

Pavel Barša, Ondřej Císař

Anarchie a řád ve světové politice

Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů

Copyright © 2008. Portál. All rights reserved. May not be reproduced in any form without permission from the publisher, except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.



portál

EBSCO Publishing : eBook Collection (EBSCOhost) - printed on 9/17/2018 10:58 AM via UNIVERZITA KARLOVA

AN: 1639859 ; Barša, Pavel, Císař, Ondřej.; Anarchie a rad ve svetove politice

Account: s1240919

Anarchie a řád ve světové politice

Pavel Barša, Ondřej Císař

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

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 deterritorializace	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 „Tvrďý“ 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 Růžička, Marc Saint-Upéry, Eva Sobotka, Vít Strítecký. 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, jíž si ceníme, není darem Ameriky světu, ale darem Boha lidstvu. Neznáme a nenárokuje 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 nabídlý západní Evropě příležitost sjednotit se jiným způsobem – nikoli kolem jedné z jejích velmocí, nýbrž cestou vzájemné integrace.

V té době však již byla původně vnitroevropská mocenská multipolarita proměněna v celosvětovou bipolaritu, jejíž mimoevropská 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 obhájuje 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. Vznešený 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 případech, 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 tyranu 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).

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 Oakshott (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).

Schéma 1.2 Spor idealismu s realismem o povahu politického jednání a vědění

		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 practicistního 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 nepoměruje 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* tyрана nad *obecnou vůlí* občanů. Třetí obraz ho vysvětluje ze situace bezvlády 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 vášeň 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 zkrocení 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 grotiovcí 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 neoliberální), jednak neomarxistická teorie jednostranné závislosti a na ni navazující teorie světo-

systemů. 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 neorealisticke 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 samoučelné akumulace kapitálu s teorií závislosti a nerovné směny mezi „periferií“ (tj. zeměmi zaostalého Jihu) a „jádrem“ (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 vnějšíkovou 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 zkřížení 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 jejich 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 vymežíme 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, diskurzů a symboly a také jednáním, které je těmito představami, diskurzů 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 procesů 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 deterritorializace 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 společenskovední 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*) anebo 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 případech, jsou-li oba zbaeny 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 nevyústila 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 „měkkí“ 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 možností zajištění veřejné kontroly politické moci (demokracie) a způsobů omezení jejího arbitrárního užívání (respekt k lidským právům). Kapitola nejprve představuje „tvrdě“ 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 – pochopit a uchopit. 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 státníkova 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 ovládnutí člověka člověkem, ale nahradil jen přímé ovládnutí nepřímým (8.1). Podmanění osob jinými osobami bylo nahrazeno jejich podmaněním věcmi – „vojenskou metodu otevřeného násilí vystřídaly neviditelné řetězy ekonomické závislosti“. Tento „systém nepřímého panství skryl samou existenci mocenských vztahů za sítí 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 *vášněmi* a stále více se měli řídit racionálními *zájmy* a morálním *rozumem*. Již v 17. století označil francouzský moralista La Bruyère (1972) 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 rozumu, 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 pečeť 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 vášně 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 zápas 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 osvětlení 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 neposkvřený, 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 vášni (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 technovydefinitivně 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 pozmeněn)

Omezenost materiálních zájmů a nenasytost mocenských vášní

V čem konkrétně spočívá rozdíl mezi *zájmem* projevujícím se v buržoazním sobectví (*selfishness*) a *vášni* 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). Vášeň 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 nenasytné. 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 vášeň 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 žížeň 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 nenasatelné 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 přísad 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 hříchu, 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 zmožutnění.“ (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, jež 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 přihlízející, 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 zabráňovat 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 odchyloje 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 aposteriorní – 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 náležitě 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 očistění má vést rozumové osvětlení. 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 vášni 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 přiblížování 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 osvícený 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 neplyne, 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 praktikismus proti intelektualismu.

Zaujetím prakticistní 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 smiřuje člověk svou politickou povahu se svým morálním předurčením (*moral destiny*).“ (Tamtéž, s. 203.)

Náležitě jednání je tedy nesnadnou syntézou politické moudrosti a úsudku opřeneho 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 neznamenal odmítnutí rozumu, neznamenal 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 Freiovi 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 vykoučili 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, neobežretým 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 nárokuje 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 miléniu.“ (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 podlehli 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 živlu 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, obhajuje 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 mínili 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, deskripci 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 neznamenalo, že by politická věda měla sklouznout k realistické jednostrannosti. Sklon realismu zcela popírat 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 stanovisko, z něhož budeme schopni zachytit oba aspekty dvojdomého bytí člověka.

„V jistém stadiu je tedy realismus nutným korektivem překypujícím utopismu, právě tak jako je třeba v jiných obdobích naopak povolal utopismus, aby se postavil neplodnému realismu. V nezralém myšlení převládá účel (*purpose*) a utopičnost. Myšlení, které zcela zavrhuje účel, je myšlením stáří. 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 Niebuhr, 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 Laichera 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 Niebuhr 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).

Špatně 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 zvučle tyran. (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 rozpínatost 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 osvícenší idealisté, když proti špatným a nespravedlivým sociálním institucím stavěli dobrou a spravedlivou přirozenost – proti „amorální společnosti“ „morálního člověka“. Předpoklad, že osvobození lidské přirozenosti z útluaku společnosti (a jejich 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 domyšlivou 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 („vášně“). 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 osvíceným 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. Spocívá-li uspokojení jednotlivců v naplnění jejich individuálních potřeb, uspokojení národů spocívá 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 osvícenské 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 hekatomby 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 řídké 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 vnučené 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 představovat 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)

moci vždy vzbouří. Každý mezinárodní řád předpokládá podstatnou míru obecného svolení.“ (Tamtéž, s. 235–236.) Z tohoto hlediska se realismus zdůrazňující moc a donucení a idealismus zdůrazňující legitimitu a dohodu nemají vylučovat, ale doplňovat.

Podle Niebuhra je k takovému doplnění zapotřebí, aby se každý tábor vzdal absolutizace svého východiska. Idealisté, kteří se pokoušejí změnit běh světa podle abstraktních principů nahlédnutých jednotlivci prostřednictvím jejich univerzálního rozumu, musejí přestat ignorovat důležitost zvláštních skupinových loajalit a kulturních odlišností. Realisté si zase musejí přiznat, že existují i jiná řešení sporů než násilná zkouška partikulárních sil. Ostatně sám pojem mocenské rovnováhy podle Niebuhra předpokládá rovnost, a tím se otevírá hledisku spravedlnosti. Realisté si však nevšímají tohoto implicitně morálního prvku svého východiska. Jejich výlučné soustředění na aspekt moci a násilí jim zabraňuje vidět, že skutečná politická stabilita není nikdy opřena *pouze* o mocenskou rovnováhu a donucení. Pořádek založený jen na síle (a její hrozbě) je vždy velmi vratký, neboť ti, kteří se cítí nespravedlivě utlačováni a ponižováni, využijí první příležitosti k pokusu změnit *status quo* (jak se o to pokusili Němci pod vedením Hitlera). Ke skutečné stabilitě nestačí síla a odstrašení, ale musí se k ní přidat rozumová shoda o správnosti daného pořádku. Mezinárodního míru a stability může být dosaženo jen tehdy, zajišťuje-li si vládnoucí moc legitimitu prostřednictvím souhlasu. Procedury získávání souhlasu na jedné straně moc omezují a svazují, na straně druhé ji však také potvrzují a morálně podepírají.

Myšlenku podmíněnosti stability spravedlností ilustruje Niebuhr Lincolnovým přístupem ke sporu Severu a Jihu. Lincoln si za svůj hlavní úkol stanovil záchranu Unie. I když byl původně připraven zachránit Unii napůl svobodnou a napůl otrokářskou, brzy začalo být zřejmé, že „Unie mohla být zachráněna pouze tím, že se zruší otroctví. To hezky symbolizuje skutečnost, že ve strategii vládnutí sice pořádek předchází spravedlnost, ale že dosáhnout stabilního míru může pouze pořádek, který zahrnuje spravedlnost. Nespravedlivý pořádek rychle vyvolává resentment a odpor, které vedou k jeho rozkladu.“ (Niebuhr 1945, s. 123)

Realismus chce nastolit pořádek silou a donucením. Idealismus chce nahradit sílu rozumem a donucení dohodou. „Realistický liberalismus“ nechce *zrušit* panskví síly, ale podepřít je rozumem (Herz, 1950). Tím, že se moc učiní legitimní, proměňuje se pouhý arbitrární *pořádek* na *rozumný řád*. Čím více považují ovládaní vládu za spravedlivou, tím ochotnější jsou k tomu, aby dobrovolně

respektovali pravidla, která tato vláda vynucuje. Uvnitř národní společnosti i na úrovni planety je tedy spravedlnost jednou z podmínek stability. Konkrétním testem spravedlnosti – a tím také legitimacy – jsou liberálně-demokratické procedury, které podrobují moc kontrole podřízených.⁷ Mocní v domácí i mezinárodní aréně samozřejmě nemají sklon podřizovat se dobrovolně omezením své moci. Může se však stát, že si uvědomí, že legitimita, kterou přinášejí jejich vládě mechanismy kontroly a souhlasu podřízených, zvětšuje stabilitu systému i jistotu jejich vlády. V tom spočívá realistické ospravedlnění liberálnědemokratických institucí v domácí a multilateralistických institucí v mezinárodní politice.

Practicismus proti intelektualismu (E. H. Carr)

Tezi, k níž se sbíhají Niebuhrovy a Carrovy úvahy z třicátých a čtyřicátých let, lze shrnout následovně: Představa realistů, že stabilní mezinárodní řád je možné založit *pouze* na mocenském odstrašení a rovnováze, je stejně naivní jako představa idealistů, že ho lze založit *pouze* na morálních principech rozumu, a tedy bez pomoci mocenské rovnováhy a donucení. Úsilí založit řád na absolutní moci i úsilí založit ho na absolutní spravedlnosti přinášejí dlouhodobě pouze chaos, nikoli řád. Jedině v kombinaci donucení a svolení, rovnováhy a spravedlnosti, moci a legitimacy leží naděje na účinné osedlávání a smiřování sociálních konfliktů a nastolování mírového řádu v domácí i mezinárodní politice.

Toto překonání sporu realismu s idealismem na povrchnější rovině je u Carra podepřeno potvrzením realismu proti idealismu na hlubší rovině. Připomeňme, že v Úvodu jsme první rovinu sporu definovali otázkou po prvotnosti rozumové dohody nebo donucující síly, druhou rovinu pak otázkou po prvotnosti teoretického nebo praktického vědění. Na povrchnější rovině tedy jde o přednost určitého typu jednání a na něm založeného řádu, na hlubší rovině pak o povahu vědění, které jednání řídí. Je toto vědění odvozeno z teorie, nebo povstává z praxe samé? Idealismus zastává první, realismus druhé stanovisko: „Utopista dělá z politické teorie normu, jíž se má podříditi politická praxe. Realista považuje politickou teorii za jistý druh kodifikace politické praxe.“ (Carr, 1991, s. 12)

⁷ „Spravedlnost je zavedena do pořádku tehdy, je-li organizující moc podrobena morálním i ústavním kontrolním mechanismům“ (Niebuhr, s. 121).

Carrova syntéza hlediska rozumu (legitimity) s hlediskem síly (moci) je založena na syntéze praxe s teorií, která má své těžiště v praxi. Viděli jsme již, že na rozdíl od odmítnutí teorie politiky v Morgenthauově *Vědeckém člověku a mocenské politice* nezavrhuje Carr vědu o politice jako akademickou oblast zkoumání, která je institucionálně oddělená od politického jednání. Zdůrazňuje však, že autonomie takového politického vědění je pouze relativní. Společenská a politická věda povstává z praxe, kterou však také proměňuje: „...v procesu, v němž se rozvíjí z praxe a zpětně stává praxí, hraje teorie vlastní transformující roli“ (tamtéž, s. 13).

Odmítnuta tedy není teorie, ale pouze snaha teorie a jejích nositelů (učenců, intelektuálů, mužů ducha) řídit politickou praxi obecnými principy, které jsou získávány nezávisle na ní – zřením idejí jako u Platona či apriorní dedukcí z „čistého“ (tj. předzkušnostního) rozumu jako u Kanta. V protikladu k nároku teoretického vědění na absolutní autonomii a o něj opřenému nároku na řízení praxe chce Carr opřít politickou vědu „o uznání vzájemné závislosti teorie a praxe“ (tamtéž, s. 13).

To, že těžiště této vzájemné propojenosti spočívá na straně praxe, podtrhávají dva citáty otce britského empirismu Francise Bacona, jimiž Carr uvádí svou knihu. V *Novém Organon* Bacon napsal: „Cesty k lidské moci a lidskému vědění leží blízko sebe a jsou takřka stejné; nicméně proti škodlivému a zažitému zvyku prodlévání u abstrakcí je bezpečnější postavit vědy na ty základy, které mají vztah k praxi, a nechat aktivní část, aby byla pečetí, jež se otiskne na kontemplativní protějšek a bude ho determinovat.“ Ve stejném díle upozorňuje Bacon na neužitečnost politických doporučení založených v čisté teorii: „Filozofové tvoří imaginární zákony pro imaginární obce a jejich diskurzy jsou jako hvězdy, které dávají málo světla, neboť jsou příliš vysoko.“ Podobně jako Bacon také Carr vychází z předpokladu, že jednota správného vědění a účinného jednání má svůj poslední opěrný bod v jednání.

Tento předpoklad jde proti obvyklým předsudkům mužů ducha, kteří se

„zdráhají uznat, že by jejich myšlenky byly podmíněny jim vnějšími silami, a rádi se považují za vůdce, jejichž teorie poskytují motivující sílu tzv. mužům činu. Navíc byl v posledních 200 letech celý intelektuální pohled [na svět] silně zabarven matematickými a přírodními vědami. Většina intelektuálů považovala za nutný základ a výchozí bod každé vědy stanovení obecného principu a testování zvláštních případů ve světle tohoto principu. Z tohoto hlediska lze říci, že utopismus se svým důrazem na obecné principy představuje typicky intelektualistický přístup (*the characteristic intellectual*

approach) k politice. Woodrow Wilson, nejdokonalejší moderní příklad intelektuála v politice, ... stavěl svou přitažlivost na širokých a jednoduchých principech a vyhýbal se slibům specifických opatření“ (Tamtéž, s. 14.)

Podobně jako věří vědci, že jsou schopni univerzálním rozumem zachytit přírodní realitu, věří intelektuálové a intelektualističtí politikové typu Wilsona, že jsou tímto rozumem schopni zachytit morální principy. Tato jejich schopnost má pocházet z toho, že na rozdíl od ukotvení normálních smrtelníků v praktických sférách života a zvláštních sociálních institucích jsou intelektuálové ukotveni ve světě obecných idejí. To jim umožňuje transcendovat partikulární zájmy a ambice svých spoluobčanů směrem k univerzálním morálním zásadám. Tak se hlavní politickou ctností stává absence praktického a institucionálního ukotvení. Jak si Carr mohl přecíst u Karla Mannheima, třída vykořeněných intelektuálů – *freischwebende Intelligenz* – má mít nejprůhodnější pozici k tomu, aby proti zvláštním zájmům jiných společenských tříd a skupin reprezentovala a prosazovala obecný zájem společnosti a lidstva (Marada, 1994).

Intelektualismus zakládá vědění v něm samém, a tedy mimo zkušenost se světem – tj. *a priori*. Jak poprvé tvrdil Immanuel Kant, právě kvůli této transcendenci světa zkušenosti může vědění vznášet nárok na to být nestranným zákonodárcem tohoto světa. Kant přitom měl na mysli nejen zákonodárství přírodního, ale také společenského světa. V obou oblastech si mělo obecné podmanit zvláštní – byť jednou vystupovalo obecné v podobě vědeckých, podruhé v podobě morálních zákonů. Podle Carra naopak nemůže být vědění založeno v sobě, a nemůže tedy ani vládnout praxi jako jí vnější pán. V posledku je přece samo odvozeno z praxe a má jí sloužit. Z tohoto hlediska není institucionální nezakotvenost intelektuálů jejich předností, ale naopak jejich největším nedostatkem. „Školou politické moudrosti je praxe, nikoli teorie, úřední zaučení, nikoli intelektuální brilance... Stojí za to všimnout si, že Machiavelli i Bacon byli byrokraty.“ (Carr, 1991, s. 16)

Jako muži činu tito myslitelé věděli, že náležité jednání nelze odvodit z teoreticky poznanych obecnin – idejí, principů, morálních či přírodních zákonů –, ale že je opřeno pouze o zkušenost minulého jednání (tamtéž, s. 14, pozn. 1). Východiskem praktického vědění úředníků a politiků není abstraktní princip, ale konkrétní precedent. Náležité jednání se řídí „intuitivním procesem zrozeňným z dlouhé zkušenosti, a nikoli vědomým rozumováním“. Ostatně u mužů činu jednání často předchází reflexi: „*On s'engage, puis on voit* je mottem přičítaným více než jednomu slavnému generálovi“ (tamtéž, s. 16).

Ne náhodou byl idealismus v mezinárodních vztazích veden nenávisí k úředníkům sloužícím zvláštním zájmům vládců či stranických klik. Války a další špatné rysy mezinárodní politiky měly zmizet, jakmile by tito služebníci partikulárních zájmů byli nahrazeni nestrannými služebníky zájmu univerzálního – vědci, filozofy, intelektuály. Jedině ti měli být kvůli své neukotvenosti pravými představiteli „obecné vůle“ národů i lidstva.

Carrova obhajoba mužů praxe proti mužům ducha, „úředníků“ proti „intelektuálům“, realistů proti utopistům, nesmí být pochopena jako zavržení druhých, ale jako první krok na cestě žádoucího spojení obou sociálních rolí a lidských typů. Je-li oddělen od druhého, každý z nich představuje krajnost odsouzenou ke zplnění. Pohrdání praktickými fakty života vede intelektuála k podceňování materiálních příčin a přeceňování ideálních účelů v politickém procesu. Pohrdání ideálními účely vede úředníka k popírání možnosti lidského ducha překračovat navyklou nutnost a měnit svět: „Zatímco utopista nakládá s [morálním] účelem jako s jediným mezním faktem, realista se vydává riziku, že bude nakládat s [morálním] účelem pouze jako s mechanickým produktem jiných faktů“ (tamtéž, s. 13).

Entuziasmus nebeských idejí je naivní ve stejné míře, v jaké je fatalismus pozemských příčin sterilní. Utopický intelektuál chce vidět jen to, co má být, realistický úředník vidí jen to, co je. Tvořivá politická praxe ovšem musí vidět to, co je, aby mohla dosáhnout toho, co být má.

Tuto syntézu normativní teorie a faktické praxe lze uskutečnit jedině tak, že si teorie připomene svůj počátek v praxi, aniž by se ovšem vzdala své schopnosti praxi reflektovat a proměňovat. Intelektuálové a vědci tuto podmíněnou a omezenou autonomii absolutizují, když předpokládají, že poznání může být založeno v sobě samém – tj. v intelektuálním zření světa, v čisté kontemplaci. Ale podobnému nebezpečí absolutizace své pozice jsou vystaveni také politici a úředníci. Vtělil-li se do intelektuálů a vědců vydělený moment *kontemplace*, do politiků a úředníků se vtělil vydělený moment *akce*. Jestliže kontemplace ideje lepšího světa dovoluje intelektuálům zapomínat na omezení tohoto světa, aktivní účast na tomto světě znemožňuje úředníkům zahlédnout příležitosti jeho proměny. Přílišné odpoutání od světa činí kontemplaci neskutečnou, přílišné připoutání k němu činí akci nesvobodnou.

Ke Carrově analýze můžeme dodat, že v politice, kterou od renesance provozovali aristokratičtí diplomaté a státníci, byla akce a kontemplace propojena, neboť obě byly výrazem privilegií nepracující vládnoucí vrstvy. Moderní diferenciací funkcí, sociálních sfér a institucí však jejich politické umění nahradila

na jedné straně *akademickým věděním* o politice a na druhé straně *úřednickým výkonem* politiky. Poté co byly zřízení (kontemplace) a působení (akce) odseknuť od společného kmene praktického umění, začaly chřádnout a karikovat samy sebe. Duch zaplatil za osvobození z praxe svým zplaněním, praxe zaplatila za osvobození z ducha svým zmechaničtěním.

Uvnitř ducha se pak odpadnutí od praxe projevilo rozštěpením vědění na pozitivní a normativní – první nám má představovat skutečnost, druhé morální účely mimo ni. Pozitivní vědění je spjato s vírou v možnost zachytit objektivní kauzální fakta, normativní vědění zase s vírou v možnost zachytit nestranné morální principy. První vědění patří k praxi zbavené ducha, druhé k duchu zbavenému praxe. Preference realistů pro hodnotově neutrální fakta svědčí o tom, že jejich přístup k realitě je stejně tak intelektualistický jako přístup idealistů. Představa „faktů“ je totiž spjata s představou reality jako věci, kterou je třeba nejdřív *poznat*, abychom na ni mohli posléze účinně *působit*. Vědění má předcházet jednání, teorie praxi. Syntéza idealismu a realismu vychází naopak z teze o prvotnosti jednání před poznáním. Z tohoto prakticistního hlediska není ani poznání ničím jiným než specifickým typem jednání.

Practicismus chápe duchovní představování světa a materiální působení v něm jako vzájemně se podmiňující momenty jediné reality – jako dvě větve náležející k jedinému živému stromu lidského jednání. Jsou-li od něj odříznuty, a tím zároveň odděleny od sebe navzájem, usychají.

Realismus jako teoretické vědění

2.1 Politika mezi národy (H. J. Morgenthau)

Společnými nepřáteli Carrovy knihy z roku 1939 a Morgenthauovy knihy z roku 1946 byly moralismus a scientismus (či technokratismus), které chtěly opřít vědění o politice a politiku samu o poznání morálních zákonů lidského ducha či kauzálních zákonů lidské společnosti. Proti tomuto racionalistickému projektu redukce politiky na aplikovanou morálku a aplikovanou vědu obhajoval Morgenthau ideál praktické moudrosti a Carr ideál nového propojení teorie a praxe s těžištěm v praxi. Navzdory odlišnostem v terminologii se pozice obou autorů překrývají v tom nejdůležitějším – v obhajobě prakticistního pojetí politického vědění.

Přestože Carrova kniha patřila k základnímu kánonu poválečné teorie mezinárodních vztahů v USA, její autor se osobně nezúčastnil rozvoje této disciplíny, neboť trvale žil ve Velké Británii, kde se akademicky etabloval v jiném oboru – historii. Zato Morgenthau se stal zakladatelem americké teorie mezinárodních vztahů *in persona* – jako profesor Chicagské univerzity a autor *Politiky mezi národy* (1948), která po několik desetiletí plnila roli vysokoškolského úvodu do tohoto oboru (Morgenthau, 1993). Protože se mělo jednat o *vědeckou* disciplínu, mohl si ponechat antimoralismus své první knihy, musel však opustit její antiscientismus. Jinak řečeno, chtěl-li založit nový obor politické vědy, nemohl již odmítat politickou *vědu* jménem politické *moudrosti*. Spor prakticismu s moralistickým a scientistickým intelektualismem se tak v jeho druhé knize proměňuje do sporu mezi dvěma podobami intelektualismu. Intelektualismus objektivně zjištělných vědeckých faktů je postaven proti intelektualismu apriorních morálních norem

a ideálů. Převaha síly v mezinárodní politice je prezentována jako pozitivně zjištělná skutečnost, která vyvrací imperativy morálního rozumu. Věda může řídit politické jednání právě proto, že její pozitivní poznání předchází morální účely a hodnocení – že je tedy hodnotově neutrální, objektivní.

Připomeňme, že podle Carra jsou realismus faktů i idealismus norem dvěma stranami víry ve schopnost člověka překročit činnou a zaujatou povahu jeho *bytí ve světě* a dosáhnout nezaujatého *vědění o světě* ze stanoviska jemu vnějšího, transcendentního rozumu – ať již je to zkušenostní rozum pozitivní vědy, nebo transcendentální rozum normativní vědy. Přihlášením se k ideálu pozitivní vědy vykročil Morgenthau směrem k realismu neutrálních a objektivních faktů v jeho opozici vůči idealismu hodnotově zatížených norem – tedy k opozici, které se sám vyhnul ve své první knize přijetím prakticismu a odmítnutím *obou* variant intelektualismu – moralistické i scientistické.

Carrovo překonání této opozice odmítnutím absolutní autonomie teorie a jejím zpětným ukotvením v praxi s sebou neslo nebezpečí relativistického historismu – tím, že se rozumu upře možnost transcendovat historii, redukuje se na výraz historicky partikulárních konfigurací moci. Morgenthau na jedné straně chválil Carrovu kritiku meziválečného idealismu, na straně druhé se však distancoval od této jeho filozofické pozice, která podle něj implikovala kapitulaci před „imanencí moci“ (Morgenthau, 1962). Aby se takové kapitulaci vyhnul, kombinoval ve své první knize prakticismus s tradičně univerzalistickou filozofickou antropologií. V druhé knize a v celé své další akademické kariéře vedl jeho deklarativní příklon k vědě bez definitivního opuštění jeho předchozího prakticistního východiska k rozporuplné oscilaci mezi obhajobou vědecké teorie politiky a pokračujícím odmítáním takové teorie. Dříve než si rozvedeme tento rozpor, shrňme si stručně základní teze jeho druhé americké knihy.

Pozdější vydání tohoto díla začínají formulací šesti principů politického realismu, v nichž Morgenthau vypracovává protiklad realismu a idealismu a zároveň vyznačuje hranice teorie mezinárodních vztahů jako samostatné akademické a vědecké disciplíny. Zde je jejich rekapitulace:

- (1) „Politický realismus vychází z názoru, že politika – jako i společnost obecně – je řízena objektivními zákony, které mají své kořeny v lidské přirozenosti. Abychom mohli zlepšit společnost, musíme napřed porozumět těmto zákonům... Protože tyto zákony působí nezávisle na našich přáních, můžeme je ignorovat jen s vědomím rizika ztroskotání... Realismus, který věří v objektivitu zákonů politiky, musí také věřit v možnost vypracování

racionální teorie, která odráží – jakkoli nedokonale a jednostranně – tyto objektivní zákony. Věří tudíž také v možnost odlišovat v politice pravdu od mínění – to, co je objektivně a racionálně pravdivé, podepřené evidencí a osvětlené rozumem, od toho, co je pouhým subjektivním soudem, odtrženým od faktů tak, jak jsou, a ovlivněným předsudky a myšlením ovládaným přáním (*wishful thinking*).“ (Morgenthau, 1993, s. 4)

- (2) Klíčovým konceptem disciplíny je „koncept zájmu definovaného jako moc“ (*defined in terms of power*, tamtéž, s. 5). Jeho prostřednictvím politická věda jasně vyděluje svůj předmět – specifickou dimenzi sociálního jednání. Zájem na moci je přitom chápán jako puzení, které neodmyslitelně patří k lidským jednotlivcům. Moc prostupuje všechny sociální vztahy a projevuje se jak psychologickou touhou ovládnout druhého, tak fyzickým násilím.
- (3) Koncept zájmu jako moci je „objektivní a univerzálně platnou kategorií ... je podstatou politiky a netýkají se ho okolnosti místa a času“ (tamtéž, s. 10). Významy tohoto konceptu jsou však specifikovány historicky. V moderních mezinárodních vztazích na sebe zájem na moci bere podobu národního či státního zájmu (*raison d'Etat*), jenž je definován zajištěním existence, bezpečnosti a poměrné síly státu vzhledem k ostatním státům, které ho potenciálně ohrožují. Realista je otevřen k možnosti, že svět národních států se promění do světa „širších politických celků odlišného charakteru, které budou více odpovídat technickým možnostem a morálním požadavkům současnosti“. Žádoucí proměny však musí být dosaženo „manipulací věčnými silami (*perennial forces*), které tvarovaly minulost a budou tvarovat budoucnost“. Zájem na moci je právě takovou věčnou silou, která poskytuje „nadčasový standard posuzování a řízení politického jednání“ (tamtéž, s. 12).
- (4) Soukromá osoba se může řídit morálním principem bez ohledu na důsledky, které to má pro její život a její zájmy (*Fiat justitia, pereat mundus!*). Státník jako veřejná osoba zastupující společenský celek však musí této deontologické morálce nadřadit morálku konsekvencialistickou – měřítkem jeho činů mají být jejich důsledky pro úspěšné přežití a rozkvět národa, který reprezentuje. „Jak jednotlivec, tak státník musejí posuzovat politické jednání univerzálními morálními principy, jako je zásada svobody. Avšak zatímco jednotlivec má morální právo se při obraně tohoto principu obětovat, stát by se neměl nechat svést odporem k narušení svobody až k narušení úspěšného politického jednání, které je samo řízeno morální zásadou národního přežití. Nemůže existovat politická morálka bez

moudrosti (*prudence*) – tedy bez zvažování politických důsledků zdánlivě morálního činu. Realismus považuje moudrost – vzájemné poměřování důsledků alternativních politických činů – za nejvyšší politickou ctnost. Etika v abstraktním smyslu soudí čin podle souladu s morálním zákonem; politická etika posuzuje čin jeho politickými důsledky.“ (Tamtéž, s. 12.)

- (5) Mezinárodní politika viděná prizmatem zájmu na národním přežití a moci umožňuje národním státům odolat pokušení naivně ztotožňovat své národní zájmy s univerzálním zájmem lidstva (viz motto k úvodu této knihy). Tento falešný univerzalizmus je popřením odlišných zájmů ostatních, a tím pádem i výrazem nespravedlnosti. Jen realistickým uznáním partikulární povahy vlastních zájmů můžeme dojít ke spravedlivému zohlednění zájmů ostatních. Jedině díky němu jsme „schopni soudit ostatní národy tak, jak soudíme vlastní ... a pak provádět takové politiky, které ochraňují a prosazují naše vlastní zájmy a přitom respektují zájmy ostatních národů“ (tamtéž, s. 13). (Všimněme si, že v této formulaci je partikularismus obhajován poukazem k nestranné *spravedlnosti* – tj. zohlednění zájmů ostatních –, a nikoli k mocenské *rovnováze*.)
- (6) Politický realismus záměrně redukuje vztahy mezi lidmi na mocenské vztahy (a v mezinárodní politice na mocenské vztahy mezi národy), podobně jako je ekonomika redukuje na vztahy materiální a etika na vztahy morální. Tyto redukce plynou z dělby práce mezi různými vědami o člověku, z nichž každá studuje jeden z mnoha aspektů lidské přirozenosti v jeho oddělenosti od ostatních. Předmětem politické vědy není morální, ekonomický či náboženský člověk, ale člověk politický, tedy ten, který je řízen pudem ke zvětšování vlastní moci na úkor ostatních (tamtéž, s. 15–16). Věda o mezinárodních vztazích se tedy snaží oprostít od toho, jak by lidé rádi mezinárodní politiku viděli, a „porozumět tomu, jaká ... skutečně je a jakou by měla být podle své vnitřní povahy“ (tamtéž, s. 16).

Ve svých šesti principech vymezuje Morgenthau realismus protikladem k idealismu. Idealismus předpokládá, že lze dosáhnout racionálního a morálního politického řádu, který bude postaven na univerzálně platných zásadách, jichž se dobírá rozum ve chvíli, kdy se oproštuje od historicky omezených, partikulárních tradic té či oné společnosti. Aby se přirozenost a rozum mohly plně rozvinout, musejí být tyto historické pořádky zrušeny. Kromě nespravedlivých a neracionálních sociálních institucí a s nimi spjatých zaostalých a předsudečných způsobů myšlení jsou příčinou zla zvrhlí a necivilizovaní jednotlivci či

skupiny. Proto je třeba současně se zrušením (či revoluční přeměnou) institucí také převychovávat lidstvo. (Tamtéž, s. 3.)

Realismus pokládá takový projekt racionalizace za nebezpečnou utopii. Podle něj vezdejší svět nedokonalých sociálních institucí odpovídá rozporuplným sklonům nedokonalé lidské přirozenosti. Pro zlepšení tohoto světa je třeba pracovat s těmito sklony, nikoli proti nim.

„Protože to je svou vnitřní povahou svět protikladných zájmů a jejich konfliktů, morální principy nemohou být nikdy zcela realizovány, ale lze se k nim nanejvýš přibližovat prostřednictvím vždy přechodného vyrovnávání zájmů a vždy křehkého urovnávání konfliktů. V systému brzd a rovnováh vidí tato škola univerzální princip všech pluralistických společností. Neodvolává se na abstraktní principy, ale na historické precedenty a nejde jí o uskutečnění absolutního dobra, nýbrž menšího zla.“ (Tamtéž s 3–4.)

Teorie mocenské rovnováhy

Realismus se od idealismu odlišuje tezí, že mocenská politika není otázkou volby, ale že odpovídá samotné povaze sociálních vztahů, která zase odpovídá lidské přirozenosti. Mocenská politika je založena na mocenské rovnováze. Ta je na jedné straně všeobecným mechanismem řídícím svět, v němž je politická moc rozdrobena do většího počtu autonomních jednotek – národních států –, na straně druhé je však také vědomou politikou uskutečňovanou těmito jednotkami. Morgenthau upozorňuje na to, že pojem rovnováhy je užíván i v jiných vědách, v nichž vždy znamená stabilitu systému složeného z více samostatných částí. V rámci jedné společnosti například můžeme hovořit o rovnováze mezi jejími geografickými oblastmi, zemědělstvím a průmyslem, velkými a malými obchody, výrobci a spotřebiteli, zaměstnavateli a pracujícími, městem a vesnicí, ekonomikou a politikou, nižšími a vyššími vrstvami.

Porušení rovnováhy vede ke spontánní snaze systému ji znovu nastolit, až již na původní, nebo změněné rovině. Bez rovnováhy je ohrožena existence mnoha nezávislých elementů systému, neboť nerovnováha znamená, že jeden z nich získá převahu nad ostatními, může jim začít škodit a v mezním případě ohrožovat samu jejich existenci. Účelem všech rovnováh tak je

„udržet stabilitu systému bez zničení mnohosti prvků, které ho tvoří. Pokud by jediným cílem byla stabilita, pak by tento cíl mohl být dosažen tak, že by se jednomu prvku

dovolilo zničit či přemoci ostatní a zaujmout jejich místo. Protože cílem je stabilita plus uchování všech prvků systému, rovnováha musí směřovat k tomu, aby každému prvku bylo zabráněno získat převahu nad ostatními.“ (Tamtéž, s. 185.)

Hodnota plurality je podložena tezí z *Federalist papers* č. 51 o tom, že nedostatek dobrých motivů a ctností u lidí má být kompenzován mnohostí zájmů a sil, které se vyvažují a kontrolují, čímž je nedokonalým jednotlivcům a jejich skupinám zajišťováno civilizované soužití. V domácí politice je princip rovnováhy zajišťován oddělením tří vzájemně se kontrolujících větví moci a stranickým pluralismem (tamtéž, s. 185–188). Takový systém zabraňuje tomu, aby jakákoliv skupina získala permanentní a definitivní moc nad ostatními. Domácí systém brzd a protiváh má podobný smysl jako mezinárodní systém mocenské rovnováhy. Oba zajišťují stabilitu a autonomii svých prvků prostřednictvím mechanismu vyvažování. Na rozdíl od soutěže na domácí půdě se ovšem mocenská rovnováha v mezinárodní aréně realizuje prostřednictvím zbrojení a války. Je tomu tak proto, že mezinárodní politika nemá společnou politickou autoritu, která by vymáhala zákonná pravidla boje o moc.

Morgenthau odlišuje dva základní vzorce, jimiž se řídí boj moc a nastoluje mocenská rovnováha (tamtéž, s. 188–193). Prvním je model *přímé opozice*. Národ A začne uplatňovat imperialistickou politiku vůči národu B a B může odpovědět buď politikou zaměřenou na udržení *statu quo*, nebo vlastní imperialistickou politikou. V obou případech dochází k vyrovnávání sil, přičemž nárůst útočného potenciálu na jedné straně vede k nárůstu potenciálu na druhé straně. To pokračuje tak dlouho, až se jeden z národů domnívá, že získal rozhodující výhodu nad druhým, a rozpoutá válku. Ta ukáže, zda je tato domnělá výhoda skutečnou výhodou.

Druhým modelem boje o moc je *soutěž*. Konflikt imperialistického národa A s národem B udržujícím *status quo* se odráží ve vztahu k dalším národům. V závislosti na okolnostech si národ C může udržet nezávislé postavení tak, že naznačuje možnost přidat se na stranu A nebo B. Může být také podmaněn A, čímž dojde k nerovnováze, anebo se může spojit s B proti A. Další variantou je, že nemožnost ovládnout B a naklonit si C přiměje A k tomu, aby hledal naplnění svých imperialistických choutek jinde. Je-li úspěšný a zvětší-li svou moc o kontrolu a využití národa D, pak se takto posílen může znova vrátit ke svému původnímu záměru ovládnout B.

Poté co v 11. kapitole *Politiky mezi národy* načrtl dva nejobecnější modely mocenské rovnováhy – přímou opozici a soutěž –, rozvíjí Morgenthau v 12. kapitole čtyři specifické metody jejího zajišťování. První tři spadají pod kategorii soutěže, čtvrtá pod kategorii opozice.

První metodu vyjadřuje heslo „Rozděl a panuj!“ (*Divide et impera!*, tamtéž, s. 194–195). Používala ji například Francie vůči rozkouskovanému Německu počínaje podporou kardinála Richelieua protestantských německých knížat až k Napoleonově podpoře Rýnského spolku.

Druhou metodou je *kompence* – většinou teritoriální kompenzace a rozdělování území mezi vítěze, respektující princip rovnováhy (tamtéž, s. 195–196). Utrechtská dohoda z roku 1713 skončila válku o španělské následnictví tak, že rozdělila španělské evropské a koloniální državy mezi Habsburky a Bourbony s výslovným záměrem, aby se udržela evropská rovnováha (*ad conservandum in Europa equilibrium*). Podobně trojí dělení Polska roku 1772, 1793 a 1795 respektovalo rovnováhu územních zisků Rakouska, Pruska i Ruska. Může se také jednat jen o rozdělení sfér vlivu – to se dělo například v Africe na konci 19. století mezi vůdčími koloniálními mocnostmi. Tak například soutěž mezi Francií, Velkou Británií a Itálií o ovládnutí Etiopie byla přechodně vyřešena podle modelu dělení Polska smlouvou z roku 1906 rozdělením Etiopie do tří sfér vlivu. Podobně byl Írán rozdělen smlouvou z roku 1907 na britskou a ruskou sféru vlivu a neutrální sféru íránskou. Ustavení sféry vlivu neznamena suverénní vládu nad daným územím, ale nárok na jeho použití pro komerční a případně vojenské účely: určitý národ má právo používat dané území – bez soutěže a opozice –, aniž by k němu měl plný politický titul.

Třetí metodou je *spojenectví* (tamtéž, s. 199–202). Tato forma soutěže je založena na tom, že tíha závazku vůči jinému státu je přebita poměrnou výhodou, kterou tímto svazkem daný stát získává oproti výchozímu stavu. Spojenectví může být založeno na *společném zájmu*. Tím byl například zájem Velké Británie a posléze USA na mocenské rovnováze v Evropě. Tento zájem nebyl zaměřen na nějakého předem identifikovatelného společného nepřítele – nepřítelem se mohl stát kdokoli, kdo porušil či hrozil porušit mocenskou rovnováhu, a spojenci ti, kdo se mu v tom pokoušeli zabránit. Spojenectví může být také založeno na *komplementárních zájmech* spojenců sledujících zcela odlišné cíle – například spojenectví Ameriky s Pákistánem za studené války bylo pro Ameriku nástrojem politiky zadržování vůči Sovětskému svazu, pro Pákistán zase nástrojem zvýšení jeho politické, vojenské a ekonomické váhy vzhledem k Indii. Dalším typem je spojenectví založené na *sdíleném ideologickém stanovisku*, jaké představují Svatá aliance z roku 1815 či Severoatlantická aliance z roku 1949. Oba svazky byly založeny na formulacích obecných morálně-politických principů a z nich vyplývajících cílů, o něž se spojenci měli společně snažit. Realista Morgenthau upozorňuje, že čistě ideologické spojenectví, které nemá vazbu na materiální

zájmy, je od počátku mrtvě narozené, neboť cesta od principů a ideálů ke konkrétním politickým plánům a koordinaci je bez mocenských a zájmových motivů a mechanismů těžko zvládnutelná. Pokud se však ideologická shoda přidává k již existujícímu společenství ekonomických a mocenských zájmů – ať již společných, nebo komplementárních –, pak působí jako posilující a stabilizující tmel.

Spadaly-li tři zmíněné metody mocenské rovnováhy – „Rozděl a panuj!“, kompenzace a spojenectví – pod model soutěže, pak v posledním z nich – v *závoděch ve zbrojení* – se realizuje model opozice (tamtéž, s. 196–197). Prostřednictvím závodů ve zbrojení se státy snaží držet krok s nárůstem síly svých protivníků, popřípadě jej přebít. Tato rovnováha mocí je dynamická a nejistá a navíc pro všechny ekonomicky vyčerpávající. Tak se projevovala rivalita mezi Němcem a Velkou Británií a Německem a Francií před první světovou válkou. Již od doby napoleonských válek však existují pokusy nahradit tento dynamický a nestálý způsob zajišťování rovnováhy stabilním způsobem, jímž je proporcionální odzbrojování. Potíž této politiky spočívá v tom, že často není jednoduché kvantifikovat poměrnou sílu jednotlivých národů.

Genealogie moderního mezinárodního systému

Na pozadí popisu metod zajišťování mocenské rovnováhy načrtává Morgenthau svou představu o vzniku a vývoji systému mezinárodních vztahů. Od starověku existoval sklon menších politických celků bránit se proti rozpínavosti větších. Od 16. století se pak v Evropě začíná ustavovat spojenectví jako běžný způsob, jak se státy či panovníci brání tomu z nich, jenž má imperiální záměry. Tak František I. uzavřel v první polovině 16. století spojenectví s Jindřichem VIII. a Turky, aby zabránil v rozšíření moci Karlu V. Habsburskému. To je první novověký příklad rovnováhy, na jejíž jedné straně je imperialistický stát „zamýšlející ustavit univerzální monarchii“ a na straně druhé pak aliance více států, které svým spojením stavějí hráz jeho expanzi (tamtéž, s. 204). Ve druhé polovině 17. století převzal roli Habsburků Ludvík XIV. a vyvolal mezi ostatními panovnickými dvory obdobnou reakci – kolem Nizozemí a Británie vznikly aliance, které roku 1713 nastolily novou rovnováhu mocí mezi francouzským dvorem a zbytkem Evropy. Podobný smysl měla protinapoleonská koalice, ale i spojenectví Británie, USA a SSSR proti ose Berlín, Řím a Tokio o téměř jedno a půl století později.

Během pěti století od začátku 16. do druhé půlky 20. století sféra těchto aliancí a protialiancí geograficky expandovala. Na místo regionálních a posléze

celoevropských rovnováh nastoupila počínaje první světovou válkou rovnováha světová. Postupně se také proměňoval způsob uzavírání koalic – technika a etika diplomatických styků. Období od Vestfálského míru (1648) do napoleonských válek považuje Morgenthau (jako mnoho ostatních realistů od Carla Schmitta k Henrymu Kissingerovi) za „zlatý věk“ praxe mocenské rovnováhy, která se stala vůdčím strategickým pravidlem evropských knížat (tamtéž, s. 205). V té době také kvetla teoretická literatura o rovnováze mocí – ať již pocházela z per filozofů, nebo státníků samých (například Bedřicha Velikého). V geopolitice té doby vládla variabilní geometrie: každá aliance trvala jen do té chvíle, než změna situace podnítila některé z jejích účastníků spojit se s jinými aktéry, často s některými z jejich dosavadních nepřátel.

Morgenthau popisuje tuto Schmittem oslavovanou autonomii politična (Schmitt, 1963a) – tedy nezávislost politiky na morálce – v neméně obdivných termínech:

„V onom období byla zahraniční politika skutečně sportem králů, který se neměl brát vážněji než závody a sázky, v nichž se hrálo o přísně omezené vklady a které byly zcela zbaveny transcendentních principů jakéhokoli typu... Co se zpětně jeví jako zrádovství či nemorálnost, bylo tehdy jen o málo více než elegantním manévrem, odvážným kouskem strategie či jemně sestrojeným taktickým tahem, vše prováděné v souladu s pravidly hry, která všichni hráči uznávali jako závazná. Rovnováha mocí byla v onom období spíše amorální než imorální. Jejím jediným standardem byla technická pravidla politického umění. Její flexibilita, která byla z technického hlediska její jedinečnou zásluhou, byla výsledkem netečnosti vůči morálním ohledům, jako je dobrá víra a věrnost.“ (Tamtéž, s. 205–206.)⁸

V tomto systému patřilo ústřední místo a funkce těm, kteří byli schopni hrát roli jazýčku na mocenských vahách. Tuto roli si po několika století zajišťovala Velká Británie, která v zájmu uchování rovnováhy přidala svou váhu vždy na tu stranu, která byla právě převážena rostoucí silou nějaké jiné velmoci či aliance velmocí. Stát plní funkci jazýčku na vahách čili „vyrovnávače“ (*balancer*) nemá ani stálé přátele, ani stálé nepřátele (tamtéž, s. 209). Má jen stálý zájem na udržení mocenské rovnováhy, neboť její porušení – sjednocení Evropy pod jedním panovníkem či národem – by znamenalo jeho ohrožení. Pro tuto roli byla obzvláště výhodná britská ostrovní poloha – „nádherná oddělenost“ (*splendid isolation*). Právě hraním této role si Británie vysloužila přezdívku „proradný Albion“ (tamtéž, s. 210).

8 Jak plyne z kontextu, „amorálnost“ znamená podle Morgenthaua lhostejnost k morálce, zatímco „imorálnost“ znamená zaujatost *proti* morálce.

Teprve s růstem sovětské a americké moci a s ideologizací mezinárodních vztahů ztratila tato politika smysl. V památné řeči ke konzervativním poslancům zahraničního výboru z března 1936 ji Winston Churchill charakterizoval následujícími slovy:

„Všimněte si, že anglickou politiku nezajímá, který národ chce opanovat Evropu. Otázkou není, zda je to Španělsko, francouzská monarchie nebo francouzská říše, německá říše nebo Hitlerův režim. [Tato politika] nemá co do činění s vládci a národy: zabývá se pouze tím, kdo je nejsilnější či potenciálně panující tyran. Proto bychom se neměli bát obvinění, že jsme protiněmečtí a profrancouzští. Pokud by se okolnosti obrátily, mohli bychom stejně tak být proněmečtí a protifrancouzští. Držíme se zákona veřejné politiky, a nikoli pouhého příležitostného nástroje diktovaného nahodilými okolnostmi, preferencemi, averzemi či jinými city.“ (Citováno v Morgenthau, 1993, s. 212)

Od počátku 16. století, kdy se začal rýsovat moderní systém států, přes jeho formální ustavení Vestfálským mírem roku 1648 až po napoleonské války patřily do rovnováhy sil jen evropské státy (počítáme-li do Evropy také Rusko a osmanskou říši). Od roku 1815 do první světové války se pak evropská rovnováha mocí postupně rozšiřovala na celosvětový systém. Symbolicky byla počátkem tohoto rozšíření chvíle, kdy americký prezident Monroe ve své zprávě Kongresu roku 1823 vyhlásil vzájemnou politickou nezávislost Evropy a západní polokoule, čímž jako by rozdělil svět do dvou politických systémů. Roku 1826 pak britský ministr zahraničí George Canning ve své řeči v Dolní sněmovně vysvětlil, že pokud se započtou do rovnováhy nově nezávislé latinskoamerické republiky (uznané Brity), francouzská invaze do Španělska nemusí znamenat nutnost jít do války s Francií (tamtéž, s. 206).

Mocenská rovnováha vždy zahrnuje více subsystémů, vzájemně propojených takovým způsobem, že rovnováha zahrnující větší závaží dominuje nad ostatními, periferními mocenskými rovnováhami, jejichž váhy jsou obtíženy menšími závažími (tamtéž, s. 213). V 16. století byla dominantní mocenská rovnováha mezi Francií a Habsburky, zatímco italské státy tvořily relativně nezávislý systém mocenské rovnováhy. V druhé polovině 17. století se kvůli vzestupu Švédska a jeho vztahu ke státům v Pobaltí rozvinula autonomní rovnováha na severu Evropy. V 18. století byla proměnou Pruska ve velmoc utvořena zvláštní německá rovnováha jeho vztahem k Rakousku. Tato „malá Evropa uprostřed velké“ byla v prusko-rakouské válce roku 1866 zničena vyločením Rakouska z německé konfederace.

V 18. století se také ustavila východní mocenská rovnováha v důsledku vzestupu moci Ruska. Jejím výrazem je výše zmíněné trojí dělení Polska mezi Prusko,

Rakousko a Rusko. Během 19. století se dostala do popředí regionální mocenská rovnováha na Balkáně. Již roku 1790 uzavřela osmanská říše smlouvu s Pruskem, v níž Prusko slibovalo, že půjde do války s Rakouskem a Ruskem, pokud by tyto narušily mocenskou rovnováhu (tamtéž, s. 214). V poslední třetině 19. století se začala rozvíjet africká mocenská rovnováha mezi koloniálními mocnostmi. Posléze byly přidány rovnováhy v oblasti Pacifiku a Blízkého a Dálného východu.

Čím perifernějšími jsou lokální mocenské rovnováhy, tím větší autonomie požívají. Tak se během 15. století rozvinul mocenský rovnovážný systém mezi italskými městy. Před novověkem byly různé systémy mocenské rovnováhy v Asii, Americe či Africe úplně nezávislé na systému evropském. Tou měrou, jakou koloniální výboje mocensky provazovaly svět, dostávaly se periferní rovnováhy stále blíže k rovnováze dominantní. Tak například mocenská rovnováha uvnitř německé konfederace byla v průběhu 19. století postupně integrována do celoevropské mocenské dynamiky podobně jako rovnováha na Balkáně.

Tento vývoj završila první světová válka. Hlavní osa rovnováhy vedla mezi evropskými velmocemi – mezi Velkou Británií, Francií a Ruskem na straně jedné a Německem a Rakouskem na straně druhé. Americké zapojení předznamenalo planetarizaci rovnováhy po druhé světové válce, kdy bylo těžiště vah na jednom pólu úplně neevropské – USA, na druhém pólu zase evropské jen zčásti – Sovětský svaz. Evropská mocenská rovnováha tak přestala být středem světové politiky, kolem něhož by se seskupovaly lokální rovnováhy. Rovnováha mezi západní a východní Evropou (bez SSSR) se stala pouhou funkcí celosvětové rovnováhy, jejímiž hlavními „závažími“ byly USA a Sovětský svaz (tamtéž, s. 216). Rozdělení moci v Evropě bylo pouze jednou z mnoha konkrétních instancí, v nichž se realizovala celosvětová bipolarita. To se během studené války dalo říci o všech ostatních regionech – například Balkánu či Středním nebo Dálném východu. Také tyto regiony se staly „pouhými funkcemi celosvětové rovnováhy, pouhými ‚scénami‘, na nichž spolu svádí boj o moc dva velcí protagonisté“ (tamtéž, s. 206).

Vnitřní rozporuplnost mocenské rovnováhy

Morgenthau upozorňuje, že používá termín mocenské rovnováhy ve čtyřech rozdílných významech: „(1) jako politiku zaměřenou na dosažení určitého stavu, (2) jako existující stav věcí, (3) jako přibližně rovné rozdělení moci, (4) jako jakékoli rozdělení moci. Kdykoli je termín použit bez přívlastku, označuje existující stav věcí, v němž je moc rozdělena přibližně rovně mezi více států.“ (Tam-

těž, s. 183, pozn. 1) Jak upozorňuje Innis L. Claude, problém je právě v mnohoznačnosti tohoto výrazu (Claude, 1962, s. 13–25). Claude systematizoval různé významy do tří hlavních typů a jejich podtypů. Mocenská rovnováha může být představována jako stav (1), jako žádoucí politika (2) či jako systém (3).

- (1) Mocenská rovnováha jako stav:
 - (a) Mocenská rovnováha jako ekvilibrium či rovnost mocí; metafora váhy s dvěma stejně těžkými závažími či víceramenného závěsného svícnu.
 - (b) Mocenská rovnováha jako nerovnováha, metafora anglického slova *balance* ve smyslu přebytku bankovního účtu – když se například hovoří o tom, že jeden stát chce rovnováhu mocí převážít ve svůj prospěch či dosáhnout takové rovnováhy mocí, která bude pro něj výhodná (*a favorable balance*).
 - (c) Mocenská rovnováha jako *jakákoli* distribuce či konfigurace mocí.
- (2) Mocenská rovnováha jako politika:
 - (a) Mocenská rovnováha jako snaha o *uchování ekvilibria*, neboť nevyrovnaná moc je nebezpečná; vzájemná neutralizace mocí jejich vyvažováním – například tradiční britská politika vůči kontinentální Evropě.
 - (b) Mocenská rovnováha jako snaha o *získání převahy* nad soupeřem, například závody ve zbrojení, které – jak jsme viděli výše – Morgenthau označuje za „dynamickou rovnováhu“. V tomto smyslu je mocenská rovnováha synonymem mocenské politiky či boje o moc. „...národ A se snaží držet krok se zbrojením národa B a pak ho přebít...“ (Morgenthau, 1993, s. 196), Morgenthau zdůrazňuje, že „národy aktivně zapojené v boji o moc se ve skutečnosti nesmí snažit o rovnováhu – tj. rovnost – moci, ale o větší moc. A protože žádný národ není s to předpovídat, v jaké míře se může ve svých kalkulacích mýlit, všechny národy musejí v posledku usilovat o maximum moci dosažitelné za daných okolností.“ (Morgenthau, 1960, s. 210, citováno v Claude, 1962, s. 31)
- (3) Mocenská rovnováha jako systém – tedy jako samočinný mechanismus charakteristický pro anarchickou situaci mnoha nezávislých monopolů násilí. V tomto smyslu mluví Morgenthau o „mechanismu mocenské rovnováhy“ či o „fungování mocenské rovnováhy“ nebo o mocenské rovnováze jako „samoregulujícím se mechanismu sociálních sil, který se manifestuje v boji o moc na mezinárodní scéně“. Mocenská rovnováha představuje nevyhnutelný způsob fungování, kterému se každá realisticky řízená politická jednotka musí přizpůsobit, nechce-li dříve či později zmizet ze scény.

Claude kritizuje Morgenthaua za to, že neustále mísí deskriptivní a preskriptivní rovinu – že představuje jako skutečnost to, co zároveň navrhuje jako normativní ideál. Jako u mnoha dalších realistů u něj přechází deskripce v preskripci často během jediné věty. Když formuluje základní východiska politického realismu, považuje za objektivní zákon ukotvený v lidské přirozenosti, že státy sledují národní zájem chápaný z hlediska moci. Na mnoha jiných místech však formuluje totéž již nikoli jako „železný zákon politiky“, nýbrž jako politickou moudrost a pravidlo, kterého by se politik měl držet – nejedná se tedy o *objektivní realitu* nezávislou na chování aktéra, nýbrž o *subjektivní volbu*, k níž autor aktéry nabádá. Jeden fenomén však podle Clauda nelze považovat zároveň za závislý i za nezávislý na lidské volbě. (Claude, 1962, s. 25–37)

2.2 Morgenthauovo dilema

Claude kritizuje rozporuplnost Morgenthauovy druhé knihy, neidentifikuje však přesně její příčinu. Skluz z deskripce k preskripci a zpět totiž není problémem, chápeme-li politické vědění jako součást politické praxe. Problémem se stává pouze tehdy, vyjmeme-li vědění z praxe a začneme-li ho chápat jako teorii ve smyslu souboru logicky propojených výroků. Neexistuje totiž žádný logický most mezi popisem toho, *co je*, a vytyčením toho, *co má být*. Tato mezera může být přemostěna pouze lidským rozhodnutím a činem.

V rozporuplnosti Morgenthauova textu se projevuje hlavní paradox jeho projektu vědy o mezinárodních vztazích. Viděli jsme, že v první knize bránil politické vědění jako součást praktického umění politiky proti sklonu podřizovat ho vědeckému či morálnímu poznání. Praktické *umění* je součástí reality, kterou přetváří, teoretické *poznání* se na ni dívá zvnějšku. V 18. a 19. století bylo umění politiky pěstováno evropskou aristokracií. Jak připomíná Henry Kissinger:

„Ve velkých dobách kabinetní diplomacie mluvili diplomaté stejným jazykem nejen proto, že francouzština byla *lingua franca*, ale hlavně proto, že většinou chápali stejně její nehmatatelné aspekty (*intangibles*). Stejný pohled na cíle a metody ulehčoval plnění diplomatických úkolů – možná byl dokonce jeho podmínkou.“ (1969, s. 55)

Zahraniční politika přestávala být praktickým uměním tou měrou, jakou se při jejím řízení začaly evropské státy dovolávat vůle lidu a morálních principů údajně pocházejících z *přirozeného* rozumu, který měl být vnějším měřítkem

historických institucí (včetně instituce diplomacie). S postupující demokratizací evropských společností a racionalizací a moralizací jejich pojetí politiky ztrácely aristokratické kabinetu svou roli a současně byla zahraniční politika podrobována stále většímu vlivu domácí politiky. Propojení obou politik se stalo explicitním programem wilsonovského idealismu, jenž chtěl mezinárodní vztahy podříditi univerzálním morálním principům a vůli samosprávných národů. Tento projekt nakonec američtí kongresmani odmítli, když hlasovali proti vstupu USA do Společnosti národů. Zatímco Wilsonův idealismus odkazoval k jeffersonovskému křídlu americké politické tradice, jeho intervencionismus šel proti němu. Podle Jeffersona totiž nebylo proč se zapojovat do celosvětové mocenské hry, bylo-li možné univerzální principy spravedlivé vlády realizovat v „nádherné oddělenosti“ panenského kontinentu (15.2).

Útok na Pearl Harbor v prosinci 1941 byl však mnohými chápán jako důkaz krátkozrakosti izolacionismu a Franklin D. Roosevelt strhl kormidlo znovu směrem k wilsonovskému spojení idealismu a intervencionismu. Podle Morgenthaua – podobně jako podle Carra – však bylo právě toto spojení příčinou nestability mezinárodního řádu po roce 1918 a nepřímo i příčinou zatím největšího krveprolití lidských dějin ve druhé světové válce. Židovský uprchlík z nacistického Německa Morgenthau a po něm i další židovský uprchlík z této země, Kissinger, si proto předsevzali, že se pokusí odvést americkou zahraniční politiku z tohoto idealistického scestí. Nemělo jít ale o návrat k idealistickému izolacionismu, který se s morálním odporem odvrací od špinavých zahraničněpolitických praktik Starého světa. Mělo se naopak jednat o prosazení těchto realistických praktik proti jejich wilsonovským alternativám – tajných dohod proti veřejné diplomacii, bilateralismu a soutěživých aliancí proti institucím kolektivní bezpečnosti, oddělení zahraniční od domácí politiky proti jejich propojení (Guzzini, 2004b, s. 216–217). Morgenthau chtěl Američany přesvědčit, že jediným adekvátním způsobem chování na mezinárodní scéně je sledování partikulárního zájmu vlastního národa, nikoli globální šíření domněle univerzálních morálních principů (viz výše pátý princip politického realismu).

Při praktickém provádění tohoto svého poslání však čelil stejnému dilematu jako všichni historičtí realisté, kteří od časů Velké francouzské revoluce vycházejí do boje proti idealistickým doktrínám přirozeného rozumu, jenž má být transcendentní historicky zvláštním tradicím. *Bud'* opřou svou „reakci“ právě o tyto partikulární a nerefektované tradice jednání a odmítnou racionalistický jazyk idealistů. V terminologii této knihy to znamená odmítnout teoretické vědění jménem vědění praktického. Touto cestou se vydal Edmund Burke.

Nebo se nechají vtáhnout na hřiště nalinkované jejich osvícenskými protivníky a začnou ospravedlňovat své politické jednání výslovně formulovanou teorií sociálního světa – tedy konzervativní doktrínou odvolávající se na abstraktní univerzální principy. Touto cestou se vydal kníže Metternich. Henry Kissinger nazval první cestu konzervatismem „historickým“, druhou konzervatismem „racionalistickým“ (Kissinger, 1957, s. 193–194).

Podle Stefana Guzziniho, od něhož si toto použití konzervativního dilematu pro vysvětlení Morgenthauova dilematu bereme, je přijetí osvícenského racionalismu (my bychom řekli intelektualismu) již částečným příznáním porážky – tedy potvrzením skutečnosti, že mlčenlivý poukaz k zavedené praxi není možný v situaci, kdy je otřesena tradice jako samozřejmá, předreflexivní základna této praxe. „Konzervativci musejí otevřeně obhajovat to, co by mělo být mlčenlivě považováno za zaručené: musejí hájit hodnoty vtělené v sociálních strukturách v době, v níž se hodnoty staly vědomými volbami“ (Guzzini, 2004a, s. 546). Protože Metternich obhajoval *výslovně* realitu, jejíž síla se měla projevovat v její *mlčenlivé* reprodukci, jeho obhajoba sama byla příznakem mizení této reality: „Kdyby byla ‚realita‘ stále nedvojznačnou, nemusel by ji potvrzovat. Jeho rostoucí lpění na jejím potvrzování dosvědčovalo její rozklad.“ (Kissinger, 1957, s. 202, citováno v Guzzini 2004a, s. 547)

Kissingerovo (a Guzziniho) podání sporu ovšem absolutizuje rozdíl mezi praktickým a teoretickým věděním: praxi pojímá jako nereflektovanou, tj. automatickou reprodukci daného a teorii zase jako vědomou kritiku praxe prostřednictvím jí vnějších principů či idejí. Ve skutečnosti v sobě má každá historická praxe moment vědomé reflexe a proměny a z druhé strany se i teoretické poznání, které praxi údajně překračuje, opírá o samozřejmé, automatické způsoby jednání a vědomě nezdůvoditelné předpoklady. Protiklad mezi teoretickým a praktickým věděním není protikladem mezi nevědomou reprodukcí *daného světa* a vědomou produkcí *jiného světa*. Spíše je třeba jej pochopit jako spor věděním, jež se rozpoznává jako imanentní součást historické praxe, s věděním, jež chce být založeno mimo ni – transcendentně –, aby ji mohlo z této vnější pozice soudit.

Ať již konzervativní dilema pojmem Kissingerovou, nebo naší optikou, je zřejmé, že Morgenthau se ocitl v podobně paradoxní situaci, když chtěl prosadit zásady evropské zahraničněpolitické praxe 18. století v Americe druhé poloviny 20. století (Guzzini, 2004a, s. 547–548). Poukaz ke zvláštní tradici politického jednání dávno zašlého historického období Starého světa neměl velkou šanci proti idealismu Nového světa, jenž svůj optimismus živil ve stejné

míře z moralismu i scientismu. V této situaci se Morgenthau rozhodl zvolit ze dvou zel to, které považoval za menší – proti americkému moralismu se opřel o neméně americký scientismus. Zatímco v první americké knize odmítá obě pozice jménem praktického umění politiky, ve druhé knize se přesouvá na terén teoretického vědění, aby na něm proti domnělým zákonům, odhalovaným *morálním rozumem*, stavěl skutečné zákony, odhalované *objektivní vědou*. V jeho první knize seděly na lavici obžalovaných zákony odhalované údajně morálním a vědeckým poznáním a jejich soudcem bylo praktické vědění politiků. V jeho druhé americké knize zůstaly na lavici obžalovaných pouze obecné morální principy a v roli soudce vystřídal praktické umění objektivní věda. Jako by jediným způsobem k prosazení realistické *politické praxe* v idealistickém Novém světě byla její formulace do podoby *vědecké teorie*. Přeložením praktických pravidel evropské diplomacie do vědeckých zákonů americké vědy ovšem Morgenthau ve skutečnosti popřel to, co chtěl zachránit: vyhlásil *appeasement* vůči osvícenským intelektualistům a vzdal se obhajoby praktické povahy politického vědění.

Od politického umění k expertnímu vědění aneb Kolonizace politiky vědou

V té míře, v jaké se prakticky používané pravidlo proměňuje v abstraktní princip určený k technické aplikaci, politika se stává technovědou. Rozhodnutí a boj jsou vyrušeny. Této „neutralizace politična“ se obával Carl Schmitt (1963b) i jeho kritický pokračovatel Morgenthau. Ten ve své první americké knize tvrdil, že úsilí o vědecký přístup k mezinárodním vztahům v meziválečném období

„mělo za svůj nevyhnutelný důsledek nahrazení politických hodnocení vědeckými kritérii... Hledání a obrana moci se pak staly úchylkami z vědeckého postoje, který hledá příčiny a prostředky nápravy... V zásadě není o co bojovat, ale vždy je toho naopak mnoho, co lze analyzovat, čemu lze rozumět a co lze reformovat.“ (Morgenthau, 1946, s. 101, citováno v Guzzini, 2004b, s. 53, překlad pozměněn)

Kromě neutralizace hodnocení, rozhodování a boje přineslo zvědečtění politiky také sklon odpoutávat politické vědění od jeho historického kontextu. Jak uvidíme v oddílu 3.2, právě z odporu k tomuto sklonu se Morgenthau ve druhé debatě poválečné teorie mezinárodních vztahů postavil na stranu „tradicionalistů“ proti „scientistům“ a přitom opakoval antiintelektualistické argumenty ze

své první americké knihy. Jako by nechtěl vidět, že scientisté pouze domysleli do důsledků ideu vědy o objektivních zákonech politiky, jejíž založení si vytkl ve své druhé knize.

Tato rozporuplnost Morgenthauova politického myšlení byla způsobena tím, že se rozhodl vměstnat *obsah* své původní politicko-filozofické pozice do *formy*, která s ní je v rozporu. Politická moudrost navlečená do hávu vědecké doktríny přestává být politickou moudrostí. K tomuto riskantnímu kroku přivedlo Morgenthaua zjištění, že zahraniční politiku již neprovádí *aristokratická* elita vzdělávaná ke svému řemeslu rodinou, nýbrž *technokratická* elita vzdělávaná ke své profesi univerzitou.

Rozdíl mezi aristokratem a technokratem v roli politika Morgenthau nikde systematicky nevypracovává. Učinné to tedy za něj. Aristokrat je uváděn do zahraniční politiky jako do jistého způsobu života, s množstvím nepsaných, zvykově udržovaných pravidel. Zahraničněpolitický expert přichází z vysoké školy, kde se seznámil s vědeckou teorií mezinárodní politiky. Pro aristokrata je školou diplomatická praxe, technokrat poměřuje tuto praxi parametry školní vědy – nové situace je třeba objektivně popsat a pak zvládnout za pomoci aplikace abstraktních modelů. Každý problém je racionálně pochopitelný a řešitelný za použití objektivních kritérií. Praktické rozumění a hodnocení je vystředáno teoretickým poznáním a vysvětlením.

Technokrat se vyhýbá rozhodování v nejasných situacích, v nichž je jeho rozhodnutí součástí probíhajícího procesu a ovlivňuje budoucnost. V takových situacích je pozorovatel – subjekt – zároveň aktérem pozorovaného – objektu. Newtonovská fyzika a technika naopak stojí na oddělení subjektu a objektu. Subjekt pozoruje zvnějšku něco, co se děje nezávisle na něm. Jakmile by se sám stal součástí zkoumaných procesů, nemohl by již přesvědčivě vznášet nárok na objektivitu. Z hlediska vědecky vyškoleného technokrata je intervence možná až poté, co je teoreticky popsána situace, navržen plán řešení i jeho technické provedení. Taková intervence si udržuje vnější vztah k realitě – *k jednání* se přistupuje až poté, co je jeho plán dotvořen v *poznání*.

V Úvodu jsme upozornili, že posun od praktického k teoretickému vědění s sebou nese proměnu časové modality jednání: jednání přestává být pojato jako součást otevřeného procesu – *modus operandi*, a stává se součástí předem ukončeného díla – *opus operatum*. Zatímco praktik hledí od přítomnosti k otevřené budoucnosti, teoretik sleduje jednání od završeného konce (tedy pozpátku). I Georg Wilhelm Friedrich Hegel, jehož filozofie bývá často považována za vyvrcholení západního racionalismu, respektoval autonomii *modus ope-*

randi. Věděl, že filozofická sova moudrosti vzlétá až za soumraku – že vědění nemůže předem uzavřít čas jednání, ale přichází až po něm, aby učinilo teoretickou bilanci jeho výsledku. Muži ducha získávají převahu nad muži činu až po završení procesu, kdy dějiny leží před zrakem zřícího rozumu jako *opus operatum*. Před tímto koncem jsou důležitější muži činu – jsou totiž schopni aktivně zasahovat do zápasu dějinných sil, aniž by museli předem znát výsledek, k němuž svým jednáním přispívají. Z hlediska přísně filozofických kritérií vědění tito muži nevědí, co činí. Teoretický plán konečného cíle a smyslu jejich činů formulují teprve muži ducha, a to až za soumraku, kdy muži činu usedají k odpočinku po vykonaném díle (Hegel, 1955).

Praktický a teoretický postoj tedy zůstávají u Hegela oddělené a navzájem neredukovatelné. Teprve moderní scientisté – počínaje zralým Marxem – přestávají respektovat jejich odlišnost. Ve věku vědy a techniky není mužem ducha filozof, ale vědecky vyškolený expert. Noční můra Schmittova a Morgenthaua první knihy se stává realitou: autonomie politiky je popřena imperialismem vědy – teoretické vědění monopolizuje vládu nad celou oblastí vědění, včetně vědění praktického. I politika se proměňuje ve vědecko-technickou disciplínu. „Státník“ přestává být politikem a stává se „inženýrem“ (Morgenthau, 1946, s. 219). A ten se pouští jen do takové akce, jejíž úspěch si může předem vědecky spočítat.

„Státník nemá žádnou záruku úspěchu... Žádná formule mu nepřinese jistotu, žádný výpočet nevyloučí riziko, žádné shromáždění faktů neodhalí budoucnost. Zatímco jeho mysl touží po zdánlivé jistotě vědy, jeho situace způsobuje, že je podobnější hazardnímu hráči než vědci.“ (Tamtéž, s. 221.)

Řečeno v termínech této knihy: *intelektualismus* technovědy je v ostrém protikladu k *practicistně* pojatému politickému jednání. V něm je reflexe součástí praxe, která probíhá v reálném čase, nikoli zpětným pohledem na praxi z hlediska jejího teoreticky představeného cíle. Praktik neobhlíží skutečnost z nějakého vnějšího stanoviska, nýbrž z vnitřní perspektivy jednání – jeho cílů a prostředků, příležitostí a překážek. Nepředstavuje si skutečnost jako objekt nezaujatého zření, ale vidí ji prizmatem minulé zkušenosti a budoucích cílů. Toto prakticky situované vědění podmiňuje jeho jednání a jeho prostřednictvím i skutečnost samu – subjekt a objekt nejsou odděleny jako dvě navzájem nezávislé instance, ale jsou dvěma momenty jediného procesu.

Henry Kissinger tvrdí, že na rozdíl od *experta* musí být *politik* hodný toho jména schopen jednat i při nedostatku informací a s vědomím, že toto jed-

nání spoluvytváří realitu. Čas nelze vrátit, a máme-li dosáhnout svých politických cílů, nemůžeme čekat na chvíli, v níž budeme moci opřít své rozhodování o pevný základ vědeckého poznání. (Kissinger, 1969, s. 29–34) Kissinger charakterizuje tento „problém odhadu“ (*the problem of conjecture*) následovně:

„Když je dosah jednání největší, poznání, o něž se jednání může opřít, je malé nebo dvojnásobné. Když se poznání stane dostupným, schopnost ovlivnit události je již obvykle minimální. Roku 1936 nemohl nikdo vědět, zda je Hitler nepochopeným nacionalistou, nebo maniakem. Ve chvíli dosažení jistoty to muselo být zapláceno miliony životů.“ (Tamtéž, s. 14.)

Politik musí jednat i tehdy, když nezná realitu a neví, jak dosáhnout svých cílů. Expert naopak jedná jen v situacích, kdy ví vše potřebné a zná předem způsob dosažení cíle – tj. techniku v moderním slova smyslu (nikoli starořeckou *techné*, která byla praktickým uměním). Politik musí brát v úvahu řadu „neměřitelných“ a „nehmatatelných“ aspektů (*intangibles*) (tamtéž, s. 55). Expert může jednat až tehdy, kdy jsou tyto aspekty nevýznamné a vše podstatné lze změřit. Jeho jednání má sice jistější výsledek, ale nemůže již nic podstatného změnit.

Podle Kissingera k sobě mají tyto dvě figury komplementární vztah. Politik musí s ohledem na své hodnoty interpretovat smysl situace a formulovat cíle. Expertovi pak klade otázky týkající se prostředků jejich dosažení. Expert tedy nastupuje až ve chvíli, když je interpretační osnova již pevně usazena a když jsou definovány základní problémy a cíle politiky. Místo interpretace a hodnocení se soustředí na sbírání objektivních poznatků a technické plánování. Zatímco ambicí politika je adekvátně odpovídat na výzvy historického procesu, ambicí experta je naplňovat politická zadání politika. Od politika se vyžaduje kladení náležitých otázek a odpovědí, od experta technické plány možných akcí.

Kissingerovým ideálem je nadřazenost politické moudrosti nad expertizou získávanou studiem politické vědy. Jenže v moderním světě neexistuje žádná instituce, na níž by se lidé mohli vzdělat v politické moudrosti. Politici se nejčastěji rekrutují z univerzit, a ty vychovávají experty. Ve své formulaci realismu jako teoretického vědění se Morgenthau přizpůsobil tomuto faktu. Protože si však chtěl zároveň podržet svou obhajobu praktického proti teoretickému vědění, dostal se nutně do rozporu sám se sebou: stal se zakladatelem vědecké teorie mezinárodní politiky, ale – jak uvidíme v oddílu 3.2 – také jedním z jejích nejpřesvědčivějších odpůrců. Podle Stefana Guzziniho lze z tohoto rozporu v Morgenthauově myšlení pochopit spor dvou křídel realismu, které v této knize nazveme naturalistickým a historickým.

„Pokud je realismus praktickým věděním, pak lze říci, že existuje, neboť je sdílený diplomatickým společenstvím – je reálným, a nepotřebuje tedy explicitní ospravedlnění. Avšak nejsou-li již či nemusejí-li být realistické maximy sdíleny a potřebují-li v našich demokratických časech ospravedlnění, toto založení se již nemůže jednoduše opřít o tradici, ale musí argumentovat vědecky. Aby ubránil realismus, byl Morgenthau nucen jít druhou cestou, přestože věřil v cestu první. Tato dvojnásobnost se ukazuje v tom, jak chápe mocenskou rovnováhu. Na jedné straně ji považuje za kontingentní instituci, která funguje jen tehdy, když jsou sdílena a dodržována její pravidla; na druhé straně by rovnováha byla nevyhnutelná, i kdyby pravidla dodržována *nebyla*. Ze dvou pólů tohoto protikladu vycházejí dva proudy realismu.“ (Guzzini, 2004b, s. 218, překlad pozměněn)

Celým Morgenthauovým dílem prostupuje napětí mezi uznáním racionální nerozhodnutelnosti politického jednání – nevypočitatelného a vědecky nezvládnutelného politična – a výzvou k vědeckému uchopení a racionálnímu zvládnutí tohoto jednání. Tyto dvě protikladné pozice jsou představovány dvěma křídly realismu – historickým a naturalistickým. První přístup zachycuje obecné přímo ve zvláštních historických fenoménech, a to nikoli jejich reprezentací teoretickým rozumem, ale napojením na praktické vědění aktérů. Druhý přístup se pokouší kauzálně vysvětlovat zvláštní historické fenomény za pomoci věčných – historii transcendentních – obecných zákonů. Historický realismus je spjat s rozuměním a interpretací – tedy s metodami humanitních věd. Naturalistický realismus se snaží používat kvantitativní a formalizované metody přírodních věd.

Kromě citovaného Henryho Kissingera náleží k historickému křídlu realismu Raymond Aron a Anglická škola v čele s Martinem Wightem a Hedleyem Bullem. Jako akademická disciplína musel ovšem také tento typ realismu do jisté míry převzít intelektualistickou pozici, předurčenou mu moderní sociální dělbou práce, která odděluje *myšlení* o politice od politického *jednání* samého. Svým napojením na hermeneutický přístup věd o člověku si však tento směr udržuje povědomí o tom, že politické jednání není vyvoditelné z univerzálně nutných zákonů odhalovaných politickou vědou, ale povstává z historicky specifických a kontingentních tradic a institucí, z nichž aktéři čerpají pravidla a důvody pro své činy i schopnost rozumět činům ostatních. Chce-li teoretik pochopit politické procesy, musí porozumět praktickým konceptům aktérů. To není nesplnitelný úkol, uvážíme-li, že i on je jako člověk, občan i vědec aktérem historických procesů, které sám zkoumá.

Dříve než si spor dvou křídel realismu rozvedeme v kapitole 3, připomeňme si v posledním oddílu této kapitoly filozofickou argumentaci, již zdůvodnil naturalistické směřování realismu myslitel generace, která následovala po generaci Morgenthauově – Kenneth N. Waltz.

2.3 Realismus třetího obrazu: Kenneth N. Waltz

Někteří kritikové idealismu z třicátých a čtyřicátých let, jako Morgenthau a Niebuhr, stavěli své pojetí politických vztahů (včetně vztahů mezi národy) na filozoficky konzervativním pojetí lidské přirozenosti (1.2, 1.3). Následující generace realistů byla již k možnosti založit teorii politiky ve filozofické antropologii skeptická. Se vzrůstajícím odstupem vůči antropologickému založení se také zvětšoval její odstup od konzervativních kořenů realismu. Čelným představitelem této další vlny byl Kenneth N. Waltz. Ve své knize *Člověk, stát a válka* (1959) podává dnes již klasickou analýzu tří obrazů příčin násilných konfliktů mezi lidmi. Tyto obrazy odpovídají třem rovinám zkoumání – rovině individuální psychiky, rovině politického režimu a rovině mezistátních vztahů. První obraz považuje za příčinu války morální nedokonalost jednotlivců, druhý nespravedlnost domácích režimů a třetí anarchickou strukturu vztahů mezi státy. První obraz je symbolizován myšlením Spinozovým, druhý myšlením Kantovým a třetí myšlením Rousseauovým. Za nejvhodnější východisko realistické teorie mezinárodních vztahů považuje Waltz třetí obraz. Druhý obraz je obvyklým východiskem idealistů. První obraz je východiskem výše zmíněných klasiků amerického realismu.

Spinoza považoval možnost násilného konfliktu – a tím i nutnost nastolení donucující moci nad jednotlivci – za důsledek nedokonalosti člověka (tamtéž, s. 22–24, s. 162). Lidé většinou nejsou schopni nechat se vést aktivními afekty spjatými s koncepty *rozumu* a místo toho se stávají hříčkou pasivních afektů spjatých s obrazností *vášeň* (Spinoza, 1977). Pokud by byli schopni řídit se rozumem, jejich jednání by bylo ve vzájemném souladu a panoval by mezi nimi mír. Vášeň je naproti tomu stahují ze sféry nutnosti a harmonie do sféry nahodilosti a střetů. Jakmile převáží vášeň nad rozumem – pasivní afekty řízené obrazností nad aktivními afekty řízenými koncepty –, hrozí válka všech proti všem. Spinoza souhlasí s Thomasem Hobbesem, že ve společnosti lidí poháněných vášněmi, jako je strach ze smrti a touha po moci, mohou být pořádek a mír zajištěny pouze absolutním státem. Na rozdíl od Hobbesa ovšem věří, že se člověk může zdokonalovat a zakládat svou existenci stále více v rozumu jakožto atributu nekonečné substance, jejímž konečným modem je (Spinoza 1966). Tou měrou, jakou by se lidé byli schopni obracet od obraznosti ke konceptům – od vášně k rozumu, od pasivních k aktivním afektům –, mohl by stát svou moc omezovat. Společnost dokonalých lidí by pak stát nepotřebovala vůbec.

Pro Spinozu byla tato alternativa čistě teoretickou možností. Sebezdokonalení je totiž vždy schopná pouze menšina – větší část lidí je po většinu svého života poháněna pasivními afekty a obrazností. Je-li zrušení státu neuskutečnitelné, pak je podle Spinozy alespoň třeba zmírňovat násilí státu šířením racionálního náboženství, které za pomoci obraznosti motivuje lidi k dobrovolnému dodržování pravidel rozumu. Existující státy ovšem nastolují řád pouze v omezených výsečích lidstva – politických národech. Násilný konflikt tím není překonán, ale pouze vytěsněn na jejich hranice. Tento potenciální boj mezi národy zajímá protagonisty druhého obrazu války a konfliktu, za jejichž představitele Waltz považuje Kanta. Ten chápe člověka jako dvoudomou bytost obývající svět ducha i svět přírody. Jako obyvatel prvního světa je člověk schopen jednat podle univerzálního rozumu, a tak být v souladu s ostatními, pokud také oni jednají podle tohoto rozumu. Jako obyvatel druhého světa je podřízen partikulárním sklonům a vášním, vrhajícími ho proti rozumu, a tím také proti ostatním lidem. (Kant, 1990)

Dvoudomost člověka svým způsobem předpokládá i Spinoza, myslel si však, že alespoň někteří jsou schopni ji překonat a usídlit se výlučně ve sféře rozumu. Pro Kanta je taková možnost z principu vyloučena. Ani sebedokonalejší člověk nemůže nikdy překonat napětí a rozštěp mezi rozumem na jedné straně a vášněmi či zájmy na straně druhé. Stát proto nemůže být překonán, ale má být reformován. Namísto utopie *zrušení státu* vypracovává Kant kritéria *legitimity státu*. Musí-li být panství státu kvůli nedokonalosti člověka zachováno, má se řídit principy svobody a rovnosti občanů. Lidé se podřizují státu tehdy, je-li sám stát podřízen morálním principům založeným v jejich rozumu. Na rozdíl od Spinozy tedy Kant neviděl možnost vyrušení konfliktů ve *zdokonalování jednotlivců*, nýbrž ve *zdokonalování států*: v jejich přechodu k „republikánské“ (dnes bychom řekli „liberálnědemokratické“) ústavě. Ta má být založena na principu rovné důstojnosti všech občanů, z něhož plyne jejich rovnost před racionálním zákonem. Čím více budou státy ve svých domácích režimech respektovat a chránit principy občanské svobody a rovnosti, tím nepravděpodobnější se stanou agresivní války mezi nimi. Jinak řečeno, nastolení spravedlnosti uvnitř států povede podle Kanta k jejich mírumilovnému chování navenek. Povaha států se pak může zlepšit natolik, že se budou ochotny dobrovolně podvolit racionálnímu právu v rámci celoplanetárního konfederativního svazku (Kant ovšem hovořil o „federaci“) a tak nastolit věčný mír. (Kant, 1999)

Světová konfederace by nedisponovala supranacionálním monopolem násilí, a nebyla by tedy univerzálním státem. Kant takový stát odmítal, neboť si uvě-

domoval, že by se mohl zvrhnout do univerzální despotie. Na druhé straně věděl, že vzájemná izolace států zvyšuje nebezpečí války. Právě proto prosazoval konfederaci, která se z hlediska těchto dvou extrémů jeví jako kompromisní řešení. Idea konfederace vycházela z předpokladu, že státy a jejich režimy budou natolik vyspělé, že budou schopny dodržovat přijaté závazky bez toho, že by k tomu musely být nuceny odstrašujícím monopolem násilí. Kantovou nadějí podle Waltze bylo, že „státy se dostatečně poučí z utrpení a ničivosti války a natolik se morálně zdokonalí, že nad sebou přijmou vládu práva, které nebude opřeno o moc, ale bude dodržováno dobrovolně... ‚Moc‘ vymáhat právo není závislá na vnější sankci, nýbrž na vnitřním zdokonalení.“ (Waltz, 1959, s. 160) Můžeme uzavřít, že možnost zdokonalení, kterou Spinoza předpokládal u jednotlivců, přesunul Kant na úroveň jednotlivých režimů. Jako měla u Spinozy vláda rozumu v jednotlivci zajistit jeho nekonfliktní soužití s ostatními jednotlivci (pokud se i oni řídili rozumem), měla u Kanta vláda rozumu v dané společnosti zajistit mírové soužití s jinými společnostmi (pokud byly i ony spravedlivé). Spravedlivý občanský mír *uvnitř* měl zajistit věčný mír *navenek*.

Rousseauovský paradox kolektivního jednání

Waltz odmítá Spinozova i Kantova východiska. Klíčem k pochopení konfliktů podle něj není nedokonalost jednotlivých osob ani jejich společností, nýbrž to, že nejsou podrobeny nějaké společné mocenské autoritě:

„V situaci existence mnoha suverénních států bez vymahatelného systému práva, kterému by byly podřízeny, v situaci, v níž každý stát soudí své křivdy a ambice podle svého vlastního rozumu či tužeb, musí docházet ke konfliktům, které někdy mohou vést k válce... Protože je každý stát posledním soudcem své vlastní věci, každý stát může v každém okamžiku použít sílu pro uskutečnění své politiky. Protože každý stát může v každém okamžiku použít sílu, všechny státy musejí být neustále připraveny buď postavit proti síle sílu, nebo hradit náklady své slabosti.“ (Tamtéž, s. 159–160.)

Zdroj konfliktů tedy podle Waltze neleží v organizaci individuální psychiky ani v organizaci jednotlivého státu, nýbrž v organizaci vztahů mezi státy. Symbolickým představitelem tohoto třetího obrazu je pro Waltze Jean Jacques Rousseau. Rousseauovská antropologie odmítá ahistorický individualismus teorií společenské smlouvy. V protikladu k předpokladu neměnné lidské přirozenosti jednotlivců, která by se projevovala v sociálních vztazích – špatná přirozenost

bojem všech proti všem, dobrá přirozenost ochotou k pokojné spolupráci –, tvrdí Rousseau, že nastolení sociálního stavu lidskou přirozenost radikálně proměňuje. Navázáním sociálních vztahů se podle něj mění pohnutky jednání. Tato proměna odpovídá rozdílu mezi omezenými a neškodnými *potřebami* či *zájmy* zaměřenými primárně na *věci* a neomezenými a ničivými *tužbami* či *vášněmi* zaměřenými primárně na *lidi*. Viděli jsme, že rozdíl mezi těmito dvěma typy lidské motivace byl klíčový pro (proto)osvícence 17. a 18. století a že jej každý po svém rozvinuli také Morgenthau a Niebuhr (1.2, 1.3).

Rousseau (1949) tento rozdíl chápe jako protiklad dvou typů sebelásky – *amour de soi* a *amour propre*. První, *přirozená sebeláska* má své těžiště v pudu sebezáchovy, s nímž jsou spojeny základní potřeby. Tato láska zahrnuje soucit s utrpením lidí a jiných živočichů (pokud ovšem neohrožují sebeúchovu jednotlivce). Druhá, *sociální sebeláska* se projevuje ješitností či marnivostí, která člověka pudí, aby neustále dokazoval sobě a druhým, že *má více a je lepší* než oni. Tato motivační pružina lidského jednání je natažena vstupem člověka do sociálního stavu. Ona je jedním z hlavních zdrojů násilných konfliktů mezi lidmi.

Rousseau však rozpoznává i další zdroj konfliktů, který je nezávislý na sociální sebelásce. Je jím nedostatek důvěry mezi lidmi. I kdyby lidé nebyli zkažení společností a snažili se jen o svou sebeúchovu a naplnění přirozených potřeb (nikoli tedy o uznání ostatních a moc nad nimi), přesto by jejich soužití bylo ohroženo skluzem do násilí a chaosu. Důvodem by byla nejistota jednoho ohledně jednání ostatních – konkrétně ohledně toho, zda budou dodržovat dohodnutá pravidla vzájemného styku. Tato nedůvěra nutí racionálního jednotlivce, aby sám porušil pravidla pokaždé, naskytne-li se mu příležitost získat větší zisk, než kdyby je dodržel. Nikdy totiž neví, zda by ostatní nejednali podobně, kdyby se taková příležitost naskytla jim.

Lze tedy předběžně shrnout, že *první příčinou* konfliktu jsou pro Rousseaua *společenské vztahy*, které proměňují omezené potřeby člověka do neomezených tužeb poháněných srovnáváním vlastního jmění, postavení a velikosti s jmením, postavením a velikostí ostatních. *Druhou příčinou* konfliktů je podle něj *vzájemná nedůvěra* lidí daná nepřítomností jim nadřazené moci, která by vymáhala pravidla – tedy anarchickou strukturou jejich vztahů. Takové bezvládní vede ke konfliktu i v případě, že se chování lidí řídí logikou přirozené potřeby a racionálních *zájmů* (v jejich protikladu vůči sociální touze a iracionálním *vášním*).

To, že i v případě racionálního a neškodného typu motivace je v situaci anarchie kooperace ohrožena porušením pravidel a skluzem do násilí, ilustruje Rousseau na příkladu pěti mužů, kteří se potkají v situaci, kdy každý z nich trpí

hladem. Mohli by tuto potřebu ukojit, pokud by společně ulovili jelena, kterého není schopen ulovit žádný z nich sám. Jedna pětina jelena by stačila každému na utišení hladu. Zájem všech je tedy v souladu s racionálním zájmem každého. Dohodnou se na tom, že spojí své síly a jelena obklíčí. Když se k němu každý ze své strany přibližuje, běží kolem zajíc. Jeden z lovců skočí po zajíci, čímž umožní jelenovi, aby z obklíčení utekl. Dotyčný získal potravu pro sebe, zmařil tím však nasycení ostatních. Sledováním svého zvláštního zájmu zabránil naplnění zájmu společného. Jeho individuální racionalita se dostala do sporu s racionalitou kolektivní, s níž se předtím zdála v souladu.

Tento rozpor mezi individuální a kolektivní racionalitou by byl jen zdánlivý, kdybychom mohli tvrdit, že racionální sledování „skutečného“ zájmu zrádce – s ohledem na další lovy a dlouhodobé zajištění přísunu potravy prostřednictvím spolupráce s ostatními – vyžaduje překonat momentální chuť na zajíce a vytrvat v lovu na jelena. Obětování krátkodobé výhody by zachránilo kooperaci a tak zlepšilo dlouhodobý převis zisků nad náklady. Z tohoto pohledu by bylo podlehnoutí chvilkovému impulzu neracionální. Racionální člověk ví, že celkový a dlouhodobý prospěch z nastolení kooperace s ostatními vysoce převyší malý zisk jednorázového ukojení.

Rousseauův argument však míří jinam. Problém lovu na jelena neleží v míře racionality a dokonalosti jednotlivého člověka – tedy v tom, zda je řízen zájmy, nebo vášněmi, přirozenou, nebo sociální sebeláskou, osvícenou racionalitou, nebo slepými pudy. Problém spočívá ve *struktuře* dané situace, která neumožňuje ujistit se o racionalitě ostatních. Právě kvůli této nejistotě poruší v takové situaci slib kooperace i ten neracionálnější člověk:

„Rozum mu ... říká, že pokud se zřekne zajíce, může své místo kvůli zajíci opustit jeho souseď, necháváje mu pouze potravu pro poznání toho, jak pošetilá byla věrnost [jeho slibu]. Tak je nyní problém otevřen z významnějšího hlediska. Pokud má za situace anarchie existovat soulad, vyžaduje to nejen to, abych byl dokonale racionální já sám, ale musím být také schopen předpokládat, že racionálními jsou i všichni ostatní.“
(Waltz, 1959, s. 169)

Nejde tedy jen o *racionalitu* jednotlivce, ale o jeho *důvěru v racionalitu* ostatních. Proto je spinozovská teze, že ve světě dokonale racionálních lidí by neexistovaly konflikty a války, snad pravdivá, ale z hlediska Rousseauova příkladu nerelevantní. I kdyby všichni lidé byli racionální, každý by to s jistotou věděl jen o sobě, nikoli o druhých, a nemohl by se tedy na jejich racionalitu spolehnout. V této situaci nejistoty by pro každého z nich bylo racionální upřednost-

nit menší krátkodobou výhodou před větší dlouhodobou výhodou, kterou slibuje, *ale nezaručuje* jeho poslušnost pravidlům. Ten, kdo by se spolehl na sliby ostatních a pro vidinu většího dlouhodobého zisku by obětoval menší krátkodobý zisk, by v konečném důsledku nemusel mít zisk žádný. Protože tato rozvaha probíhá v hlavách všech racionálních aktérů, kooperace se musí zhroutit.

Rousseauův a Waltzův závěr tedy zní: Porušit slib spolupráce a upřednostnit vrabce v hrsti před holubem na střeše je v situaci nedůvěry z *hlediska jednotlivce* racionálnější než spoléhat se na ostatní a své sliby dodržovat. Z *hlediska kolektivu* (tj. celkového blaha všech) je ovšem racionálnější ve spolupráci pokračovat. Tento rozpor mezi možným optimálním výsledkem pro všechny a racionálním jednáním každého v situaci nejistoty byl později teorií her nazván „paradoxem kolektivního jednání“.

Od morálního agnosticizmu k právnímu pozitivismu

Podobně jako Hobbes chápal i Rousseau tento paradox v úzké spojitosti s dalším zdrojem konfliktů, jímž je neschopnost lidí shodnout se na principech morálně správného jednání a spravedlivého politického řádu. U Hobbese jsou oba problémy řešeny nastolením monopolu násilí, který vynucuje dodržování určitých pravidel. Tím zajišťuje jejich obecnou platnost bez toho, že by o nich muselo být napřed dosaženo shody. Zároveň tím řeší i paradox kolektivního jednání, neboť mění výsledek kalkulu očekávaných zisků a nákladů. Kvůli trestající ruce suveréna se totiž přestává vyplácet porušování pravidel, čímž se snižuje nejistota jednotlivce ohledně chování ostatních – víme totiž, že i oni jsou odstrašeni, což snižuje pravděpodobnost jejich neposlušnosti. Jinak řečeno, hrozba suverénova donucení jednak nutí každého, aby dodržoval své sliby a pravidla, a jednak snižuje jeho nejistotu ohledně chování druhých. Zatímco před nastolením monopolu donucující síly bylo kvůli absenci hrozící sankce i kvůli nejistotě ohledně chování druhých racionální sliby a pravidla porušovat, nyní je racionální je dodržovat. Náklady případného porušení hrozí převýšit jeho zisky a každý ví, že ostatní jsou ve stejné situaci, což zvyšuje jistotu v odhadu jejich chování.

Z tohoto hlediska je podmínkou ustavení mírumilovné kooperace podle obecně platných pravidel nastolení monopolu násilí. Waltz připomíná, že podle Hobbese i Rousseaua takové politické sjednocení konflikt neruší, ale jen ho přesouvá z roviny individuálních vztahů na rovinu vztahů mezi takto mocensky sjednocenými kolektivy – státy. Ve spisu *O společenské smlouvě* popisuje Rous-

seau přechod od přirozeného k občanskému stavu jako přechod od anarchie zvláštních zájmů k vládě zájmu obecného. Zatímco ve stavu tzv. přirozené svobody je člověk ve skutečnosti otrokem *zvláštních instinktů*, v občanském stavu je skutečně svobodný, neboť poslouchá *obecný zákon*. Rozdíl mezi dvěma stavy je rozdílem mezi životem řízeným partikularistickou *libo-vůlí* a životem řízeným *obecnou vůlí – volonté générale*. Tu Kant ve své rekonstrukci Rousseaua pochopí jako „vůli k obecnou“ a vtělí ji do svého kategorického imperativu. Ten stanovuje, že spravedlivá, a tedy morálně závazná jsou jen taková pravidla, o nichž můžeme předpokládat, že je mohou dodržovat všichni racionálně uvažující jednotlivci (Kant, 1990). Kritériem spravedlnosti daného pravidla nebo instituce je tedy jejich „univerzalizovatelnost“, která je testovatelná jejich přijatelností pro ostatní osoby nadané rozumem. Z tohoto principu univerzalizovatelnosti vychází Kantova koncepce legitimacy politické moci čili monopolu donucení. Mocenský monopol je legitimní v té míře, v jaké je opřen o shodu rozumných osob o správnosti pravidel, která tento monopol vymáhá.

Jak jsme naznačili výše, Hobbes a po něm Rousseau byli pesimističtí ohledně možnosti lidí dojit k rozumné shodě o tom, které pravidlo je univerzalizovatelné (tj. spravedlivé) a které ne. Lidé se ve svých soudech o (ne)spravedlnosti nepřekonatelně liší. Proto je třeba odmítnout pojetí legitimacy, které rozvinula tradice přirozeného práva od Locka ke Kantovi. Tato tradice vyvozuje legitimitu vymáhající moci z legitimacy vymáhaných pravidel. Hobbesovy i Rousseauovy formulace naopak implikují pozitivistické pojetí práva, neboť vyvozují legitimitu pravidel z úspěšnosti, s jakou vymáhající moc zajišťuje jejich obecné dodržování. Obecnost (univerzalita) pravidla má v těchto dvou případech odlišný smysl: zatímco podle přirozeného práva je nárok univerzality pravidel platný, protože odpovídají sdílenému lidskému *rozumu*, podle pozitivního práva je platný, protože je zajištěno jejich obecné dodržování *silou*.

Přirozeněprávní a pozitivněprávní přístupy se liší nejen v názoru na legitimitu režimu zajišťujícího domácí mír, ale také v názoru na možnost rozšíření tohoto domácího míru do mezinárodní arény. Přirozeněprávní přístup je optimistický, neboť mír mezi lidmi jedné společnosti se v posledku opírá o principy univerzálního rozumu sdíleného lidmi všech společností. Je-li tento rozum schopen podepřít spravedlnost uvnitř jednoho národa, musí být schopen podepřít i spravedlnost mezi národy. Podobná extrapolace popisu domácí situace na mezinárodní vztahy dovedla právní pozitivismus k právě opačnému závěru. Jsou-li spravedlnost a mír domácího řádu opřeny především o sílu donucujícího monopolu, pak i k zajištění mezinárodní spravedlnosti a míru by bylo zapotřebí

ustavení analogického monopolu donucení. Bez něj bude tato aréna tím, čím by bez něho byla domácí aréna – válkou všech proti všem.

Toto druhé pojetí tedy omezuje politickou univerzalitu a legitimitu na dosah monopolu násilí úspěšně vymáhajícího obecná pravidla chování. Tato obecná pravidla jsou jádrem společenské smlouvy a zákonodárství obce. Jejich vynucování zajišťuje, že násilný zápas zájmů a sil je nahrazen mírovou kooperací. Nastolená univerzalita je ovšem univerzalitou pouze uvnitř jedné partikulární společnosti. Navenek – vzhledem k ostatním společnostem – představuje jen jednu z mnoha partikularit. Přirozený stav, v němž do sebe narážejí různé libovůle, není zrušen, ale přenesen na vyšší – mezistátní – úroveň. Rubem *hierarchie*, spravedlnosti a míru na úrovni jedné národní společnosti je *anarchie*, nespravedlnost a válka na úrovni mezinárodního systému. Waltz to vyjadřuje následovně:

„Vůle státu, která je ve své dokonalosti obecná pro každého jeho občana, je pouze partikulární vůle, chápeme-li ji ve vztahu ke zbytku světa. Stejně jako může být vůle nějakého sdružení uvnitř státu obecná pro ně samé, ale nesprávná pro blaho z hlediska státu, může být i vůle jednoho státu správná z jeho hlediska a nesprávná ve vztahu ke světu.“ (Waltz, 1959, s. 181) Tak se podle Rousseaua může stát, že „dobře řízená republika může přesto vést nespravedlivou válku“ (citováno tamtéž, s. 181–182).

Podobně jako u Hobbese plyne i u Rousseaua právní pozitivismus z morálního agnosticizmu. Podle něj pojmají různí aktéři obecnou spravedlnost navzájem protikladnými způsoby. Z této nemožnosti shody na definici spravedlnosti se pak vyvozuje, že spravedlnost neexistuje předtím, než je jedna z jejích partikulárních definic vynucena monopolem násilí v podobě zákonů univerzálně závazných pro všechny příslušníky dané společnosti. Z tohoto hlediska je přirozené právo prázdným pojmem. Jediné existující právo je právo pozitivní – tedy právo, jehož obecné dodržování je účinně vymáháno státem. Teprve politická autorita (monopol násilí) definuje spravedlivá pravidla jednání, a to v té míře, v jaké je schopna zajistit svou silou jejich dodržování. *Obecná spravedlnost* tedy existuje až ve chvíli svého vynucení sjednocenou mocí *zvláštní obce*.

To platí jak pro vztahy mezi jednotlivci a jejich skupinami, tak pro vztahy mezi celými národy. Jako bylo pro ustavení obecné vůle na úrovni těchto národů zapotřebí silou potlačit zvláštní vůle a představy jednotlivců a skupin nižšího řádu, stejně by musely být silou potlačeny zvláštní vůle a představy jednotlivých národních států, pokud by měla vzniknout obecná vůle na úrovni jejich celosvětového společenství. Jakkoli se jeden národ může snažit přesvědčit ostatní, že jeho zájem je v souladu se zájmem všech – tj. s univerzálním zájmem

lidstva –, přesto bude mít jeho program partikulární, a nikoli obecnou platnost, dokud nebude podepřen globálním monopolem násilí. Spojíme-li tento morálně-agnostický argument s paradoxem kolektivního jednání (vyjádřeným v příkladu honu na jelena), pak můžeme tvrdit, že bez společné a sjednocující politické autority musí mezi zvláštními jednotkami docházet k násilným střetům ze dvou důvodů: jednak kvůli různým definicím obecná a spravedlnosti, z nichž žádná není podepřena společným monopolem donucení, a jednak kvůli nejistotě ohledně možného jednání ostatních, která nutí předjímat horší alternativu a investovat zdroje spíše do zvětšování vlastní vojenské síly než do rozvoje rozumné spolupráce.

Morálně-agnostický poukaz k absenci jediného morálního rozumu může být spolu s poukazem k nepřekonatelnosti vášní zařazen do širší množiny antropologického vysvětlení příčin násilných konfliktů. Paradox kolektivního jednání naopak předpokládá shodu o racionálních principech, které však v rámci určité struktury interakce (anarchie) vedou k poruše mírové kooperace a skluzu do násilí.

Morálně-agnostický i strukturální argument jdou proti kantovské představě, že nastolení domácí spravedlnosti uschopní státy k dobrovolnému přijetí mezinárodní spravedlnosti. První argument to zdůvodňuje tím, že si každý stát takový obecný standard představuje v závislosti na svých zvláštních zájmech jinak.⁹ Druhý argument říká, že i v případě, že by se na tomto standardu byli všichni schopni shodnout, žádný z nich by si nemohl být jist tím, že ho ostatní skutečně budou dodržovat. První argument poukazuje k nejistotě ohledně *poznání* principů správného jednání, druhý k nejistotě ohledně jejich *dodržování* za situace anarchie. Oba typy nejistoty vedou k eskalaci napětí a v posledku k násilným konfliktům mezi státy. Těm by mohl zabránit jedině supranacionální monopol násilí, jenž by zrušil suverenitu států, a tím obě nejistoty neutralizoval. Jen dogmatický osvícenský racionalismus, jenž by předpokládal jak obsahovou stejnost univerzálního rozumu všech lidí a národů, tak jejich schopnost jednat podle tohoto rozumu a důvěřovat v takovou schopnost u ostatních, by se mohl spoléhat na spontánní – tj. silou či odstrašením nevynucený – rozvoj kooperativních struktur v mezinárodní aréně.

9 Waltz cituje Hanse Kelsena, podle něž je „spravedlnost iracionálním ideálem. Jakkoli je nezbytný pro chtění a jednání lidí, není podřízen poznání; z hlediska racionálního poznání existují pouze zájmy, a tedy konflikty zájmů.“ Jeden soubor zájmů může být uspokojen na úkor druhého nebo může dojít ke kompromisu. Nelze však říct, že jeden z těchto způsobů zacházení s konfliktem je spravedlivý a druhý nespravedlivý.“ (Waltz, 1959, s. 190)

Paradigmatický význam, jenž má podle Waltze Rousseauovo politické myšlení pro teorii mezinárodních vztahů, můžeme shrnout následovně: Rousseau přidal k *antropologickému* vysvětlení násilných konfliktů vášněmi a nemožností dobrovolné rozumové shody *strukturální* vysvětlení situací anarchie. Z obou těchto zdrojů pak čerpal ztotožnění morálního *rozumu* (spravedlnosti) se *silou* vymáhající vůli zvláštního společenství. Správnost daného pravidla i schopnost jednat podle něj a důvěřovat v takové jednání u ostatních je vždy vázána k moci daného společenství vynutit jeho dodržování. Dosažení spravedlivé a mírové kooperace není možné *teoreticky* – racionálním zdůvodňováním –, ale jen *prakticky* – ustavením suveréna schopného zajišťovat univerzální platnost určitých pravidel. Z tohoto hlediska není nastolení věčného míru možné jinak než nastolením diktatury obecné vůle celoplanetárního státu nad jednotlivými společnostmi a národy. Pokud bude mezinárodní aréna nadále sestávat z plurality politických jednotek, bude nutně arénou potenciální války.

Od antropologického ke strukturálnímu realismu

Pro vývoj realismu v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století nebyl klíčový antropologický argument (ať již poukazoval k nepřekonatelnosti iracionálních vášní, či k nepoznatelnosti univerzální spravedlnosti), ale strukturální argument. Podle něj není příčinou konfliktů povaha člověka či absence univerzálního rozumu ani povaha režimu, nýbrž struktura vztahů mezi lidmi a jejich skupinami. Narušení společného zájmu může být z hlediska jednotlivého narušovatele racionální a správné – z hlediska celku však neracionální a nesprávné. Na mezinárodní scéně to znamená, že naprosto legitimní sledování národního zájmu může vést k násilné srážce s ostatními. Anarchie ve smyslu nepřítomnosti politické autority tak nutně vede ke střetům, a to nehledě na vnitřní povahu jednotek. Mezi lidmi ani mezi státy neexistuje nic takového jako spontánní uzpůsobování zájmů, které by jim umožnilo žít v míru. Mír je zaručen pouze jejich podřízením jedině moci.

Waltzova volba Rousseaua jako myslitele třetího obrazu symbolizuje jak kontinuitu, tak diskontinuitu s realisty předcházející generace. Kontinuitu představuje Rousseauova formulace antropologické příčiny konfliktu, diskontinuitu pak jeho formulace strukturální příčiny. První příčina je zachycena v dichotomii racionální potřeby či zájmu na straně jedné a iracionální touhy či vášně na straně druhé: zatímco osvícenský idealismus redukuje sociální konflikty na konflikty

racionálních zájmů, Rousseau, Morgenthau či Niebuhr je chápou především jako konflikty vášní. Tito myslitelé nastavují kritické zrcadlo idealistické a liberální tradici, která se počínaje skotským osvícenstvím opírá o víru v podstatný rozdíl mezi mírumilovnými společnostmi zájmů a válečnickými společnostmi vášní (Barša, 2001, s. 16–34). Odmítají idealistickou představu, že by se zájmy v občanských či obchodních společnostech daly pochopit po vzoru omezených přirozených potřeb. Zdánlivě racionální jednání lidí v těchto společnostech je podle nich ve skutečnosti napojeno na neukojitelné a potenciálně ničivé touhy. O tom mimo jiné svědčí i to, že relativní mír v rámci jejich civilizace je doplňován agresivitou, s níž si od 16. století rozdělují mimoevropský svět. Kromě škodlivého vlivu vášní na rozum může být příčinou násilí také absence všemi sdíleného morálního rozumu. V obou případech je příčina konfliktů antropologická v tom smyslu, že leží v lidské přirozenosti.

Formulací druhé příčiny konfliktu se Rousseau odpojuje od antropologicky založeného realismu. Nejde již o *povahu motivace* ani o nedokonalost morálního úsudku lidí a jejich skupin, nýbrž o *strukturu vztahů* mezi nimi. Od rozdílu mezi neškodným zájmem nebo potřebou a ničivou vášní či touhou se pozornost obrací k tomu, jak může i zdánlivě neškodný a neútočný zájem na vlastní sebeúchově a bezpečnosti vést za určitých podmínek k ničivému konfliktu. Takový konflikt již není způsoben iracionalitou či špatností aktérů nebo absencí univerzálně sdíleného rozumu, nýbrž anarchickou strukturou vztahů mezi nimi. Ta způsobuje, že racionální jednání z hlediska každého z nich může vyústit do iracionálního – „sub-optimálního“ – výsledku z hlediska jejich kolektivu. Anarchie rozevívá mezi aktéry propast nedůvěry. Mechanismy obchodu, svobodné diskuze nebo většinových demokratických procedur se zadržávají a ke slovu přichází boj kdo s koho. V takových situacích se schopnost použít sílu začne jevit jako jediná záruka zajištění vlastního zájmu na přežití a její monopolizace pak jako jediná možnost zajištění míru.

Bezpečnostní dilema

Jednou z možných specifikací paradoxu kolektivního jednání, jenž odpovídá třetímu obrazu, je model bezpečnostního dilematu, formulovaný Johnem H. Herzem (1950). Tento model může být pojat jako aplikace obecného poučení z honu na jelena na bezpečnostní vztahy. Ačkoli každý sleduje vlastní zájem a kooperace je v zájmu každého, přesto k ní prakticky nedojde a jsou poško-

zeny zájmy všech. Bezpečnostní dilema nastává v situaci koexistence mnoha vzájemně nezávislých aktérů nepodřízených žádné vynucující moci. Skupiny, společnosti či národy (resp. jejich státy) se snaží zajistit svou bezpečnost před možným útokem ostatních. Bez podřízení společné donucující moci se však nemohou spolehnout na vzájemný slib neútočení a míru. V takové situaci nejistoty ohledně jednání ostatních (tedy absence důvěry) je jedinou racionální cestou k zajištění bezpečí zvyšování vlastní vojensko-politické moci. To je sice podníceno obrannými, a tedy neškodnými motivy, zvyšuje však nejistotu ostatních, neboť ti ho považují za signál, že se mají připravit na možný útok. To mohou jediné tak, že se sami začnou vyzbrojovat. Taková reakce jako by jen potvrzovala oprávněnost ozbrojování prvního aktéra, jenž byl motivován právě strachem z možného útoku ostatních.

Bludná spirála hromadění ničivých prostředků a zvyšování pravděpodobnosti jejich použití nepovstává z ničivé touhy po moci (jak předpokládal Morgenthau), ani z absence společného rozumu (jak předpokládají morální agnostikové), nýbrž jen ze všeobecné nedůvěry, která nutí každého zajišťovat svou obranu prostřednictvím maximalizace své síly. Toto obranné úsilí je z hlediska každé jednotky nejracionálnější způsobem dosažení *bezpečí a míru*. Přesto ve svém souhrnném důsledku vystavuje všechny rostoucí *hrozbě války*. Snaha každého o zajištění bezpečnosti tak vede ke zvýšení všeobecného ohrožení.

Nejobvyklejším způsobem překonávání bezpečnostního dilematu v dosavadní historii bylo podle Herze nastolování hierarchií. Aby si zajistili bezpečí, sjednocují se lidé do větších sociálních celků, v nichž je monopolizována kontrola násilí – od rodiny přes kmeny a etnické skupiny až po říše či moderní národy. Rubem tohoto sjednocování a monopolizace násilí uvnitř těchto jednotek je ovšem zintenzivnění konfliktu na jejich vzájemných hranicích. Důvěře a solidaritě v jejich rámci odpovídá nedůvěra a nepřátelství navenek.

„Tak mohou rodiny a kmeny překonat mocenskou hru ve svých vnitřních vztazích, aby čelily jiným rodinám a kmenům; větší skupiny ji mohou překonat, aby čelily jednotně jiným třídám; celé národy se mohou sjednotit, aby čelily jiným národům. Bezpečnostní dilema však dál nutně zapřičiňuje konflikty mezi jednotkami politické moci.“ (Herz, 1950, s. 158)

Idea překonání bezpečnostního dilematu prostřednictvím nahrazení anarchie hierarchií je v souladu s realistickou představou o člověku a společnosti. Idealisté naopak věří v takovou úpravu vztahů mezi lidmi a jejich skupinami, která překročí volbu mezi *násilnou anarchií* a neméně *násilným panstvím*. Násilí má být

minimalizováno (či přímo vyrušeno) budováním institucí kolektivní bezpečnosti: ty mají po vzoru domácího liberálního řádu překonat střety mezi národy, aniž by nastolovaly panství silných nad slabými. Řád nemá být založen na vládě imperiální velmoci, nýbrž na dohodě svobodných národů. Idealistické pojetí domácích vztahů – spočívající v opomíjení prvku donucení v liberálním státě – se odráží v idealistickém pojetí reformy mezinárodních vztahů.

Idealisté vycházejí z druhého, kantovského obrazu a podceňují argumenty třetího, rousseauovského obrazu. Odmítají připustit, že by bezpečnostní dilema mohlo působit ve vztahu demokraticky spravovaných a národně uspokojených států. Podle Herze je dvacátá a třicátá léta 20. století usvědčila z naivity. Toto období ukázalo, že demokratizace a propojení zahraniční a domácí politiky nesnižují nebezpečí konfliktu, jak si mysleli idealisté, ale naopak ho zvyšují – ultranacionalističtí demagogové využívají demokratizovaného prostoru pro rozpoutávání masové nenávisti proti domnělému vnějšímu nepříteli či jeho údajným vnitřním agentům a pomahačům. Meziválečná zkušenost jako by potvrzovala platnost realistické teze, že zahraniční politika má být oddělena od politiky domácí a že v mezinárodních otázkách nad ní má mít nadřazené postavení (*Primat der Außenpolitik*). Totální války 20. století nemohly nevzbuzovat nostalgii po omezených válkách z před-demokratické epochy. John Herz poznamenává, že

„politika mocenské rovnováhy vedená kabinetem absolutistických vládců, kterou [liberální inter]nacionalisté obviňovali z většiny zel mezinárodního života, byla ve skutečnosti pro udržení stabilních, byť ne kontinuálně mírových vztahů vhodnější než politika založená na emocionálních impulzech, cílech a nárocích národních států, jejichž zahraniční vztahy byly ovlivněny nacionalismem mas“ (tamtéž, s. 164).

Události třicátých let jako by dokládaly představu realistů, že nehledě na *mezinárodní právo* a odvolávání se k *rozumu* je jediným účinným principem regulace vztahů mezi státy *národní zájem* a *vojenská síla*. Herz přisuzuje politické neúspěchy idealistů jejich neschopnosti přiznat dostatečnou váhu bezpečnostnímu dilematu. Přijetí platnosti třetího obrazu a reality bezpečnostního dilematu ovšem podle něj nemusí znamenat fatalistické přijetí čistě mocenské politiky. V souladu s podobnými úvahami E. H. Carra a R. Niebuha (formulovanými ovšem odlišnou terminologií) poukazuje k tomu, že je také možné pokusit se syntetizovat vhledy realismu a idealismu do „realistického liberalismu“ (tamtéž, s. 178). Ten již nevolí mezi silovým donucením a rozumovou dohodou – mocenskou rovnováhou a kolektivní bezpečností –, ale v závislosti na okolnostech hledá jejich co největší synergií.

Realismus mezi historií a vědou

3.1 Historický a naturalistický realismus

„Hlavním úkolem mezinárodního uspořádání je nastolit takový poměr mezi požadavky legitimacy a požadavky bezpečnosti, že žádná mocnost neprojeví svou nespokojenost v revoluční politice, a uspořádat rovnováhu sil takovým způsobem, že to odstraší agresi pocházející z jiných příčin než z podmínek uspořádání. To není mechanický problém. Mohl-li by být mezinárodní řád sestrojen s jasností matematického axiomu, mocnosti by se považovaly za faktory v rovnováze a uzpůsobily by se tak, aby dosáhly dokonalé rovnováhy mezi silami agrese a silami odporu. Jenže přesná rovnováha je nemožná, a to nikoli pouze kvůli potížím s předpovědí agrese. Je chimérická především proto, že i když se mocnosti mohou jevit zvnějšku jako faktory bezpečnostního uspořádání, z domácího hlediska se jeví jako výrazy historické existence. Žádná mocnost se nepodvolí uspořádání – jakkoli by bylo dobře vyvážené a ‚bezpečné‘ –, které zcela popírá její vizi sebe samé.“

Henry Kissinger, 1957, s. 146

Debata polarita–stabilita

Prezentoval-li Morgenthau v *Politice mezi národy* realismus jako vědu, aby jej učinil stravitelným pro zahraničněpolitickou elitu vychovávanou na amerických univerzitách, pak nová generace akademiků nastupující v padesátých letech dovedla toto zvědeckování realismu do důsledků, které byly pro Morgenthaua samého nepřijatelné. Příslušníci nové generace chtěli zajistit legitimitu svého oboru (a pevnost svého akademického postavení) tím, že ho podřídí empi-

ricky založenému behavioralismu, který vládl v ostatních disciplínách tehdejší americké vědy. Cílem bylo vysvětlit chování anarchického mezinárodního systému – především jeho stabilitu, či naopak nestabilitu – v závislosti na různých způsobech rozložení moci mezi jeho autonomními jednotkami.

Tak se v „debatě polarita–stabilita“ na přelomu padesátých a šedesátých let artikuloval nový, naturalistický či scientistický proud realismu, který se v sedmdesátých letech dále transformoval do Waltzovy formulace neorealismu v *Teorii mezinárodní politiky* (1979). Zatímco Waltzův neorealismus sedmdesátých let se pod vlivem „postempirického obratu“ v metodologii vědy opíral o dedukci teoretických hypotéz z apriorních předpokladů, na konci padesátých let bylo znakem vědeckosti předkládat hypotézy získané indukci ze statisticky zpracovaného empirického materiálu.¹⁰ V té době vychází Waltz i další diskutéri z představy, že teoretická hypotéza může být považována za vědeckou pouze tehdy, je-li schopna uvést podmínky své platnosti (verifikace) anebo alespoň podmínky své neplatnosti (falzifikace).

Otázka korelací mezi typem polarizace moci (bipolarita–multipolarita) a (ne)stabilitou systému byla dobrou příležitostí pro vyzkoušení behavioralistického přístupu. Pozice v polemice byly následující: podle Waltze měla být zárukou stability bipolarita, podle Davida J. Singera a Karla W. Deutsche multipolarita a podle Richarda Rosecrance „bi-multipolarita“ (Waltz, 1964; Deutsch, Singer, 1969; Rosecrance, 1969; Kaplan, 1969).

Podle Waltze byla stabilita studenoválečné bipolarity založena na tom, (1) že rovnováha pokrývá celý svět (takže pojem „periferie“ ztrácí smysl); (2) že odráží nejen závody ve zbrojení, ale také soutěž v mnoha dalších oblastech (dobývání kosmu, ekonomický růst, zvyšování životní úrovně), v nichž jsou změny postupné a relativně pomalé; (3) že omezené zástupné války nutné pro testování a udržování rovnováhy mohou být zvládnuty oběma protivníky s větší jistotou a umírněností než v případě, že by proti sobě stálo více různých nepřátel; a (4) že malé posuny v rovnováze (např. vítězství komunistů v Číně roku 1949 a její roztržka se SSSR roku 1962) jsou kvůli její všeobsažnosti (bod 1 a 2) kompenzovatelné na jiných geografických místech či v jiných sférách soutěže (Waltz, 1964).

Kritikové studenoválečné bipolarity, jako Singer a Deutsch, naopak poukazovali k nebezpečí jejího výkladu jako hry nulového součtu a skluzu od „omezených“ válek k válce „globální“ s doprovodným nebezpečím použití atomových zbraní (Singer, Deutsch 1969). Navíc upozorňovali na to, že doplnění extenzivní,

10 K postempiricistnímu obratu srv. Hollis, Smith 2000, s. 67–69.

vojensko-teritoriální oblasti soutěže oblastmi neteritoriálními („intenzivními“), o něž Waltz opírá svou argumentaci pro bipolaritu v bodě 2, je charakteristické pro období uvolňování – *détente* –, nikoli však pro striktní studenoválečné zadržování – *containment*. Singer a Deutsch považovali za jedinou záruku neutralizace hry nulového součtu rozptýlení moci, které by z mocenské soutěže učinilo kvazitržní hru kladného součtu. (Pro stručnou charakteristiku těchto dvou her viz oddíl 3.3.) Posun k druhému typu hry podle nich mohla zajistit jen multipolarita. Mnohost vojenských aliancí a kooperativních svazků umožňuje v případě ochlazení kooperace či bezpečnostního ohrožení ve vztahu k jedné straně posílit svazky s jinými, aniž by to muselo vést ke konfrontaci s nekooperativní či ohrožující stranou. Zmírňující vliv měla mít sama skutečnost, že když je aktérů víc, je jejich váha menší. Singer a Deutsch ovšem uznali, že rozšíření nukleárních zbraní mezi mnoho aktérů by působilo v opačném – destabilizačním – směru.

Richard Rosecrance (1969) formuloval kompromisní pozici. Bipolární rovnováha podle něj stabilizuje systém tím, že ho činí předpovědatelnějším a že kondenzuje konflikty na hranice bloků, zatímco multipolární rovnováha zmenšuje ničivost případných konfliktů, neboť se odehrávají mezi daleko menšími mocnostmi. Pro zajištění stability je proto třeba kombinovat obě podoby – doplnit globální bipolaritu multipolaritou regionálních velmocí, které filtrují či zmírňují bipolaritu a v jistých situacích mohou plnit i roli zprostředkovatelů. Empirickým ekvivalentem tohoto posledního modelu je *détente*.

Důležitost debaty stabilita–polarita z hlediska vývoje teorie mezinárodních vztahů spočívala v tom, že formulace obecných zákonů chování mezinárodního systému byly chápány jako generalizace z empirického pozorování, které mohly být prostřednictvím tohoto pozorování také verifikovatelné. Touto diskuzí tedy měla teorie mezinárodních vztahů vstoupit do stadia vědy podle modelu přírodních věd. Poznání *mezinárodního* systému se nemělo lišit od poznání *přírodních* systémů.

Obecné zákony a jedinečné fenomény: naturalistický a historický přístup

Ve stejné době, kdy se jedno křídlo realismu snažilo dostat kritériím vědeckosti převzatým z přírodních věd, jeho druhé křídlo se naopak odmítalo vzdát přístupů historických věd. Podle tohoto křídla je mezinárodní politika historickým fenoménem, a nelze ji tudíž redukovat na korelace mezi chováním systému a distribucemi moci v něm. Ve hře je vždy daleko více determinujících faktorů

a řada z nich je spjatá s konkrétní povahou aktérů a jejich vztahů, která uniká zobecňujícím a transhistorickým soudům. Historie například nabízí bezpočet případů, kdy existovalo mocenské vakuum, které *nebylo* okamžitě vyplněno nejbližší mocí, jak to předpokládá teorie mocenské rovnováhy či výše zmíněné hypotézy. Fungování mocenské rovnováhy v 18. století – ve zlatém věku realismu –, nemluvě o metternichovském „koncertu velmocí“ ve století následujícím, není srozumitelné a pochopitelné jinak než tak, že zohledníme jeho kulturně-historické podmínky. Například to, že diplomacie té doby byla řízena „internacionálou“ evropských aristokratů, kteří byli nositeli jediné transnacionální kultury – sdíleli stejnou životní formu i stejný kód chování na mezinárodní scéně. V typu vztahů, které mezi sebou státy navazují, hraje důležitou roli jejich vnitřní povaha a hodnoty, k nimž se hlásí. Nelze od nich tedy odhlížet, jak se to děje ve výše naznačených modelech. Jak uznával Morgenthau a po něm rozvedl Kissinger, fungování evropského koncertu bylo například umožněno shodou o základních hodnotách, o niž se opírala Svatá aliance roku 1815 (Morgenthau, 1946, s. 107; Guzzini, 2004b, s. 55).

Abstraktní koncept anarchie činí neviditelnými specificky kulturní a historické podmínky konfliktu a kooperace. Z historického hlediska nepředstavuje taková anarchie obecné pravidlo, ale jistou mezní situaci interakce vysvětlitelnou z konkrétního historického kontextu. Historickou kontextualizaci anarchie provádějí každý po svém od padesátých let 20. století Raymond Aron, Henry Kissinger a Anglická škola v čele s Martinem Wightem a Hedleym Bullem. Na rozdíl od systémového behavioralismu a neorealismu, inspirovaných a soutěžících s vědeckostí ekonomie, jsou jmenovaní myslitelé spřízněni s opačnou metodologickou pozicí, která od německé metodologické debaty na konci 19. století zdůrazňuje odlišnost a vzájemnou neredukovatelnost přírodních a historických věd.

Zatímco Waltz v *Teorii mezinárodní politiky* (1979) dovede do důsledků náznaky Morgenthauovy *Politiky mezi národy* (1948) a učiní z mocenské rovnováhy kvazi-přírodní, objektivní zákon mezinárodních vztahů, výše jmenovaní myslitelé zdůrazňují rozmanitost historických situací a důležitost intervenujících kulturních proměnných, které neumožňují chápat mocenskou rovnováhu a s ní spojené realistické koncepty analogicky k přírodním zákonům. Jinak řečeno, mechanismy mocenské rovnováhy, bezpečnostního dilematu či anarchie fungují jen v jistých kulturních podmínkách, které jsou historicky specifické, a proto je nelze zachytit vědeckými zákony s obecnou platností. Z toho důvodu také historické vědy nemohou předpovídat budoucí stavy světa, jak to činí vědy přírodní.

Historický realismus se snaží specifikovat a historicky vysvětlit příčiny toho, proč – slovy Morgenthaua – některé státy provádějí „politiku statu quo“ a snaží se prostě jen *udržet moc* (Morgenthau, 1993, s. 50–55), proč jiné státy provádějí „politiku imperialismu“ a snaží se *zvýšit moc* na úkor ostatních (tamtéž, s. 56–83) a ještě další státy provádějí „politiku prestiže“, když se snaží *ukázat moc* (tamtéž, s. 84–98). Morgenthau sice roztrídil tyto motivy, jeho příliš paušální předpoklad o vůli k moci jako antropologické konstantě a hlavním zdroji mezinárodních konfliktů mu však neumožňoval říci, proč jednou převáží ten a podruhé onen motiv. Adekvátní odpovědi na tyto otázky mohou přinést spíše ti, kteří uznávají, že vedle toho, že vůle k moci může fungovat jako samoučel, může také fungovat jako prostředek – a to nejen k zajištění bezpečnosti, ale také k potvrzení hodnot a uskutečnění cílů, s nimiž je spjatá vlastní identita.

Naturalističtí realisté odhlíží od specifických hodnot a cílů a redukuji motivační aktérů na vůli k přežití, a tedy k zajištění bezpečnosti. Klasický realistický „primát zahraniční politiky“ reformulují jako primát imperativů mezinárodní struktury (anarchie) nad imperativy „domácí struktury“ (tradice, historie, identita). Historičtí realisté jsou naopak v zásadě otevření k zohledňování vnitřní identity a historické situace, a tak v mnohém anticipují pozdější konstruktivistický obrat devadesátých let.

Kissinger, Aron, Wolfers, Bull

Ve své doktorské práci věnované fungování evropského velmocenského koncertu nastoleného Vídeňským kongresem roku 1815 odlišuje Kissinger legitimní od revolučního mezinárodního řádu v závislosti na tom, zda hlavní mocnosti sdílejí, či nesdílejí společný kód mezinárodního jednání.¹¹ V prvním případě jsou války méně četné a závažné a těžiště systému spočívá na diplomatickém vyjednávání, které se opírá o zásadní shodu o legitimitě řádu a principů, na němž je založen. Mocnosti se mohou snažit o dílčí úpravy v rámci systému, ale činí tak s odvoláním na jeho principy. Naopak revoluční řád nastupuje tehdy, kdy jedna či více velmocí žádají nejen revizi dílčího uspořádání, ale systému jako celku. Tímto narušením přibližné shody o celkovém rámci vnášejí revoluční mocnosti nedůvěru a nejistotu do vzájemných vztahů a vtahují ostatní do bezpečnostního dilematu:

¹¹ K postempiricistnímu obratu srv. Hollis, Smith 2000, s. 67–69.

„Charakteristickým rysem revoluční mocnosti však není to, že se cítí ohrožena – takový pocit je vlastní povaze mezinárodních vztahů založených na suverénních státech –, ale že ji nic není s to ujistit. Pouze absolutní bezpečnost – neutralizace protivníka – je považována za dostatečnou záruku, takže touha jedné moci po absolutním bezpečí znamená absolutní nejistotu pro všechny ostatní... Diplomacie jakožto umění omezovat výkon moci nemůže v takovém prostředí fungovat... A protože v revolučních situacích se zápasící systémy spíše než o napravování rozdílů starají o podvracení loajalit, diplomacie je nahrazena buď válkou, nebo závody ve zbrojení.“ (Kissinger, 1957, s. 2, citováno v Guzzini, 2004b, s. 56, překlad pozměněn)

K vystupňování bezpečnostního dilematu a nastolení hobbesovského stavu vzájemné nedůvěry a boje kdo s koho tedy nestačí pouze skutečnost anarchie a národní zájem na bezpečnosti (teritoriální integritě a přežití) státu, jak předpokládá naturalistický realismus, ale musí se k nim přidat touha po absolutní moci a s ní spjatá neshoda v hodnocení legitimacy celkového rámce vztahů. Taková neshoda většinou povstává z rozdílů v historicky utvořených identitách a záměrech aktérů. Pokud se naopak jejich hodnoty a představy o legitimitě alespoň částečně překrývají, může mezi nimi dojít k nastolení střední pozice mezi stavem boje a podřízením vládě mezinárodního práva. Bezpečnostní dilema a čistě mocenská politika jsou utlumeny a zmírněny dobrovolným dodržováním omezujících pravidel, založeným na společných zahraničněpolitických hodnotách a vzájemné důvěře.

Podle Raymonda Arona byl takový „historický kompromis“ typický nejen pro koncert velmocí v 19. století, ale také pro vznikající evropský společný trh v padesátých letech 20. století. Kissingerovým dvěma mezinárodními řádům odpovídají v Aronově terminologii „homogenní“ a „heterogenní“ mezinárodní systémy – do prvního typu systému patří vztahy států se stejnou koncepcí politické organizace a legitimacy, do druhého typu pak vztahy států opírajících se o různé koncepce politiky a různé soubory hodnot. (Aron, 1962, s. 108, cit. v Guzzini, 2004b, s. 56)

Kissinger udržuje něco z klasického realistického primátu zahraniční politiky (a předpokladu její oddělenosti od domácí politiky) tím, že zdůrazňuje shodu v zásadách *mezinárodní* legitimacy a politiky. Tato shoda podle něj nevyklučuje existenci různorodých koncepcí legitimacy a identit uvnitř hranic států. (Liberální představa o oddělenosti „soukromé“ od „veřejné“ oblasti se tak opakuje o úroveň výš – ve vztahu „domácí“ a „zahraniční“ politiky.) Aron naopak udržuje něco z klasického idealistického primátu domácí politiky (a předpokladu její propojenosti s mezinárodní sférou), když zdůrazňuje pozitivní vliv

stejnorodosti domácího uspořádání států na jejich vnější vztahy. Oba autoři však ve svých koncepcích dávají prostor výjimkám, které odpovídají koncepci druhého. Aron uznává, že před rokem 1917 neznamenal heterogenita domácích principů u evropských velmocí narušení shody na úrovni jejich vzájemných vztahů, Kissinger zase uznává, že stejnorodost domácí politické organizace podporuje pravděpodobnost shody na mezinárodní úrovni. Tuto tezi rozvádí v eseji „Domácí struktura a zahraniční politika“ (1966) (Kissinger, 1969), v níž zkoumá, jak domácí politika determinuje politiku zahraniční.

Jak upozorňuje Arnold Wolfers, zohledněním historických a kulturních faktorů ztrácí realistická teze o převaze čistě mocenské politiky v mezinárodní sféře svou univerzalitu, a tím i svou kognitivně „ustálenou a prediktivní povahu“ (Wolfers, 1962, s. 86, citováno v Guzzini, 2004b, s. 57). Praktickým důsledkem této neurčitosti je, že neexistuje jedna realistická politika vhodná pro všechny situace. Formulace adekvátních politik musí být citlivá ke konkrétním podmínkám – v „revoluční“ (Kissinger) či „heterogenní“ (Aron) situaci se musíme spoléhat především na mocenské prostředky a strategický kalkul, avšak v situaci „legitimní“ (Kissinger) či „homogenní“ (Aron) se otevírá možnost většího spolehnutí na komunikaci a společně vyjednávaná a přijímaná pravidla.

Podle Wolfers se různé typy mezinárodních vztahů rozkládají na kontinuu mezi „pólem moci“ a „pólem indiference“ (Wolfers, 1962, kap. 6, s. 81–102). Čím víc se vztah blíží k prvnímu pólu (např. vztah západních velmocí k nacistickému Německu v třicátých letech), tím vhodnější je čistě mocenský přístup, a tím nevhodnější jsou naopak pokusy o *appeasement* prostřednictvím diplomatické komunikace a poukazování ke společným dohodám a pravidlům. U pólu indiference, kdy potenciální hrozba je minimální, může naopak mocenská politika zbytečně spouštět spirálu bezpečnostního dilematu: vytváří nebezpečí tam, kde žádné nebylo, a kde by tudíž naopak byly vhodné strategie snižování nejistoty (*reassurance strategies*) a *appeasementu* prostřednictvím komunikace a pružného diplomatického dialogu. Jak upozorňují Stefano Guzzini a Sten Rynning, odlišení dvou pólů bylo důsledkem dvojí lekce, kterou ušetrily Evropě dvě světové války. Zatímco první z nich se snad dalo pomoci diplomatických strategií *vyhnout*, druhá byla možná jejich použitím *způsobena*. (Rynning, Guzzini, 2001, s. 5)

Ani Hedley Bull nepovažoval za samozřejmé východisko úvah o mezinárodních vztazích hobbesovský přirozený stav. Tyto vztahy nelze pojímat po vzoru přírodních věd jako „systém“ řízený nějakými „objektivními zákony“, ale naopak jako „anarchickou společnost“ definovanou zvyky a institucemi (Bull, 1977). Bull se hlásil k nizozemskému právníku Hugu Grotiovi. Na rozdíl od

hobbesovských pesimistů, kteří neviděli jinou alternativu než absolutní *válku* nebo absolutní *panství*, i kantovských optimistů, kteří snili o stavu věčného *míru* a dobrovolné *kooperace*, situoval Grotius mezinárodní realitu *mezi* tyto dvě krajní polohy. Grotius byl ovšem přece jen blíže přirozenému právu (a tedy idealistickému pólu), neboť uznával možnost porušení suverenity daného státu jinými státy ve jménu univerzální spravedlnosti a solidarity s ostatními lidskými bytostmi – *jus ad bellum*.

Proti „solidaristickému“ křídlu stojí „pluralistické“ křídlo této středové pozice, které je naopak bližší právnímu pozitivismu. Podle tohoto realističtějšího křídla musí být moc vynucující mezinárodní právo opřené o dohody držitelů této moci – států. Jakmile se státy dostanou do násilného sporu, pak mezinárodní právo nemůže posoudit spravedlnost či nespravedlnost protikladných *cílů* válčících stran a místo toho se musí soustředit na rozlišení legitimních a nelegitimních *prostředků* války – *jus in bello*. Bull se hlásil k tomuto druhému, pluralistickému křídlu grotiovské tradice, které dává přednost *partikulárním faktům* před *univerzálními ideami* (Bull, 1966b). Z přijetí tohoto primátu však neplyne redukce mezinárodní reality na hrubou moc. K faktům mezinárodní politiky totiž patří také mezinárodní dohody, zvyky a instituce, které státům umožňují řešit problémy jejich soužití bez použití násilných metod. V Bullově pojetí není anarchie přirozeným stavem války, ale jistým způsobem sociální organizace. I v anarchii se totiž chování států řídí jistými pravidly. Na Bullovu tezi, že v mezinárodní aréně nenacházíme přirozený stav či kvazipřirodní *systém*, nýbrž anarchickou *společnost*, mohli v osmdesátých a devadesátých letech 20. století navázat konstruktivisté, kteří pochopili pravidla mezinárodního styku jako součást zvláštní historicky utvořené kultury (k tomu se vrátíme v části IV).

3.2 Metodologická debata

„Očekáváme-li, že nám teorie mezinárodních vztahů poskytne ekvivalent toho, co poskytuje vědění o stavebních materiálech staviteli mostů, pak žádná taková teorie neexistuje a nikdy existovat nebude. Co je teorie jednání schopna nabídnout, zde jako jinde, je porozumění různým ideologiím – moralismu, legalismu, realismu a mocenské politice –, jejichž prostřednictvím lidé a národy přemýšlejí o problémech mezinárodních vztahů, stanovují své cíle a povinnosti.“

Aron, 1967, s. 204

Protiklad historického a naturalistického realismu vedl k tzv. druhé debatě v teorii mezinárodních vztahů. Na rozdíl od pomyslné první debaty, v níž šlo o filozofická východiska a *celkovou koncepci* mezinárodních vztahů, jednalo se v této debatě o *vhodnou metodu* jejich výzkumu. Historický přístup byl nazván „klasickým“ či „tradičním“ a naturalistický pak „vědeckým“ či „scientistickým“ (Bull, 1966c; Kaplan, 2006; Aron, 1967). První debata byla ve skutečnosti buď samomluvou realistických kritiků idealismu, kteří si zkonstruovali slavného strašáka, na němž si mohli dokazovat nadřazenost svého přístupu (H. J. Morgenthau), nebo inscenací sporu protikladných pozic myslitelů, kteří chtěli překonat *obě*, nikoli pouze jednu z nich (E. H. Carr, R. Niebuhr, J. Herz). Druhá debata se naproti tomu skutečně odehrála. Všimneme si zde příspěvků pěti myslitelů – Hedleyho Bulla, Mortona A. Kaplana, Hanse J. Morgenthaua, Raymonda Arona a Kennetha N. Waltze.

Hedley Bull (a E. H. Carr)

Hedley Bull řadil ke klasickému přístupu E. H. Carra, Hanse J. Morgenthaua, Raymonda Arona a Martina Wighta a zdůrazňoval návaznost těchto myslitelů na přístupy tří disciplín, z nichž teorie mezinárodních vztahů vznikla – filozofie, historie a práva. V zásadě se metoda zmíněných myslitelů neliší od jejich velkých předchůdců z těchto mateřských disciplín – filozofů Machiavelliho či Burka, mezinárodních právníků Vattela či Oppenheima nebo historiků jako Heerena či Rankeho (Bull, 1966c, s. 361). Charakteristickým rysem těchto přístupů je podle Bulla, že svá tvrzení nemohou opřít o striktní standardy logického či matematického důkazu nebo empirické verifikace. O takové standardy chtějí naopak opřít svou práci zastánci vědeckého přístupu jako Morton A. Kaplan ve své systémové analýze, Thomas C. Schelling či Oscar Morgenstern aplikující na mezinárodní vztahy teorii her, Karl W. Deutsch kvantitativně analyzující dopad sociální komunikace na mezinárodní vztahy nebo Kenneth Boulding využívající teorii her a behaviorální psychologii v obecné teorii konfliktu (Kaplan, 1957; Schelling, 1960; Morgenstern, 1959; Deutsch, 1957; Boulding, 1962).¹²

¹² Pro jejich označení upřednostňuje Bull (1966c, s. 361) „vědeckost“ před „scientismem“, neboť druhý termín je podle něj předem obtížně pejorativní konotací. Protože pojem „vědecký realismus“ je obsazen jako označení jedné pozice z filozofie vědy a z druhé strany nechceme implikovat, že pouze přírodní věda je „věda“, upřednostňujeme naopak v našem textu výraz „scientismus“ či „scientistický“.

Podle Bulla nelze při výzkumu mezinárodních vztahů používat přísných metod přírodních věd, neboť sociální realita se kvalitativně liší od materiální reality, kterou zkoumala klasická fyzika: její proměny nejsou empiricky přesně měřitelné a vyjádřitelné matematickými formulami. Její analýza se neobejde bez „umění soudnosti“ (*the art of judgment*), které se ve velké míře opírá o intuici a nemůže se vyhnout morálnímu hodnocení. Výzkum poskytuje jen hypotetické odpovědi, jež nemohou být přísně vědecky verifikovány. Například problém, zda mezinárodní vztahy tvoří objektivní „systém“, nebo „společnost“, která předpokládá subjektivní sdílení společných pravidel aktéry, není možné vyřešit za pomoci aplikace formálního matematického modelu či sběru a měření empirických dat. Totéž se týká určení poměrné váhy, která má být přisouzena různým jednotkám či aktérům mezinárodní politiky nebo mechanismům či typům jednání, jako je mocenská rovnováha nebo diplomacie (Bull, 1966c, s. 367).

Bull připomíná i konkrétnější důvody nemožnosti přísně vědecké metody ve výzkumu mezinárodních vztahů – příliš velký počet proměnných, nemožnost provádět laboratorně kontrolovatelné experimenty, proměnlivost a komplexnost reality, která se vzpírá jednoznačné kategorizaci a v neposlední řadě i to, že vědění je součástí pozorované reality, takže akt vědění tuto realitu současně proměňuje: „...teorie, které vytváříme, a záležitosti, jichž se týkájí, nejsou spojeny jen jako subjekt a objekt, ale také jako příčina a účinek, z čehož plyne, že i naše nejnevinější ideje přispívají ke své verifikaci či falzifikaci“ (Bull, 1966c, s. 369).

Umění soudnosti je uměním interpretace. Nemůže se opřít o přesnou metodu a techniku, ale pohybuje se mezi jistými obecnými východisky na straně jedné a zkušeností s minulými událostmi a soudy o nich na straně druhé. Na rozdíl od vysvětlujících soudů přírodních věd nejsou interpretační soudy teorie mezinárodních vztahů testovatelné ani dokazatelné. S tím je spjata skutečnost, že pokrok v disciplíně nemůže postupovat kumulativně jako v přírodních vědách. Protože různé, navzájem nepřevoditelné interpretace nemohou být objektivně vyvráceny, koexistují vedle sebe „ve filozofickém stadiu permanentní debaty o východiscích“ (Bull, 1966c, s. 370).

Výchozí koncepty a přístupy nemohou nikdy tvořit nezpochybnitelnou základnu, která by pevně podepřela nadstavbu empirického výzkumu, ale zůstávají navždy pouze dílčími a nejistými průvodci či orientačními ukazateli. Každý nový vědec či generace musí neustále pracovat zároveň na úrovni teoretické základny i její nadstavbové aplikace. Bull napadá úsilí scientistů nahradit

interpretace matematicky formalizovanými explanacemi. Ty abstrahují a izolují z reality určité rysy, jejichž vztahy pak zachycují deduktivním systémem, v němž jsou teoremy logicky vyvoditelné z axiomů. Podle Bulla takové teoretické modelování nijak neobohacuje naše poznání mezinárodních vztahů – všechny důležité poznatky zjištěné touto metodou totiž mohou být dosaženy také prostou empirickou generalizací.

Na rozdíl od historických přístupů, které se spokojují s těmito generalizacemi, scientisté často zapomínají na nepřekročitelnou mezeru, která jejich modely odděluje od reality. V realitě je vždy daleko více proměnných, než kolik jich je zachyceno v idealizovaném modelu. Jeho konstruktéři navíc nemají žádné přísně vědecké kritérium na odlišení proměnných, které mají být zahrnuty, od těch, jež mají být vyloučeny. To se týká také modelů stability mezinárodního systému (viz výše). Mnohem více se o mezinárodních procesech a jejich možných výsledcích dozvíme, budeme-li „věnovat pozornost skutečné rozmanitosti událostí v reálném světě, budeme-li si všimnout mnoha prvků, které tlačí současný mezinárodní systém tím či oním směrem...“ (Bull 1966c, s. 372).

Kromě záliby v deduktivních modelech jsou scientisté také postiženi posedlostí kvantifikací, která jako by sama byla s to dokázat správnost určité interpretace reality. Bull ilustruje tento předpoklad na Deutschově představě, že míra kvantifikovatelných toků osob, zboží, idejí či sdělení přes státní hranice vzhledem k objemu těchto komunikačních toků uvnitř těchto hranic je ukazatelem míry, v jaké dané společnosti tvoří nadnárodní „pluralistické bezpečnostní společenství“ – tj. společenství těch, kteří jsou připraveni řešit své případné spory mírovou cestou. Důraz na kvantifikaci ovšem přehlíží kvalitativní rozdíly mezi počítanými jednotkami komunikace – relativní významnost položky jednoho typu i relativní významnost různých typů. „Počítání často nebere v úvahu (...) významné rozdíly mezi počítanými jednotkami: rozdíly mezi obsahy různých poštovních zásilek, mezi diplomatickou důležitostí různých smluv či významností dvou novinových sloupců“ (Bull, 1966c, s. 374). Podle Bulla mají stejně nakonec větší význam hodnocení a interpretace statistických dat než tato data sama, nehledě na to, že statistické korelace nejsou samy schopny vyřešit otázku kauzality – tedy například otázku, zda míra transnacionálních komunikačních toků je *důsledkem*, nebo *příčinou* existence transnacionálního společenství (Bull, 1966c, s. 374).

Svým odříznutím od filozofie, historie a hermeneutických metod se američtí scientisté podle Bulla zbavují možnosti získávat odstup od svých konceptů a uvědomovat si jejich historickou zakořeněnost. Ztrácí z očí skutečnost, že

„výzkum mezinárodní politiky je pokračující tradicí, jejímiž jsou posledními rekruty“, že jejich pohledy a otázky jsou historicky podmíněné, že skrývají nepřiznané morální a politické předpoklady spjaté se specifickou povahou americké společnosti a její politickou praxí – předpoklady „morální jednoduchosti problémů zahraniční politiky, existence ‚řešení‘ těchto problémů, otevřenosti tvůrců politik k výsledkům výzkumu...“ (Bull, 1966c, s. 375–376).

Tento Bullův poukaz k historické podmíněnosti vědění – k tomu, že v jistém smyslu je vědění (včetně vědění o mezinárodních vztazích) samo produktem a součástí reality, kterou zkoumá – je v souladu s filozofickým východiskem historických přístupů v té podobě, v jaké ji v rámci první debaty – a tedy vlastně „mimořádně“ – formuloval E. H. Carr. U něj jsme našli základní důvod, proč na společenskou realitu nemohou být mechanicky aplikovány metody rozvinuté při zkoumání reality přírodní (viz oddíl 1.3). Zatímco přírodní věda vysvětluje fenomény jejich materiálními příčinami, společenská věda rozumí jednání z jeho vědomých účelů. V prvním případě je zkoumání heterogenní vůči svému předmětu a oddělené od něj. Ve druhém případě je naopak se svým předmětem homogenní a propojené. Součástí lidské reality jsou totiž také konstrukce této reality ve vědomí lidí a vědecké zkoumání je pouze určitým – specializovaným a relativně osamostatněným – typem takové konstrukce.

Je-li však vědomé zkoumání součástí zkoumané reality, musí mít jiný status než zkoumání hmoty, která si není vědoma sebe samé. Carr by souhlasil s výše citovanou Bullovou tezí, že výzkumník se nevztahuje ke zkoumané realitě pouze jako subjekt k objektu, ale také jako příčina k účinku – zkoumání reality představuje zároveň akt její proměny. Součástí sociální reality jsou lidské motivace a účely. Výzkumník se při jejich popisu nemůže vyhnout jistému hodnotícímu postoji k nim (záporného, kladného či neutrálního), který může mít vliv na to, zda tyto motivace budou posíleny, anebo oslabeny. Jinak řečeno, vědecký popis lidských záměrů zasahuje do sporů o jejich morální hodnotu. Jsou-li tyto spory součástí zkoumané reality, pak je její aktivní součástí také jejich popis. Motivace způsobují, že

„lidské bytosti normálně reagují na jisté podmínky určitým způsobem. To je však fakt jiného druhu než fakt, že lidská těla reagují jistým způsobem na určité léky. Na rozdíl od tohoto typu faktu může být první typ faktu změněn přáním změnit ho a toto přání – přítomné v mysli výzkumníka – může být v důsledku jeho zkoumání rozšířeno na dostatečný počet dalších lidských bytostí a stát se tak realitou.“ (Carr, 1991, s. 3–4)

Z prostoupenosti společenské reality věděním plyne nejen to, že společensko-vědní výzkum – jako specifický typ vědění – bezprostředně proměňuje (jakkoli nepatrně) zkoumanou realitu, ale také to, že zkoumaná realita není nikdy plně determinována vnějšími, mechanickými příčinami. Tím, že zahrnuje sebereflexi a sledování vědomých záměrů, zahrnuje společenská realita také svobodu a nedeterminovanost. Tento prvek znemožňuje, abychom redukovali společenské procesy na objektivní zákony, na něž redukuje přírodní věda přírodní procesy.

Morton A. Kaplan

Podle Mortona A. Kaplana je naopak možné zkoumat různé homeostatické systémy v zásadě stejnou metodou, ať již v nich je přítomen vědomý záměr, nebo ne. Reflektovanou reakci na změnu lze inkorporovat do systému v podobě umělé inteligence, která simuluje reakci lidské mysli (Kaplan, 2006, s. 73). Metody pro výzkum homeostatických systémů se ovšem liší od metody klasické fyziky, proti níž vymezuje společenské vědy E. H. Carr. Podle Kaplana si Carr ulehčuje situaci, když proti sobě staví pasivní hmotu a aktivního ducha. Z této dichotomie jsou vypuštěny systémy živé přírody, které nejsou redukovatelné na inertní hmotu ani na soběstačného ducha. Sociální systémy jsou přinejmenším analogické systémům živé přírody a mohou být zkoumány v zásadě stejnými metodami (tamtéž, s. 76). Tím spíše, že lidské jednání není vždy (a možná takřka nikdy) řízeno *pouze* vědomými motivy, ale – jak víme nejpozději od Freuda – naopak je prostupují nevědomé motivy, které je často obtížné odhalit a poznat jinak než empirickým pozorováním opakujících se vzorců chování a jejich vědeckým vysvětlením (tamtéž, s. 76). Z hlediska systémové analýzy tedy není podstatný rozdíl mezi systémy, v nichž působí vědomé záměry (jako např. systémy umělé inteligence), a systémy řízenými nahodilostí nebo „nevědomými záměry“ přírody.

Zjednodušil-li si Carr situaci vypuštěním systémů živé přírody, zjednodušil si ji podle Kaplana dále také tím, že nerozlišil individuální motivace od chování sociálních skupin. Rysy skupin nemohou být odvozeny z individuálních motivací, ale naopak je determinují – chování jednotlivců závisí „více na sociálních rolích a tocích informací než na osobnostních faktorech. I kdyby výroky týkající se individuální motivace a účelu byly správné, nemohly by z nich být učiněny žádné závěry pro analýzu skupinového chování“ (tamtéž, s. 76).

Kaplan tedy doplňuje svůj scientismus holismem – tj. předpokladem, že celek předchází částem a determinuje je. Proto mají být mezinárodní vztahy zachyceny právě na úrovni celku – systému. Kaplanova analýza mezinárodních systémů vychází z teze, že existují korelace mezi změnami „počtu, typu a chování států“ na straně jedné a změnami jejich „vojenských kapacit, vybaveností ekonomickými statky a informacemi“ na straně druhé (tamtéž, s. 77). Při zkoumání korelací mezi těmito proměnnými máme formulovat vědecké hypotézy a ověřovat je na empirickém materiálu. Ten je přitom pojat naturalisticky – jako realita nezávislá na lidských představách a záměrech. Při popisu evropského systému mocenské rovnováhy máme například předpokládat, že objektivní strukturální faktory determinovaly kulturní hodnoty přijaté diplomatickými a státnickými elitami: sdílené normy chování se rozvíjely kvůli tomu, že „aktéři zjišťovali, jak tyto normy posilovaly jejich společné zájmy“. Jinak řečeno: „Podle našich hypotéz je pravděpodobné, že systém založený na ‚mocenské rovnováze‘ motivoval a posiloval typy [sociálních] norem, které byly pozorovány během období evropské ‚rovnováhy mocí‘“ (tamtéž, s. 78).

Argumentem pro toto vysvětlení je, že normy byly slabší v rané fázi tohoto období a silnější v jeho vrcholné fázi. *Objektivní* a systémově určená realita zájmů a moci tak determinovala *intersubjektivně* sdílené normy chování. Tradicionalisté – a můžeme dodat, že po nich konstruktivisté – naopak tvrdí, že „rámec evropského mezinárodního práva je produktem společné civilizace, kultury, souboru hodnot a osobních vazeb“. Zatímco Kaplanův objektivismus jde ruku v ruce s holismem, intersubjektivismus tradicionalistů a konstruktivistů je spjat s interakcionismem: struktura je pochopena jako výsledek sociální interakce.

Kaplan uznává, že empirické studie zatím nebyly schopny tento spor mezi naturalistickým a historickým přístupem rozhodnout. Důležité však podle něj je, že jediné metoda založená na formulaci jasných hypotéz a jejich ověřování v komparativním empirickém výzkumu dovoluje postupovat ve vědeckém poznání kupředu. Výzkum, který se takovému rámci vyhýbá, uniká možnosti testovat své výroky a rezignuje tím na úkol vědy. Je pak jen pochopitelné, že se často chytá do „pasti tradicionalismu“, jíž je podle Kaplana propojování „nadměrné partikularizace“ s ní „nespojitou generalizací“. Tradiční analýzy jsou až příliš zaměřeny na jedinečné rysy konkrétních případů, než aby mohly být zapojeny do širšího komparativního rámce, a současně jejich zobecnění natolik překračují formát takového rámce, že jsou empiricky nevyvratitelná (tamtéž, s. 82).

„Tradiční teorie ‚mocenské rovnováhy‘ je prohlášena za platnou bez ohledu na počet a typy států, variace v motivaci, typy zbraňových systémů atd. Stejná zobecnění nemají přitom platit jen pro makrostrukturu mezinárodní politiky, ale také pro individuální rozhodnutí zahraniční politiky. Zobecnění jsou nerozlišujícím způsobem používána na velké úseky času a prostoru. Jsou formulována dostatečně volně, aby s nimi takřka žádná událost nemohla být v rozporu.“ (Tamtéž, s. 83.)

Kaplan adresně odpovídá na Bullovu kritiku kultu kvantifikace a kultu formalizovaných modelů. Co se týče Bullova útoku na Deutsche, že nerozlišuje různou důležitost položek (např. poštovních zásilek či novinových článků), Kaplan upozorňuje, že imperativ střídmosti (*parsimony*) nám nařizuje, abychom výzkum začali s co nejmenším počtem předpokladů, což ovšem vůbec nevylučuje následné zavedení zvláštních kritérií důležitosti ve chvíli, kdy výzkum ukáže jejich potřebnost. Podobně lze zavést také další kategorie sledovaných typů komunikace. Takováto rekonstrukce rozlišovacích kategorií však má být provádna na základě „vědecké empirické evidence, a nikoli na základě abstraktních literárních ohledů...“ (tamtéž, s. 81).

Na Bullovo tvrzení, že scientisté konstruující modely nejsou s to odlišovat své modely od reality, Kaplan odpovídá, že takové nebezpečí hrozí mnohem více tradicionalistům. Právě prosté empirické generalizace, v nichž autor nekontroluje jejich podmínky v rámci explicitního formálního modelu, jsou nejnáchylnější k záměně modelu za realitu. Modelování naopak vede k proměně implicitních, neuvědomovaných a zapomínaných předpokladů do viditelných a kontrolovaných položek a nutí neustále kontextualizovat a omezovat nárok platnosti modelu. Je to tedy „tradicionalista, jehož předpoklady jsou implicitní, a nikoli explicitní, jehož výroky jsou formulovány bez kontextu, u něhož je pravděpodobnější, že bude svůj model považovat za realitu ... tradiční texty o diplomatické historii a mezinárodní politice jsou plné implicitních a nespecifikovaných předpokladů týkajících se motivace, vztahu mezi proměnnými atd., přičemž není nikdy stanovena hranice jejich aplikace“ (tamtéž, s. 85). Implicitní domněnky o kauzálních vztazích jsou daleko náchylnější k tomu, aby byly považovány za realitu, než explicitní idealizované modely těchto vztahů.

Právě reflexe zamčených předpokladů a úsilí o jejich explicitní formulaci vede k diferenciaci různých metod a přístupů na různé aspekty zkoumané reality a různé typy otázek – od filozofických přes normativní až k empirickým. Tradicionalisté odmítající zpřísnění své reflexe mají sklon je navzájem zaměňovat a nerozlišovat – předpokládají „relevanci stejné směsi metod nezávisle na typu otázky“ (tamtéž, s. 86). Kaplan ovšem uznává, že ne všichni, kteří patří do tra-

dicionalistického tábora, se dopouštějí zmíněných chyb. K takovým výjimkám podle něj patří Raymond Aron. Dříve než se dostaneme k tomuto mysliteli, připomeňme si, jakými argumenty odmítal naturalismus v teorii mezinárodních vztahů otec její americké větve Hans Joachim Morgenthau.

Hans J. Morgenthau

Viděli jsme, že Morgenthau ve své první americké knize vysvětlil, proč nemůže být myšlení o politice a mezinárodních vztazích vědou (1.1–1.2), aby pak ve své druhé americké knize přijal vědecký projekt formulace „objektivních zákonů“ politiky (2.1). Přesněji řečeno, v první knize Morgenthau odmítl vědeckou i morální teorii politiky jménem vědění povstávajícího přímo z *praxe* politiky. V druhé knize opustil tento praktikismus a vstoupil na intelektualistický terén svých protivníků (analogicky k Metternichovi v Kissingerově interpretaci), aby postavil objektivní fakta *vědy* proti jejich komolení utopickými vizemi *morálky* (2.1–2.2). V šedesátých letech se však ostře postaví proti těm, kteří dovedli jím nastoupenou cestu zvědečtění realismu do jejího logického konce a zcela opustili jeho filozoficko-spekulativní východiska. Tváří v tvář svému nechtěnému dítěti se vrací k praktikistním formulacím své první knihy, aniž by ovšem opustil přijetí vědy (a intelektualismu) ve své druhé knize. V jeho textech z šedesátých let tedy najdeme jak víru v univerzální rozum, založený ve filozofii a projevující se ve vědě, tak tezi, že vědecké teorie jsou výrazem stejného pudu k popření reality jako moralistické utopie.

„[Vědecké teorie] se nesnaží odrážet realitu tak, jak ve skutečnosti je, ale vnucovat nepoddajné realitě teoretické schéma, které uspokojuje touhu po důkladné racionalizaci... Nové teorie jsou ve skutečnosti utopiemi. Od starých utopií se liší pouze tím, že nahrazují jednoduché a zřejmé dedukce z morálních postulátů vysoce komplexním a sofistikovaným metodologickým aparátem, který vzbuzuje iluzi empirického důkazu.“ (Morgenthau, 1970b, s. 243)

Moralistická i scientistická utopie jsou obě „redukcionistické“. U druhé z nich na sebe tento redukcionismus bere podobu kvantifikace. Chce „abstrahovat od kvality politiky“, od „politického obsahu“, který vzdoruje racionalizaci. Touto „kvalitou“ či „obsahem“ je „boj o moc“. S ním jsou spjata „morální dilemata, politická rizika a intelektuální nejistoty politiky“. Jedině pokud odhlédneme od tohoto obsahu, „je možné konstruovat morálně a intelektuálně uspokojivé teoretické schéma“. (Tamtéž, s. 243.)

Jednou cestou neutralizace boje o moc je řídit se příkladem ekonomie a nahradit státy, jejichž jednání máme zkoumat, fikcí racionálního aktéra: „V takovém teoretickém schématu nečelí státy jeden druhému jako živoucí historické entity se všemi svými komplexnostmi, ale jako racionální abstrakce – podle modelu ‚ekonomického člověka‘, který hraje hru vojenského a diplomatického šachu a řídí se při tom racionálním kalkulem, jenž existuje pouze v teoretické hlavě“ (tamtéž, s. 244). Příhodnost této abstrakce v ekonomii plyne z konceptu bohatství. Její nepoužitelnost v politice vyplývá z konceptu moci.

„Bohatství je měřitelnou kvantitou, kterou chce jednotlivec získat, o kterou soutěží a bojuje, kterou kontroluje, vlastní či ztrácí. Moc je kvalitou meziosobních vztahů, která může být zakoušena, hodnocena, odhadována, ale která se nepoddává kvantifikaci. Lze kvantifikovat jen jistou část, která je zdrojem moci (individuální či kolektivní), ale rozšířený omyl staví tento kvantifikovatelný prvek na roveň s mocí jako takovou. Je jistě možné a nutné určit, kolik hlasů kontroluje politik, kolika divizemi či nukleárními hlavicemi disponuje stát. Chci-li však vědět, kolik moci má politik nebo stát, musím nahradit kalkulačku nebo počítač historickým a nezbytně kvalitativním soudem.“ (Tamtéž, s. 245.)

Politika prostě není systémem mrtvé hmoty, který studuje newtonovská fyzika, ani systémem produkce a rozdělování materiálních statků, jež studuje ekonomie, ale světem duchovních a morálních bytostí. Snaha kalkulovat jednání těchto bytostí stejným způsobem, jakým se kalkulují stavy hmoty z předcházejících stavů hmoty, musí skončit nezdarem. Učinit historické procesy srozumitelnými vyžaduje jinou metodu, než jakou se činí srozumitelnými procesy přírody. (Tamtéž, s. 245.)

V komentáři k článku Martina Wighta „Proč neexistuje teorie mezinárodních vztahů“ Morgenthau upozorňuje, že návrat a opakování násilí v mezinárodních vztazích sice umožňuje formulovat obecnou teorii mocenské rovnováhy (tak jak se o to sám pokusil v *Politice mezi národy*), nemožňuje však dovést tuto teorii do exaktnosti newtonovské přírodovědy, a to právě proto, že nelze oddělit tuto teorii od historie. Historie a teorie mezinárodních vztahů se navzájem potřebují a doplňují a jakýkoli pokus učinit jednu zcela nezávislou na druhé musí ochudit naše poznání. Obě disciplíny mají stejný předmět, ale jinou formu. Jedna popisuje historickou realitu, druhá její kostru. Historikové jako Thukydides nebo Ranke činí historii srozumitelnou právě tím, že ji vidí prizmatem teorie. Teoretikové zase činí obecné zákonitosti mezinárodních vztahů srozumitelné tím, že je vidí prizmatem historie.

„...Wightova i má orientace je historická a je to právě tato historická orientace, která nás odděluje od nyní módního teoretizování o mezinárodních vztazích. Toto teoretizování je krajně abstraktní a naprosto nehistorické. Snaží se redukovat mezinárodní vztahy na systém abstraktních pouček s prediktivní funkcí. Takový systém proměňuje národy do stereotypizovaných ‚aktérů‘, kteří jsou zapojeni do podobně stereotypizovaných symetrických či asymetrických vztahů. To, čeho si profesor Wight všiml u mezinárodního práva, platí obzvláště silně i pro tyto teorie. Je to protiklad mezi jejich abstraktním racionalismem a aktuálními konfiguracemi světové politiky. Je to jen jiný typ pokrokářské teorie. Jejím cílem je ... dosáhnout racionální manipulace mezinárodních vztahů – a obzvláště vojenské strategie – v zájmu předpověditelných a kontrolovaných výsledků. Ideálem těchto teorií je v posledku mezinárodní mír a řád dosažený kvůli vědecky přesnému a předpovědatelnému poznání a manipulování mezinárodních záležitostí.“ (Morgenthau, 1970a, s. 251)

V oddílu 1.1 jsme viděli, že tato ambice politické vědy manipulovat poznávanou realitu byla Morgenthauovi trnem v oku již ve čtyřicátých letech. Jeho odpor k politické vědě jako technovědě svého druhu se o dvě desetiletí později nijak nezmenšil. Nyní jde dokonce tak daleko, že tvrdí, že se scientisté stávají ideologickými posluhovači zahraničněpolitického establishmentu. K tomu podle něj dochází právě proto, že odhlízejí od toho nejdůležitějšího – tedy od představ, které řídí mocenské jednání států (Morgenthau, 1970b, s. 247). Kritizovat falešné představy o politice je však základním praktickým úkolem teorie mezinárodních vztahů. Aby mohla být kritickou reflexí politické praxe, musí postupovat zevnitř historického kontextu – tedy nikoli tak, že by se historii snažila redukovat na objektivní procesy, ale tak, že se snaží porozumět tomu, jak sami aktéři chápou postavení v určitých historických situacích.

To není tak obtížné, jak by se mohlo na první pohled zdát, neboť sám myslitel je vždy součástí určité historické situace a určité politické praxe.

„Jinak řečeno, politické myšlení je, jak říká německá sociologie, *standortgebunden*, tedy spjaté se zvláštní sociální situací. Každé velké a plodné politické myšlení ... začínalo od konkrétní politické situace, s níž se političtí myslitelé snažili vyrovnat jak intelektuálně, tak prakticky. Edmund Burke je typickým příkladem toho, jak se velká a plodná politická teorie rozvíjí z konkrétních praktických zájmů. Netvoří ji profesor ve věži ze slonoviny ... [ale] povstává ze zájmu politicky živého a zaujatého ducha o konkrétní politické problémy jeho současnosti. Všechna velká politická teorie od Platona, Aristotela a biblických proroků až dodnes byla praktickou politickou teorií – politickou teorií, která aktivně zasahuje do konkrétní politické situace s cílem změnit ji prostřednictvím jednání.“ (Morgenthau, 1970a, s. 257)

Tyto formulace jsou v souladu s Carrovou definicí teorie jako součásti a nástroje praktické proměny světa (1.3). Z tohoto hlediska by *pravda* o sociálním světě

byla neoddělitelná od zájmu na *moci* zasahovat do světa. Ve stejné Morgenthauově knize však najdeme i formulace, v nichž je vztah pravdy a moci – teoretického zření světa a praktického působení v něm – pojat zcela protikladně. Má se jednat o dva navzájem nezávislé a vylučující se postoje, jimž odpovídají oddělené institucionální sféry: výzkumné, vzdělávací a vydavatelské instituce na straně jedné a politické instituce – od sekretariátů stran po vládní úřady – na straně druhé. Těmto dvěma oblastem odpovídají dvě figury – intelektuál čili muž ducha a politik čili muž činu. „Ve svém hledání pravdy zapomíná ideální typ intelektuála na moc. Ve svém sledování moci bude politik nanejvýš používat pravdu jako prostředku ke svým účelům. A přesto jsou oba světy potenciálně provázány – obsah pravdy je totiž relevantní pro moc a sama existence moci má důsledky pro vyjadřování i uznávání pravdy.“ (Morgenthau, 1970c, s. 13–28) Vzájemné ovlivňování však neznamená, že by se pravda či její nositelé měli pouštět na terén moci. Tam totiž mohou bojovat jediné tak, že se napojí na dostatečně mocné zájmy: „Jakmile tyto zájmy zvítězí v zápase o moc, včerejší pravda se stává dnešní ideologií, která ospravedlňuje, racionalizuje a zakrývá etablovanou moc. Pak začíná nový cyklus a pravda se znovu stává vyzyvatelkou moci.“ (Tamtéž, s. 15.)

Uvědomí-li si hledači pravdy neslučitelnost nároků pravdy a nároků moci, mohou dojít až k uzavření se do věže ze slonoviny a k lhostejnosti vůči politice. Lze však být stěží lhostejný k předmětu, který se snažím poznat. Zaujatý a aktivní vztah výzkumníka či intelektuála k politické praxi na sebe může vzít dvě legitimní podoby – „prorockou konfrontaci“ a „odborné poradenství“ (tamtéž, s. 15). První pozici zaujímá ten, kdo chce ovlivňovat politické procesy svým poznáním, ale přesto zůstává mimo politickou sféru. „Dívá se na politickou sféru zvnějšku – soudí ji a vyzývá k její změně jménem standardů pravdy, které jsou mu přístupné. Biblicky řečeno, říká moci pravdu. Říká jí to, co může a má dělat, co je proveditelné a co je žádoucí. To, co říká o politice, může mít politické důsledky... Ale tyto důsledky jsou pouhým vedlejším produktem jeho hledání pravdy – produktem, v nějž doufá, ale pro nějž nepracuje.“ (Tamtéž, s. 15.) V druhé pozici je expert, který neproblematizuje cíle a postupy vlády, ale říká jí pouze to, co musí udělat, chce-li dojít k tomu či onomu cíli, který si stanovila: „Mezním standardem jeho orientace je stále pravda, nikoli moc, byť nechává svou pravdu sloužit moci“ (tamtéž, s. 16).

Existuje však také možnost, kterou jsme zmínili jako první – že se intelektuál či učenec pustí na terén politika a podřídí imperativy pravdy imperativům moci. Touto proměnou muže ducha na muže činu se z hledání pravdy stává pouhý

nástroj legitimace (dosažení či udržení) moci. Intelektuál se stává ideologem, který „[o]bdařuje lidové vášně důstojností rozumu a moc zdáním pravdy. Neospravedlňuje jednání politiků pouze v termínech nutnosti, jak to činil Machiavelli, ale také v termínech pravdy a ctnosti. V tomto případě se jedná o to, co Julien Benda nazval před 40 lety *Zradou vzdělanců*.“ (Tamtéž, s. 17.) (V českém kontextu bychom správnost či nesprávnost tohoto odsudku proroků v rolích politiků mohli ověřovat na biografích Tomáše G. Masaryka a Václava Havla.)

Problém je v tom, že takové nebezpečí kapitulace pravdy před mocí s sebou nese právě practicismus, když ruší autonomii teorie či pravdy, kterou hlásá intelektualismus, a činí z ní součást širších procesů sociální praxe, v nichž lidé realizují svou moc proměňovat sebe a svůj svět. Morgenthau si je tohoto důsledku vědom, a tak pasáže zdůrazňující historicko-praktickou povahu všeho politického myšlení (jako výše citovaná pasáž dávající za příklad E. Burka) vyvažuje pasážemi zdůrazňujícími nezávislost teoretického poznání na úkolech politického jednání. Právě kvůli této nezávislosti může podle něj pravda nastavovat kritické zrcadlo moci. Tyto dva názory na vztah teorie a praxe – pravdy a moci – se ovšem vzájemně vylučují. Nelze přece říkat, že každé správné politické vědění povstává z politické praxe, která nezbytně zahrnuje boj o moc, a současně tvrdit, že hledání pravdy o politice je nezávislé na této praxi a boji o moc. Tento rozpor by bylo možné překonat uznáním toho, že rozdíl a spor mezi hledáním moci a hledáním pravdy je v posledku jen relativní. To by ovšem znamenalo přijmout Nietzscheovu tezi, že vůle k pravdě je jen zvláštním typem vůle k moci a že i ty nejvznešenější ideje mají svůj poslední zdroj v pozemské historii. To samozřejmě nevylučuje, aby se teoretická reflexe stala relativně samostatnou silou, která bude schopna zpětně proměňovat praxi, ze které vyšla.

Tato důsledně prakticistní pozice, kterou zaujal E. H. Carr, je ovšem pro Morgenthaua nepřijatelná, neboť podřízením poznání historii a teorie praxi podle něj myšlení „kapituluje před imanencí moci“ (Morgenthau, 1962). Nikoli pouze relativní, ale absolutní nezávislost teorie na praxi je nezbytná k tomu, aby poznání mohlo překročit historii, a tedy také k tomu, aby mohla pravda zvnějšku korigovat moc. Teorie jako zření pravdy musí být založena sama v sobě a být nezávislá na praktických plánech proměny světa. Mužové ducha musejí být schopni překročit historicko-politické zápasy, jimiž jsou pohlčeni mužové činu. Jedině kvůli této nezávislosti může intelektuál či akademický vědec „říkat moci pravdu“.

Takovou nezávislost na praxi a moci ovšem může mít jen *filozofická* teorie, která je schopná zachycovat obecné, transhistorické pravdy o člověku a jeho

postavení ve světě. Aby zabránil rozpuštění ducha v nekonečné relativitě historie a jejich mocenských zápasů, musí Morgenthau předpokládat, že kontemplativní rozum je schopen transcendovat tyto historické zápasy a zachycovat věčnou přirozenost člověka. Posledním rámcem jeho historického realismu a prakticismu je tak paradoxně metafyzický naturalismus a intelektualismus. Ten je také základem jeho projektu vědy o neměnných zákonech mezinárodní politiky.

Rozpor prakticismu a historismu s intelektualismem a naturalismem v Morgenthauově díle zůstal nevyřešen. Morgenthau nebyl schopen dát jednoznačnou odpověď na otázku, zda má být věda o mezinárodních vztazích založena v partikulárních problémech *historického jednání*, jak tvrdí s poukazem k Burkovi, anebo v univerzálních konceptech *filozofického poznání*, jak tvrdí v kritice Carra. Z německé tradice – od Hegela přes Nietzscheho ke Schmittovi – zdědil Morgenthau historismus, jenž univerzalistické nároky (filozofické i vědecké) teorie podkopává poukazem k partikulárním silám historické praxe. Relativistické vyústění německé tradice, které se zdálo otevřít dveře fašismu a jeho kultu *síly*, však přinutilo židovského uprchlíka z nacistického Německa, aby se uchýlil k absolutním nárokům *rozumu*. V reakci na důsledně scientistickou podobu těchto nároků, kterou jim dali někteří jeho následovníci, však sklouzl zpět ke klasickým anti-racionalistickým argumentům německého historismu a prakticismu. Tyto argumenty ovšem jdou proti jeho vlastní definici vědy o mezinárodních vztazích.

Raymond Aron

Spor mezi praktickým a teoretickým založením vědění o mezinárodních vztazích je znesnadněn různými významy, které navozuje termín „teorie“. Nepřehlédnutelný je především rozdíl mezi řeckým pojetím teorie jako *intelektuálního zření* věčných a nepodmíněných struktur kosmu (*theoria, contemplatio*) a novověkým pojetím *vědecké teorie* jako souboru tvrzení, který zachycuje kauzální souvislosti empirického světa – tedy takové souvislosti, v nichž k dané události X dojde tehdy, budou-li splněny podmínky Y, Z, Q... Teorie v prvním, starověkém významu má v souladu s Aristotelovou představou zachycovat pouze vztahy nutné, a tedy empiricky nepodmíněné, pozdější kantovskou terminologií řečeno „kategorické“. Teorie v druhém, novověkém významu má zachycovat vztahy kontingentní, a tedy empiricky podmíněné, kantovskou terminologií řečeno „hypotetické“. Tento rozdíl lze rovněž vyjádřit tak, že první teorie se zabývá nutností logickou, druhá teorie nutností empirickou.

Podle Aristotela ovšem hypotetické, empiricky podmíněné soudy nespádají pod teoretické, nýbrž pod praktické vědění. První vědění se zabývá věcmi, jež nemohou být jinak, než jsou, a které tedy člověk nemůže měnit. Toto vědění je tudíž prakticky neužitečné a jeho smysl leží pouze v něm samém. Druhé vědění se zabývá věcmi, které mohou být jinak, než jsou, a může tedy sloužit k jejich změně. Toto vědění je podle Aristotela blíže umění (*techné*) než pravému poznání (*epistémé*), které povstává z *theoria*. Poznávání lidského světa spadá pod vědění druhého typu. Dospívá k hypotetickým, nikoli ke kategorickým soudům. Nemá smysl samo v sobě, ale má sloužit umění individuálního a kolektivního života – etice a politice. Nemůže být „hodnotově neutrální“, ale je naopak spjato s představami o dobru a spravedlnosti. Jeho jádrem je moudrost (řecky *frónésis*, latinsky *prudentia*). Zdrojem moudrosti není kontemplativní nazření nepodmíněného, ale činná zkušenost s podmíněným – tedy s tím, co může být i jinak, než jak to je, neboť jeho příčiny mohou, ale nemusejí nastat. Praktické vědění je produktem i nástrojem lidského jednání – projevuje se ve schopnosti lidí náležitě zvládat jejich individuální a kolektivní život.

V rámci této aristotelovské koncepce je tedy „pravé“ poznání *nepraktické* – má účel samo v sobě, nikoli ve změně světa – a „pravá“ praxe *neteoretická* – její pravidla pocházejí z ní samé, nikoli z intelektuálního zření. Právě toto oddělení *techné* a *theoria* bylo překonáno v moderní technovědě. Ta má na jedné straně zachycovat kauzálně-empirické souvislosti pohledem, který je stejně tak nezaujatý a vyvázaný z empirických tužeb a pozemských účelů, jako byl pohled platonského filozofa zřícího nebeské ideje. Na druhé straně však používá takto nezaujatě, a tedy „objektivně“ zachycené souvislosti k proměně reality v souladu s lidskými záměry. *Kontemplativní*, teoretický prvek se tak v novověké vědě kloubí s prvkem *akčním*, praktickým.

Technické ovládání světa se odlišuje od umění ve starověkém smyslu (*techné*) právě tím, že je řízeno vědou, nikoli praktickou moudrostí. Na rozdíl od vědecké teorie není moudrost redukovatelná na soubor logicky a empiricky testovatelných tvrzení, které by šlo aplikovat na daný materiál. Teorie vychází z domněle *nezaujatého poznání* obecných zákonů či principů, které řídí či – v případě normativní teorie – by měly řídit svět. Moudrost vychází ze *zaujaté zkušenosti* se světem. Spolu s konceptem pravého poznání se tedy na cestě od starověku do novověku proměnil i koncept náležitého jednání: z „umění“ povstávajícího z (etické a politické) praxe se stala „technika“ povstávající z (vědecké) teorie, z řemeslníka se stal inženýr či expert, z reflexe specifických zkušeností se stala aplikace obecných principů či zákonů.

Tohoto rozdílu mezi aristotelovským a moderním konceptem poznání a jednání si ve svých příspěvcích do metodologické debaty všimají Morton Kaplan a Raymond Aron (Kaplan, 2006, s. 75; Aron, 1967, s. 186). Oba uznávají, že na rozdíl od starověké, filozofické teorie je novověká, vědecká teorie součástí praktického ovládní světa. Snaží se ho zachycovat nestranným, objektivním rozumem, aby ho mohla podřídit lidským účelům. Bylo-li nejvyšší vědění u Platóna a Aristotela výsostně teoretické – mělo-li tedy poslední smysl samo v sobě –, nejvyšší vědění moderní doby (totiž věda) je výsostně praktické – jeho poslední smysl spočívá ve schopnosti předpovídat a ovlivňovat běh světa.

Podle Arona je aplikovatelnost či „operacionalizovatelnost“ vědecké teorie spjata s její schopností konstruovat

„soubory hypotéz s přísně definovanými termíny (či proměnnými), jejichž vztahy jsou nejčastěji formulovány matematickým jazykem. Vypracování takového systému začíná konceptualizací vnímané či pozorované reality. Systém je řízen axiomy či vysoce abstraktními vztahy a dovoluje vědci deduktivně odhalovat buď jevy, které jsou jím plně vysvětleny, nebo fakta, jež jsou zjištělná přístroji (pokud unikají smyslům) a která teorii buď dočasně potvrdí, nebo vyvrátí. Každé vyvrácení si vyžaduje úpravu, žádné potvrzení nepředstavuje absolutní důkaz pravdy dané teorie.“ (Aron, 1967, s. 186)

Tomuto přírodovědnému ideálu se nejvíce přiblížila neoklasická teorie mezního užítku a trhu propracovaná Karlem Mengerem, Leonem Walrasem a Vilfrede Paretem, kterým se podařilo vypracovat „hypotetický, deduktivní systém v podobě souboru rovnic“ (tamtéž, s. 187). Tato „čistá ekonomie“ ovšem nahrazuje ekonomickou realitu fikcí dokonalého trhu a reálné aktéry fikcí *homo economicus*, jenž má k dispozici dokonalé informace a je řízen jedinou touhou – maximalizovat užitek. Fiktivnost těchto předpokladů je zřejmě příčinou toho, že na rozdíl od technických disciplín vzešlých ze studia materiálního světa není ekonomie schopná řídit jednání. Zatímco přírodní věda může diktovat staviteli, jak má postavit most, ani tato nejexaktnější ze všech sociálních věd není schopna diktovat politikovi, jak má dospět k účinnému nebo spravedlivému sociálně-ekonomickému systému:

„Skutečnost, že dokonalý trh zajišťuje optimální distribuci zdrojů, nedovoluje tvrdit, že věda dokázala nadřazenost svobodného podnikání nad socialismem ... čistá teorie [totiž] vykrojuje jasně definovaný systém (ekonomiku) z nedefinovaného systému (ze společenského celku) a definuje imaginárního aktéra (*homo economicus*), který je na hony vzdálen od skutečných aktérů“ (tamtéž, s. 187).

Ekonomická věda sice není schopna říci politikovi, co má dělat, aby se přiblížil „optimu“, avšak často je mu alespoň schopná říci, jak se vyhnout „minimu“ (tj. obecně obávaným zlům) a jaké pravděpodobné důsledky budou mít určité jeho činy (tamtéž, s. 189). Je-li ekonomie operacionalizovatelná jen částečně, pak politická věda a teorie mezinárodních vztahů nejsou operacionalizovatelné vůbec (tamtéž, s. 201). Jedním z obecných důvodů tohoto stavu je, že v politice jde o spor mezi „jednotlivci a společenstvím o určení toho, co je dobro o sobě“. Otázka dobra a spravedlnosti není řešitelná vědecky. V moderních společnostech na ni existuje mnoho odpovědí, které jsou navzájem nesouměřitelné, a tudíž také racionálně nerozhodnutelné.

Aron sice nezmiňuje „polyteismus hodnot“ (Weber, 1998b, s. 130), ale celé jeho myšlení je neseno weberovským morálním agnosticizmem, jež najdeme předznamenán v Hobbesovi a Rousseauovi (2.3) a který převzali také Schmitt a Morgenthau, když podtrhli vazbu politična na neřešitelnost hodnotových otázek vědeckou racionality. Tato myšlenková linie vychází z toho, že vzhledem k nemožnosti opřít řešení sociálních konfliktů o racionálně dosažitelnou definici společného dobra či veřejné spravedlnosti je posledním ukotvením společenského řádu monopol násilí – jedině ten může nastolit řád tím, že spory, které jsou nerozhodnutelné *rozumem*, rozhodne *silou*.

S poukazem k souvislosti násilí a boje o moc s racionální neřešitelností hodnotových a zájmových sporů se Aronovy důvody k odmítnutí scientismu v politické vědě značně překrývají s výše citovanými důvody Morgenthauovými. Ve vymezení výchozích předpokladů disciplíny mezinárodních vztahů se však od Morgenthaua distancuje. Odmítá jeho pokus začít s obecným konceptem moci a dojít k předmětu disciplíny jeho specifikací. Místo toho předpokládá s Waltzem a dalšími scientisty, že je od začátku třeba disciplínu definovat jako vědu o určitém relativně autonomním subsystému sociálních vztahů, který je odlišitelný od celkového systému a dalších subsystémů. Aron navrhuje typicky realistickou definici tohoto subsystému: mezinárodní vztahy jsou vztahy, v nichž je považováno za legitimní či legální použití vojenské síly (Aron, 1967, s. 190), neboť neexistuje supranárodní autorita, která by použití síly monopolizovala na úrovni celku (tamtéž, s. 192).

Problém s touto definicí ovšem podle něj spočívá v tom, že se neopírá o vědecký argument. Má dva „nevědecké“ zdroje. *Prvním* je morální agnosticizmus zmíněný výše, který podpírá legitimitu a legalitu násilí mezi národy poukazem k tomu, že „mezinárodní společnost zůstává asociální společností, jejíž zákon je ve vážných případech ponechán na interpretaci každého aktéra a které

schází autorita, jež by byla obdařená monopolem legitimního násilí“ (tamtéž, s. 204). *Druhým* zdrojem je zkušenost „státníků, právníků, moralistů, filozofů a válečníků, kteří po staletí vnímali podstatu mezinárodních vztahů jako právě to, co já považuji za východisko teorie“ (tamtéž, s. 197). Dva „nevědecké“ zdroje definice systému mezinárodních vztahů tedy každý po svém zasazují teorii do proměnlivého a relativního živlu historie a odpírají jí ukotvení v univerzálním rozumu, jenž by historii transcendoval. Oproti Morgenthauově filozofickému univerzalizmu je tedy Aron jasně na straně historismu.

Kromě poukazu k nevědeckým zdrojům definice systému mezinárodních vztahů uvádí Aron dalších šest důvodů, proč tento systém nemůže být předmětem vědecké teorie, považujeme-li za závazný model takové teorie přírodní vědu.

- (1) Na rozdíl od ekonomie je obtížné apriorně odlišit vnitřní proměnné od vnějších, neboť v závislosti na konkrétní historické situaci mohou do chování systému interferovat různé faktory domácí i transnacionální sféry (tamtéž, s. 197).
- (2) Nelze ani pevně stanovit, které z těchto faktorů jsou závislémi a které nezávislémi proměnnými – tedy které mají být chápány jako vysvětlované účinky (explanandum) a které jako vysvětlující příčiny (explanans).
- (3) Mezi proměnnými, jejichž váhu a směr působení nelze předem započítat do hypotéz teorie, mají čelné místo ideje a interpretace, jejichž prostřednictvím aktéři vnímají a vyhodnocují situaci a s jejichž pomocí řídí své rozhodování. Cíle stát(ník)ů mohou být vzájemně nesouměřitelné, ovlivněné specifickými národními tradicemi či ideologiemi. Na rozdíl od „čisté ekonomie“ Walrase a Pareta nemohou teoretici mezinárodních vztahů obdařit aktéry jedinou motivací maximalizace užitku, která by v tomto případě byla maximalizací moci (tamtéž, s. 194–195).
- (4) Zatímco ekonomie nachází univerzální médium vzájemného poměrování různých heterogenních typů bohatství v penězích, teorie mezinárodních vztahů nedisponuje měrnou jednotkou, kterou by mohla poměřovat různé heterogenní typy moci.
- (5) Na rozdíl od systémů, s nimiž počítá systémová teorie, nemá navíc mezinárodní systém žádné automatické mechanismy pro nastolování narušené rovnováhy. Úsilí identifikovat tyto mechanismy za pomoci předpokladu boje o moc či přežití a dvou proměnných – distribuce moci na ose bipolarita–multipolarita a typu vztahů na ose homogenita–heterogenita – musí skončit neúspěchem kvůli řadě dalších interferujících faktorů (k nimž

poukazují body 1, 2, 3), které mohou měnit chování a celkovou povahu systému.

- (6) Modely mezinárodního systému pracující s předpokladem boje o moc či přežití a dvěma proměnnými nestačí k zachycení obecných zákonitostí systému, jež by dovolily předpovídat a kontrolovat mezinárodní procesy tak, jak přírodovědné teorie dovolují předpovídat a kontrolovat přírodní procesy. Z teoretických modelů mezinárodního systému nelze vyvodit konkrétní události, jako je vypuknutí první světové války či holokaust. Ty jsou vysvětlitelné pouze jinými jedinečnými událostmi, nikoli teorií jako souborem obecných hypotéz. Konceptualizace mezinárodních vztahů může přinést pouze abstraktní orientační rámce, které musejí být doplňovány empirickými historickými a sociologickými studiemi konkrétních procesů a skutečností – materiálních i ideálních – včetně proměnlivých „historických zkušeností, které řídí chování kolektivních aktérů a rozhodnutí jejich vůdců“ (tamtéž, s. 194).

Není-li možné vybudovat „čistou teorii“ mezinárodních vztahů, která by byla schopna po dodání dat generovat předpovědi budoucích stavů systému (a to je nedosažitelný ideál i pro ekonomii, jež slouží ostatním společenským vědám jako vzor vědeckosti), pak není ani možné, aby věda o mezinárodních vztazích řídila jednání politiků tak, jak přírodověda může řídit jednání stavebních či strojních inženýrů. Různé strategické teorie týkající se nukleárního zbrojení a odstrašení jsou například mnohem spíše výrazy historicky specifického a ideologicky ovlivněného vnímání situace jistými aktéry s určitými mocenskými zájmy a hodnotovými orientacemi než vědeckou teorií objektivní reality (tamtéž, s. 201–205). Zahraničněpolitické jednání nelze prostě řídit vědeckou teorií, a to ze stejného důvodu, kvůli němuž nelze podle Clausewitze vědeckou teorií řídit vojenskou strategii:

„...každá situace pro nás obnáší příliš mnoho zvláštních rysů, než abychom byli schopni nahradit intuici, zdravý rozum či chytrost (*intelligence*) vojenského vůdce dedukcí z jistých generalizací. Není to vždy nevědění, ale někdy také sama povaha předmětu, která stanovuje meze teorií.“ (Tamtéž, s. 196)

Nejen ve svém morálním agnosticizmu, ale také ve svém vymezení funkce společenské vědy kráčí Aron ve šlépějích Maxe Webera. Společenská věda jako věda o sociálním jednání – „praxeologie“ – nemůže vědecky rozhodovat hodnotové a ideové spory různých světových názorů a doktrín, které soutěží o řízení indi-

viduálních i kolektivních životů. Má a může se snažit pouze o logickou a hermeneutickou rekonstrukci těchto svetonázorových ideologických pozic a o ukázání jejich možných důsledků (Weber, 1998b, s. 129–130). Vědeckost takové vědy bude spočívat právě v tom, že *nebude* lidem nabízet to, co od ní očekávají – totiž „jednoduchou ideologii, která zaručí morálku a účinnost“ (Aron, 1967, s. 204).

Politické rozhodování tedy nemůže být osvobozeno z kontingentní historie a umístěno do světa teoretických formulí, které nabízejí nadčasové racionální řešení pro každou představitelnou situaci.

„Rozhodnutí *hic et nunc* o Kubě či Vietnamu nemůže být nikdy diktováno teoretikem. A teoretik ani nikdy nebude schopný s vědeckou jistotou diktovat strategii, která by lidstvo přivedla od ‚mocenské politiky‘ k monopolu legitimního násilí. Běh mezinárodních vztahů je eminentně historický ve všech smyslech tohoto slova. Je v neustálé změně, jeho systémy jsou různorodé a křehké, dotýkají se ho všechny ekonomické, technické a morální proměny. Rozhodnutí jednoho nebo několika jednotlivců dávají do pohybu miliony lidí a způsobují nezvratné změny, jejichž důsledky jsou nedozírné. Aktéři – občané nebo vládcí – jsou provždy podrobeni evidentně protikladným závazkům... Máme to považovat za selhání, nebo za úspěch, nalézají-li teorie praxe paradoxy lidské existence v té podobě, v jaké se vždy jevily filozofům, starověkým i moderním, aniž by je vyřešila? Ať už se jedná o selhání, nebo o úspěch, skutečností zůstává, že vědci ještě nezískali prostředky, aby proměnili historickou situaci člověka.“ (Tamtéž, s. 205.)

Sen o formulaci newtonovských zákonů mezinárodní politiky, které by nám umožnily řídit ji a manipulovat podobně, jako se nám daří řídit a manipulovat některé zákonitosti přírody, zůstává nenaplněn. Modely mezinárodního systému, rekonstrukce různých logik politického jednání či popisy jedinečných historických událostí a osobností nevytvářejí nějakou jednotnou vědu schopnou vědecky řídit politiku, ale nabízejí pouze různé dílčí nástroje, jejichž způsob použití závisí na praktických potřebách těch, kteří rozhodují. Jsou cennými pomůckami v pěstování politického „umění soudit“ (H. Bull), nemohou však toto umění nahradit. Nemožnost vysvobodit lidské rozhodování z kontingentního a relativního živelu historie nás tak nutí vrátit se od projektu technovědy k Aristotelově *fronésis*. Ta si nemusí odpírat použití těch či oněch technovědeckých schémat a modelů. Poslední slovo má však *praktické vědění* politika, nikoli *vědecká kalkulace* teoretika či experta. Toto praktické vědění se podle Arona v hloubce lidského ducha stýká s filozofickou kontemplací.

Teorie subsystému mezinárodní politiky nemůže sama o sobě vydat plnohodnotné vědecké poznání – může nanejvýš sloužit jako pokusný abstraktní rámec

vyplňovaný historickými popisy jedinečných běhů událostí a sociologickými analýzami dalších faktorů, které mohou zasahovat do chování systému. Když studujeme nějakou konkrétní historickou událost – například kubánskou krizi roku 1962 –, uvědomíme si, že aby se jí skutečně dotkl, „musí se historik stát filozofem a filozof si musí být vědom toho, co nikdy neuvidí dvakrát – alespoň pokud není předmětem poznání jen logika systémů, ale také logika jednání“ (tamtéž, s. 206).

Na rozdíl od Bulla nevylučuje Aron scientistní metody, jako je teorie her či matematické modelování. Neklade žádné meze tomu, jak se ten či onen fenomén má zkoumat. I ten nejabstraktnější formalizovaný model určitého dílčího jevu či aspektu může přinést chybějící střípek do celkové mozaiky. Teorie mezinárodních vztahů se nemá redukovat na jednu z dílčích metod, ale musí být schopna propojovat poznatky různých metod a přístupů do stále znovu zachycovaných souvislostí celku. Vznášet otázku celku ovšem není úkolem vědecké teorie, ale filozofického myšlení.

Kromě toho, že je reflexí svého předmětu, je teorie mezinárodních vztahů také reflexí relativity, omezenosti a vzájemné souvislosti svých dílčích metod a přístupů a jako taková je „kritickým čili tázajícím se ekvivalentem filozofie“ (tamtéž, s. 206). Je tedy otevřeným myšlením, které se a priori nevyhýbá žádné určité metodě – „tradicionalistické“ ani „scientistické“, jež však překračuje a tím relativizuje každou z nich. Reformuluje-li Aron historický realismus tak, že rozšiřuje jeho pole o sociologické a scientistické přístupy, těžiště ponechává stále v přístupu historickém. Regulativním ideálem disciplíny je mu přitom teorie v původním, řeckém slova smyslu, tedy jako kontemplativní zachycování celku, byť v postkantovské filozofii se spíše než o vytváření pozitivního obrazu světa jedná o kritické rýsování hranic našeho poznání. Jednou z těchto konstitutivních mezí je právě zakořeněnost poznání ve specifickém čase a prostoru. I když Aron zůstává v této otázce neurčitý, z jeho textu plyne, že kontemplace historického světa není založena sama v sobě, nýbrž že je v posledku ukotvena v historické praxi.

Aronova obhajoba kritického myšlení o mezinárodní politice proti její redukci na teoretické modely je v souladu s výše probíranými příspěvky Morgenthaua a Bulla do druhé debaty. Tvoří také paralelu Morgenthauově a Kissingerově obhajobě nadřazenosti politiků nad experty (2.2). V Morgenthauově knize z roku 1946 byla kritika intelektualismu formulována jako obhajoba praxe proti teorii – mužů činu proti mužům ducha. Také v Carrově knize z roku 1939 figuroval protiklad „úředníka“ a „intelektuála“. Tváří in tvář rozvinuté dělbě činností in moderní době je ovšem s ohledem na tento protiklad pošetilé klást otázku in termínech „buď,

anebo“. V souladu s tím již ve druhé debatě nešlo o to, zda dáme přednost praxi, nebo teorii, ale o to, *jaké* praxi a *jaké* teorii. Historičtí realisté vedou boj s naturalisty na obou rovinách. Boji za primát politického *rozhodování* před technokratickým *kalkulem* na rovině politické praxe odpovídá boj za primát kritického *myšlení* před naturalistickým *modelováním* na rovině akademické teorie. Podobně jako nepopírá Kissinger užitečnost expertizy, ale vykazuje ji do podřízeného postavení vzhledem k politickému rozhodování, ani Aron nepopírá užitečnost naturalistických modelů. Brání se jen tomu, aby kolonizovaly celou oblast akademického výzkumu a staly se jeho jediným měřítkem. Tak jako musí mít rozumění a interpretace nadřazené postavení nad vysvětlením a kalkulem v praktické oblasti, musí mít nadřazené postavení i v akademické oblasti.

Kenneth N. Waltz

Kombinuje-li Aron klasické pojetí filozofické teorie s klasickým pojetím praktické moudrosti a umožňuje-li zároveň uplatnění naturalistických (scientifických) i historických (hermeneutických) metod, pak Kenneth N. Waltz se staví za novověké pojetí teorie a naturalistické metody. Aby byl schopen obhájit teorii mezinárodních vztahů *jako vědu*, musí ovšem podstatným způsobem reformulovat koncept moderní vědy, z něž vychází Aron.

Odmítá Aronovu tezi, že mezinárodní vztahy jako předmět zkoumání nedovolují sestavit takový model, jaký umožňuje sestavit ekonomika. Tvrdí, že první tři z Aronových argumentů – potíže s oddělením vnitřních od vnějších a závislých od nezávislých proměnných a přičtení jediné motivace aktérům – se týkají právě tak ekonomiky jako mezinárodních vztahů. Souhrnně spadají všechny pod argument příliš velké „komplexnosti“ předmětu zkoumání. Podle Waltze Aron nepochopil, že komplexnost reality není argumentem *proti* modelovým zjednodušením teorie, ale naopak argumentem *pro* ně. Tato zjednodušení jsou totiž způsobem, jakým jsme schopni navzdory její složitosti realitu poznávat. Jak upozornil již v padesátých letech Milton Friedman, zjednodušené předpoklady teoretických modelů nejsou deskripcemi skutečnosti. Jejich správnost či nesprávnost není dána srovnáním s realitou, ale explanační silou modelů, které jsou na nich postaveny (Waltz, 2006, s. 220). Z toho důvodu jsou nepřipadné i výtky stoupenců liberální teorie vzájemné závislosti o nedostatečné korespondenci neorealistického modelu mezinárodního systému s empirickou skutečností a jejich kritika Waltze za to, kolik toho ze svého popisu vypus-

til – například ideologie a národní tradice, transnacionální ekonomické vztahy či náboženské organizace. Tyto výtky Waltzovi dokazují, že podobně jako Aron ani liberálové nepochopili smysl teoretických modelů. Ve vynechávání complexity spočívá jejich síla, nikoli slabost: „...teorie není formulací všeho, co je důležité v mezinárodním politickém životě, ale nezbytně střídou explanační konstrukcí“ (tamtéž, s. 224). Pokud se první tři Aronovy argumenty opírají o poukaz k nemožnosti korespondence mezi modelem a realitou, pak jsou tedy neplatné. Odlišení vnitřních od vnějších a nezávislých od závislých proměnných může být v empirickém srovnání s realitou neadekvátní, ale přesto může posílit explanační sílu teorie. Ani rozdíl mezi fikcí *homo economicus* a fikcí *homo diplomaticus* není podstatný.

Waltz ovšem uznává závažnost čtvrtého Aronova argumentu, že na rozdíl od ekonomie nemá teorie mezinárodních vztahů univerzální směnný prostředek na počítání moci. Přesto ale s poukazem ke Smithově zákonu poptávky a nabídky tvrdí, že *konstrukce* teorie není závislá na schopnosti kvantifikace a měření dat – ty jsou důležité až při *aplikaci* teorie (tamtéž, s. 220–221). Podle Waltze ovšem není aplikovatelnost teorie na empirický materiál kritériem její vědeckosti – teorie může mít totiž explanační sílu i bez ní. Zde Waltz vychází z toho pojetí vědy, které od konce šedesátých let opouští nejen logicko-empiricistní koncept verifikace, ale i popperovský koncept falzifikace (Lakatos, 1970). Aronovo odmítnutí nároků vědeckosti na teorii mezinárodních vztahů je naopak spojeno právě s představou, že teorie musí být operacionalizovatelná a falzifikovatelná.

Aronovu pátou tezi o absenci automatických mechanismů nastolování rovnováhy v mezinárodním systému odmítá Waltz s poukazem k tomu, že klasická a neoklasická ekonomie se také obejdou bez takového předpokladu – v souladu se svým mikroteoretickým založením vysvětlují ekonomickou realitu z interakce osob a firem, a nechápou ji tedy holisticky jako celek řízený vlastními účely či cíly. Nastolení rovnováhy v ekonomickém i mezinárodním systému může být ovšem vědomým účelem či cílem vlád, jež spadají mimo realitu zachycovanou teoretickým modelem. Waltz uznává, že tyto intervence znesnadňují aplikaci tohoto modelu na realitu, nečiní ho však méně vědeckým.

Waltz odmítá i Aronův poslední argument, že k vědě patří schopnost předpovídat a kontrolovat zkoumané procesy. Ne všechny vědecké teorie jsou schopny předpovídat (např. teorie evoluce), některé předpovídají, ale nejsou schopny poznávané procesy kontrolovat (např. astronomie). Vědeckost nespočívá ve schopnosti předpovídat realitu nebo jí manipulovat, „nýbrž ve schopnosti spe-

cifikovat příčiny, formulovat teorie a zákony, o něž jsou předpovědi opřeny. Ekonomická teorie je působivá, i když jsou předpovědi i rady ekonomů nespo-
lehlivé.“ (Waltz, 2006, s. 221)

Všechny tři poslední Aronovy námitky – absence měrné jednotky moci a mechanismů nastolování rovnováhy a neschopnost předpovídat a kontrolo-
vat – poukazují podle Waltze k potížím s „aplikací a testováním“, tedy s opera-
cionalizací teorie, nikoli s její „konstrukcí“ (tamtéž, s. 221). Problémy s opera-
cionalizací však podle Waltze nikterak nediskvalifikují teorii, ale jsou naopak
nutně spjaté s její povahou: „Protože teorie ve svém úsilí o vysvětlení světa abs-
trahuje od mnoha jeho komplikací, její aplikace na jakoukoliv oblast je matoucí
a nejistou záležitostí“ (tamtéž, s. 221).

Aron podle Waltze vykračuje správným směrem, když vymezuje mezistátní
vztahy jako svébytný sociální subsystém. Zastavuje se však na půli cesty, když se
nechce omezit na modelování tohoto systému jako autonomní a sebeudržující
se struktury, jejíž chování lze analyzovat bez přihlédnutí ke zvláštním rysům
a záměrům států. Podle Waltze musíme naopak v zájmu pokroku poznání
přijmout kognitivní asketismus a dokončit tak cestu od filozofujícího *myšlení*,
které se snaží *porozumět* lidskému *jednání*, k vědecké *teorii*, jež se snaží *vysvětlit*
zákonitosti neosobních *struktur*.

Historismus proti naturalismu (Robert W. Cox)

Přestože spor Waltze a Arona sahá svými kořeny do německé *Methodenstreit*
konce 19. století, jeho otázky zůstávají stále otevřené i na začátku 21. století.
Společenské vědy obecně i teorie mezinárodních vztahů zvláště jsou i nyní roz-
štěpeny na naturalistické a historické křídlo. Těmto dvěma modelům vědění
o společnosti odpovídají dva modely jeho praktického použití, které jsme
v inspiraci Morgenthauem a Kissingerem načrtli v ideálních typech „politika“
a „experta“ v oddílu 2.2. Ekvivalentem waltzovské *teorie* je expertiza techno-
krata schopného *vysvětlit* a manipulovat příčinné souvislosti. Ekvivalentem
aronovského *myšlení* je moudrost politika schopného *rozumět* smyslu historic-
kého okamžiku a svému úkolu v něm.

Podle kanadského marxisty Roberta W. Coxe redukuje první perspektiva jed-
nání aktérů na chování způsobené vnějšími příčinami a tímto vypuštěním myš-
lení odděluje zkoumaný objekt od zkoumajícího subjektu (Cox, 1986, s. 242).
Druhá perspektiva naopak vidí těžiště sociální reality v historicky vzniklých

institucích a praktikách, jejichž konstitutivními součástmi jsou intersubjektivně sdílené ideje, a jimž tedy není možno porozumět jinak než skrz myšlení lidí. Myšlení tedy zkoumá myšlení – zkoumaný objekt je totožný se zkoumajícím subjektem. Pod tento přístup spadá také nedogmatický marxismus čili „kritická teorie“, která považuje instituce a praktiky za kolektivní odpovědi lidí na materiální podmínky jejich existence, které zpětně vymezují a omezují jejich další volby.

Dva přístupy se liší nejen v teoretickém pojetí reality, ale také v pojetí praktické funkce vědění vzhledem k realitě. Jeden řeší problémy ve fungování etablovaných institucí, které považuje za věčné a „přirozené“, druhý se snaží poznáním okolností jejich vzniku a rozbořením jejich povahy přispět k jejich změně. „Na rozdíl od teorie zaměřené na řešení problémů (*problem-solving theory*) nepovažuje kritická teorie instituce a sociální a mocenské vztahy za samozřejmé, ale zpochybňuje je ... je zaměřená na posouzení samého rámce jednání ..., z něhož teorie řešící problémy vychází jako ze svých [samozřejmých] souřadnic“ (Cox, s. 208). Teorie zaměřená na řešení problémů je konzervativní, neboť opravuje dílčí poruchy stávajícího řádu, a tak pečuje o jeho udržení. Kritická teorie je transformativní, neboť ho chce nahradit jiným, spravedlivějším řádem. První řídí taktické jednání zaměřené na fungování částí, druhá řídí strategické jednání zaměřené na proměnu celku (tamtéž, s. 210).

Cox s poukazem k E. H. Carrovi uznává, že levicová kritická teorie je pouze jednou z variant širší tradice, z níž vzešel i realismus (tamtéž, s. 211).¹³ Jak jsme viděli v oddílu 1.3, nejenže Carr považoval institucionální rámce politického jednání za historicky proměnlivé, ale navíc i samu teorii pokládal za moment historické praxe. „Historizace“ sociální reality (v protikladu k její naturalizaci přírodovědnými přístupy) a vědomí o vlastní praktické situovanosti tedy nemusejí být jen charakteristikou levicové teorie, která se jako nástroj revoluční proměny světa dává k dispozici dělnické třídě či nějaké jiné utlačované třídě nebo emancipačnímu hnutí. Příklady Edmunda Burka či Henryho Kissingera ukazují, že jich mohou být schopni i myslitelé napojující své myšlenky a činy na zájmy a projekty vládnoucí třídy a etablovaného řádu. Definičním kritériem historismu

13 Cox nazývá tuto tradici „historicismem“ a jí opačný, naturalistický přístup „pozitivismem“ (Cox, 1986, s. 242). Zároveň se distancuje od dogmatické podoby marxismu jako vědy o zákonech dějin, které nutně řídí lidstvo ke komunismu. Jako gramsciovec odmítá jak monokauzální ekonomismus, tak uzavření historického procesu v antipaci jeho údajně nutného budoucího vyústění. V českém prostředí se pod vlivem Poppera tato dogmatická podoba marxismu nazývá „historicismem“, zatímco otevřené podoby „historizace“ institucí a vědění se nazývají „historismem“. I my se zde držíme tohoto úzu.

ve společenské vědě není to, na kterou sociální sílu a projekt se vědec napojí, ale to, že si je této své praktické situovanosti v sociálním světě vědom – že se chápe jako aktér otevřeného historického procesu, v němž se dlouhodobě proměňují základní rámce jednání. Historismus, k němuž patří jak nedogmaticky pojatý Marxův historický materialismus, tak Kissingerův historický realismus, našel své poslední vtělení v konstruktivismu, jenž – jak uvidíme ve čtvrté části – je dědicem obou těchto tradic.

3.3 Strukturalistický realismus: obranný a útočný

Konflikt a kooperace z hlediska teorie her

Podle třetího obrazu konfliktu neplyne násilí mezi lidmi z dědičného prvotního hříchu, zlých sklonů člověka nebo absence univerzálního rozumu (první obraz), ani z povahy politických režimů (druhý obraz), nýbrž z koexistence mnoha racionálně jednajících aktérů (individuálních či kolektivních), kteří sledují sebeúchovu a výhody a nejsou přitom podřízeni jedné moci, jež by vymáhala obecná pravidla jejich chování (2.3). Protože jejich zájmy nejsou uzpůsobené předzjednanou harmonií či mechanismem neviditelné ruky trhu, na něž se spoléhali osvícenští idealisté, vede jejich interakce v situaci bezvlády nutně k násilným střetům.

Realisté třetího obrazu již nepolemizují s liberálně-idealistickou redukcí motivace lidí na racionální, a tedy neškodné zájmy (téma Rousseauovo, Morgenthauovo a Niebuhrovo), ale ukazují, že i kdyby lidé sledovali jen takové racionální zájmy, stejně se nebudou schopni v určitých situacích vyhnout vzájemnému násilí, které není v zájmu nikoho. Jinak řečeno, v situaci bezvlády vede racionální rozhodování na individuální úrovni k iracionálnímu výsledku na kolektivní úrovni. Idealisté spoléhali na předzjednanou harmonii rozumu a světa, partikulárního a univerzálního zájmu, jednotlivce a společnosti. Waltz naproti tomu zdůrazňuje, že seberacionálnější jednání jednotlivců a skupin nemůže zabránit jejich střetům, pokud nejsou podrobena jednotné vládě. I kdyby lidská přirozenost skutečně byla redukovatelná na rozumné sledování sebeúchovy a uspokojování základních potřeb, a člověk by tedy byl schopen oprostít se od vášní, jako je touha po moci a uznání, nejistota ohledně chování ostatních by měla podobně ničivé důsledky, jako jsou ty, k nimž vede jednání řízené vášněmi.

To se analogicky týká i chování jednotlivých států s ohledem na povahu jejich režimů. Také druhý obraz ztrácí svou platnost – i spravedlivé a demokratické režimy musejí být ve svých vztazích připraveny na možnost násilí. Předzjednaná, spontánní harmonie zájmů je mýtem. Vysvětlení násilí se tím přesunulo od antropologického a politického ke strukturálnímu argumentu. Racionální přirozenost jednotlivců ani domácí spravedlnost států sama o sobě nezajišťuje optimální výsledek jejich interakce.

Jakmile teorie mezinárodních vztahů dospěla Waltzovou knihou z roku 1959 až k tomuto bodu, ukázalo se, že si může vypomoci jazykem teorie her. Ta modeluje situace strategického jednání – tj. takového jednání, v němž aktér musí při sledování svých cílů brát na vědomí jednání ostatních, kteří jsou zapojeni do stejné interakce a často sledují protikladné cíle. Racionální strategie musí brát v úvahu možné strategie ostatních účastníků. Většina her se přitom odehrává na kontinuu mezi dvěma krajními možnostmi – potenciálně násilným konfliktem na straně jedné a vzájemně výhodnou spoluprací na straně druhé.

Zatímco první hra je hrou vzájemné nevýhody a nulového či stálého součtu (*zero* či *constant sum game*), druhá hra je hrou vzájemné výhody a kladného součtu (*positive sum game*). V první hře (např. v pokeru hraném o daný vklad) jde o rozdělení hodnot, jejichž součet je fixní – vítěz bere to, co poražený ztrácí. Ve druhé hře nejde jen o rozdělení, ale také o tvorbu hodnot. Koláč, o jehož distribuci spolu konkurenti soutěží, se v průběhu soutěže zvětšuje. Ačkoli *relativně* může jeden získat více než druhý, z hlediska přínosu ve srovnání s původním stavem – tedy *absolutně* – na tom každý může být lépe, než kdyby se soutěže nezúčastnil. V prvním typu interakce se soutěží o to, kdo získá to, co druhý ztratí (*the win-lose game*), ve druhém typu interakce každý získá alespoň něco ve srovnání se svou situací před započítáním hry (*the win-win game*).

S druhým typem hry počítají liberálové vycházející z ideje trhu v té podobě, v jaké byla v 18. století formulována Bernardem Mandevillem a Adamem Smithem: každý hledá svůj prospěch a neviditelná ruka koordinuje množství navzájem nezávislých egoistických činů tak, že výsledek je výhodný pro všechny. Zájmový konflikt ohledně relativních zisků je rámován zájmovou shodou na absolutním zisku, který každému plyne z hraní hry. Jakmile se hráči upnou výlučně na relativní zisky, hrozí, že se hra kladného součtu promění v hru nulového součtu a vzájemně výhodná *soutěž* se stane *bojem* kdo s koho. V tomto druhém případě pak mohou hráči relativizovat hodnotu absolutní výhody do té míry, že budou ochotni se smířit i s absolutní ztrátou, jen aby si polepšili ve srovnání se soupeřem.

Námitkou proti přenesení těchto modelů na mezinárodní scénu by mohlo být, že pokud by všem státům šlo jen o přežití a bezpečnost, nemusely by hrát žádnou hru na zvětšování své moci – prostě by se všechny na základě zájmu na udržení své existence mohly dohodnout na všeobecném odzbrojení. Ale právě zde nastupují paradoxy kolektivního jednání symbolizované Rousseauovým lovem na jelena a Herzovým bezpečnostním dilematem. Kdyby si mohly státy navzájem věřit, že všem jde jen o udržení, a nikoli o zvětšení jejich hranic, žádný problém by neexistoval. Bez společné donucovací moci však taková důvěra neexistuje. Protože každý musí volit svou strategii přežití s ohledem na možné strategie ostatních a protože zároveň neexistuje společná moc, která by zajistila, aby nikdo nepřijal imperialistickou politiku, musejí být i mírumilovné státy připraveny na možnost, že některý jiný stát či skupina států takovou politiku přijme. Nejracionálnější strategií každého státu tedy bude příprava na eventuální útoku. Čím větší vojenskou kapacitu bude s to vyvinout, tím lépe bude zabezpečen proti případnému útoku ostatních. Ostatní ovšem takové obranné vyzbrojování budou chápat jako růst svého ohrožení – tedy jako útočné vyzbrojování, na něž je třeba reagovat vlastním vyzbrojováním. Tak bude spuštěna bludná spirála bezpečnostního dilematu. Výsledkem čistě obranného jednání budou závody ve zbrojení a zvýšení pravděpodobnosti vypuknutí války.

Hlavním problémem tedy není skutečný záměr států, podmíněný *povahou režimů*, jež v nich vládou (druhý obraz), ani *povaha lidí*, kteří jsou v nich u moci (první obraz). Problémem je *povaha situace*, v níž státy jednají (třetí obraz). Struktura této situace stanovuje kritéria pro racionalitu jednání. Těžiště vysvětlení mezistátních válek (ale i jiných meziskupinových konfliktů) leží v anarchii mezi aktéry, nikoli ve špatné povaze člověka, nebo v nedemokratičnosti domácích režimů. Tento strukturální argument pak nahrazuje antropologický argument Morgenthaův i politický argument kantovských liberálů.

Waltzův obranný neorealismus

Prezentoval-li Waltz perspektivu třetího obrazu ve své první knize stále ještě spekulativním jazykem politické filozofie, pak o 20 let později ji už prezentuje střídmým jazykem vědy (Waltz, 1979). Proti liberalismu, který v sedmdesátých letech zdůrazňuje ekonomické a kulturní aspekty mezinárodních vztahů a roli nestátních transnacionálních aktérů (5.1), potvrzuje Waltz od konce této dekády původní realistický důraz na stát a jeho vojenskou kapacitu (Waltz,

1979, 2006). S její pomocí čelí každý stát potenciální hrozbě útoku jiných států, přičemž struktura mezinárodních vztahů, která je sama nezamýšleným důsledkem jejich jednání, nastavuje tomuto jednání „systémové“ pobídky a mantinely. „Mezinárodní struktura povstává z interakce států a pak jim zamezuje jednat určitými způsoby a nutí je jednat jinými“ (Waltz, 2006, s. 222). Tato struktura je vymezena anarchií jako „principem organizace“, z něž plyne „funkce“ jednotek – zvětšování vlastní bezpečnosti vzhledem k ostatním. Bezpečnost je zajišťována mocí. Boj o moc tedy není veden zájmem na ovládnutí druhých (Morgenthau), ale pouze zájmem na zajištění vlastní bezpečnosti a přežití. Kromě anarchie a obranně-mocenské funkce jednotek je třetím rysem mezinárodního systému distribuce vojenských kapacit mezi nimi. Tato distribuce je řízena mechanismem mocenské rovnováhy, který se realizuje ve strategickém jednání aktérů.

Historický realismus Carra, Herze, Niebuhra i Morgenthaua kombinoval filozoficko-antropologickou spekulaci s reflexí evropské historické zkušenosti. Naturalistický realismus Waltze naopak přejímá hypoteticko-deduktivní přístup v té podobě, v jaké byl rozvinut ekonomii. Na mezinárodní vztahy aplikuje myšlenku trhu rozvinutou v mikroekonomii. Ustavení mezinárodního systému je nezamýšleným důsledkem jednání mnoha navzájem nezávislých aktérů, kteří sledují vlastní zájmy. Jako „je struktura trhu definována kalkulujícími firmami, mezinárodněpolitická struktura [je definována] kalkulujícími státy. Rozdíly v kalkulu jsou dány pouze rozdílnými kapacitami (*capabilities*).“ (Waltz, 1979, s. 98–99) Výsledný řád povstává ze soutěže a zároveň zpětně soutěž reguluje. Takový řád je – řečeno s Friedrichem Hayekem – spontánním řádem v tom smyslu, že není nastolen státním monopolem donucujícího násilí, nýbrž je výsledkem mnoha rozhodnutí navzájem nezávislých aktérů. Evropská modernita vyzkoušela především dvě podoby tohoto anarchického řádu: nejprve v éře velmocenské politiky národních států podobu multipolární – jazykem ekonomie řečeno „oligopolistickou“ – a posléze za studené války podobu bipolární – tedy „duopolistickou“.

Oproti sklonu historických realistů, jako je Aron či Kissinger, relativizovat předpoklad primátu zahraniční politiky zohledňováním historicky a kulturně specifické „vnitřní struktury“ států (*domestic structure*) klade naturalistický realismus jednoznačně důraz na vnější, mezinárodní strukturu, která nutí aktéra jednat určitým způsobem, ať již k tomu v důsledku své domácí identity inklinuje, či ne. Vnější struktura neutralizuje kulturně-historické rozdíly mezi státy, takže vědec se může spokojit s minimalistickým motivačním předpokladem

jejich jednání – starostí o zajištění bezpečnosti a přežití v anarchickém systému. Poukaz k mezinárodní struktuře činí zbytečným Morgenthauův antropologický předpoklad o všudypřítomné vůli k moci a dává stranou také historická vysvětlení rozdílů mezi mocnostmi *statu quo* na straně jedné a mocnostmi imperia- listickými či revizionistickými na straně druhé. Věda o mezinárodních vzta- zích může odhlédnout od analýzy zahraniční politiky (*foreign policy analysis*) a věnovat se popisu pravidelností a korelací v politice mezinárodní (*international politics*). Předmětem této vědy není ta či ona událost, ale dlouhodobé rysy systému.

Zde je namíště obecnější poznámka. Waltzova koncepce implikuje, že pod- mínkou opuštění historických metod zkoumajících procesy z hlediska aktérů je představa struktury, která se do nich osamostatnila – marxovsky řečeno „odci- zila“ či „zvěcnila“ (8.1–8.2) –, a může tedy být zachycena naturalisticky, tj. po způsobu přírodních struktur nezávislých na jednání a představování lidí. Tato struktura sice povstává z interakce států, zároveň se však stává svébytnou rea- litou, která zpětně omezuje a formuje jejich chování. K pochopení logiky tohoto chování pak nemusíme zaujímat perspektivu aktéra a rekonstruovat jeho his- torii, sebezpetí a konkrétní cíle, ale stačí nám apriorně předpokládat, že chce přežít v rámci dané struktury. Společenská věda řízená ideálem přírodní vědy je možná jedině kvůli tomuto osamostatnění aktivních vztahů mezi lidmi do kva- zipřírodní „věci“, která je na nich nezávislá a zvnějšku je determinuje a tak činí pasivními – umožňuje dedukovat jejich chování z jim vnějších okolností. Jedině kvůli tomuto „odcizení“ a „zvěcnění“ se konstituuje předmět vědy – sebeud- ržující se struktura, kterou můžeme *vysvětlovat* bez toho, že bychom museli *rozumět* subjektům, které jednají v jejím rámci.

Waltzův neorealismus završuje proces zužování realistického myšlení v rámci teorie mezinárodních vztahů. Viděli jsme, že tento proces započal již Mor- genthau tím, že navzdory svému původnímu odmítnutí snahy vědy podrobit si oblast politična v *Mocenské politice a vědeckém člověku* (1946) posléze sám založil vědu, která si vytkla právě tento úkol. Od tohoto vykročení v *Politice mezi národy* (1948) přes behavioralistický a systémový obrat vtělený v „debatě stabilita–polarita“ (3.1) až po Waltzovu formulaci strukturálního realismu (čili neorealismu) se hlavní proud realistické tradice v americké teorii mezinárodních vztahů postupně zbavoval intelektuálního bohatství svých filozofických před- chůdců Machiavelliho, Burka a Nietzscheho a jejich dědiců Webera a Schmitta. Právě opuštění *filozofické reflexe* antropologických podmínek mezinárodní poli- tiky i *historické reflexe* jedinečných politických událostí považuje Waltz za pod-

mínku *sine qua non* povýšení realismu z pouhého „myšlení“ na vědeckou „teorii“, která chápe svůj předmět jako objektivní – tedy na lidském jednání nezávislou – strukturu. Právě protiklad těchto dvou křídel realismu ohlašuje název jeho článku: „Realistické myšlení a realistická teorie“ (Waltz, 2006).

Ve vymezení východiska nové vědy se Waltz shodne s historickým realistou Aronem. Je jím schopnost pojmout systém mezinárodní politiky izolovaně od ostatních sociálních systémů (2.2). Odlišuje se však od něj následným rozvinutím tohoto východiska – především holistickým vydělením celkové struktury systému jako samostatného produktu analýzy v protikladu k rovině interakce jednotek systému. Historičtí realisté se naopak usazují právě na této rovině – přijímají perspektivu aktérů a jednání, a v důsledku toho podle Waltze předpokládají, že vektor determinace směřuje od států k výsledkům jejich interakce. Proto se snaží pochopit a soudit jednání státníků. Tím se jejich myšlení podle něj blíží k východiskům behavioristů přelomu padesátých a šedesátých let, které jinak ostře kritizují. Také behavioristé totiž vyvozují z pozorovaných stavů částí stav celku jako jejich agregát. Podobně považují historičtí realisté rysy aktérů a jejich interakce za příčiny politických událostí a v posledku i za příčiny chování systému (tamtéž, s. 224–225). Proti této redukci celku na části a struktury na jednání obrací neorealismus pozornost k celku a struktuře a současně s tím přenáší těžiště z indukce na dedukci (tamtéž, s. 225). Mezinárodní procesy již nevidí z hlediska interakce částí, nýbrž z hlediska struktury celku.

Tento posun od mikro- k makroperspektivě se pak odráží ve třech zásadních rozdílech mezi historickým a naturalistickým realismem, ve Waltzově terminologii ovšem mezi „realismem“ a „neorealismem“.

- (1) Především s sebou tento posun přináší zaměření na jiný typ kauzality. Historický realista se ptá po příčinách určité události, například určité války – jedna válka přitom může být zapříčiněna zcela jinými faktory než jiná válka. Ke zjištění těchto příčin je třeba empiricky studovat zřetězení jedinečných událostí. Neorealista se naproti tomu neptá po příčině *jednotlivé války*, ale po příčině *fenoménu války* jako jistého typu události. Neklade si tedy otázku, co zapříčinilo tu nebo onu válku, ale „čím si vysvětlit opakování válek, i když se jejich příčiny mohou měnit“ (tamtéž, s. 225). Míří tedy na specificky *strukturální* příčiny. Podle něj kauzalita nemá pouze jeden směr a jeden typ příčin – od interagujících jednotek k agregativním výsledkům jejich chování –, ale dva směry: „Jedině pokud naše teorie dovoluje započít příčiny na úrovni jednotek i na úrovni struktury, bude

se moci vypořádat jak se změnami v systému, tak s jeho neměnnými rysy“ (tamtéž, s. 226).

- (2) Z toho bezprostředně plyne druhý odlišující rys, jímž je neutralizace rozdílů mezi aktéry – jejich funkcionální homogenizace či „de-diferenciace“. Neorealisté nepopírají, že se v konkrétních, jedinečných událostech mezi národní politiky odráží rysy aktérů (států) – jejich typ vlády, povaha vládců, národní identita, převládající ideologie. Zatímco však historičtí realisté chápou anarchii jako obecné a pasivní prostředí, do něž se otiskuje interakce, neorealisté ji chápou jako sebeudržující se systém (*self-sustaining system*), který má natolik určující vliv na chování aktérů, že rozdíly mezi nimi ztrácejí relevanci. Anarchie činí státy stejnými – překrývá heterogenní rozdíly mezi nimi homogenizovanými rozdíly jejich poměrné moci.¹⁴ Logika anarchie se otiskuje do interakce tak mocně, že lze zachytit obecné rysy této interakce bez ohledu na různorodost rysů a záměrů jednotek. Aniž by popíral opačný kauzální vektor (jdoucí od jednotek ke struktuře), Waltzův neorealismus si vytkl za svůj výzkumný program právě zkoumání determinace strukturou, která činí neviditelnými rozdíly nejen mezi jednotkami jednoho typu, jako jsou státy, ale mezi jednotkami různých typů: „Logika anarchie funguje nezávisle na tom, je-li systém složen z kmenů, států, oligopolistických firem či pouličních gangů“ (tamtéž, s. 228).
- (3) Posun v perspektivě (od mikro- k makro-) s sebou nese nejen posun v pojetí kauzality (od účinné ke strukturální příčině) a funkcionální homogenizaci jednotek (redukci jejich funkce na sebeúchovu či zajištění bezpečnosti). Nese s sebou také jiné pojetí moci a konfliktu, než k jakému se většinou kloní klasičtí realisté typu Morgenthaua (tamtéž, s. 226–227). Podobně jako pro Hobbese je i pro Morgenthaua konflikt (jako potenciálně násilný boj o moc) založen jednak v situaci člověka, jenž musí soutěžit o nedostatkové statky v nejistém prostředí, jednak v jeho zlých sklonech v čele s touhou po moci. Neorealisté vnímají jako platnou jen první příčinu konfliktu. Moc pro ně totiž není *cílem* o sobě, ale jen *prostředkem* k zajištění bezpečného přežití. Tím podle Waltze padá Morgenthauův předpoklad všudypřítomného úsilí o *maximalizaci* moci – nebezpečí nemusí být zvyšováno jen

14 Při popisu systému teorie předpokládá, že ať už má chování států v konkrétních situacích jakékoli příčiny, dlouhodobě je ovlivňováno strukturou distribuce moci. To je spjata s funkční „de-diferencializací“ jednotek: „Distribuce moci má zvláštní explanační důležitost v politickém systému založeném na svépomoci, neboť na rozdíl od jednotek hierarchických řádů nejsou jeho jednotky formálně diferencovány podle různých funkcí“ (Waltz, 2006, s. 223).

nedostatkem moci, který podněcuje útok soupeře, ale může být zvyšováno také nadměrnou akumulací moci, jež může ostatní státy vést k podobné akumulaci či k vytvoření nepřátelské koalice a tím snížit bezpečnost toho, kdo moc akumuloval jako první. Pro Waltze tedy z proměny moci z cíle na prostředek plyne teze, že racionální nemusí být *zvětšování* moci, ale spíše *vyrovnávání* moci ostatních. Proto je jeho realismus nazýván obranným (*defensive realism*).

Od obranného k útočnému neorealismu (J. Mearsheimer)

Po generaci Morgenthauově a Waltzově vstoupila v osmdesátých letech 20. století do disciplíny mezinárodních vztahů třetí generace realistů. Jedním z jejích čelných představitelů je John J. Mearsheimer. Ve sporu Morgenthaua s Waltzem o to, zda je hlavní příčinou válek mezi státy pud k moci, který na státy přešel z přirozenosti člověka, nebo anarchická struktura jejich vztahů, se Mearsheimer staví na stranu druhého myslitele. V otázce, kolik moci státy chtějí, se naopak shoduje s Morgenthauem proti Waltzovi. Podle Morgenthaua je vůle k moci v jednotlivcích i státech nenasytná – aktéři se v každé situaci snaží mít maximum moci vzhledem k ostatním, tedy maximum *relativní* moci. Jejich mezním cílem je pak přebít formální anarchii neformální hierarchií, tedy „hegemonií“. Waltz se podle Mearsheimera mylně domníval, že tento předpoklad je nutně spjat pouze s Morgenthauovým antropologickým vysvětlením válek – tedy s představou, že vůle k moci není jen prostředkem k dosažení jiných cílů, nýbrž sama sobě cílem, a tedy nemá jinou mez než dosažení absolutní převahy nad ostatními aktéry. Jakmile byla jako příčina války rozpoznána anarchická struktura, moc přestala být samoúčelem a stala se pouhým prostředkem zajištění bezpečnosti. K dosažení tohoto cíle není podle Waltze třeba *maximalizovat* moc, ale stačí *vyrovnávat* moc ostatních. Mearsheimer naproti tomu tvrdí, že nahrazení antropologického hlediska strukturálním nikterak neruší Morgenthauův pesimismus, ale jen jinak specifikuje jeho příčinu. I z hlediska strukturálního realismu se podle něj racionální stát snaží maximalizovat svou moc, nikoli pouze vyrovnávat moci ostatních. Jeho verzi strukturálního realismu tedy náleží přívlastek útočný (*offensive realism*).

V *Politice mezi národy* ovšem Morgenthau na jedné straně přisoudil státům sklon k maximalizaci moci, na straně druhé tvrdil, že lze odlišovat velmoci *statu quo* od imperialistických velmocí (Morgenthau, 1993, s. 51). Tento rozpor mohl obhájit poukazem k historickým okolnostem a zvláštním identitám národů.

Takovou možnost však strukturalističtí realisté nemají, neboť jejich ambicí je vyvodit mocichtivé jednání aktérů ze struktury samé. A z ní podle Mearsheimera jasně plyne, že „uspokojené“ velmoci *statu quo* neexistují (či by neměly existovat) – nepočítáme-li ovšem regionálního hegemona, který nemá soupeře v nějakém jiném regionálním hegemonu a jehož expanzi za hranice regionu stojí v cestě „zastavující moc vody“ (*the stopping power of water* – viz dále).

Waltz vyvozuje z přijetí strukturálního pohledu právě opačný závěr – omezením moci na prostředek bezpečnosti se z hlediska „logiky anarchie“ stává „nelogickou“ kategorie revizionistických velmocí. Pokud je první starostí států bezpečnost či přežití ve smyslu „udržení jejich pozice v systému“ (Waltz, 1979, s. 126, citováno v Mearsheimer, 2001, s. 20), plyne z toho, že se budou snažit udržovat mocenskou rovnováhu, a ne ji převracet ve svůj prospěch. Úsilí o získání převahy by totiž mohlo vést ke zhoršení bezpečnosti a snižování naděje na přežití: ti, kteří se takovým úsilím cítí ohroženi, se ho budou snažit vyvážit – zbrojením, vzájemným spojováním nebo obojím. Proti tezi Waltze a dalších obranných realistů, že hlavním prostředkem zajištění bezpečnosti v anarchickém systému je uchovávání moci (či rovnováhy mocí), staví Mearsheimer a další útoční realisté opačný předpoklad, že hlavním prostředkem zajištění bezpečnosti v takovém systému je zvětšování moci vzhledem k soupeřům a – v ideálním případě – dosažení postavení hegemona.¹⁵

15 Dalšími autory, které je podle Mearsheimera možné zařadit vedle Waltze do kategorie „obrného realismu“, jsou Robert Jervis, Jack Snyder a Stephen Van Evera. Ti rozvíjejí koncept „poměru obrany a útoku“ (*the offense-defense balance*): „Tvrdí, že vojenská moc může být v každém časovém okamžiku příznivá buď pro útok, nebo pro obranu. Je-li obrana jasně výhodnější než útok, a dobytí [druhého] je tedy nesnadné, budou mít velmoci malou motivaci k použití síly pro získání moci a budou se soustředit na ochranu toho, co mají... Je-li naopak útok jednodušší, státy budou v pokušení dobytí jeden druhý a systém bude plný válek. Obranní realisté ovšem tvrdí, že poměr obrany a útoku se obvykle silně naklání k obraně a činí dobytí nesnadným. Tím mají být velmoci odrazovány od útočných strategií a stávají se ‚obrnými pozicionalisty‘ (*defensive positionalists*): soustředí se na účinné vyrovnávání spojené s přirozenými výhodami obrany nad útokem.“ (Mearsheimer, 2001, s. 20) Výraz „obrní pozicionalisté“ je citován z Grieco, 1988, s. 500. Mearsheimer cituje následující texty zmíněných obranných realistů: Jervis: „Cooperation under the Security Dilemma“, *World Politics* 30, No. 2, January 1978: 167–214; Jack L. Snyder: *Myth of Empire: Domestic Politics and International Ambition*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1991; Stephen Van Evera: *Causes of War: Power and The Roots of Conflict*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1999. K útočným realistům podle Mearsheimera patří například Eric J. Labs: „Offensive Realism and Why States Expand Their War Aims“, *Security Studies* 6, No. 4, Summer 1997, 1–49, a z dřívějších autorů G. Lowes Dickinson: *The European Anarchy*, New York, Macmillan 1916; Nicholas J. Spykman, *America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power*, New York, Harcourt, Brace 1942, úvod a kap. 1, ale také Martin Wight v *Power Politics*, Hedley Bull and Carsten Holbraad (eds.), New York, Hommes and Meier, 1978, kap. 2, 3, 9, 14, 15.

Nehledě na tento rozdíl se však obranný i útočný realismus shodují na tom, že „moc je měnou velmocenské politiky ... čím jsou peníze v ekonomice, tím je moc v mezinárodních vztazích“ (Mearsheimer, 2001, s. 12). (Viděli jsme v oddílu 3.2, že Aron i Morgenthau odmítají tuto analogii jako zavádějící. Aron poukazem k nemožnosti navzájem přepočítávat odlišné typy moci, Morgenthau poukazem k tomu, že moc je v principu nekvantifikovatelná.)

Obranní a útoční realisté se shodují také v dalších pěti rysech (tamtéž, s. 30–32):

- (1) Potenciálně násilný boj o moc nezapřičiňuje lidská přirozenost nebo zlá vůle, ale anarchická struktura vztahů mezi státy – tedy absence supra-státní politické autority, která by rozsuzovala jejich spory a vynucovala pravidla jejich styku.
- (2) Protože každý ze států kontroluje jistý objem prostředků násilí, které může použít k útoku proti ostatním, představuje pro ně potenciální ohrožení.
- (3) Kdyby všechny státy sledovaly pouze svou bezpečnost, a nikoli moc pro ni samu (svou velikost či slávu) nebo jiné cíle (například ideologický proselytismus) a kdyby si všechny mohly být jisty tím, že tomu tak je, vztahy mezi nimi by mohly být mírové. V anarchické situaci však druhá podmínka nikdy nemůže být splněna: státy si nikdy nemohou být jisty, zda na ně jiné státy nezaútočí (ať již z jiných než bezpečnostních důvodů, nebo kvůli nejistotě samé).
- (4) V takové situaci je prvotním cílem států – a jádrem jejich národního zájmu – zajištění jejich bezpečnosti a přežití (uchování územní integrity a politické autonomie), neboť to je základní podmínkou pro sledování všech ostatních cílů.
- (5) K přežití v potenciálně nebezpečném prostředí jsou státy odkázány na svépomoc a racionálně-egoistické sledování vlastní bezpečnosti s ohledem na předpokládané jednání ostatních.

Vycházejí-li Waltz a Mearsheimer ze stejných východisek, liší se nejen v tom, že jeden z nich vyvozuje z anarchické struktury obranné a druhý útočné jednání států, ale také ve vymezení cíle teorie. Jak jsme ukázali výše, Waltzova teorie nemá vysvětlovat konkrétní chování států (*foreign policy*), nýbrž chování systému (*international politics*): má vysvětlovat periodický návrat války a to, zda je válka (nestabilita) pravděpodobnější v multipolárním, či bipolárním systému, nikoli tu či onu válku (Waltz, 1979, s. 71–72, 121–123). Proto má předpoklad

racionality jednání a jeho obranného charakteru u Waltze apriorně-axiomatický status – nechce být adekvátní deskripcí reality, ale pouze postulátem teorie (analogicky ke kontrafaktuální povaze *homo economicus* v neoklasické ekonomické teorii). Správnost tohoto předpokladu je dokládána pouze explanační silou teorie, nikoli jeho korespondencí s realitou.

Mearsheimerova teorie je ambicióznější – chce ze strukturalistického výchozího diskusa vysvětlit kauzální procesy jak na úrovni systému, tak na úrovni jednání států.¹⁶ Proto ovšem musí být předpoklad racionálního jednání (a zdůvodnění útočné strategie) nejen apriorním postulátem teorie, nýbrž také empiricky adekvátním popisem reality – musí relativně věrně odrážet to, jak a proč se státy a velmoci chovají. Kromě této deskriptivní funkce má však teorie i výslovně preskriptivní aspekt: „Státy *by se měly* chovat podle diktátu útočného realismu, neboť ten předkládá nejlepší recept na přežití v nebezpečném světě.“ (Mearsheimer, 2001, s. 11) Reálně se ovšem státy často nechovají racionálně – v tom případě musí být teorie schopna ukázat, že a proč má takové jednání pro ně negativní důsledky. Jinak řečeno, k vyvrácení teorie nestačí poukázat k příkladům těchto anomálií (jichž historie poskytuje dostatek), ale muselo by se zároveň doložit, že takové neracionální chování nemělo negativní důsledky pro bezpečnostní situaci států.

Racionálnost maximalizace relativní moci dokládá Mearsheimer následovně:

„Čím silnější je stát vzhledem ke svým potenciálním soupeřům, tím nepravděpodobnější je, že na něj některý z těchto soupeřů zaútočí a ohrozí jeho přežití... Čím větší je rozdíl moci mezi dvěma státy, tím nepravděpodobnější je, že slabší z nich napadne silnějšího... Proto je ideálním cílem dosáhnout postavení hegemona systému... Přežití by tak bylo takřka zaručeno. Proto státy pozorně sledují, jak je moc mezi nimi rozložena, a usilují o maximalizaci svého podílu na světové moci. ... Protože mocenský zisk jednoho státu je ztrátou jiného, mají velmoci sklon považovat své vztahy za hru nulového součtu.“ (Tamtéž, s. 33–34.)

Waltz naopak předpokládá, že stát může dosáhnout racionálního optima moci (vzhledem k maximalizaci své bezpečnosti) ještě předtím, než se stane hegemonelem. Podle Mearsheimera je tato představa chybná ze dvou důvodů (tamtéž, s. 34–35): Za prvé je obtížné vypočítat, jaká mocenská převaha stačí k zajištění bezpečnosti, neboť o výhře či porážce nerozhoduje pouze poměr moci – i slabší

16 Mearsheimer odkazuje na to, že tuto pozici hájí proti Waltzovi také Colin Elman v „Horses for Courses: Why *Not* Neorealist Theories of Foreign Policy?“, *Security Studies* 6, No. 1, Autumn 1996 (Mearsheimer, 2001, s. 422, pozn. 60).

stát může přece díky chytré taktice porazit silnější. Za druhé se výpočet stává ještě nejistějším v dlouhodobém výhledu. Z hlediska těchto dvou nejistot je racionální akumulovat co největší moc vzhledem k mocem ostatních: „Státy se zkrátka stávají mocnostmi *statu quo* pouze tehdy, když zcela ovládnou systém“ (tamtéž, s. 35). Protože se touto logikou řídí všichni racionální aktéři, plyne z toho neustálý boj o získání mocenských výhod na úkor ostatních.

Rozdíl mezi Waltzovým obranným a Mearsheimerovým útočným realismem lze pochopit jako rozdíl mezi dvěma opačnými interpretacemi bezpečnostního dilematu. Jak víme, toto dilema je založeno na tom, že se státy snaží zajistit bezpečnost zvětšováním své moci, čímž zmenšují pocit bezpečnosti ostatních států, které na to odpovídají úsilím o zvětšení vlastní moci. Obranní realisté z toho vyvozují, že neomezená maximalizace moci není racionální strategií, neboť jejím důsledkem není zlepšení, ale zhoršení bezpečnostní situace aktéra. Racionálnější je omezovat maximalizaci tak, aby nadměrná síla nezpůsobovala zbrojení či spojování ostatních.

Podle útočných realistů je poučení bezpečnostního dilematu zcela opačné – chtějí-li státy v této hře nulového součtu (kdy nárůst síly a bezpečnosti jednoho představuje oslabení a ohrožení druhého) přežít, nezbyvá jim než hrát ji důsledně a neustále svou relativní moc maximalizovat. Podle útočných realistů sklouzávají obranní realisté ve své interpretaci bezpečnostního dilematu k liberálnímu předpokladu, že v racionálním rozhodování hrají větší roli absolutní, a nikoli relativní (mocenské a bezpečnostní) zisky. Po eskalaci zbrojení jsou na tom všichni aktéři hůře (než před ní), proto by mělo být racionální ji omezovat. Pro Mearsheimera podobně jako pro Josepha Grieka mají naopak mít větší váhu relativní zisky: nezáleží na nárůstu či úbytku moci v absolutních termínech, ale na změně v jejich distribuci – nejde o zvětšení moci vzhledem k minulému stavu vlastního mocenského konta, ale o co největší mocenskou výhodu vzhledem k ostatním (Grieco, 1988). Jedině maximalizace relativní výhody totiž zajišťuje přežití:

„Státy motivované relativními mocenskými zisky proto mohou upřednostnit menší zisky své vlastní moci před většími, pokud by s sebou tyto jejich větší zisky nesly větší poměrnou moc soupeřů. ... Státy maximalizující absolutní moc ... by naopak skočily po příležitosti většího zisku, i kdyby tím soupeř získal víc než oni. Podle této logiky by moc nebyla prostředkem k cíli (přežití), ale cílem sama o sobě.“ (Tamtéž, s. 36.)

Mearsheimer tedy *spolu s* Waltzem odmítá Morgenthauův předpoklad moci jako cíle. Právě z toho však *proti* Waltzovi vyvozuje, že má smysl ji počítat pouze

v relativních, nikoli v absolutních termínech.¹⁷ Není-li moc cílem, ale prostředkem bezpečnosti, pak není důležitý její absolutní, ale relativní objem. Nejjistější je přitom taková převaha, která předem vyloučí možnost, že by ostatní mohli vyhrát v případné zkoušce sil. Takovou převahu má hegemon.¹⁸

Regionální hegemonie a zámořské vyvažování

Hegemon je jedinou velmocí v systému. Prozatím ve světové historii neexistoval globální hegemon a v moderní historii existoval jediný regionální hegemon. Nebyla jím Británie v polovině 19. století, neboť čelila čtyřem dalším evropským velmocem – Rakousku, Francii, Prusku a Rusku. Byly jimi USA v západní hemisféře (tj. na americkém kontinentu a v jeho bezprostředním okolí). Ke státům, které se neúspěšně pokoušely dosáhnout postavení regionálního hegemona, patřily „imperiální Japonsko v severovýchodní Asii a napoleonská Francie, vilémovské Německo a nacistické Německo v Evropě“ (tamtéž, s. 41).

Hegemon v jednom regionu se snaží zabránit vzniku hegemona v dalších regionech, neboť to může znamenat potenciální interferenci takové velmoci do jeho regionu. Proto upřednostňuje přítomnost více velmocí v dalších světových regionech a v případě nebezpečí hegemonizace těchto regionů jednou velmocí funguje jako intervenující „zámořský vyvažovatel“ (*offshore balancer*). Historickými příklady takových vyvažovatelů jsou Velká Británie a USA (tamtéž, kap. 7, s. 324–366). Například USA zasahovaly ve 20. století proti Japonsku, vilémovskému a nacistickému Německu a Sovětskému svazu.

„Ideálem každé velmoci je být jedinou regionální velmocí na světě. Takový stát by byl velmocí *statu quo* a snažil by se usilovně o uchování existující distribuce moci. V této záviděníhodné pozici jsou dnes Spojené státy. Ovládají západní hemisféru a v žádné jiné oblasti světa neexistuje hegemon. Jakmile by však regionální hegemon byl konfrontován se soutěží sobě rovného protivníka (*peer competition*), přestal by být moc-

17 Mearsheimer odlišuje potenciální moc od aktuální. „Potenciální moc daného státu je založena na velikosti jeho populace a úrovni jeho bohatství. Tyto dva statky jsou dvěma hlavními stavebními bloky vojenské moci. Bohatí rivalové s velkým množstvím obyvatelstva mohou obvykle tvořit obrovské vojenské síly. Aktuální moc daného státu je vtělena v jeho armádě a vzdušných a námořních silách, které ji přímo podporují. Armády jsou ústředním prvkem vojenské moci, neboť jsou základním nástrojem pro dobytí a kontrolu území – nejvyšší politický cíl ve světě územních států. Klíčovým prvkem vojenské moci je tedy i v nukleárním věku pozemní moc.“ (Mearsheimer, 2001, s. 43)

18 Ve svém pojetí hegemona odkazuje Mearsheimer na knihu Richarda Gilpina *War and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press 1981, s. 29.

ností *statu quo* a usilovně by se snažil oslabit a možná i zničit vzdáleného protivníka. Protože by touto logikou byli motivováni oba regionální hegemoni, plynula by z toho ostrá bezpečnostní soutěž mezi nimi.“ (Tamtéž, s. 42.)

Odlišení regionálního od celosvětového mocenského kalkulu dovoluje Mearsheimerovi ukázat soulad mezi útočným realismem a obranným chováním ostrovních velmocí ve vztahu k ostatním regionům. I z hlediska útočného realismu je pro ostrovního regionálního hegemona racionální obrana *statu quo* v jiných regionech, pokud jsou tyto regiony multipolární, a nehrozí v nich tedy sjednocení pod vládou jednoho hegemona. Není tudíž racionální snažit se rozšířit hegemonii z regionální na celosvětovou. Při udržování multipolarity v ostatních regionech je navíc racionální upřednostňovat přenášení úkolu vyvažování na regionální velmoci před vlastním vyvažováním prostřednictvím vojenské intervence. Pokud to je možné, má být dána přednost strategii „předávání peška“ – *buck-passing* (tamtéž, kap. 8, s. 267–333).

Prizmatem konceptu „zámořského vyvažovače“ rekonstruuje Mearsheimer historii zahraničněpolitického jednání Velké Británie a Spojených států v 19. a 20. století. U Británie zní tato myšlenka triviálně, neboť je v souladu s převažujícím sebepojetím britských politiků i tím, jak je v moderní historii viděli jejich evropské velmocenské partnery či soupeři. U Ameriky jde tato myšlenka naopak proti sebepojetí Ameriky a její role ve světě, které osciluje mezi idealistickým izolacionismem Jeffersonova typu (Amerika jako *maják* svobody pro ostatní národy) a idealistickým intervencionismem Wilsonova typu (Amerika jako *špičkový* svobody a demokracie). Mearsheimer ukazuje, že pod ideologickou clonou tohoto sebepojetí najdeme realistické tvrdé jádro: v průběhu 19. století je jím úspěšná snaha o získání co největšího kusu Severní Ameriky od britských, španělských a francouzských soupeřů a dosažení pozice regionálního hegemona v západní hemisféře (tento imperialistický program se skrývá v Monroeově doktríně, která bývá mylně považována pouze za výraz amerického izolacionismu). Představa ideologického poslání a „zjevného předurčení“ (*manifest destiny*) i ekonomické zájmy byly v souladu s bezpečnostním imperativem vycházejícím z realistické logiky anarchie – nejlepším zajištěním bezpečnosti amerického státu byla maximalizace jeho relativní moci v rámci amerického kontinentu (tamtéž, s. 238–252).

Ve 20. století je oním realistickým jádrem „zámořské vyvažování“ s výše zmíněným upřednostňováním „předávání peška“ před zámořskými vojenskými intervencemi. K těm Amerika přistoupila pouze v situaci, kdy regionální vyvažovatelé nebyli schopni zadržet ohrožení potenciálním regionálním hege-

monem – vilémovským a nacistickým Německem či Sovětským svazem v Evropě a Japonskem a Sovětským svazem v severovýchodní Asii (tamtéž, s. 252–261). Navzdory idealistické interpretaci intervencí Ameriky ve dvou světových válkách i její přetrvávající vojenské přítomnosti v Evropě i severovýchodní Asii po druhé světové válce si Mearsheimer myslí, že hlavním a posledním důvodem byl bezpečnostní, nikoli idealistický imperativ:

„Spojené státy nebojovaly ve dvou světových válkách proto, aby zajistily mír, ale proto, aby zabránily nebezpečnému nepříteli v získání hegemonie. Mír byl vítaným vedlejším produktem tohoto úsilí. Totéž platí pro studenou válku: americké vojenské síly nebyly v Evropě kvůli udržování míru, nýbrž kvůli zadržování Sovětského svazu. Výsledný dlouhý mír byl šťastným důsledkem úspěšné politiky odstrašování. A totéž platí pro severovýchodní Asii.“ (Tamtéž, s. 265–266.)

Kdyby se Amerika držela realistického a racionalistického jádra své politiky, píše Mearsheimer v roce 2001, měla by postupně snížit až zrušit svou vojenskou přítomnost v neamerických regionech, neboť v žádném z nich nehrozí bezprostředně vzestup nového regionálního hegemona, jenž by nemohl být zadržován regionálními velmocemi. Odpůrci tohoto stažení argumentovali tím, že je v životně důležitém zájmu Ameriky udržovat mír a stabilitu za Atlantským a Tichým oceánem. Tento názor obhajovali nejen liberálně-multilateralističtí intervencionisté jako Joseph Nye, ale také někteří realisté jako Henry Kissinger či Robert J. Art, jenž v této souvislosti vypracoval koncept „selektivního zapojení“ (*selective engagement*), v němž syntetizoval liberální i realistické argumenty pro pokračující politicko-vojenskou přítomnost Ameriky mimo její břehy (Art, 2004; Kissinger, 2001; Nye, 2001).

Hlavním realistickým argumentem Arta pro pokračující selektivní vojenské zapojení ve vybraných oblastech Eurasie je to, že „prostřednictvím vojenského odstrašování a politického ujišťování pomáhají udržovat mír a zmírňují bezpečnostní soutěžení mezi velmocemi v západní a východní Eurasii a v menší míře mezi státy Perského zálivu“ (Art, 2004, s. 301).

Mearsheimer patřil spolu s Christopherem Laynem a Stephenem Waltem k těm realistům, kteří proti obhájčům amerického selektivního bezpečnostního zapojení i po konci studené války v předstunutých pozicích na cizích březích – *onshore balancing* – navrhovali pokračovat v politice vyvažování z bezpečného zázemí na svých březích – *offshore balancing* (Layne, 2004; Walt, 2005, s. 222–223). Podle Mearsheimera umožňovalo zhroucení Sovětského svazu ústup Ameriky z bezpečnostní scény zámořských regionů na vlastní kontinent.

Mearsheimer uznává, že tento ústup by zcela jistě zvýšil bezpečnostní soutěž v opuštěných regionech, to by však podle něj vůbec nemuselo znamenat újmu ekonomických a bezpečnostních zájmů USA. Válka v jiném regionu většinou vede k posílení prosperity a bezpečnosti neutrálních států v jiných regionech (Mearsheimer, 2001, s. 388).

Obhájci pokračování v americkém zapojení ovšem často přidávají argument, že taková válka za Tichým či Atlantským oceánem by – podobně jako dvě války ve 20. století – dříve či později přinutila USA k zapojení, a to až ve chvíli, kdy by toto zapojení s sebou neslo velké materiální a lidské ztráty v rámci násilného konfliktu. Z toho důvodu má být racionálnější, když Amerika zůstane v zámořských regionech i po skončení studené války jako udržovatel míru (*the peacekeeper*). Mearsheimer odpovídá, že ne všechny války v jiných regionech musejí vtáhnout Ameriku – například prusko-francouzská válka v letech 1870–1871 či rusko-japonská válka v letech 1904–1905 ji ponechaly neangažovanou. Tento důsledek mohou mít jediné ty války v Eurasii, v nichž hrozí vítězství jediné velmoci a sjednocení celého regionu jako její výlučné sféry vlivu. Navíc přítomnost amerických jednotek na druhé straně Atlantského a Tichého oceánu nemusí zabránit válce, ale zatáhne Ameriku do války i v případě, že by to z hlediska bezpečnostního zájmu Ameriky nebylo nutné, neboť by nehrozil vzestup možného vyzývatele. Americká vojska v Evropě či severovýchodní Asii by pravděpodobně byla zatažena do případného konfliktu mezi regionálními velmocemi od jeho samého počátku, což by bylo v případě reálné hrozby nástupu regionálního hegemonu ze strategického hlediska zbytečné:

„Pro Spojené státy je nejlepší, nebudou-li vtaženy do boje, nebo – v případě, že by jim nezbylo nic jiného než se do něj zapojit – vstoupí-li do války spíše později než dříve. Tak zaplatí mnohem menší cenu než státy, které bojovaly od začátku až do konce, a získají na konci války dobrou pozici k vyhrání míru a tvarování poválečného světa podle svých zájmů.“ (Tamtéž, s. 389.)

V devadesátých letech působila Amerika vzhledem k setrvačnému udržování svých vojenských kontingentů za Atlantským a Tichým oceánem a kvůli převaze svého idealistického sebepojetí jako garanta světového míru a „nezbytného národa“ (M. Albrightová) spíše jako „zdráhající se šerif“ než jako „zámořský vyvažovač“.¹⁹ A přitom právě této druhé role by se podle Mearsheimera měla

19 Výrazu „zdráhající se šerif“ použil Richard N. Haas ve stejnojmenné knize *The Reluctant Sheriff: The United States after the Cold War*, New York: Council on Foreign Relations Press, 1997, citováno v Mearsheimer, 2001, s. 391.

držet, nechce-li se nechat vtahovat do zbytečných regionálních válek a provokovat regionální velmoci a nestátní aktéry k vyvažování své moci. Takovým zapojením nad své bezpečnostní potřeby si Amerika jen způsobuje zbytečné bezpečnostní i ekonomické náklady. Těm se lze vyhnout, omezí-li se pouze na vyvažování případného vyzyvatele, a nikoli na udržování pořádku v zámořských regionech.

To, že z druhé strany rostla v devadesátých letech nedůvěra ze strany regionálních klientů Ameriky ve spolehlivost Ameriky jako jejich protektora, naprosto odpovídá logice bezpečnostních a mocenských vztahů za situace anarchie:

„Spolehlivost Spojených států nebyla vážným problémem během studené války, neboť sovětská hrozba poskytovala Spojeným státům mocný podnět k ochraně jejich spojenců, kteří byli příliš slabí na to, aby se sami ubránili před útokem Varšavské smlouvy. Bez této galvanizující hrozby však Amerika začala vypadat jako méně spolehlivý spojenec států jako Německo nebo Japonsko, které jsou schopné ubránit se samy před jakoukoli hrozbou v jejich vlastním regionu.“ (Tamtéž, s. 391–392.)

Dříve či později se regionální velmoci probudí do reality anarchie a zjistí, že jistější bude, budou-li si „svou vlastní bezpečnost zajišťovat samy, a přestanou-li se spoléhat na ochranu Spojených států. Mezinárodní systém ... je světem svépomoci... Spojené státy nejsou světovým šerifem, ale zámořským vyvažovačem.“ (Tamtéž, s. 392.)

Nepřekonatelnost strachu v podmínkách anarchie

Jak plyne z předchozího, pro chování mezinárodního systému je klíčové jednání velmocí, neboť na nich závisí jak stabilita či labilita systému, tak bezpečí menších států. Intenzita velmocenské soutěže je přitom přímo úměrná strachu. Čím intenzivnější je strach, tím intenzivnější je soutěž a tím pravděpodobnější je, že vypukne válka: „Logika je přímočará: vystrašený stát se bude snažit posílit svou bezpečnost obzvláště tvrdě a bude při dosahování tohoto cíle náchylný ke sledování riskantních politik“ (tamtéž, s. 42–43). Státy se bojí v závislosti na mocenské situaci, v níž se nacházejí. Mearsheimer popisuje tři mocenské situace, které snižují strach a tím i intenzitu bezpečnostní soutěže (tamtéž, s. 43–45).

Prvním příkladem je vzájemné nukleární odstrašení za studené války. Protože obě velmoci věděly, že druhá je schopná účinně odpovědět nukleární odplatou v případě jederného útoku a způsobit nedozírné škody, věděly také, že takový útok není racionální (a tím ani pravděpodobný). Úroveň jejich vzájemného

strachu byla kvůli tomu menší, než kdyby nukleární zbraně neměly. Nukleární válka byla sice stále možná, ale málo pravděpodobná.

Druhým příkladem je nižší úroveň vzájemného strachu u velmocí oddělených od sebe mořem či oceánem. Nehledě na poměrnou velikost jejich armád mají takové velmoci z definice menší útočnou schopnost, a tím i menší strach jedna z druhé. Velmoci obklopené moři (*insular great powers*), jako Velká Británie v 19. století nebo USA ve 20. století, se cítí bezpečněji a mají menší sklon k agresivnímu chování než velmoci, které se nacházejí na jednom pozemském povrchu – Rusko, Prusko, Francie. Mearsheimer v této souvislosti hovoří o „zastavující moci vody“ (tamtéž, s. 114–128).

Třetím příkladem snížení strachu je bipolární rozložení moci. Protože směřuje k přibližné symetrii moci na obou stranách, zmenšuje racionální výhodnost útoku. Úroveň strachu (a bezpečnostní soutěže) je vyšší v multipolárním systému, v němž žádná velmoc nemá na to, aby mohla bojovat o hegemonní pozici. Taková „vyrovnaná multipolarita“ (*balanced multipolarity*) je ovšem stále stabilnější než „nevyrovnaná multipolarita“ (*unbalanced multipolarity*) systému, který obsahuje potenciálního hegemona.

Vzájemnou mocenskou situaci přitom definuje distribuce vojenských schopností (*capabilities*), nikoli předpokládané záměry soupeřů. Jak plyne z bezpečnostního dilematu, „záměry jsou v posledku nepoznatelné, takže státy starající se o své přežití musejí počítat s tou nejhorší možností ohledně záměrů svých soupeřů ... [z toho plyne, že] velmoci vyrovnávají schopnosti, nikoli záměry“ (tamtéž, s. 45). To odpovídá funkční homogenizaci (či de-diferenciaci) jednotek anarchického systému, které se na rozdíl od hierarchického systému musejí *napřed* postarat o své přežití a teprve *potom* se věnovat dalším funkcím či cílům. (Mearsheimer cituje Stalinovu větu z roku 1927: „Můžeme a musíme budovat socialismus v [Sovětském svazu]. Ale abychom to mohli dělat, musíme *napřed* existovat.“ (Tamtéž, s. 31.)

Tato prvotnost bezpečnostní funkce státu (sledující logiku mocenské rovnováhy) nevylučuje komplementaritu s jinou funkcí – jako u nacistického Německa, které „expandovalo do východní Evropy jak z ideologických, tak z realistických důvodů, nebo u velmocí, které spolu soupeřily ze stejných důvodů během studené války. Větší ekonomická prosperita znamená navíc konstantně větší bohatství, což má důležité implikace pro bezpečnost, neboť bohatství je základem vojenské moci.“ (Tamtéž, s. 46.) Logika mocenské rovnováhy však může jít proti sledování jiných než bezpečnostních cílů (*non-security goals*), ať již jsou ideologické, nebo ekonomické. Ve 20. století svědčí o střetu mocenských s ideo-

logickými zájmy nespočet aliancí mezi státy hlásícími se k šíření demokracie a autoritářskými či totalitárními státy. Doklad toho, jak bezpečnostně-mocenské zájmy přebíjejí a *mají přebíjet* zájmy ekonomické, nalezneme i u Adama Smithe. Ve svém *Bohatství národů* dává za příklad *the Navigation Act*, který přijala Británie roku 1651. Tento zákon požadoval, aby všechno zboží mířící do Británie vezly buď britské lodi, nebo lodi zemí, z nichž pochází dané zboží. Cílem tohoto opatření bylo poškodit Holandsko, jehož ekonomická a zároveň i vojenská síla spočívala v loďstvu. Přestože v *absolutních* termínech tento zákon poškozoval i Británii, neboť ji zbavoval výhod svobodného obchodu, Smith ho obhajoval, protože zlepšoval její postavení v *relativních* mocenských termínech – totiž vzhledem k Holandsku, které představovalo jedinou „námořní velmoc, jež mohla ohrozit bezpečnost Anglie“ (tamtéž, s. 48).

Různé distribuce moci (multipolarita–bipolarita) s rozdílnými stupni stability a mírou strachu nejsou záměrným důsledkem kolektivního jednání států, ale nezamýšleným důsledkem toho, jak každý z nich sleduje svůj zájem na bezpečí. Anarchie nevyklučuje kooperaci v bezpečnostních i jiných oblastech, ale výrazně ji znesnadňuje. Proti kooperaci působí v zásadě dva faktory. *Prvním faktorem* je právě primát relativních zisků nad absolutními, ať již se jedná o zisky mocenské, či jiné. „Státy, jimž jde o absolutní zisky, si musejí zajistit alespoň jistou porci z rozšiřujícího se koláče. Naproti tomu státy, jimž jde o relativní zisky, musejí věnovat pečlivou pozornost tomu, jak je koláč rozdělen, což komplikuje kooperační úsilí.“ (Tamtéž, s. 52.) *Druhý faktor* je symbolizován rousseauovským honem na jelena. Představuje ho nejistota ohledně důvěryhodnosti slibu kooperace ze strany partnerů. Týká se možné dezerce, podvádění či porušení slibu, které by mohly daný stát poškodit mnohem více, než kdyby vůbec na žádnou kooperaci nepřistoupil. Nebezpečí nedodržení slibu je obzvláště akutní ve vojenské oblasti, neboť „povaha zbrojních arzenálů umožňuje rychlé posuny v mocenské rovnováze. Takový vývoj by mohl vytvořit příležitost, aby podvádějící stát ušetřil své oběti rozhodující porážku.“ (Tamtéž, s. 52.)

Kooperace mezi státy je nejpravděpodobnější tehdy, když se navzájem potřebují, aby se spojily proti společnému nepříteli – jako Británie, Francie a Rusko proti Německu za první světové války, Sovětský svaz a nacistické Německo proti Polsku roku 1939 nebo Srbsko a Chorvatsko proti Bosně v první půlce devadesátých let.

„Žádný objem kooperace však nemůže vyloučit dominující logiku bezpečnostní soutěže. Pravý mír ve smyslu světa, v němž státy nesoutěží o moc, by mohl nastat jedině tehdy, pokud by mezistátní systém přestal být anarchický.“ (Tamtéž, s. 53.)

Závěr: tři alternativy neorealismu

Strukturalistický realismus vysvětluje chování států z jejich racionálně sledovaného zájmu na přežití v situaci anarchie. Struktura anarchie je příčinou, proč se racionální státy chovají tím či oním způsobem. Důvěra v explanační sílu logiky anarchie je ovšem oslabena skutečností, že dvě křídla neorealismu vyvozují z této logiky opačné způsoby chování – obranní realisté líčí racionální stát v anarchickém prostředí jako mocnost *statu quo*, která vyrovnává nárůsty moci ostatních, útoční realisté ho líčí jako mocnost imperialistickou, jež usiluje o dosažení hegemonní pozice. Kritikové neorealismu považují tento spor za doklad toho, že anarchická struktura není dostatečnou základnou pro vysvětlení chování států. Podle nich je třeba doplnit její analýzu zohledněním faktorů, které neorealismus jako krajní forma naturalismu vyloučil ze svého zkoumání: kulturně-historických norem, institucí a idejí. O jejich zohlednění se snaží tři směry – (1) neoklasický realismus, (2) liberalismus a (3) konstruktivismus.

- (1) Zohledňování zmíněných faktorů bylo samozřejmou součástí historického realismu Anglické školy (M. Wight, H. Bull), Raymonda Arona a jeho žáků (P. Hassner, S. Hoffmann) i Henryho Kissingera (2.1). V devadesátých letech 20. století se na pozadí hegemonie neorealismu a zčásti jako důsledek jeho kritiky „zevnitř“ objevuje nová vlna, která se snaží spojit logickou přísnost neorealismu s historickým smyslem pro zvláštní instituce, ideje a události, jež v druhé debatě obhajovaly právě zmíněné „klasické“ přístupy. Tento „neoklasický realismus“ vychází z předpokladu, že k pochopení jednání států musíme doplnit hledisko mezinárodní struktury hlediskem domácí politiky, *vysvětlení* logiky systému *rozuměním* národním tradicím, deduktivní teorii empirickou historií (Rose, 1998). Například v diskuzi o zahraniční politice USA se Christopher Layne snaží dokázat Mearsheimerovi, že se USA od čtyřicátých let 20. století neřídily *racionalitou* jeho útočného realismu (domněle implikovanou v logice anarchie), ale *ideologií* „otevřených dveří“ a wilsonovského šíření demokracie (Layne, 2006). Jen souhra této interpretace *národní identity* Ameriky a jejího místa ve světě s proměnami *mezinárodní struktury* dovoluje podle Layna vysvětlit, proč se USA po zhroucení sovětského bloku nejen nestáhly ze svého zámořského předpolí v Evropě a východní Asii, ale za Bushe mladšího dokonce zaměnily multilaterální strategii selektivního zapojení za unilaterální strategii preventivních válek.

- (2) Kromě historického realismu a jeho neoklasických pokračovatelů je ovšem již od sedmdesátých let neorealismus kritizován za vynechávání domácích, ideových a institucionálních faktorů liberalismem (5.1). Ten tvrdí, že mezinárodní instituce mohou mít rozhodující vliv při překonávání bezpečnostního dilematu a nastolování a udržování kooperace. Poukazuje také k tomu, že domácí politika a ideje determinují chování států v menší míře než bezpečnostní soutěž daná anarchií. Toto liberální doplnění logiky anarchie poukazem k institucím a idejím je však stále chápe více méně instrumentálně – jako sloužící (nebo zabraňující) sledování zájmů, které institucím a idejím předcházejí.
- (3) Tento zbytkový naturalismus v pojetí aktérů a jejich zájmů je překonán teprve konstruktivismem (10.1). Z jeho hlediska již nejsou aktéři a zájmy „přirozeně“ dány před sociální interakcí, k níž inherentně patří instituce a ideje, ale jsou historickým a kulturním produktem této interakce. Situace anarchie je *nutnou* podmínkou celé škály forem chování, nikoli *dostatečnou* podmínkou jednoho určitého, „realistického“ chování. Slovy Alexandera Wendta je anarchie nanejvýš „umožňující“ příčinou, která realistické chování za jistých dalších okolností dovoluje, nikoli „účinnou“ příčinou, která by ho bezprostředně způsobovala (Wendt, 1992). Anarchie nezahrnuje jedinou objektivní logiku, z níž bychom mohli vyvozovat jednání aktérů, ale může být naopak aktéry různě osvojována (interpretována) v závislosti na institucích a ideách, v nichž jsou socializováni. Tam, kde si neorealisté představují jedinou logiku, vidí Wendt různé „kultury anarchie“, jimž odpovídají různé definice identit a vzájemných vztahů aktérů a různé typy jejich jednání (12.2). Tezí této knihy je, že konstruktivisté osmdesátých a devadesátých let za pomoci nových intelektuálních nástrojů rozvíjejí a do radikálních důsledků domýšlejí východiska historických realistů (k nimž se vracejí i neoklasičtí realisté). Z tohoto hlediska se realismus a konstruktivismus nejeví jako nesouměřitelná „paradigmata“ (5.1), nýbrž jako dva přístupy, které lze propojit. Takové propojení realistického pohledu na mezinárodní *strukturu* s historickým pohledem na domácí politickou *kulturu* bude naznačeno v náčrtu analýzy americké zahraniční politiky po 11. září 2001 v kapitole 15.



Část II

Liberalismus a jeho alternativy

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

Čelný představitel Anglické školy Martin Wight se zapsal do poválečné teorie mezinárodních vztahů svou formulací tří filozofických tradic, kterou propracoval ve svých přednáškách na London School of Economics v padesátých letech (Wight, 1991). Nazval tyto tradice realismem, racionalismem a revolucionismem a přiřadil je ke třem velkým myslitelům novověkého politického myšlení – Machiavellimu, Grotiovi a Kantovi. Tři pozice představují idealizované modely a jmenování myslitelé je pouze symbolizují. Jejich myšlení a dílo je svou šíří a hloubkou přesahuje – většinou zahrnuje minimálně dvě z nich. Jsou to vždy jen některé z aspektů jejich myšlení, které jsou ztotožněny s jejich jmény.²⁰

S podobnou rezervou je třeba přistupovat k obecným názvům těchto proudů. Termíny realismus, racionalismus a revolucionismus mohou mít v různých kontextech odlišné a často protikladné významy. Pro Wighta je příhodnost těchto označení dána vzájemnými vztahy tří politicko-filozofických postojů v novověkém politickém myšlení o mezinárodních vztazích. Jejich názvy abstrahují z každé ze tří pozic pouze jeden rys, který má reprezentovat všechny ostatní – *realitu* moci, *rozum* člověka a *revoluci* společnosti.

Spíše než reálně zastávané pozice toho či onoho autora či historického politického směru představují tři tradice ve svých vzájemných vztazích koncepční mapu, na níž můžeme toho či onoho autora nebo směr umístit vzhledem

20 „Největší političtí spisovatelé v teorii mezinárodních vztahů takřka všichni překračují hranice mezi dvěma tradicemi a většina z nich překračuje své vlastní systémy“ (Wight, 1991, s. 259).

k ostatním autorům či směrům.²¹ Koherenci třem postojům nedává nějaký jejich domnělý základ, jádro či esence, ale jejich usouvztažnění. Spíše než si je představovat jako tři oddělené a do sebe uzavřené systémy, je lepší je chápat jako tři pozice na kontinuu: ten či onen autor nebo myšlenka nejsou realistickými sami o sobě, ale pouze s ohledem na autory a myšlenky, kteří a které jsou racionalistickými či revolucionistickými. Nejvíce zavádějící může být prostřední termín. V mnoha kontextech totiž „racionalismus“ evokuje osvícenský idealismus a intelektualismus, tedy atributy třetí, revolucionistické pozice. Ve Wightově významu naopak racionalismus označuje postoj, který kombinuje *idealistickou* víru v minimální morální rozum sdílený všemi lidmi s *realistickým* uznáním nepřekonatelnosti kulturní a mocenské plurality. Jde tedy o kompromisní polohu mezi radikálním racionalismem dogmatického osvícenství na straně jedné a radikálním morálním agnosticem jeho realistických odpůrců na straně druhé. Obecná východiska Wightova racionalismu odpovídají pluralistickému univerzalizmu, který považujeme za filozofické podloží realistického liberalismu (jak jsme o tom psali v Úvodu). Abychom předešli zmatení, budeme termín racionalismus všude tam, kde ho používáme ve Wightově významu *mimo tuto kapitolu*, psát v uvozovkách.

Wight představuje své trojdělení jako odpověď na Morgenthauovu a Carrovu dichotomii realismu a idealismu (či utopismu), která podle něj nezahrnuje ani realistické idealisty typu Lenina, ani etické realisty typu George Kennana (Wight, 1991, s. 267).²² Ke Kennanovi bychom mohli dodat také Carra, Niebuhra a Herze, kteří se každý po svém snažili o spojení realistického smyslu pro důležitost *donucení* s idealistickým smyslem pro důležitost morálního *souhlasu* (1.3). Mezinárodní politika není podle těchto autorů džunglí, v níž vítězí ti nejsilnější a nejnemorálnější, ale společností svého druhu, v níž může hrát stejně důležitou roli odvolání ke společným hodnotám a zavedeným pravidlům jako hrozba použití síly. Právě takovou syntézu umírněného realismu s umírněným idealismem představuje racionalismus ve Wightově smyslu. Volba tohoto termínu i poukaz ke Grotiovi naznačuje blízkost k protoliberalní teorii přirozeného práva 17. století. Wight by však tuto pozici nemohl nazvat „liberalismem“,

21 „To vše je pouze klasifikace a schematizace. Účelem budování příhrádek v politických a historických studiích je ujistit se, že do nich nezpracovaný materiál (*raw material*) nezapadá. V humanitních studiích klasifikace ukazuje svou hodnotu až v bodě, kdy se hroutí.“ (Wight, 1991, s. 259)

22 Wight ovšem nepoužívá při charakterizaci těchto myslitelů těchto výrazů. Kennana, ale i Morgenthaua a Niebuhra zahrnují pod „etický realismus“ John Hulsman a Anatol Lieven (2006).

neboť podobně jako Carr asociuje tento termín s dogmatickou podobou osvícenské víry v rozum a věčný mír, typickou pro revoluční utopismus. My se však v této knize držíme terminologie Johna B. Herze, který syntézu umírněného realismu s umírněným idealismem nazval „realistickým liberalismem“.

Naše přiřazení racionalismu ve Wightově smyslu k široce chápané liberální tradici je ospravedlněno i korespondencí jeho tří pozic se třemi paradigmaty teorie mezinárodních vztahů a konfliktu v sedmdesátých a osmdesátých letech (5.1, 6.2), v nichž liberalismus představuje středovou polohu mezi realismem na straně jedné a marxismem na straně druhé. Stejně jako Wightovy tradice také tato teoretická paradigmaty odpovídají třem hlavním ideologiím modernity, které můžeme umístit na pravo-levém kontinuu – od reakční pravice přes liberální střed po liberální a revoluční levice. Vyjadřuje-li Wightův ideální typ realismu filozofická východiska reakční pravice a ideální typ revolucionismu pak filozofická východiska reformistické a revoluční levice, pak jeho ideální typ racionalismu vyjadřuje filozofická východiska realistického liberalismu.

Existuje však také jiná syntéza realismu a idealismu. V ní již nejsou kombinovány umírněné, nýbrž naopak krajní podoby těchto pozic (či krajní podoba alespoň jedné z nich). V syntéze radikálního idealismu s realismem, nazvané Wightem revolucionismem, již nejde o pouhé polidšťování mezinárodní politiky „zde a nyní“, nýbrž o její celkovou kvalitativní proměnu, jíž se z „prehistorie lidstva“ (K. Marx) dostaneme do jeho zlatého věku – tedy do období, v němž rozum a lidská přirozenost definitivně zvítězí nad nerozumem a nespravedlivými sociálními institucemi. Tato vize je symbolizována Velkou francouzskou revolucí, k jejímž ideálům se hlásil Immanuel Kant a jejíž dílo chtěli svým způsobem završit i ruští bolševici v čele s Lvem Trockým a Vladimírem Iljičem Leninem.

Wight následuje Reinholda Niebuha v odlišení „tvrdých“ (*hard*) od „měkkých“ (*soft*) revolucionistů (Wight, 1991, s. 46). K prvním patří Lenin, Trockij a další představitelé sovětského socialismu, ke druhým Kant, Wilson nebo například Nehru a další stoupenci hnutí nezúčastněných. Regulativním ideálem obou křídel je sjednocení lidstva. První chtějí tohoto cíle dosáhnout násilím, druzí apely a přesvědčováním. Přestože se „měkcí“ revolucionisté typu Kanta a jeho liberálních pokračovatelů distancovali od revolučního teroru svých „tvrdých“ souputníků, sdíleli s nimi celkovou manichejskou vizi lidských dějin jako zápasu světla s temnotou, jenž vyústí do milénia celosvětového míru. Z hlediska tvrdých revolucionistů ospravedlňuje konečný cíl použití krajně nemorálních a tyranských metod: aby se lidé dostali do stavu, kdy se k sobě budou chovat jako andělé, musejí si napřed projít obdobím, kdy bude jeden druhému vlkem. Do kategorie revoluci-

onismu řadí Wight také „kontrarevolucionismus“ reakcionářů typu rakouského knížete Metternicha či ruského cara Alexandra I. (kteří spolu v roce 1815 dohodli tzv. Svatoú alianci), nebo francouzského diplomata a esejisty Josepha de Maistre. Naopak Edmunda Burka řadí Wight jednoznačně k racionalismu. Fašismus podle něj spojuje prvky realismu a kontrarevolucionismu (tamtéž, s. 215–216).

Zatímco racionalismus a revolucionismus každý po svém syntetizují smysl pro realitu s morální vizí – sílu s rozumem –, realismus opouští rozum, a tedy i morální vizí jménem síly a toho, co jest. Neospravedlňuje již moc poukazem ke spravedlnosti (ať již nedokonalé jako racionalisté, nebo dokonalé jako revolucionisté), ale pouze poukazem k účinnosti a úspěšnosti. Spravedlivé je to, co funguje – vítěz je jediným morálním soudcem.

Wight doplňuje své trojdělení čtvrtou kategorií, která je založena na opačné jednostrannosti, než jakou představuje realismus. Tento postoj nazývá „invertovaným revolucionismem“. Tam, kde realismus vytěsňuje utopii realitou, vytěsňují někteří idealisté realitu utopií. K tomuto proudu patří ty směry, jejichž protagonisté chtějí žít podle zásad morálně dokonalého světa již na tomto světě. Náboženští kvietisté odmítají zapojení do politiky, pacifisté nechtějí odporovat násilí násilím. Vzhledem k odmítnutí politiky a násilí však tento směr není možné prezentovat jako plnohodnotnou ideově-politickou tradici. Jeho symbolickými reprezentanty jsou podle Wighta kvakeři, Lev Tolstoj či Gándhí.

Tři tradice se liší v pojetí vztahu mezi státem, který vynucuje právo na zvláštním území, a morálními idejemi, jež mají mít obecnou platnost. Má si stát udržovat autonomii vůči těmto ideám, nebo jim má být podřízen? Revolucionisté prosazují druhou možnost – chtějí zrušit autonomii státu. Realisté a racionalisté obhajují autonomii státu, ale liší se ve stanovení její žádoucí míry. Podle prvních má být absolutní – partikulární stát má být ve věcech spravedlnosti prvním a posledním soudcem. Podle druhých má být relativní – pod jurisdikci státu spadají normy regulující život jeho občanů, ti jsou však zároveň vázáni i k příslušníkům jiných států obecnými normami lidství a navíc jsou jejich národy vázány pravidly mezinárodní společnosti, jejímiž jsou kolektivními členy.

Kontinuum mezi realismem a revolucionismem odpovídá kontinuu představenému v úvodu této knihy (viz schéma 1.1). Na jedné straně jsou *političtí pluralisté*, zdůrazňující anarchickou a násilnou povahu mezinárodní politiky, na druhé straně jsou *moralističtí unitaristé*, kladoucí důraz na jednotu lidského druhu. První skupina oprostuje politiku od všech jejích vnějších morálních omezení, druhá z ní činí pouhý nástroj morálky. Podle prvního tábora se mezinárodní vztahy odehrávají v hobbsovském přirozeném stavu, v němž se každý

musí spolehnout jen na sebe a svou sílu, neboť jen síla má poslední slovo v jeho sporech s ostatními. Podle druhého tábora má být tento stav překonán ustanovením celosvětové říše, kosmopolis nebo společenství národů a státy mají buď zcela přestat existovat, nebo se podřídít normám univerzálního rozumu.

Středovou pozici zaujímají ti, kteří uznávají sklon mezinárodních vztahů k primátu síly (daný jejich anarchickou povahou), současně však poukazují k tomu, že navzdory těmto „přirozeným“ aspektům jsou tyto vztahy také „společenské“ – že se státy chovají jako členové mezinárodní společnosti, a respektují tedy jistá obecně závazná pravidla. Zatímco v realistické vizi je světová politika definována násilným konfliktem a v revolucionistické vizi zase rozumnou spoluprací v rámci jednoho celosvětového celku, racionalisté ji vidí jako arénu konfliktu i spolupráce. Ta je umožněna tím, že různé národy jsou navzdory mnohosti monopolů násilí, národních zájmů a národních kultur schopny se shodnout na nejobecnějších principech lidskosti a rozumnosti – na tom, co předmoderní a raně moderní filozofie chápala jako přirozené právo.

4.1 Antropologie a právo

Pojetí lidské přirozenosti

Jak ukázal Morgenthau, rozestup mezi realisty a revolucionisty (v jeho slovníku idealisty) je dán odlišným zhodnocením lidské přirozenosti (1.2). Podle realisty Hobbese je člověk poháněn egoismem, ješitností (čili touhou po slávě a uznání) a nedůvěrou vůči druhým. Tyto špatné sklony v člověku vedou v přirozeném stavu k permanentnímu násilí. Jedině panství absolutního státu vymáhajícího jednu závaznou představu o spravedlnosti je s to ukončit válku všech proti všem. Tato víra v mírové důsledky neomezené moci je ovšem paradoxní, uvážíme-li, že despota trpí stejným sklonem k upřednostnění svých zájmů a vášni na úkor blaha celku jako všichni ostatní. Z čeho čerpá Hobbes a jeho konzervativní následovníci důvěru v to, že neomezená vláda jednoho člověka (skupiny či mocnosti) nepřipraví ostatním na zemi ještě větší peklo, než jaké si vzájemně připravují v přirozeném stavu (Wight, 1991, s. 26)? (Dodejme, že tato otázka získala obzvláštní naléhavost po zkušenosti s genocidními totalitárními režimy 20. století.)

Na tento „hobbesovský paradox“ odpovídají racionalisté svou koncepcí vzájemného vyvažování protikladných lidských vášní a ambicí. Tam, kde realista

považoval za podmínku stability asymetrickou převahu jednoho nad ostatními, racionalisté za ni považují přibližně rovnou distribuci moci mezi mnoha nezávislými aktéry, kteří se tak vzájemně zadržují a kontrolují. Jak věděl La Bruyère, člověk v sobě má dobré i špatné sklony – morální *rozum*, egoistické *zájmy* i ničivé *vášně* (La Bruyère, 1972). Na individuální úrovni je na každém, zda je schopen zajišťovat převahu rozumu a osvíceného zájmu nad vášněmi. Na kolektivní úrovni je pak třeba kombinovat prvky donucení a mocenského vyvažování na straně jedné s poukazy na rozum a smysl pro spravedlnost na straně druhé. Budování účinných a spravedlivých institucí je podle racionalistů nejlepším způsobem, jak osedlávat špatné a podporovat dobré sklony lidské přirozenosti.

S tímto pozitivním hodnocením sociálních institucí nesouhlasí revolucionisté. Podle Rousseaua se člověk rodí svobodný a dobrý a zlo a nesvoboda se do jeho života dostávají prostřednictvím socializace (jíž se jeho přirozená sebeláska – *amour de soi* – proměňuje v marnivost – *amour-propre* – 2.3) a podřízením nespravedlivým institucím. Na tento idealistický protiklad dobré přirozenosti a špatné společnosti odkazuje název Niebuhrovy kritiky revolucionismu *Morální člověk a nemorální společnost* (1932). Jak však mohly nespravedlivé instituce v lidských dějinách převážit, je-li člověk od přirozenosti dobrý? Tento „rousseauovský paradox“ řeší revolucionisté poukazem ke spiknutí zloduchů, kteří představují výjimky z dobré lidské přirozenosti. Protože se nevzdají dobrovolně, nezbývá než proti nim použít právě to zlo, které sami vnesli do světa. Bránou k miléniu je revoluční teror řízený avantgardou ctnostných, kteří pochopili, že na násilí a ideologickou manipulaci lze účinně odpovédět jedině jiným násilím a jinou ideologickou manipulací, a rozhodli se obětovat svůj individuální morální štít na oltář zářné kolektivní budoucnosti. Těmto vyvoleným nevadí, že představují menšinu, neboť jsou si jisti tím, že zastupují pravou podstatu lidství, potenciálně tedy všechny lidi.

V zájmu budoucího věčného míru musejí nejen bojovat proti zloduchům samým, ale proti všem těm, kteří se nechali chytit do jejich ideologických pastí, a tak se – byť v dobré vůli – sami stali nositeli náказы. „Je úkolem těchto znovuzrozených (*the regenerate*) přinutit zbývající příslušníky lidského plemene k dobrotě – přinutit je ke svobodě. Jestliže nejsou dobří, mohou a musejí být učiněni dobrými.“ (Tamtéž, s. 28.) Projekt takové masové převýchovy se však kvůli nepoddajnosti lidského materiálu lehce zvrhává do fyzického vyhlazování všeho, co odporuje dobru, ať už aktivně na straně zla, nebo pasivně tím, že se nepřidá na stranu dobra (tamtéž, s. 225–226). Ve svaté válce není možná neutralita. Revolucionista se řídí heslem: „...rozděl lidstvo na dobré a zlé podle kritéria své doktríny a pak zabij to zlé“ (tamtéž, s. 228).

Pojetí práva

Wight rozpoznává kořeny racionalismu ve starověkém a středověkém přirozeném právu, na něž navazují neoscholastici Vitoria a Suárez v 16. století i Hugo Grotius v 17. století. Podle starověké a středověké filozofie spočívalo přirozené právo v morálních pravidlech vepsaných v realitě přírody a lidské přirozenosti, nikoli pouze v subjektivních nárocích jednotlivců, na něž je v 18. století redukovala doktrína „přirozených lidských práv“ spjatá s moderním revolucionismem. Subjekt a objekt, bytí a vědomí, kosmos a člověk, fakt a norma nebyly v předmoderním přirozeném právu ještě tak nepřekročitelně odděleny, jak se to stalo obvyklým v moderní filozofii od Descarta k Humovi a Kantovi.

Revolucionismus je do velké míry politickým výrazem tohoto oddělení. Subjektivní nároky člověka na sebeuskutečnění se v něm staví proti nepřátelskému sociálnímu světu, přirozenost se staví proti historii, univerzální rozum proti partikulárním tradicím. Má-li být překonáno odcizení a uskutečněn člověk, musí být svět radikálně proměněn. Protiklad člověka a světa – subjektu a objektu, hodnot a faktů – koreluje s protikladem „přirozených“ lidských práv, s nimiž se člověk rodí, a jejich „sociálních“ omezení, *do nichž* se rodí. Práva jsou univerzální a nutně patří ke každému jednotlivci, zatímco omezení jsou partikulární a patří jen k tomu či onomu společenství. Uskutečnění lidské přirozenosti a univerzálního rozumu proto vyžaduje emancipaci ze zvláštních národních tradic. Suverenita národních států má být přebita suverenitou obecně lidských nároků. Odtud projekt celosvětového politického sjednocení, které překoná pluralitu politických jednotek.

Tento projekt vyvozovali jakobíni z ideje přirozených práv a marxisté-leninisté z představy lidské podstaty, která se má realizovat na konci dějin. V těchto dvou doktrínách je „právo“ (ve smyslu morálního měřítka politiky) ideologickým nástrojem svaté války. Vztah ke zvykovým i smluvním normám i k teritoriální suverenitě států se řídí tím, ke kterému táboru svaté války tyto normy a státy patří. Pozitivní právo v podobě smluv je platné jen potud, pokud se to hodí vlastní straně (Wight, 1991, s. 238, 240). Toto právo je podřízeno uskutečňování dějinného cíle všelidské emancipace. Závazky vůči stranám náležejícím k opačnému táboru (tj. táboru zla) se mohou kdykoli porušit (Wight, 1991, s. 241). Oportunistické jednání v dílčích historických zápletkách je ospravedlňováno dogmatickým univerzalizmem v pojetí celkového smyslu a účelu dějin. Právě kvůli absolutní jistotě o spásném vyústění dějin je možné podepisovat přechodné „smlouvy s ďáblem“ a v závislosti na změnách okolností je porušovat.

Na rozdíl od revolucionistů nevěří realisté v to, že bychom mohli rozumem poznat poslední účel dějin. Už proto, že důležitější než přináležitost lidí k jednomu lidskému druhu je podle nich přináležitost lidí k různým společenstvím. Ta pěstují navzájem nesouměřitelné – na jeden společný rozum nepřevoditelné – ideje pravdy, dobra a spravedlnosti, a proto musí mezi nimi nevyhnutelně docházet k násilným střetům: tam, kde neexistuje společný *rozum*, nezbyvá než rozhodovat spory *silou*. Mezinárodní politika je nutně anarchickou a násilnou. Existuje-li něco jako mezinárodní právo, pak jedině v pozitivně dané podobě zvyků a vynucení, nikoli v podobě morálních norem plynoucích přímo z lidské přirozenosti a bezprostředně dostupných rozumem každého racionálního jednotlivce. Pozitivně dané mezinárodněprávní normy jsou v posledku závislé na suverénním rozhodnutí států, že je budou dodržovat, anebo na rozhodnutí hegemonních velmocí, že je budou vymáhat. Ať již státy dodržují pozitivní normy kvůli jejich užitečnosti nebo kvůli odstrašení hegemonem, slib dodržovat smlouvu je závazný jen potud, pokud trvají důvody, kvůli nimž byla přijata. Jakmile se okolnosti změni, může stát svůj slib porušit (Wight, 1991, s. 238). Realismus je tedy na straně pozitivního proti přirozenému právu. Dlouhodobě platí jen ta pravidla, která jsou užitečná nebo vynucovaná tou kterou suverénní mocí. Poukaz k univerzálním normám mimo normy instrumentální racionality a mimo partikulární monopoly násilí nemá žádný smysl. Suverenita zvláštních společenství nemá žádné vnější morální ani politické omezení (tamtéž, s. 235).

Protiklad revolucionistického a realistického pojetí práva lze shrnout následovně: Proti revolucionistické doktríně přirozených lidských práv platné pro všechny lidi stojí realistická doktrína mnoha právních řádů, které jsou platné vždy jen pro příslušníky daného politického společenství. Tam, kde moderní přirozené právo zdůrazňuje univerzální platnost toho, co *má být*, pozitivní právo zdůrazňuje partikulární platnost toho, co *je*. Jednou je posledním zdrojem práva univerzální rozum, podruhé moc partikulárního státu. V novějším německém úzu se pro tyto dvě formy platnosti, korespondující s odlišením legitimacy a legality, používají termíny *Gültigkeit* a *Geltung* (Habermas, 1992, s. 47–49). (S hobbesovsko-rousseauovským odůvodněním pozitivněprávní pozice jsme se setkali ve 2.3.)

Odpovídá-li protiklad mezi revolucionismem a realismem protikladu mezi moderními doktrínami přirozeného a pozitivního práva, pak racionalismus jako střední pozice čerpá z předmoderní, aristotelovské tradice přirozeného práva, v níž ještě norma a fakt, subjekt a objekt, univerzální a partikulární, přirozenost a společenskost člověka nebyly osamostatněny do vzájemně se

vyklučujících ontologických oblastí (Wight, 1991, s. 234). Aristoteles, Tomáš Akvinský i Francisco Vitoria chápali společenskost člověka jako atribut jeho přirozenosti – rozdělení lidstva do různých, relativně nezávislých společenství pro ně nebylo nahodilým a překonatelným faktem, ale nutnou součástí přirozeného řádu lidských věcí. Z tohoto hlediska není pluralita různých právních řádů odcizením od univerzálního práva, nýbrž jeho naplněním. Pluralita normativních řádů zvláštních společenství je ovšem podřízena minimálnímu společnému jmenovateli přirozeného práva s jeho nejzákladnějšími normami lidskosti.

Racionalistický kompromis mezi přirozeným a pozitivistickým pojetím práva platí i pro pojetí mezinárodního práva. Racionalisté v něm spojují poukaz k minimálním univerzálním principům společné lidskosti (*lex naturae*) s poukazem k pozitivně daným mezinárodněprávním zvykovým a smluvním normám (*ius gentium*) (tamtéž, s. 234). Přirozené právo zavazuje představitele různých společenství (států), aby dodržovali své mezinárodní sliby a smlouvy (tamtéž, s. 238).

Tabulka 4.1 Schematické shrnutí²³

	<i>Realismus</i>	<i>Racionalismus</i>	<i>Revolucionismus</i>
Antropologie			
<i>Lidská přirozenost</i>	špatná	špatná i dobrá	dobrá
<i>Společenské instituce</i>	zadržují špatnou přirozenost (hobbesovský paradox)	patří k přirozenosti člověka jako společenské bytosti, mají zadržovat špatné a posilovat dobré sklony	kazí dobrou přirozenost (rousseauovský paradox)
Právo			
<i>Pojetí práva</i>	moderní pozitivní právo	klasické přirozené právo	přirozená lidská práva
<i>Vztah faktu a normy</i>	fakt předchází normě	vzájemná závislost	norma předchází faktu
<i>Vztah k mezinárodněprávním závazkům</i>	dodržovat je, pokud je to výhodné	dodržovat je	dodržovat je, pokud to slouží dějinnému cíli

23 Toto schematické shrnutí, podobně jako shrnutí na konci dalších dvou částí této kapitoly, se s podobným shrnutím samotného Wighta (1991, s. 274–278) překrývá jen částečně – v mnoha ohledech ho terminologicky i koncepčně přesahuje. Jedná se tedy o vědomou reinterpretaci Wighta z hlediska východisek této knihy a vývoje disciplíny v desetiletích po finalizaci Wightových formulací v padesátých letech, nikoli o prostou reprodukci Wightovy koncepce.

4.2 Ontologie a epistemologie

Objektivní zákony versus sociální instituce

Odlišná antropologická i filozoficko-právní východiska tří pozic korelují s odlišnými ontologickými východisky: realista se drží materiální kauzality toho, *co je*, revolucionista zdůrazňuje schopnost člověka přetvářet svět podle toho, jaký *má být*, a racionalista podle toho, jaký *může být*. První zdůrazňuje danost, druhý povinnost a třetí možnost. Odlišným ontologiím odpovídají odlišné epistemologie. Protože realista nevidí kvalitativní rozdíl mezi zkoumáním mimolidské a lidské přírody, předpokládá, že sociální a politická věda má postupovat stejně jako přírodověda. Protože revolucionista vidí materiální realitu prizmatem vítězího ducha, jeho terénem je teologická či dějinně-filozofická spekulace postupující normativně a preskriptivně, nikoli pozitivně a deskriptivně. Řečeno kantovsky je jeho hájemstvím transcendentální rozum morálky, nikoliv empirický rozum vědy. Racionalista pak hledá střed mezi empirickým determinismem realisty a normativním voluntarismem revolucionisty. Součástí specificky lidské reality jsou podle něj lidské volby, které jsou závislé na tom, jak si člověk představuje svět a své cíle v něm. Sociální a politická věda musí být schopna doplňovat kauzální vysvětlování empirických fenoménů rozuměním tomu, jak jsou tyto fenomény „konstituovány“ či „konstruovány“ v hlavách lidí, kteří pak na základě těchto svých představ jednají. Wight ovšem nepoužívá výrazu „konstituce“ ani „konstrukce“ a mluví o tom, že v protikladu k deskriptivní indukci realistů a k preskriptivní dedukci revolucionistů postupuje racionalista „deduktivní deskripcí“ (tamtéž, s. 21).

V Kantově filozofii se dualita ducha a hmoty odráží v představě apriorního, v sobě založeného rozumu, jenž dává *nutnou* formu naší *kontingentní* zkušenosti. Transcendence empirického světa rozumem – v Kantově jazyce „transcendentalita“ – umožňuje nejen pořádat zkušenost do zákonů přírodní vědy, ale také formulovat zákony morálky. Objektivita prvních zákonů i univerzalita druhých mají svůj zdroj vně zkušenostního světa. Tento primát apriorního nad a posteriori poznáním v teoretickém vědění vědy i praktickém vědění morálky koresponduje s primátem morálního účelu nad reálnou daností v politice. Více než to, *co je*, zajímá revolucionistu to, *co není*, ale *mělo by být* – jeho doménou je spekulativní dedukce, nikoli empirická indukce.

Realista převrací prioritu a nechává empirickou indukci vítězit nad spekulativní dedukcí – vědění o daném nad touhou po jiném. Tam, kde revolucionista

absolutizoval subjekt – a jeho čistý, tj. předzkušnostní rozum –, realista absolutizuje empiricky zachytitelný objekt. U prvního je empirická danost pouze kontingentní náplní apriorně nutné formy, u druhého není forma ničím víc než zobecněním empirického obsahu. U revolucionisty vítězí transcendent(ál)ní subjekt nad empirickým objektem, u realisty si naopak objekt podřizuje subjekt. Podle racionalisty nás naproti tomu smíšená povaha sociální reality nabádá, abychom se nenechali stáhnout ani k jednomu z těchto vyhraněných stanovisek. Musíme vydržet napětí mezi empirickou podmíněností člověka a jeho svobodou tuto podmíněnost překračovat – tedy napětí mezi člověkem jako hmotou (či objektem) a člověkem jako duchem (či subjektem).

Tam, kde realista zkoumá realitu, racionalista se ptá po její podstatě, ideji nebo významu a revolucionista pak po tom, čím by měla být nahrazena. Kládou tedy tři odlišné otázky: „co je“, „co je podstatou věci“ a „co by mělo být“ (tamtéž, s. 21). První otázka definuje úkol vědění pozitivisticky, druhá metafyzicky a třetí moralisticky. Vedle popisu reality (realismus) stojí její možné významy (racionalismus) a jí vnější normy (revolucionismus). Realista je na straně hmoty, revolucionista na straně ducha a racionalista na straně hmoty prostoupené duchem.

Odlišné ontologie lidské reality, které předkládají realismus a racionalismus, vedou k rozdílným epistemologiím mezinárodní politiky (tamtéž, s. 141–142). Realista ji vysvětluje ze vzorců chování, jež jsou v posledku vždy odvoditelné z poměru sil mezi aktéry, kteří spolu svádějí permanentní boj o přežití. Události mezinárodní politiky se jeví jako výsledky působení objektivních zákonů, k jejichž pochopení nepotřebujeme znát myšlení a rozhodování aktérů, neboť ti se buď řídí logikou síly, svépomoci a bezohledného hledání vlastní výhody, a pak přežívají, nebo se jí neřídí, a pak dříve či později zanikají. Realista tedy zastává naturalistickou (či objektivistickou) epistemologickou pozici: k *vysvětlování* mezinárodní politiky podle něj nepotřebujeme *rozumět* významům v hlavách aktérů.

Podle racionalisty není mezinárodní politika kvazipřirodní realitou řízenou objektivními zákony, nýbrž souborem sociálních institucí: „...diplomacie je institucí pro vyjednávání, aliance je institucí pro uskutečňování společného zájmu (zajišťující ochranu či vykonávající tlak) a rovnováha mocí je institucí pro udržování nezávislosti příslušníků mezinárodní společnosti.“ Dokonce ani válka není prostým střetem fyzických sil, ale „institucí pro konečné řešení sporů“ (Tamtéž, s. 141.)

Zákon, k němuž poukazuje realista, determinuje chování lidí nezávisle na jejich ideách a vůli. Sociální instituce, k nimž poukazuje racionalista, jsou na-

opak výsledkem objektivní determinace pouze částečně. Z Wightova výkladu plyne, že jim podle racionalisty porozumíme jen tak, zachytíme-li také jejich subjektivní stránku v podobě idejí aktérů, kteří na nich participují. Z odlišné ontologie tedy plyne rozdílná epistemologie. Vědění o společnosti nemůže být přísně objektivní a deterministickou vědou, neboť součástí společenské reality jsou myšlenky, záměry a rozhodnutí lidských subjektů, které představují moment jejich neurčitosti a nepředvídatelnosti. Právě v nich aktivní, a tedy nevypočitatelný duch překračuje pasivní a vypočitatelnou hmotu, svoboda přerušuje nutnost, vůle determinaci.

Od racionalismu ke konstruktivismu

Racionalismus tak přemostuje ostrou dichotomii mezi deterministickým objektivismem realismu a normativistickým voluntarismem revolucionismu. Wight sám nedomyšlí filozofickou podobu, kterou na sebe takové přemostování propasti mezi subjektem a objektem bere ve 20. století, kdy se lze jen stěží vrátit k přirozenému právu Aristotela či Tomáše Akvinského. Jednu z odpovědí přináší konstruktivismus. Podle něj si již nemáme otázku po podstatě (ideji, významu) daného klást metafyzicky, nýbrž hermeneuticky – nemáme již spoléhat na to, že podstata, význam či smysl jsou usazeny v kosmu a přirozeném řádu, ale musíme je hledat v tom, jak aktéři rozumějí sami sobě a světu ve svých každodenních diskurzích a praktikách.²⁴

Tato problematika vstoupila na pole teorie mezinárodních vztahů v průběhu osmdesátých a devadesátých let. Na tomto novém terénu byla wightovská dichotomie mezi realismem a racionalismem nahrazena jinou dichotomií – mezi scientistickým *objektivismem* zachycujícím příčinné souvislosti „pozitivně“ daného a duchovědným *konstruktivismem* zachycujícím „konstrukci“ světa ve vědomí a diskurzích. Tento protiklad byl implikován již ve sporu metodologické debaty šedesátých let mezi naturalistickými a historickými přístupy – mezi vědeckou *teorií*, jež hledá explanaci reality mezinárodních vztahů prostřednictvím objektivních zákonů, a *myšlením*, které jí chce porozumět zevnitř jejího historického kontextu a z perspektivy aktérů (3.2). Jak jsme viděli, druhou alternativu pro-

24 Ve filozofii 20. století tuto proměnu systematicky promýšlí Martin Heidegger, když metafyzickou ontologii předmoderní filozofie nahrazuje „fundamentální ontologií“, která nezachycuje smysl bytí ve světovém duchu, nýbrž v tom, jak mu rozumí člověk v aktu své existence (Heidegger, 1979).

sazoval ve svém článku „Co je teorie mezinárodních vztahů“ (1967) Raymond Aron: protože poznání mezinárodních vztahů musí zachytit i prvek vědomého záměru a volby, významu a hodnoty, nemůže jeho těžiště spočívat v *explanaci* jednání objektivními zákony, nýbrž v jeho *interpretaci* prostřednictvím intersubjektivně vytvářených významů. Zobecnění jsou vždy relativní a historicky omezená. Dosahuje se jich prostřednictvím srovnávání a hledáním historických analogií a precedentů, nikoli formulací kvazipřirodních zákonů.

Realistova víra v objektivní zákony mezinárodní politiky (v čele se zákonem rovnováhy moci) je spjata s jeho sklonem stírat rozdíl mezi *jednáním* člověka a *chováním* ostatních živočichů a pojímat historii jako přírodní proces, v němž se donekonečna opakuje totéž – tedy násilné konflikty, v nichž silní požírají slabé a vzájemně se odstrašují s jinými silnými. Proti této cyklické vizi návratu násilí stojí revolucionistova vize lineární historie, která směřuje nezadržitelně k miléniu, jemuž bude podle „tvrdeho“ křídla tohoto směru předcházet apokalypsa. Racionalista nevěří ani ve fatální návrat násilí, ani v nevyhnutelnost morálního pokroku lidstva. Společenské zlo lze zmírňovat a politické instituce mohou být vylepšovány. Takový pokrok však není „objektivním zákonem“ dějin, ale vždy jen výsledkem úsilí lidí, kteří v něm mohou selhat. To, co vybojuje jedna generace, může být ztraceno liknavostí generací následujících nebo nepříznivou souhrou historických okolností. Pokrok je vždy možný, ale nikdy nevyhnutelný (tamtéž, s. 29). Důraz na celkovou finalitu dějin umožňuje revolucionistovi obětovat zájmy i životy jednotlivců jménem předem zaručeného účelu, jehož absolutní hodnota převáží všechny tyto ztráty. Racionalisté jsou naproti tomu skeptičtí ohledně celkového smyslu a účelu dějin – spíše počítají s tím, že jednotlivci a skupiny nacházejí v dějinách „různé účely a významy“ (tamtéž, s. 161). Z rozdílných ontologických předpokladů neplyne jen odlišná epistemologie, ale také rozdílný politický postoj. Jsou-li součástí reality historicky proměnlivé představy a instituce, pak procesy sociálního učení a vědomé úsilí o reformu institucí mohou vést ke zlepšování světa.

Národní a společný zájem

Možnost zlepšování světa a snižování (pravděpodobnosti) výskytu násilných konfliktů je v racionalistickém pojetí dána schopností člověka i států řídit se osvíceným sebezájmem. Jak jsme viděli v oddílu 1.1, slabé a silné pojetí osvícenské morálky se vtělilo do utilitarismu a kantovství. Podle prvního spočívá osví-

cenost ve schopnosti nahlédnout, že ohled na druhé je v dlouhodobé perspektivě výhodný i pro vlastní já. V druhém pojetí spočívá osvícenost ve schopnosti přebíjet vlastní zájmy a vášně ohledem k druhým jako k nositelům sdílené lidskosti. Wight přiřazuje slabší verzi osvícenosti k racionalistům, silnější verzi k revolucionistům. Uznáním jasného oddělení „vlastního“ od „cizího“ zájmu se současným poukazem k možnosti jejich vzájemného uzpůsobení zaujímá racionalista střední pozici mezi absolutizací partikulárního zájmu realistou a absolutizací univerzálního zájmu revolucionistou. Schopnost uzavírat zájmové kompromisy předpokládá schopnost poznávat cizí zájmy prostřednictvím dialogu s jejich nositeli.

Realisté naopak nevěří, že by různí jednotlivci a jejich skupiny mohli dosahovat kompromisní shody o nárocích společné lidskosti či o společném zájmu jinak než prostřednictvím nastolení monopolu násilí, který bude vynucovat jeden z mnoha možných a vzájemně se vylučujících názorů na tyto otázky. Jak jsme viděli v oddílu 2.3, tento morální agnosticismus je logickým podložím právního pozitivismu. Zmatení morálních jazyků a všeobecná neshoda (a z ní plynoucí násilí) mohou být ukončeny pouze vymahatelným rozhodnutím státu. Z absence „superstátu“ ve světové politice plyne, že existuje jen shoda o národním zájmu daného státu, ale žádná možnost uzpůsobovat sledování tohoto zájmu zájmům jiných států. Na jedné straně neexistuje žádná předzjednaná „harmonie zájmů“, která by za zády aktérů v podobě neviditelné ruky či historické prozřetelnosti zajišťovala, že sledování vlastního zájmu bude umožňovat stejně svobodné sledování zájmů ostatním. Na druhé straně je nemožné poznat národní zájmy ostatních států – podobně jako je nemožné poznat vlastní národní zájem před rozhodnutím vlastního státu. V Rousseauově ideální republice se sice každý občan snaží svým rozumem dospět k vystižení obecné vůle, avšak ta je určena teprve výsledkem jejich hlasování: jejím základem je reálný volní *akt* kolektivního suveréna, nikoli racionální *kontemplace* jednotlivce (srv. analýzu Schmittova rozvedení této opozice v Barša, 2007a, s. 169–175). Ani legitimní národní zájem nelze definovat *teoreticky*, ale pouze *prakticky*. Není založen na rozumovém argumentu, nýbrž na silovém vynucení. Je jím takový zájem, jehož zohlednění se podaří prosadit u ostatních aktérů v rámci domácí i zahraniční politiky. Poslední zárukou takového prosazení je síla nebo její hrozba, nikoli rozumová shoda.

Tak jako je stanovení a prosazení národního zájmu podle realistů opřeno o vynucení směrem dovnitř dané společnosti, je opřeno o vynucení i směrem navenek. Na obou úrovních jsou pokusy o komunikaci a dialog jen pošetilými úniky z reality – slova dohod jsou jen cárem papíru, nejsou-li podepřena mečem

(T. Hobbes). Z toho také plyne, že jádrem národního zájmu je zájem na bezpečnosti, která je ztotožněna s vojenskou schopností vynutit si sledování tohoto zájmu (viz následující sekce). Zvýšená bezpečnost jednoho státu obnáší logicky sníženou bezpečnost jiného státu. „Kolektivní bezpečnost“ založená na obecném zájmu všech je z tohoto hlediska *contradictio in adjecto*, neboť každá bezpečnost předpokládá možnost vnější hrozby, tedy hrozby od někoho, kdo není zahrnut v definici ohroženého národa či jejich aliance. Kolektivní, domněle obecná bezpečnost je ve skutečnosti vždy jen bezpečností někoho na úkor někoho jiného (tamtéž, s. 114).

Podle realisty je definice i těch nejminimálnějších univerzálních pravidel nemožná bez nastolení účinného monopolu násilí, takže jak v domácí hierarchii, tak v mezinárodní anarchii nezbyvá vládčům než prosazovat svůj zájem silou. Racionalista naproti tomu věří ve schopnost národů nastolovat prostřednictvím dialogu i smlouvání vzájemně výhodná pravidla jakožto minimální společný základ, o nějž se může opírat jejich koexistence. Ve srovnání s umírněným univerzalismem racionalisty a vyhroceným partikularismem realisty představuje pozice revolucionisty vyhrocený univerzalismus. Jako by jedna partikulární náboženská skupina (např. kalvinisté), jeden partikulární národní stát (např. jakobínská Francie nebo wilsonovská Amerika) nebo jedna partikulární třída (např. proletariát) mohly překročit svá historická omezení a definovat univerzální dobro všech lidí, demokratických národů a vykořisťovaných tříd. Takový *morální* nárok na definici univerzálna je ovšem jen skrytým *mocenským* nárokem zvláštní historické síly na ovládnutí světa. Dogma univerzální jednoty a spásy lidstva je navíc navzdory svému deklarativnímu unitarismu ve skutečnosti dualistické – rozděljuje lidstvo vždy na dvě části: na vyvolené, ctnostné či vykořisťované, jimž je jménem vznešeného cíle vše dovoleno, a zavržené, neřestné či vykořisťující, jichž je možné se zbavit, ať již izolací od nich (např. odjezdem do Nového světa), nebo jejich fyzickou likvidací (např. revolučním terorem).

Diplomacie

Zatímco realista zcela vylučuje možnost nalezení univerzálního morálního základu, revolucionista předpokládá, že k němu má privilegovaný přístup – tedy že *a priori* ví, co je „skutečným“, „objektivním“ zájmem ostatních – spojenců i nepřátel – i obecným zájmem lidstva. Na rozdíl od realisty věří racionalista v možnost dosahování minimální morální shody s druhými. Na rozdíl od revo-

lucionisty ji však neopírá o apriorní poznání lidské přirozenosti či eschatologického smyslu dějin, ale o komunikaci a vyjednávání. V nich zúčastněné strany docházejí stejně často k poznání vzájemné odlišnosti jako k poznání společného zájmu. Proto racionalista svěřuje ústřední místo instituci, jejíž funkcí je právě zajišťovat vyjednávání – diplomacii.

Vzhledem ke svým východiskům nemohou realista ani revolucionista sdílet s racionalistou přesvědčení o důležitosti diplomacie. Pro realistu představuje diplomacie pouze skrytou podobu zkoušky sil, která permanentně hrozí sklouznout do zkoušky otevřené. Diplomacie spočívá v zastrašování a uplácení, v nabízení cukru a hrozbách bičem. Její ústřední praktické pravidlo zní: *Divide et impera!* Revolucionista vidí diplomacii v podobně záporných termínech, ale z jiného hlediska – diplomacie je nejen špinavým handrkováním vládců mezi sebou, ale také formou jejich konspirace proti společnostem, kterým vládnou. Z revolucionistického hlediska je diplomacie přežitkem nedemokratických dob, kdy vládcové rozhodovali o osudu lidu bez jeho kontroly. Nová epocha nahradí tajné dohody tyranů přímým dorozuměním svobodných národů, a tak učiní diplomacii zbytečnou. Přirozeným sklonem revolucionistů ve vztahu k diplomacii je morální izolacionismus – nenechat se zatáhnout do jejího bahna. Za příklad může sloužit Jeffersonovo zdůvodnění americké neutrality vůči evropským velmocenským sporům v době napoleonských válek.

Podle racionalisty není diplomacie jen latentní válkou, kterou v ní vidí realista, ani jen aplikovanou morálkou, kterou v ní postrádá revolucionista, ale rozpornou směsicí obojího – zápasem, v němž se překrývají mocenské a morální cíle a prostředky. Umění diplomacie spočívá podle racionalistů právě ve schopnosti vydržet vzájemné napětí morálky a moci. Realista a revolucionista naopak ulevují tomuto napětí tím, že osvobozují jeden pól z mezí, které mu nastavuje pól druhý. Realisté chápou diplomacii jako potenciální válku proto, že je vždy řízena partikulárními zájmy daných národních států. V důsledku jejich nesouměřitelnosti se interakce států musí místo o *rozum* opírat o *sílu*. Racionalisté odmítají takové „buď, anebo“. Diplomacie zahrnuje oba prvky. Rozehrávají se v ní konflikty národních zájmů, ale zároveň se v ní dosahuje jejich smiřování. *Konflikty jsou nevyhnutelné*, neboť každý člověk (jako společenská bytost) patří ke zvláštnímu společenství, které má jiné zájmy než ostatní společenství. *Smiřování je možné*, neboť každé společenství je také výrazem všelidské přirozenosti člověka, již sdílí příslušníci i těch kulturně nejodlišnějších společenství. Ve světové politice se projevuje jak společná lidskost, tak různost a úkolem diplomacie je hledat taková řešení, která je umožní smiřovat.

Racionalistický ideál zahraniční politiky zdůrazňuje schopnost států formulovat a sledovat vlastní zájmy nejen *v protikladu* k zájmům ostatních, ale také *s ohledem* na ně. Tento ohled a schopnost uzpůsobení zajišťují dlouhodobě bezpečí a blahobyt všem. Naopak aktér, který nebere ohled na zájmy ostatních, zvětšuje podezřívavost a nepřátelství v mezinárodní aréně, zvyšuje pravděpodobnost násilné zkoušky sil a tím dlouhodobě poškozuje nejen bezpečnost ostatních, ale i svou vlastní.

Moc a bezpečnost

Realista i revolucionista se shodnou v důrazu na neřešitelnost a nesmiřitelnost zájmových konfliktů a na nevyhnutelnost válek, byť jim každý přisuzuje jinou příčinu: první je vysvětluje nesmiřitelností partikulárních zájmů, druhý nesmiřitelností univerzálního a partikulárního zájmu, dobra a zla, spravedlnosti a nespravedlnosti. V souladu s odlišným vysvětlením je válka pro prvního věčnou válkou všech proti všem, pro druhého svatou válkou směřující k věčnému míru, jenž nastane po definitivním nastolení spravedlnosti. Racionalista uznává nevyhnutelnost válek, je však přesvědčen, že diplomacie a mezinárodní právo mohou omezovat jejich výskyt, rozsah a ničivost. Typicky racionalistickou politikou je koncert evropských velmocí, jenž podepíral vědomou politiku mocenské rovnováhy představou společného zájmu všech evropských velmocí na udržení stability a míru (tamtéž, s. 29).

Po dlouhá období 19. století nepovažovaly evropské velmoci za cíl svých politik maximalizaci svých mocí, nýbrž jejich vzájemné vyvažování. Ve chvíli, kdy v devadesátých letech 19. století Německo vystřídal druhý typ politiky (prováděný Bismarckem) za první, začal velmocenský koncert nezadržitelně sklouzávat k celoevropskému válečnému vzplanutí. Dvě politiky představují realistickou a racionalistickou interpretaci mocenské rovnováhy – podle realisty povstává výsledné rozložení moci z úsilí všech o získání co největší moci, podle racionalisty je výsledkem úsilí všech o vzájemné vyvážení jejich mocí.

V první politice se jedna velmoc snaží o nastolení převahy nad ostatními, čímž ohrožuje jejich bezpečnost a nutí je vyvažovat vznikající nerovnováhu vlastním posilováním. Rovnováha se tak proměňuje v závody ve zbrojení. Ve druhé politice se velmoci vědomě snaží o přibližně rovné rozdělení moci, které by všem zajistilo bezpečnost. Protiklad dvojího pojetí mocenské rovnováhy najdeme uvnitř klasického realismu ztělesněný v myšlení Morgenthaua zdů-

razňujícího první a Kissingera zdůrazňujícího druhý typ politiky (3.1), ale také uvnitř neorealismu ve sporu mezi útočným a obranným realismem (3.3). Wight přiřazuje první politiku k realismu a druhou k racionalismu. Z hlediska revolucionisty jsou obě politiky příznakem zkaženosti světa. Jeho programem je zrušit moc jako takovou. Prakticky ovšem má být branou k tomuto cíli dosažení absolutní převahy vlastní moci nad ostatními, a tedy politika prvního typu. Radikálně idealistický cíl ospravedlňuje radikálně realistické prostředky.

Tři pozice se liší v tom, jak formulují vzájemný vztah moci a bezpečnosti. Realista činí bezpečnost „funkcí moci, racionalista moc od bezpečnosti odděluje“ (tamtéž, s. 129). Podle realisty je zvýšení vlastní donucovací moci automaticky zvýšením vlastní bezpečnosti, které je ovšem zároveň snížením bezpečnosti ostatních. Racionalista namítá, že výsledný závod ve zbrojení ve skutečnosti dlouhodobě snižuje bezpečnost všech, včetně toho, kdo jej začal. Zatímco podle realisty je bezpečnost jednoho nepřímo úměrná bezpečnosti ostatních, podle racionalisty mezi nimi naopak existuje – alespoň v dlouhodobém výhledu – přímá úměra. Z toho lze podle něj vyvodit závěr, že maximum bezpečnosti nemusí nutně koincidovat s maximem moci. „Bezpečnost spočívá nejen v národní moci, ale také v jiných faktorech: například v síle a spolehlivosti spojenců a v nepřítomnosti konfliktních zájmů“ (tamtéž, s. 129). Zcela jiný názor na vztah moci a bezpečnosti má revolucionista. Skutečné bezpečnosti nemůže být podle něj dosaženo prostřednictvím mocenské rovnováhy (ať již v prvním, nebo ve druhém smyslu), nýbrž jejím radikálním překonáním. Všem lidem a národům bude zajištěna maximální bezpečnost teprve tehdy, zruší-li se či alespoň minimalizuje donucovací moc – například rozpuštěním armád či v radikálnější verzi zrušením států.

Chtějí-li revolucionisté v konečném důsledku zrušit donucovací moc a státy, pak realisté a racionalisté se liší v odpovědi na otázku, zda má stabilita mezinárodního řádu spočívat na vynucování velmocemi, které kontrolují své sféry vlivu a zajišťují bezpečnost svým klientům a satelitům, anebo na vyvažování středních a malých států (Wight, 1991, s. 130). Realista upřednostňuje velmoci, neboť – poněkud idealisticky – předpokládá, že s velkou mocí jde ruku v ruce i zodpovědnost za celek, a že tedy velmoci kontrolující osud světa mají svůj vlastní zájem bezprostředně napojen na obecný zájem všech. Idealistickému předpokladu souladu velmocenského a obecného zájmu odpovídá „hobbsovský paradox“ realismu. Zatímco malé státy podle něj ve svém jednání nejsou schopny překročit své malé, parochiální zájmy, velké státy jsou velkorysejší, neboť jejich zájmy jsou více spjaty se stabilitou celku, a tudíž za ni pocítují větší zodpovědnost. V pojetí

mocných je tedy realista o poznání optimističtější než v pojetí slabých. Podle racionalisty je naopak moc velkých nebezpečnější než moc malých. Jak tvrdí slavný bonmot lorda Actona, korumpuje-li každá moc, pak absolutní moc korumpuje absolutně. Malé mocnosti mají podle racionalisty větší zájem na budování společných institucí a udržování nestranných pravidel než velké mocnosti, které jsou kvůli své síle více vydány pokušení tyto instituce obcházet a pravidla porušovat.

Tabulka 4.2 Schematické shrnutí

	<i>Realismus</i>	<i>Racionalismus</i>	<i>Revolucionismus</i>
Obecná ontologie			
<i>Základní otázka</i>	Co je?	Co může být?	Co má být?
<i>Ontologická preference</i>	danost (fenomén)	možnost (význam, idea)	povinnost (norma)
<i>Pojetí historie</i>	opakování téhož	pokrok vždy možný, nikoli nezvratný	nutný pokrok (eschatologie)
Ontologie mezinárodní politiky			
<i>Mezinárodní politika jako</i>	aréna konfliktu	aréna konfliktu a spolupráce	aréna „posledního konfliktu“
<i>Vztah zvláštního státu k obecným idejím</i>	absolutní autonomie státu	relativní autonomie státu	žádná autonomie státu
<i>Vzájemný vztah národních zájmů</i>	neslučitelnost	spor i možný soulad	předzjednaná harmonie
<i>Diplomacie jako</i>	skrytá zkouška sil	smiřování a vyvažování moci a morálky i protikladných zájmů	konspirace elit proti jejich společností
<i>Mocenská rovnováha</i>	výsledek úsilí každého o maximalizaci moci	výsledek úsilí o vyvážení moci	má být zrušena
<i>Moc a bezpečnost</i>	bezpečnost je funkcí vlastní moci a je nepřímo úměrná bezpečnosti ostatních	bezpečnost a moc odděleny, dlouhodobá přímá úměra mezi vlastní bezpečností a bezpečností ostatních	bezpečnost je funkcí zrušení moci
Epistemologie			
<i>Hledisko</i>	kauzalismus	konstruktivismus	moralismus
<i>Typ vědění</i>	vědecká teorie	historická reflexe	filozofie dějin
<i>Metodologie</i>	vysvětlení	rozumění	spekulace

4.3 Morálka, politika, válka

Civilizovaní a barbaři

Mají se normy mezinárodního styku lišit podle kulturní blízkosti či vzdálenosti mezi jednotkami, nebo je taková diferenciací nepřípustná, neboť kromě svých zvláštních kulturních příslušností jsou všichni lidé především příslušníky lidského druhu? Přijetí první odpovědi starověkými Řeky se projevilo v zavedení termínu barbaři pro ty, kteří nemluvili řecky, a vůči jejichž společnostem se tedy městské řecké státy měly chovat jinak, než jak se chovaly k sobě navzájem. Zatímco vztahy mezi příslušníky tehdejší „mezinárodní společnosti“ řídily instituce Aitólského či Achajského spolku, vztahy k neřeckým skupinám nebyly regulovány žádnými institucemi, a bylo v nich tudíž vše dovoleno. Jazykový rozdíl měl tedy důležitý morálně-politický důsledek. Jak se dočteme v Aristotelově *Politice*, zatímco Řekové jsou od přirozenosti svobodní, barbaři jsou od přirozenosti otroky a k otrokům mají svobodní právo chovat se jako k lovné zvěři (tamtéž, s. 51–52). Vztahy mezi svobodnými jsou regulovány principem rovného morálního ohledu a násilí, jímž je tento ohled porušován, je považováno za *nahodilé*. Ve vztazích svobodných k otrokům morální ohled schází, a násilí vůči nim je proto považováno za *nutné*.

Západní tradice pokračovala v tomto vyloučení barbarů ze sféry morálního ohledu i v následujících dějinných obdobích, byť časem nahradila v roli kritéria jazyk náboženstvím (křesťané versus pohané) a posléze úrovní sociální a politické organizace (moderní versus tradiční, státní versus nestátní společnosti). Morální znehodnocení barbarů poskytovalo ospravedlnění koloniálních výbojů – ať již se jednalo o středověké výboje Germánů na evropský východ, především, byť ne výlučně na úkor Slovanů (ne náhodou odkazuje etymologie jejich označení na „otroky“), nebo výboje Anglosasů na úkor Keltů či původních obyvatel Ameriky a jejich transatlantický obchod s otroky. Koloniální realismus upíral pohanským domorodcům jakákoli práva. Ta byla přisouzena pouze křesťanům, jejichž pozemský meč byl posvěcen Bohem. Smlouvy občas uzavřené s domorodými obyvateli při dobývání Nového světa neměly právní platnost, neboť tito obyvatelé nebyli subjekty mezinárodního práva. Postoj k nim vyjadřoval oblíbený slogan anglosaských osadníků: „Dobrý indián je mrtvý indián.“

Na tuto tradici nelítostného vyvražďování, zotročování a segregace posléze navázal Hitler. Skandální nebyly ani tak jeho metody – vždyť i další evropské velmoci je po staletí aplikovaly proti neevropskému obyvatelstvu –, ale skuteč-

nost, že jich použil proti skupinám evropského obyvatelstva (Židé, Cikáni) a také evropským národům, které byly subjekty mezinárodního práva (Poláci, Rusové):

„Nehlubším důvodem toho, proč byly západní společnosti šokovány Hitlerem, bylo zavedení koloniálních metod mocenské politiky – jejich vlastních koloniálních metod – do mezinárodních vztahů. Neevropské národy nemohly sdílet evropské zděšení z Hitlerových metod, včetně jeho masakru Židů. Druhá světová válka byla z jejich hlediska evropskou občanskou válkou, jejíž metody znaly z dřívějšíka.“ (Tamtéž, s. 61.)

Hitler prostě jen převzal západní postoj k barbarům jako podlidem bez morálních nároků, dal mu nový – biologicko-rasový – obsah a obrátil ho proti některým evropským skupinám a společnostem. Wight připomíná, že v upření rovného statusu Slovanům navázal na středověkou germánskou tradici. V souladu s Wightovými analýzami můžeme dodat, že umístění Židů a Cikánů na nejnižší příčku nacistické hierarchie zřejmě souviselo také s tím, že tyto skupiny – podobně jako společnosti a skupiny obyvatel Nového světa – nebyly subjekty mezinárodního práva. Právě tuto situaci měl překonat sionistický projekt. Židé se jím měli dostat z pozice vnitřních barbarů křesťanské Evropy do pozice svých dosavadních utlačovatelů – Evropanů, kteří obsazovali neevropská území a vytlačovali či podmaňovali si barbary, kteří je obývali.

Z hlediska sporu tří tradic lze tvrdit, že Hitler jen dovedl do důsledků realistické pojetí politiky jako sféry logiky moci vyvázané z morálních ohledů. Mezinárodní politika je pro realistu politikou *par excellence* právě proto, že morální či právní zákony jsou pravidelně přebíjeny zákonem silnějšího. Samo odlišení společnosti evropského práva – *jus publicum europaeum* – od vztahů evropských národů k mimoevropským skupinám, které nejsou příslušníky této společnosti, má z realistického hlediska pouze relativní a v posledku nepodstatný smysl. Spíše než „společností“ je totiž mezinárodní aréna (včetně té evropské) hobbesovským „přirozeným stavem“, v němž zápas různých držitelů monopolu násilí není omezen žádnými mimopolitickými (tj. mimomocenskými) normami.

Realista prostě nevěří v pravidla přirozeného práva, která by měla nezávislý status na pravidlech pozitivního práva vymáhaných tím či oním monopolem násilí. Propast mezi příslušníky různých pozitivněprávních společenství je tedy absolutní, což se prakticky projevuje tak, že se navzájem nepovažují za hodny morálního ohledu. Po nástupu křesťanství bylo toto partikularistické ospravedlnění znelidštění protivníka vystřídáno ospravedlněním univerzalistickým: neevropský protivník byl pohanem, a tedy pouze neúplným člověkem, vůči němuž se nemusely dodržovat morální normy, které platí mezi lidmi. Takové

křesťanské ukotvení dal realistické bezohlednosti vůči americkým domorodcům v polovině 16. století kaplan Karla V. a vychovatel Filipa II. Sepúlveda.

V polemice s ním formulovali Las Casas a Vitoria racionalistickou alternativu realismu. Oba odmítli právo křesťanů podmanit si domorodce násilím a vnučovat jim svou víru. Vitoria hájil názor, že domorodci i Evropané patří do univerzální „přirozené společnosti“ (*societas naturalis*) a mají vůči sobě dodržovat základní morální pravidla mezilidských vztahů. Součástí a jedním ze zdrojů práva národů (*jus gentium*) jsou nejelementárnější pravidla přirozeného práva (*lex naturae*), která k sobě vážou všechny příslušníky lidského druhu jako rovné morální osoby nezávisle na tom, žijí-li v tom či onom společenství a praktikují-li to či ono náboženství. Tato pravidla mají univerzální platnost, neboť se odvolávají k univerzálnímu rozumu, jež sdílají všichni lidé, včetně těch, kteří nepatří do užší mezinárodní společnosti tvořené křesťanskými národy, jež jsou svázány mnohem konkrétnějšími principy chování a nad nimiž bdí duchovní autorita církve. Od Vitorii ke Grotiovi byl postupně vypracován obraz tří soustředných kruhů práva – od vnějšího kruhu přirozeného práva přes prostřední kruh mezinárodního práva evropského až po vnitřní kruh občanského práva jednotlivých národů (tamtéž, s. 73). Tato právní tradice představovala raně moderní vtělení racionalismu.

Racionalisté zaujímají středovou pozici mezi morálním partikularismem realistů a morálním univerzalismem revolucionistů. Na rozdíl od prvních věří v univerzální základ morálních pravidel sdílených všemi lidmi a národy, na rozdíl od druhých definují tento základ natolik minimalisticky, že je ponechán prostor pro konkrétnější (morální i právní) normy regionálně-kulturních („civilizačních“) společenství, jako je křesťanská Evropa, i národních společenství, jako jsou jednotlivé státy. Racionalisté jsou tedy morálně-právními pluralisty, aniž by byli partikularisty, a univerzalisty, aniž by byli unitaristy. Tento pluralistický univerzalismus nastavuje meze dvěma sklonům západního imperialismu vyjádřeným v realismu a revolucionismu – sklonu k popření druhého a sklonu k jeho asimilaci (pro rozvedení pluralistického univerzalismu srv. Barša, 2007a, s. 41–57, s. 387–401).

Navzdory své kritice násilných koloniálních výbojů poskytl racionalismus ospravedlnění kolonialismu neevropských národů jako formě správy, která je svěřená do rukou Evropanů za účelem zajištění dobra Neevropanů. Edmund Burke použil v této souvislosti výrazu *trusteeship*. Koloniální panství bylo redefinováno v termínech zodpovědnosti a povinnosti vůči podrobeným a bylo ospravedlněno jako menší zlo než chaos a anarchie, které by následovaly, pokud by bylo náhle přerušeno (tamtéž, s. 75–77). Také barbaři jsou lidmi – mají morální i právní nároky, a pokud koloniální vládce neplní úkol, který mu byl

svěření, mají právo se proti němu vzbouřit. Z této myšlenky vychází i koncept mandátních území po první světové válce.

Wight rozlišuje konzervativní a liberální křídlo racionalismu. První je paternalistické, neboť práva i dobro svěřence jsou cele definována poručníkem. Druhé naopak věří v možnost svěřence definovat své vlastní dobro a navíc předpokládá, že svobodě se lidé a jejich skupiny mohou naučit právě jen svobodou, a proto stanovuje daleko nižší práh pro ukončení poručnictví. Koncept poručnictví však strhává racionalismus na paternalistickou, konzervativní stranu. Jeho liberální křídlo může jen stěží získat převahu nad křídlem konzervativním, nebýt tlaku, který přichází z tábora revolucionistů.

Zatímco realisté absolutizují odlišnost barbarů, když jim upírají nárok na lidské zacházení, a racionalisté ji relativizují, když poukazují ke sdílené lidskosti, revolucionisté odlišnost zcela smazávají, když je považují za příslušníky jediné rodiny lidstva. Prvním politickým představitelem tohoto morálně-politického unitarismu byl podle Wighta Alexandr Makedonský, když se rozhodl sjednotit Řeky s barbary do jednoho celku pod jedním zákonem a tak mezi nimi zajistit věčný mír. Podobně jako odmítli Alexandr a stoikové respektovat morální propast mezi Řeky a barbary, odmítl svatý Pavel respektovat propast mezi Židy a Řeky – „obřezanými“ a „neobřezanými“ – s tím, že všichni lidé jsou bratry a sestrami v Kristu. O tuto sdílenou lidskost se opíral také projekt univerzální monarchie, jež na přelomu středověku a novověku formuloval Dante.

Univerzalismus revolucionistů vůbec neznamenal jejich rezignaci na mocenské podmanění světa, ale dal tomuto projektu naopak to nejpádnější zdůvodnění. Důraz na rovnost práv barbarů šel ruku v ruce s projektem jejich politické i kulturní asimilace do impéria. Odpovídá-li univerzalistický pluralismus racionalistů přibližně modelu britské koloniální politiky, pak univerzalistický unitarismus revolucionistů odpovídá zhruba modelu francouzské koloniální politiky. „*Trusteeship* pochází od Burka a asimilace z práv člověka. Je rozšířením práv člověka na všechny, kterým vládne Francie. Francouzi jsou vznešeně neschopni rozlišit mezi univerzálními právy člověka a francouzskou kulturou či nacionalismem.“ (Tamtéž, s. 91.)

Od jakobínů převzali štafetu revolucionismu ruští bolševici. V jejich případech již lidskost nebyla představována partikulární národní kulturou, ale univerzalistickou ideologií:

„...Francie učinila ze svých barbarských poddaných či společníků Francouze. Zato Rusko se je nesnažilo proměnit v Rusy, ale v komunisty. Cílem sovětské koloniální politiky bylo kulturní národní sebeurčení... SSSR je jedinou mocností, která mohla

dobývat svět a absorbovat všechny další politické jednotky bez toho, že by musela změnit svůj oficiální název.“ (Tamtéž, s. 95.)

Z tohoto hlediska se imperiální Sovětský svaz – podobně jako USA ve svých intervencionistických obdobích – podobal více ozbrojené misionářské církvi než tradiční koloniální velmoci. Sjednocení světa mělo přinést zároveň univerzální spásu a věčný mír a spojovalo tak rysy utopií Danteho i Kanta. Pod unitaristickou slupkou skrýval tento projekt manichejský dualismus – rozděloval svět na tábor míru (a sebeurčení národů) a tábor války (a imperialismu), v jejichž sporu nebyla možná neutralita (tamtéž, s. 96). Právě o tu se ovšem po druhé světové válce snažili navzdory bolševickým revolucionistům dekolonizovaní „barbaři“ sdružení v Hnutí nezúčastněných.)

Projekt revoluční homogenizace

Je-li pro realisty typický partikularistický pluralismus (mnohost koncepcí lidského dobra a spravedlnosti koresponduje s mnohostí mocenských monopolů) a pro racionalisty zase pluralistický univerzalizmus (mnohost společenství je výrazem jediné lidské přirozenosti), revolucionisté jsou unitaristickými univerzalisty: ať už si národy ponechají formálně nezávislý status (v rámci celosvětové konfederace), nebo se rozpustí v jednotné světové obci (kosmopolis), v obou případech má morální jednota lidstva primát nad kulturní a zájmovou rozrůzněností národních společenství. I pokud si národy uchovají svou samostatnost, předpokládá se, že sdílejí stejná kritéria na odlišení spravedlivého od nespravedlivého režimu. Tato myšlenka opakuje středověkou ideu říše sjednocené jedním univerzalistickým náboženstvím. Podle Kanta je mír mezi státy podmíněn tím, že všechny přijmou republikánské zřízení odpovídající zásadám rozumu. Podobně opírali „kontrarevolucionisté“ Svaté aliance mír v ponapoleonské Evropě o shodu na principu dynastické legitimacy podepřené křesťanstvím. Mazzini a Wilson zase podmínili mír univerzální aplikací principu národního sebeurčení podobně jako po druhé světové válce jejich antiimperialističtí nástupci z Hnutí nezúčastněných (tamtéž, s. 42).

Přijetím „teze demokratického míru“ (*democracy's peace thesis*) a projektem „ideologické homogenizace“ států (tamtéž, s. 42) se ovšem revolucionisté vracejí před princip vestfálského urovnání – *cuius regio, eius religio*. Tento princip nadřadil moc, jež vládne nad partikulárním územím, domněle univerzálním teologickým či ideologickým doktrínám. Je tedy ohrožen, jakmile se šíření morálních hodnot stává důležitějším než respekt k teritoriálním hranicím a současně s tím se logicky stávají obyvatelé daných států důležitější než tyto státy samy (resp. jejich politici

představitelé). Proto například G. W. Bush mohl ospravedlňovat invazi do Iráku na jaře 2003 svobodou „iráckého lidu“ (hlavně poté, co v Iráku nebyly nalezeny žádné zbraně hromadného ničení, které byly primárním ospravedlněním před invazí). Frontová linie boje za prosazení univerzálních hodnot prochází napříč jednotlivými společnostmi a jejich územními hranicemi. Vestfálský primát politiky nad náboženstvím a morálkou je převrácen, a tím je převrácen i realistický primát zahraniční nad domácí politikou (*das Primat der Aussenpolitik*) formulovaný německým historikem Leopoldem von Rankem (tamtéž, s. 104). Můžeme dodat, že podle Carla Schmitta takové převrácení směřovalo k úplnému zrušení rozdílu mezi domácí a světovou politikou v představě světové *domácí* politiky jednoho všelidského společenství, v němž spolu v rámci globální občanské války zápasí představitelé skutečného lidství s představiteli lidství zvrhlého a upadlého (Schmitt, 1992).

Protagonisté revolučního projektu všelidského sjednocení a ideologické homogenizace se liší jednak v tom, jakou roli připisují násilí – „měkčí“ revolucionisté se ho snaží minimalizovat, „tvrdí“ naopak maximalizovat. Kromě tohoto rozdělení z hlediska formy či prostředků realizace je však můžeme také rozdělit podle toho, jak specifikují obsah a konkretizují cíle svého projektu. Z tohoto druhého hlediska rozlišuje Wight tři pozice: (1) internacionalistickou homogenizaci, (2) imperialismus vyvolených národů a (3) kosmopolitismus.

- (1) V této verzi je ideologická homogenita všech členů mezinárodního společenství zajišťována ostrakizací či vylučováním těch, kteří neodpovídají normě. Například Wilson původně požadoval, aby členy Společnosti národů mohly být pouze demokratické státy, a OSN nechtělo po válce přijmout Frankovo Španělsko, které jako spojenec poražených fašistických režimů neodpovídalo normě „antifašistických“ a „mírumilovných“ států, jež měla tato celosvětová organizace sdružovat. Podobně se Hnutí nezúčastněných snažilo definovat OSN jako společnost antiimperialistických a antikoloniálních národů (tamtéž, s. 42). Můžeme dodat, že na podobném vylučovacím principu je založeno označování některých států za „darebácké“ (*the rogue states*) administrativami Billa Clintona a George Bushe mladšího.
- (2) Taková rétorika může být ovšem spjata nejen s internacionalistickou, ale také s imperialistickou homogenizací. Jejimi příklady jsou napoleonská Francie šířící občanský zákoník, nacistické Německo šířící systém rasové hierarchie, stalinský Sovětský svaz šířící socialismus či USA šířící svobodný trh a demokracii. Wight upozorňuje, že tento ideologický imperialismus je modelován jednak podle paradigmatu „vyvoleného národa“ formulova-

ného ve Starém zákoně, a jednak podle paradigmatu starověkého Říma a jeho podání ve Vergiliově básni *Aeneas* (tamtéž, s. 43–44).

- (3) Kromě internacionalismu a imperialismu je třetí verzí revolučního sjednocení lidstva projekt kosmopolis. Jeho cílem je, aby byly národy a mezinárodní vztahy rozpuštěny v celoplanetární obci. Zde již nejde o pouhou homogenizaci ideově-politických režimů a o podřízení partikulárních států univerzálním principům, nýbrž o zrušení států a rozplynutí národů ve všelidském politickém tělese založeném na rovnosti, svobodě a bratrství všech příslušníků lidského druhu.

Diferenciace morálních měřítek

Vraťme se ke srovnání revolucionismu se dvěma alternativními pozicemi. Tyto tři tradice se odlišují nejen v pojetí vztahu zvláštního teritoriálního státu a obecných morálních principů, ale také v odpovědi na otázku, zda se v politice máme řídit stejnými morálními normami jako v osobním životě a zda se liší politické normy jednání na národní a mezinárodní úrovni.

Racionalisté rozeznávají dvojí typ morálky: morálka dobroty, péče a lásky se má uplatňovat v osobním životě, morálka spravedlnosti v politickém životě. V něm nejednáme sami za sebe, nýbrž jako zástupci a vykonavatelé obecného zájmu (tamtéž, s. 241). Proto se musíme řídit nestrannou a neosobní spravedlností odměn a trestů. V rodinných a přátelských vztazích se naopak můžeme řídit morálkou péče, která straní osobnímu dobru našich blízkých před nároky cizích lidí. Osobní morálka často zahrnuje asymetrické vztahy (např. vztahy rodičů k dětem či mladých ke starým) a je řízena emocemi, které diferencují mezi jednotlivými osobami. Politická morálka naopak vychází ze symetrického postavení aktérů a řídí se neosobními standardy rozumu, které měří všem stejně.

Zatímco racionalisté předpokládají, že politická spravedlnost se může opřít o rozumové zásady, které dávají legitimitu moci, realisté předpokládají, že moc legitimuje samu sebe schopností vymoci si své příkazy – její legitimita je tedy dána spíše schopností zajistit pořádek než schopností zajistit spravedlnost. Proto náboženští realisté (počínaje Martinem Lutherem) nechápou rozdíl mezi osobní a politickou sférou jako rozdíl mezi dvěma typy morálky, nýbrž jako rozdíl mezi morálkou a nemorálností. Jedinou možnou morálkou je totiž morálka niterné víry, ne morálka vnějších skutků. Ty se řídí logikou trestu a odměny, která zajišťuje *pozemský pořádek*, nikoli logikou lásky a odpuštění, která naplňuje *boží spravedlnost* (tamtéž, s. 245).

Lutherovo ospravedlnění vírou (*justification by faith*) vydalo veřejné záležitosti všanc opačnému principu ospravedlnění úspěchem (*justification by success*). V tomto pojetí se moc legitimuje tím, že nastoluje vymahatelné právo. Legalita je základem legitimacy – stabilita základem spravedlnosti. Ústupem morálky do lidského nitra jsou pozemské instituce zcela vydány moci, která ke svému ospravedlnění již nepotřebuje žádnou vnější instanci na ní údajně nezávislých morálních hodnot. Právě tuto sebeospravedlňující logiku moci sledoval sto let po Lutherovi kardinál Richelieu (tamtéž, s. 246). K ní poukazyval Friedrich Schiller svou tezí (opakovanou Hegelem), že světové dějiny jsou soudem světa – *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

Racionalista nemusí popírat ospravedlnění vírou pro účely osobní spásy. Pro účely lidského života vespolek však obhajuje vládu práva čili politickou spravedlnost. V politickém rozhodování se řídí zásadou menšího zla. Střední polohu mezi touto zásadou a realistickým ospravedlněním úspěchem zaujímá ospravedlnění nutností (*justification by necessity*). Podobně jako poukaz k úspěchu je i poukaz k nutnosti usazen mimo morálku, na rozdíl od něj ji však opouští s těžkým srdcem – považuje přece jen za nutné tuto morální abdikaci ospravedlnit poukazem k tomu, že v dané situaci neexistuje žádná morálně smysluplná volba a že určitý běh jednání je z tohoto hlediska nevyhnutelný.²⁵ Ospravedlnění nutností tvrdí, že místo volby mezi menším a větším zlem zbyla již jen jediná alternativa zlého jednání (tamtéž, s. 250). Jeho typickým použitím je ospravedlnění rozhodnutí jít do války v situaci, kdy vyhnout se jí by znamenalo ztrátu suverenity, a tedy zničení samotné platformy, na níž stojíme při posuzování většího či menšího zla. Dodejme, že nedávný příklad použití zásady nutnosti lze vidět v argumentaci G. W. Bushe obhajujícího protiirácké tažení tím, že Irák představoval „bezprostřední hrozbu“ americké bezpečnosti, a že tudíž Amerika neměla jinou možnost než proti němu vojensky zasáhnout. Válka tak měla být „válkou nutností“ (*the war of necessity*), nikoli „válkou volby“ (*the war of choice*).²⁶

25 Ospravedlněním nutností se projevuje realismus, který má špatné svědomí: „...ospravedlnovat politické rozhodnutí tím, že je nevyhnutelné, představuje poslední loučící se hold platnosti morálky – hold uznání, nikoli naplnění. Teprve zásada úspěchu vyjadřuje pozici plně zralého realismu, jenž morální napětí již definitivně nahradil důrazem na technické uskutečnění, tj. politikou pro politiku.“ (Tamtéž, s. 251.)

26 Wight vznáší pochyby o tom, do jaké míry ospravedlnění nutností ob stojí jako legitimní způsob argumentace: „Poukaz k této zásadě takřka určitě obnáší jistou míru iluze či intelektuální nepoctivosti: Je stát vůbec někdy postaven do situace, v níž by nemohl volit mezi různými zly?“ Chamberlain obhajoval Mnichovskou dohodu jak zásadou menšího zla, tak zásadou nutnosti. Po Hitlerově obsazení Prahy v březnu 1939 tvrdil, že v září 1938 neměl žádnou alternativu. Toto tvrzení však bylo jen rétorickou figurou pro vyjádření toho, že druhou alternativu – jít do války – považoval za daleko horší. (Tamtéž, s. 250–251.)

Jako příklad racionalistického dvojího standardu by Wight mohl zmínit protiklad mezi etikou přesvědčení (*Gesinnungsethik*) a etikou zodpovědnosti (za důsledky) (*Verantwortungsethik*), který byl formulován Maxem Weberem v jeho přednášce „Politika jako povolání“. První etika nařizuje jednat tak, aby to bylo v souladu s vyznávanými morálními principy, ať již důsledky takového jednání budou jakékoli – včetně možnosti, že daný čin přinese do světa více zla a utrpení než dobra. Druhá etika nařizuje jednat tak, aby důsledky činu (včetně dlouhodobých) přinášely více dobra než zla nebo alespoň minimalizovaly zlo. Proti pacifistům, kteří chtěli podřídit i politickou sféru první etice, obhajoval Weber dvojí standard, který odpovídá moderní diferenciaci mezi soukromou a veřejnou sférou: politikovo jednání musí být měřeno důsledky jeho činů pro společenství, nikoli jeho bohužel záměry – chce-li společnost ochránit před peklem, musí být schopen občas podepsat přechodnou smlouvu s ďáblem (Weber, 1998a, s. 246–296).

Etika přesvědčení odmítá špinit si ruce jménem budoucího dobra – morálce má být učiněno zadost zde a nyní, i kdyby měl zhynout svět: *Fiat justitia, pereat mundus*. Politik hodný toho jména si naopak musí být schopen ušpinit ruce, může-li očekávat lepší výsledek než v případě, že by tak neučinil. Při uplatňování této etiky menšího zla si může politik podle Wighta vzít příklad z katolické církve. Na tuto etiku se odvolával například papež Pius VII., když roku 1801 uzavíral konkordát s Napoleonem, nebo papež Pius XI., když uzavíral tzv. Lateránskou dohodu s Mussolinim (Wight, 1991, s. 244). Neexistuje žádné teoretické pravidlo, jímž by se mohla řídit aplikace pravidla menšího zla. Jinak řečeno, soud o únosnosti morálního kompromisu v tom či onom případě povstává z praktické zkušenosti a nemůže vykazat intelektuálně kontrolovatelná kritéria své správnosti. Čistě teoreticky vzato tedy zůstává navždy sporným – není totiž věcí objektivní *pravdy*, ale správné *interpretace*.²⁷

Vezmeme-li v úvahu mezinárodní vztahy jako další úroveň sociálního života, pak lze morálku dvojího standardu rozšířit na morálku trojího standardu: od

27 „Volit menší zlo je zásadou politické etiky, která v sobě nezahrnuje zkoušku vlastní aplikovatelnosti. Politika nemá k dispozici princip verifikace. Jak použít zásadu ve zvláštní situaci je věcí politického soudu a soudy se budou lišit. Rozhodnutí o tom, co je menší zlo, vyžaduje zhodnotit nevážitelné a nahodilé věci (*imponderables and contingencies*) a taková hodnocení se budou lišit. Poukazem k zásadě menšího zla obhajoval Chamberlain v Dolní sněmovně Mnichovskou dohodu a Rooseveltovi apogeti (obzvláště Walter Lippmann) dohodu z Jalty. Jiní si mysleli, že váhy, na nichž tito vážili zla, byly vadné. Zásady politické etiky jsou zneklidňujícím způsobem proteovské. (Proteus byl starý mořský muž, jenž se proměnil do lva, hada, leoparda a kance, tekoucí vody a stromu, když ho zajímal Menelaos.) Tyto zásady se mihotají, rozpouštějí a rekonstituují do stále jiných tvarů dokonce ve chvíli, kdy se k nim odkazuje.“ (Tamtéž, s. 244.)

nejmorálnější polohy niterné víry a přesvědčení přes politickou spravedlnost a morálku zodpovědnosti za důsledky na úrovni jednoho politického společenství (ať již je spravedlnost pojata racionalisticky jako stanovená morálním rozumem, nebo realisticky jako odvozená od sebelegitimující se moci) až k morálně minimální mezinárodní spravedlnosti racionalistů. Vně morálky se pak ocitá státní rezóna realistů, neboť neuznává žádná omezení normami spravedlnosti. (Tamtéž, s. 247.)

Proti dvojímu či trojímu standardu morálky u racionalistů a proti emancipaci politiky z morálních omezení u realistů klade revolucionista podrobení osobního i politického života jedinému morálnímu standardu založenému v imperativěch teologické (Kalvín) či ideologické (Lenin) doktríny. Jednota osobního a politického je ovšem založena na nadvládě druhého pólu: správný revolucionář obětuje nejen své osobní blaho, ale v případě potřeby i svou osobní čest a sebeúctu na oltář revoluce. (Jak zvolal Danton: „*Que mon nom soit flétri et que la France soit libre.*“ – „Moje jméno může být pohaněno, ale Francie bude svobodná.“)

Jednota a překrytí soukromého a politického života odpovídá jednota a překrytí domácí a zahraniční politiky v rámci celosvětového ideologického boje. Dvojí standard luteránských realistů – hledání lásky a milosti v lidském nitru a akceptace násilí a sebelegitimující se moci v politických institucích – je u tvrdého revolucionisty transponován do rozdílu dvou dějinných epoch – před Armagedonem a po něm: v prvním období je vystupňována logika morální bezohlednosti a násilí, aby ve druhém mohl zavládnout věčný mír a láska (tamtéž, s. 252).

Každá ze tří tradic řeší jinak vztah prostředků a cílů. Podle racionalistů by měly být prostředky v morálním souladu s cílem.

„Realisté mají [naopak] sklon směřovat cíl s prostředky – ztrácet cíl z dohledu a zdůrazňovat pouze technický úspěch. Revolucionisté stvrzují doslovný význam zásady, že cíl ospravedlňuje a posvěcuje prostředky. Není nedůležité, že tato teze byla nejprve přičítána jezuitům. Racionalistická zásada menšího zla je revolucionisty proměněna do zásady, že člověk má dělat zlo, aby přišlo dobro. Nepochybují, že nevyhnutelná zla, aby s nevolí vybrali to menší, jak to činil Lincoln, ale se vším důrazem páchají zlo s jistotou, že výsledkem bude dobro, jak to činil Lenin. Tato *politique du pire* [politika nejhoršího] přidává další rozměr zásadě nutnosti a poskytuje kritérium zásadě úspěchu. Tam, kde si realista myslí ‚pokud to vyjde, budu ospravedlněn‘, revolucionista říká, musí to vyjít, a proto to udělám.“ (Tamtéž, s. 254.)²⁸

28 Wight upozorňuje na literární ztvárnění morálních dilemat revolucionistické morálky ve *Tmě o polednách* od Arthura Koestlera (tamtéž, s. 254).

Zatímco revolucionisté odkládají etiku lásky na milénium a danou dějinnou chvíli se spokojují s přechodnou etikou (*Interimsethik*) nejhoršího, která má urychlit jeho příchod, „invertovaní revolucionisté“ hlásají a žijí etiku lásky již „zde a nyní“ bez ohledu na sféru, o níž se jedná. Kvakeři, Tolstoj či Gándhí odmítají volit nejen mezi láskou a násilím, ale také mezi láskou a spravedlností – láska má zavládnout v osobním i kolektivním životě, každý kompromis je zlý. Což nás přivádí k tomu, jak tři tradice řeší problém největšího zla, které si lidské skupiny mohou přivodit – války.

Omezená a neomezená válka

Racionalisté chápou válku jako nutné zlo – jako výjimečný stav, který má sloužit stavu normálnímu, jímž je mír. Válka patří mezi ta zla, která nelze vyrušit, a proto je třeba podle Burka používat veškerou lidskou moudrost k tomu, aby se alespoň zmírnila – je třeba co nejvíce ji regulovat a omezovat její ničivost (tamtéž, s. 207). Tomu ostatně měla sloužit teorie spravedlivé války, vypracovávaná křesťanskou středověkou teologií (tamtéž, s. 217–218). Tomáš Akvinský zformuloval ve 13. století tři podmínky spravedlivé války: musí být vyhlášena náležitou autoritou (tj. panovníkem), vedena jménem spravedlivé věci (např. obrany proti agresí či nápravy nespravedlnosti) a v náležitém stavu mysli. Druhá z těchto podmínek, týkající se spravedlivých důvodů války, představovala tu část práva válečného, která se nazývala *jus ad bellum* – tj. doslova právo k válce. Neoscholastici Vitoria a Suaréz přidávají v 16. století k právu válečnému druhou část, jež vymezuje podmínky spravedlivého průběhu války a která se nazývá *jus in bello* – tedy doslova právo ve válce. Sem patří například odlišování bojovníků od civilistů nebo zásada přiměřenosti, podle níž zlo způsobené válečnými zásahy musí být menší než zlo, které chce válka zrušit.

Podle racionalisty je válka *přerušením politiky*, jehož cílem je její znovunastolení. Realista ji naopak Clausewitzovými slovy chápe jako *pokračování politiky* jinými prostředky. Válka je podle něj všudypřítomnou hrozbou, kterou v situaci anarchie, kdy každý spoléhá jen na svou sílu, nelze kontrolovat obecnými pravidly spravedlnosti. Každý z aktérů má totiž svou vlastní představu o spravedlnosti a legitimním národním zájmu a jediným testem správnosti této představy je jeho schopnost prosadit ji silou proti protivníkům. Žádná obecně platná koncepce spravedlivé války tedy nemůže existovat. Je-li realistické odmítnutí konceptu spravedlivé války domyšleno, má tři závažné důsledky. *Prvním důsledkem*

je obhajoba preemptivní války, která má předejít případnému útoku protivníka (tamtéž, s. 220). (Wight ovšem označuje tento typ války za „preventivní“.) *Druhým důsledkem* je obhajoba války, která není omezena převisem potíraného nad způsobovaným zlem ani omezeními *jus in bello*, jako je odlišování bojovníků od civilistů. Jakákoli míra síly a jakékoli prostředky jsou ospravedlněny, neboť „válka je válka“, jak odpovídal generál Sherman na kritiku řádění svých vojsk v dobyté Atlantě a Georgii za války Severu proti Jihu (tamtéž, s. 221). *Třetím důsledkem* realistického odmítnutí teorie spravedlivé války je obhajoba zničení nepřitele jako legitimního cíle války – bezpodmínečná kapitulace a kartáagský mír jsou dvěma stranami realistického pojetí.

Neomezené válce však neotevívají dveře jen realisté, ale také revolucionisté. Zatímco realisty k tomu vede morální agnosticismus, revolucionisty k tomu vede morální absolutismus. Protože jsou si zcela jisti konečným dobrem, o jehož dosažení bojují, mohou se na cestě k němu dopouštět jakéhokoli zla. Jinak řečeno, absolutní hodnota výsledného dobra převáží a splatí všechny viny či dluhy, které na sebe revolucionář uvalí cestou k němu. Podobně jako racionalisté i revolucionisté tedy uznávají koncept spravedlivé války, jež má vést ke spravedlivému míru. Zatímco však racionalisté mohou považovat za spravedlivou *jednotlivou válku* ve vztahu k následujícímu mírovému období (ve kterém je znova nastolena mocenská rovnováha nebo spravedlnost či *status quo ante*), revolucionisté považují za spravedlivou *sérii válek*, která nakonec vyústí do definitivního, věčného míru. Protože takový mír je vysvobozením lidstva z nelidských podmínek jeho dosavadního života, je zároveň ospravedlněním, posvěcením a kompenzací všech válek, které k němu vedly.

V apokalyptické představě, již přebírají revolucionisté od křesťanů, je tato válka válkou nejstrašnější. Všechny její hrůzy jsou ospravedlněny absolutním morálním cílem, k němuž má vést. Jistý typ křesťanské eschatologické tradice viděl v apokalypse boží očistný proces – její strádání měla odpykat hříchy lidstva a vykoupit lidi z upadlého stavu do nové nevinnosti. V tomto pojetí se nejvíce projevuje skrytá totožnost revolucionismu a kontrarevolucionismu: u Josepha de Maistre je například možné najít velmi podobnou myšlenku strašné války či řady válek jako procesu maximalizace zla a utrpení – jako kosmické oběti všeho existujícího, z níž vzejde celková obnova světa zbaveného zla (tamtéž, s. 216).

Revolucionisté i kontrarevolucionisté navazují na koncept svaté války, který podle Wighta převzalo křesťanství z judaismu. Osídlování Kanaánu a vybíjení jeho obyvatel bylo ospravedlnováno příkazem Jahveho. Islám pak v návaznosti na své dva monoteistické předchůdce rozdělil svět na *dár al-islam* – příbytek

míru, a *dár al-harb* – oblast války (tamtéž, s. 223). Křížácké výpravy se nevedly jen za dobytí Jeruzaléma, ale byly chápány jako způsob odpykávání si hříčů – jako cesta do nebes (tamtéž, s. 224). Podobné manichejské rozdělení světa, ospravedlnění vyhlazení nepřátel i víru ve spásný smysl vlastní oběti (včetně oběti vlastních morálních zásad při plnění revoluční povinnosti – viz výše citovaný Danton) najdeme u francouzských jakobínů a ruských bolševiků. Jejich dichotomie mezi ctnostnými a zkaženými, proletariátem a buržoazií, „táborem míru“ a „táborem imperialismu“ opakovaly vzory kalvinistů (vyvolení versus zatracení) a jezuitů (pravověrní versus heretici). Ostatně také Eisenhowerův ministr zahraničí John Foster Dulles představoval studenou válku jako zápas posvátných se zvrhlými hodnotami a můžeme dodat, že podobně byly míněny Reaganovy výzvy k zápasu s „říší zla“ či tažení George W. Bushe na obranu „civilizace“ a „svobody“ proti „chaosu“ a „teroru“.

Podle realistů se válka sama omezuje zákonem silnějšího (který vždy po jisté době porazí a zpacifikuje slabšího) a zákonem mocenské rovnováhy (zaplňování mocenského vakua a odstrašování). Podle racionalistů má být válka omezena právně (institucionalizovanými pravidly), prostorově (daným územím), i časově (přerušuje a znovunastoluje mír). U revolucionistů válka tato omezení ztrácí – nejvyšší dobro, k němuž vede, posvěcuje jakékoli zlo. S ním však ztrácí i prostorové omezení – není již válkou územních států, nýbrž univerzalistických idejí a jejich nositelů, kteří mohou být v principu všude na světě. Kvůli svému absolutistickému cíli ovšem nemá ani žádné časové omezení – dokud bude na světě zlo, bude válka. Právě takovou nekonečnou válku evokuje název knihy Davida Fruma (autora Bushových projevů z prvního období jeho prezidentování) a Richarda Perleho (někdejšího šéfa sboru poradců ministra obrany Donalda Rumsfelda) z roku 2003 *Konec zla* (Frum, Perle, 2003). Napojení na eschatologický konec dějin činí z války potenciálně permanentní stav. Tento důsledek je paradoxní jen na první pohled – definitivní vypořádání se zlem v nedokonalém lidském světě je totiž nutně nekonečným úkolem.

Zakončeme citátem, v němž Wight ve zhuštěné podobě vystihuje základní konfiguraci tří pozic s ohledem na jejich pojetí vztahu morálky, politiky a války:

„[Realismus] zdůrazňuje expertizu, techniku a *virtù* (virtuozitu), dovolává se implicitně zásady ospravedlnění úspěchem, tvrdí, že válka je pro člověka přirozená a že nemá smysl vést ji v dětských rukavičkách, a předpokládá repetitivní či cyklickou teorii dějin...

[Racionalismus] zdůrazňuje, že k politickému jednání patří morální napětí a že ospravedlňovat politickou moc je stejně nezbytné jako nesnadné, tvrdí, že válka se má vést s co nejúspornějšími prostředky a že existují striktní meze toho, co je v ní dovoleno, dovolává se zásady volby menšího zla...

[Revolucionismus] předpokládá nutnost univerzální obnovy lidstva. Rozděluje svět na království světla a království temnot, přičemž to první je ve stavu latentní či aktuální svaté války s druhým ... považuje za žádoucí ideologickou uniformitu mezi státy a hlásá přechodnou etiku do doby, než zvítězí království světla. Všechny [morální] zásady podle něj mohou být suspendovány na základě ideologických důvodů – účel ospravedlňuje prostředky. Království světla zvítězí pouze tehdy, sjednotí-li se politická a soukromá etika.“ (Tamtéž, s. 259.)

Tabulka 4.3 Schematické shrnutí

	<i>Realismus</i>	<i>Racionalismus</i>	<i>Revolucionismus</i>
Vztah k barbarům			
<i>Práva barbarů</i>	žádná	kvalifikovaná	rovná
<i>Jinakost barbarů</i>	absolutní	relativní	žádná
<i>Filozofická pozice</i>	pluralistický partikularismus	pluralistický univerzalismus	unitaristický (či dualistický) univerzalismus
Morálka a politika			
<i>Vztah moci a morálky</i>	moc bez morálky	moc vyvažována morálkou	moc podřízena morálce
<i>Ospravedlnění jednání</i>	úspěchem	menším zlem nutností	absolutním dobrem
<i>Vztah cílů a prostředků</i>	primát prostředků nad cíli	úměrnost prostředků cílům	primát cíle nad prostředky
Válka			
	neomezená	omezená pravidly	neomezená (svatá válka)
	jako normální stav	jako výjimečný stav vedoucí zpět k míru	jako výjimečný stav vedoucí ke spáse
	jako pokračování politiky	jako přerušování politiky	jako ukončení politiky

Liberalismus a jeho alternativy v teorii mezinárodních vztahů sedmdesátých a osmdesátých let

Standardní výklady poválečného vývoje teorie mezinárodních vztahů hovoří o třech velkých debatách. Ve čtyřicátých a padesátých letech vstoupil na scénu realismus svou kritikou idealismu („debata“ ovšem byla spíše fiktivní, neboť v ní zcela chyběli idealističtí oponenti). Opozice mezi naturalistickým a historickým realismem se v šedesátých letech vtělila do druhé – metodologické – debaty, personifikované Mortonem Kaplanem a Hedleym Bullem a nazývané někdy také debatou mezi tradicionalisty a behavioralisty. Tento název se ovšem nehodí pro pozdější fázi této debaty, v níž proti sobě stojí Raymond Aron a Kenneth N. Waltz (3.2). V sedmdesátých a osmdesátých letech došlo k třetí debatě, nazývané v inspiraci slavnou knihou Thomase Kuhna „debatou paradigmát“ (*the interparadigm debate*) (Lapid, 1989). Realismus v ní již vystupoval především ve své strukturalistické, tedy naturalistické podobě, již mu dal Kenneth N. Waltz. Rezignoval na své antropologické založení v představě o člověku jako mocichtivém živočichu (Morgenthau) a svou tezi o převaze mocenské politiky v mezinárodní aréně opřel o strukturální fakt mezistátní anarchie. Ta má nutit k mocenské politice i naprosto mírumilovné státy, chtějí-li zajistit svou obranu a přežít (3.3).

Od šedesátých let zaujaly místo idealismu jako hlavního soupeře realismu různé varianty liberalismu: „pluralismus“, „teorie vzájemné závislosti“ (*the interdependency theory*), „teorie světové společnosti“ (*the world's society theory*), „teorie globální společnosti“ (*the global society theory*) a posléze – v osmdesátých letech – „neoliberalismus“ či „neoliberální institucionalismus“. Od idealismu, za jehož převtělení je mnozí realisté považují, se tyto směry odlišily především tím, že zrelativizovaly dichotomii mezi domácí a zahraniční politikou, vyjádřenou

v konceptech „společenství“ a „anarchie“ (11.1). Zatímco radikální idealismus přijímal (podobně jako realismus) bez rezervy tuto konceptuální osnovu a překonání dichotomie si představoval jako popření anarchie a nastolení celosvětového společenství, vyjmenované varianty liberálního proudu zdůraznily již existující prvky společenství v mezinárodní anarchii a tak se dostaly za utopismus svého předchůdce a anticipovaly pozdější dekonstrukci tohoto protikladu poststrukturalismem (11.2). Když roku 1985 shrnoval Michael Banks debatu paradigmat, zvolil si pro souhrnné označení tohoto liberálního proudu termín „pluralismus“, čímž chtěl podtrhnout posun většiny těchto přístupů od výlučného zaměření na stát k mnohosti různých nestátních aktérů mezinárodní scény (Banks, 1985). Ve své „neoliberální“ fázi v osmdesátých letech se ovšem tento proud znova zaměřuje na stát jako hlavního aktéra, to však již na pozadí vydobytého uznání důležitosti nestátní sféry.

Byl-li jednou alternativou (a protivníkem) liberalismu všech variant neorealismus, pak jeho druhou alternativu představovaly neomarxistické koncepce: „teorie závislosti“ (*dependency theory*) a posléze „teorie světosystémů“ (*the world-systems theory*). Kvůli důrazu na nadnárodní „strukturu“ ekonomického vykořisťování pro ně Banks razí termín „strukturalismus“. Světový kapitalistický systém podle nich předchází a determinuje identitu a zájmy tříd, statusových či askriptivních skupin (etnických či rasových) i národních států. Na rozdíl od realistického důrazu na autonomii politiky a klíčovou roli násilí vidí neomarxismus ve státu a násilí jen odvozené projevy – „epifenomeny“ – ekonomických vztahů planetárního vykořisťování. Počátky tohoto přístupu k mezinárodním vztahům leží v teorii imperialismu, kterou před první světovou válkou vypracovali Hilferding, Luxemburgová a Lenin. Válka byla vysvětlena z boje kapitalistických velmocí o rozdělení světa, k němuž je nutila snaha překonat krizi z nadvýroby. „Teorie závislosti“ i „teorie světosystémů“ zdůraznily nerovnou směnu a vykořisťování bývalých kolonií bývalými metropolemi – zaostalé globální „periferie“ (z níž se ve 20. století stal tzv. třetí svět) rozvinutým „jádrem“. Základní tezí těchto teorií je, že růst bohatství a moci ve vyspělých zemích se od 16. století opíral o růst chudoby a bezmoci v zaostalých zemích (7.1–7.3).

Tři paradigmat se liší v pojetí interakce (Weaver, 1996): (neo)realisté podtrhávají její konfliktní a potenciálně násilný charakter; (neo)liberálové zdůrazňují možnost kooperace a její informační a diskurzivní podmínky v podobě komunikace a vzájemného vnímání aktérů, neomarxisté vidí hlavní osu mezinárodních vztahů v konfliktu jádra a periferie, jejichž společnosti zaujímají postavení, které ortodoxní marxismus připisoval vykořisťujícím a vykořisťovaným třídám.

Z rozdílného pojetí interakce plyne odlišné pojetí ukončení konfliktů (6.2). Podle neomarxistů mohou být konflikty ukončeny pouze radikální rekonstrukcí základních systémových parametrů – tedy *revolucí*. Podle (neo)liberálů může zkvalitnění informačních toků mezi aktéry a proměna jejich společných institucí a vzájemného vnímání vést k postupnému nahrazování konfliktů spoluprací – tedy k *evoluci* směrem k civilizovanějšímu světovému řádu. Podle neorealistů je základní vzorec konfliktu a stabilizace neměnný – pokud přetrvává anarchická struktura, historický proces nemůže přinést ani revoluci, ani evoluci, ale pouze opakovaný *návrat násilí*.

Michael Banks (1985) shrnul tuto ideologicko-teoretickou konfiguraci do tabulky 5.1. V závorce uvádíme názvy, jimž dáváme přednost v našem kontextu. Výrazu „(neo)liberalismus“ je použito vždy, když mluvíme o celkovém liberálním proudu v jeho proměnách od teorie vzájemné závislosti sedmdesátých let k neoliberalismu či neoliberalnímu institucionalismu osmdesátých let.

Tabulka 5.1 Charakteristika tří paradigmat

Paradigmata	<i>Realismus</i> (<i>neorealismus</i>)	<i>Pluralismus</i> (<i>neo/liberalismus</i>)	<i>Strukturalismus</i> (<i>neomarxismus</i>)
Kritéria			
Základní obraz	„kulečnicková koule“	„pavučina“	„mnohohlavá chobotnice“
Aktéři	státy	státy a ostatní	třídy
Dynamika	síla	komplexní sociální hnutí	ekonomika
Závislé proměnné	vysvětlit jednání států	vysvětlit všechny hlavní světové události	vysvětlit nerovnost a chudobu
Předmět výzkumu	mezistátní vztahy	vztahy mezi všemi aktéry, trhy a nacionalismy	mezinárodní vztahy jako jevová manifestace souhrnu sociálních vztahů a výrobních způsobů

5.1 (Neo)liberalismus proti neorealismu

Důraz neomarxistů na odvozenost politické „nadstavby“ od ekonomické „základny“ a z něj plynoucí kritika ideje státu jako autonomního aktéra mezinárodních vztahů našly svou paralelu v liberálně-pluralistickém paradigmatu,

kteřé opustilo představu o státech jako monolitních racionálních aktérech, jejichž chování a střety stačí popisovat zvnějšku. Odmítnutí tohoto realistického primátu zahraniční politiky vycházelo mimo jiné z rozvoje analýzy zahraniční politiky (*foreign policy analysis*) v padesátých letech. Přestože původně stála nová disciplína oběma nohama v realistické tradici, imperativy jejího výzkumu ji přinutily otevřít „černou skříňku“ státu. Brzy totiž zjistila, že pro vysvětlení jednání státu v mezinárodní aréně nestačí předpoklad logiky mocenské rovnováhy. Zahraniční politika je opřena o komplexní hru vnitrostátních procesů rozhodování, v nichž hraje roli historická zkušenost, politická kultura, zvyky a sebepojetí dané společnosti i soupeření různých sektorů státní byrokracie, jejíž monolitní vzhled je pouze optickým klamem vnější perspektivy (Deutsch, 1963; Halperin, 1974; Jervis, 1976).

Výzkum zahraniční politiky navíc nevyhnutelně směřoval za předpoklad, že jediným aktérem mezinárodní politiky jsou státy. Ukázalo se totiž, že k vysvětlení mezinárodních procesů je zapotřebí analyzovat i aktéry, hnutí, organizace, sociální, etnické a ideologické skupiny, které operují uvnitř států, mezi nimi a přes jejich hranice. V této souvislosti se v šedesátých letech začala poprvé tematizovat důležitá role nevládních transnacionálních organizací, jakými jsou například Amnesty International, Greenpeace, Mezinárodní olympijský výbor či Světová rada církví.

Systematicky zařadila nestátní – subnacionální či transnacionální – aktéry do analýzy mezinárodní politiky až teorie vzájemné závislosti. Zároveň věnovala zvýšenou pozornost roli ekonomiky, kultury a médií. V protikladu k realistické metafoře států jako kulečnickových koulí načrtává tato teorie obraz pavučiny ekonomických, kulturních, komunikačních a politických vztahů obepínajících a propojujících svět a vtahujících tak státní a nestátní aktéry i celé společnosti do situace vzájemné závislosti. Ambicí jedné z programových knih tohoto proudu *Moc a vzájemná závislost* (1971, 1977) Roberta O. Keohana a Josepha S. Nye bylo vypracovat alternativní paradigma mezinárodních vztahů vůči státostřednému realismu (Keohane, Nye, 1977). Vojensko-politická moc států je podle nich jen jedním aspektem mezinárodní politiky. Vedle něj v ní hrají neméně důležitou roli ekonomické a kulturní vztahy, transnacionální a nevládní aktéři, stejně jako „režimy“ mezi-státních vztahů v různých oblastech mezinárodního styku – ekonomických, kulturních či bezpečnostních. Jak napovídá název knihy, autoři nechtějí zrušit realistický důraz na „moc“, ale pouze ho hlediskem „vzájemné závislosti“ *doplnit*. (Tuto závislost nazývají „komplexní“, neboť zahrnuje všechny aspekty sociálního života, nejen politiku v úzkém slova smyslu.)

Proti neorealisticke redukci mezinárodního života na anarchickou *strukturu* staví teorie vzájemné závislosti analýzu mezinárodních *institucí*. Společnosti se v mezinárodní aréně nesetkávají jen ve vojensko-politické, potenciálně násilné soutěži a konfrontaci svých států, ale jsou propojeny ekonomickými, informačními a migračními toky i transnacionálními a mezinárodními organizacemi. Použití síly (či jeho hrozba), které je jádrem neorealistickeho pojetí mezinárodních vztahů, odpovídá jen jedné – vojensko-bezpečnostní – dimenzi těchto vztahů. Různé dimenze jsou mezi sebou propojeny, takže ekonomická spolupráce či kulturní vlivy mohou mít například utlumující vliv na soutěž ve zbrojení. Navzdory neexistenci apriorní hierarchie různých dimenzí Keohane a Nye předpokládají, že rostoucí vzájemná závislost v informačně propojeném světě staví do popředí diskurzivně-komunikativní dimenzi: kontrola informací a idejí a schopnost formulovat politickou agendu (*agenda setting*) představují důležitý doplněk silově-mocenské dimenze.

Důraz na pluralitu aktérů a dimenzí byl v první půli osmdesátých let vyrovnán obnoveným důrazem na stát jako na stále nejdůležitějšího aktéra. Tato reformulace liberalismu z pera Roberta Keohana dostala jméno „neoliberalismus“ a kvůli zaostření na „režimy“ a instituce v širokém smyslu (tj. jakékoli pravidly řízené a opakované způsoby interakce mezi státy) se pro její označení také někdy používá termínu „institucionalismus“ či „neoliberální institucionalismus“ (Keohane, 1984). Podle tohoto směru nespočívá těžiště mezinárodního systému v anarchické struktuře ovládané mocenskou rovnováhou, jak si myslí neorealisté, nýbrž v institucionálních praktikách států. Režim není nic jiného než soubor pravidel, norem a procedur, které řídí chování aktérů. Na rozdíl od realisticke mocenské rovnováhy povstávající z čistě instrumentálního jednání aktérů zahrnuje režim jejich komunikativní jednání, jež předpokládá společně sdílený horizont významů. Mechanismus mocenské rovnováhy nastupuje až ve chvíli, když režim v tomto smyslu přestává fungovat, takže se styk omezuje na strategickou soutěž o maximalizaci bezpečí prostřednictvím vyrovnávání či maximalizace vojensko-politické moci.

Termín institucionalismus podtrhává právě tento základní rozdíl mezi neoliberalismem a neorealismem. Výchozím předpokladem neorealismu je před-sociální stav, v němž každý z aktérů vyhledává zajištění zájmu na vlastní bezpečnosti nezávisle na ostatních a podřizuje se pravidlům pouze tehdy, je-li to pro něj výhodné nebo je-li k tomu přinucen silou (či její hrozbou). Výchozím předpokladem neoliberálního institucionalismu jsou naopak již existující sociální pravidla chování. Ta jsou sice podepřena také instrumentální racionalitou

a jsou z ní v posledku vysvětlitelná, zároveň však mají sebezpodpurný či sebelegitimující efekt – dodržování pravidla se samo stává autonomní hodnotou vzhledem k čistě instrumentálnímu kalkulu zájmů (Keohane, 1995).

Realista s takovými normami nepočítá. Interakce povstává „spontánně“ ze svobodných rozhodnutí aktérů a každé pravidlo může být kdykoli porušeno, je-li to pro aktéra výhodné. Toto východisko vede k daleko skeptičtějšímu pohledu na možnost nenásilné kooperace. Z tohoto pohledu, klasicky vtěleného do Rousseauova obrazu honu na jelena, stojí kooperace na vratkých základech krátkodobého sebezájmu. Stačí, aby kolem jednoho z účastníků běžel zajíc, a spolupráce se hroutí, neboť instrumentální racionalita ho nabádá k opuštění společného podniku a vtahuje interakci zpět do boje všech proti všem, jenž není omezen žádnými sliby či pravidly (2.3). Hobbesovou odpovědí na tento problém kolektivního jednání je podepření vratkých norem – implicitních či explicitních slibů určitého jednání, jimž odpovídá očekávání ostatních – trestními sankcemi monopolu násilí. Takový monopol ovšem neexistuje na mezinárodní úrovni, a proto se státy musejí ve vlastním bezpečnostním zájmu spoléhat v posledku samy na sebe – na svépomoc (*self-help*). Poslední jistotou pro ně není spolupráce ostatních, ale schopnost udržovat takovou vojenskou kapacitu, která jim umožní ubránit se případnému útoku vlastními silami (3.3; Waltz, 1979).

Na rozdíl od tohoto pojetí nevyvozuje neoliberalismus interakci z čistě strategických rozvah, ale z minimální shody na tom, o co v interakci jde a jaká jsou její pravidla. Mezinárodní vztahy nejsou anarchií mezi navzájem si vnějšími a kompletně nezávislými jednotkami. Vykazují vždy alespoň

„jistou míru institucionalizace: minimálně vzájemnou srozumitelnost chování spolu s komunikačními mechanismy a organizačními rutinami, které je umožňují. Mezinárodní institucionalizace sice zpravidla nedosahuje dlouhodobého sjednocení oddělených jednotek, ale je zřídka tak nízká jako při honu na jelena. Institucionalizace navíc z definice proměňuje chování tím, že je směřuje jedním směrem v protikladu ke všem ostatním, které jsou teoreticky možné, byť zůstává otevřená empirická otázka, jak silné či slabé je takové usměrňování v konkrétním případě.“ (Ruggie, 1998, s. 2)

V protikladu k realistické alternativě mezi horizontálními vztahy *anarchie* a vertikálními vztahy *panství* vidí neoliberalismus mezinárodní vztahy jako regulované prostřednictvím *horizontálních struktur kooperace*, jež v sobě zahrnují jak prvek svobody a anarchie, tak prvek omezení společnými institucemi (Keohane, 1984).

Podle Keohana není ochota států ke kooperaci dána pouze distribucí moci v rámci systému, jak si myslí neorealisté, ale je ovlivněna „kvalitou, kvantitou

a distribucí informací“ (tamtéž, s. 245). Informace plodí důvěru a zmenšují nejistotu a tak umožňují státům ustavovat a respektovat různé režimy interakce. Informace jsou tedy stejně – ne-li více – důležitou proměnnou jako moc. Jednou z odpovědí realistů na toto doplnění *materiálně-silového* aspektu mezinárodních vztahů *ideově-komunikativním* aspektem byl poukaz k rozdílu mezi absolutními a relativními zisky z kooperace (3.3). Vzhledem ke sklonu upřednostňovat druhý typ zisků je i v případě dobré informovanosti stran a jejich komunikace podle neorealistů neskutečné dosáhnout dohody a spolupráce: i když by z ní vyplývalo absolutní zlepšení pozice každé ze stran, dohoda nebude dosažena, změní-li se relativní pozice, respektive nastolí-li či prohloubí-li se nerovnost kapacit a výhod mezi stranami (Grieco, 1988).²⁹

Zatímco neorealisté v čele s Waltzem byli ve svém pojetí anarchické struktury inspirováni neoklasickou teorií trhu, neoliberály inspirovala teorie firmy a transakčních nákladů, která v sedmdesátých letech relativizovala předpoklady neoklasické ekonomie. Tak například Oliver Williamson dospěl k závěru, že „hierarchie“ mohou být za jistých okolností účinnější než „trhy“ právě proto, že redukuje transakční náklady (Williamson, 1975). Již předtím napadl Albert O. Hirschman naturalismus ekonomického pohledu na sociální interakci, který nebere v úvahu komunikaci a dialog mezi aktéry – tedy „hlas“ – a redukuje odpověď na nevýhodnost dané transakce na mlčenlivý „odchod“ ke konkurenci (Hirschman, 1970). Podřízení se normám nezávislým na krátkodobém užítku a řešení problémů za pomoci dialogu s druhými – tedy *s ohledem* na jejich zájmy a představy o férovosti – může být v dlouhodobém pohledu výhodnější než pokračování v *bez-ohledné* soutěži.

V souladu s tímto metodologickým posunem v ekonomii ukazuje Keohane v osmdesátých letech, jak režimy zmenšují transakční náklady tím, že vytvářejí důvěru mezi aktéry, podřizují jednání pravidlům a zajišťují oběh informací o vzájemných záměrech (Keohane, 1984). Za pomoci teorie her pak Keohane spolu s čelným představitelem této disciplíny Robertem Axelrodem ukázal, jakou roli hrají mezinárodní instituce pro pokračování kooperativního jednání, mimo jiné například kompenzací ztrát, které byly zapříčiněny přerušením spolupráce (Axelrod, Keohane, 1985). Neoliberalismus tedy neopouští metodologický individualismus s jeho důrazem na instrumentální racionalitu. Toto

29 Jak upozorňuje John Gerard Ruggie, rozdílné zhodnocení relativních a absolutních zisků jako odlišovací znaménko neorealismu a neoliberalismu se během první poloviny devadesátých let značně zamlžilo, neboť každá strana připustila možnost převážení opačného hlediska za určité vnitřní a vnější situace státu (Ruggie, 1998, s. 9–10).

východisko sdílí s neorealismem. Svým důrazem na normy a instituce ho však jednak činí pružnějším, jednak z něj vyvozuje optimističtější závěry. Sledují-li státy svůj národní zájem (vyjádřený nejen v termínech bezpečí a moci, ale také blahobytu a rozvoje) skutečně racionálně, budou ochotně participovat na mezinárodních institucích (tj. dodržovat jejich pravidla), neboť právě tím si nejučinněji zajistí naplňování tohoto zájmu. Tak je novými teoretickými prostředky vzatými z ekonomie a teorie her podepřeno staré dogma idealismu o racionalitě mírové kooperace (1.2).

Pesimismus neorealismu a optimismus neoliberalismu se projevuje v rozdílných formulacích toho, o co jde v mezinárodních vztazích. Podle prvního směru v nich jde prvotně o zabránění vlastní zkáze (tedy o přežití), podle druhého o získávání výhod (tedy o akumulaci). První směr má sklon redukovat národní zájem na zajištění bezpečnosti, druhý má sklon do něj zahrnovat i jiné – především ekonomické, ale také morální – zájmy. Podle neorealistů sklouzávají distribuční konflikty nevyhnutelně ke hře nulového součtu a k boji o přežití. Podle neoliberálů však občasné zadrhnutí vzájemně výhodné spolupráce – popisované ekonomii jako „selhání trhu“ (*market failure*) či paradox kolektivního jednání (např. v honu na jelena) – nic nemění na tom, že je taková spolupráce možná. Oba směry vidí jinak důsledky selhání spolupráce. Zatímco pro neorealisty je důsledkem selhání čistá ztráta, a v posledku ohrožení existence, pro neoliberály je jím pouze ztráta ze zisku. První směr proto radí zaměřit se na předejití vlastní zkáze vyrovnáváním nebo zvětšováním moci (obraný a útočný realismus – 3.3), druhý směr radí budovat instituce, které pomohou kompenzovat krátkodobé ztráty dlouhodobou výhodností.

Oba přístupy vycházejí z ekonomického paradigmatu sociální interakce – *obchodu*. Zatímco však první poukazuje k permanentní možnosti jeho skluzu do *války*, druhý poukazuje k možnosti vyhnout se takovému skluzu *institucionalizací*. Tento rozdíl plyne z výše zmíněného opačného zhodnocení „absolutních“ a „relativních“ výhod ze strany států. Jak shrnuje John Gerard Ruggie: „Podle neorealistů vsudypřítomnost potenciálního použití síly v mezinárodních vztazích ovlivňuje podstatným způsobem kalkul států: musejí se starat nejen o to, co jim spolupráce přinese v absolutních termínech, ale také o to, kolik získají *vzhledem k ostatním*, kteří se zítra mohou stát jejich nepřáteli. Neoliberálové se naopak zaměřují na překonávání překážek, jež anarchie klade dosahování a dodržování mezistátních dohod tam, kde existuje společný zájem na [vzájemně výhodné] kooperaci...“ (Ruggie, 1998, s. 9, kurziva naše)

5.2 Konvergence liberalismu a historického realismu

„V protikladu k marxismu a realismu se liberalismus nesnaží formulovat ambiciózní a střídou strukturální teorii. Jeho pokusy o teorii jsou tudíž formulovány vágně a přínášejí nepříjemně neurčité výsledky. Avšak teoretická slabost liberalismu může být zdrojem jeho síly jakožto vodítka pro rozhodování. Více než marxismus a realismus zdůrazňuje liberalismus kumulativní efekty lidského jednání, obzvláště budování institucí: podle liberálů lidé skutečně dělají své vlastní dějiny. Proto může liberalismus načrtávat to, jak můžeme měnit ekonomická a politická omezení mezinárodní politiky.“

Keohane, 2002, s. 44

V základních předpokladech realismu v té podobě, v jaké jsou prezentovány v debatě paradigmat, se projevuje ochuzení realistického myšlení v hlavním proudu americké teorie mezinárodních vztahů od Morgenthauovy druhé knihy přes scientistické křídlo druhé debaty až po Waltzův a Mearsheimerův neorealismus. V prvních dvou oddílech kapitoly 3 jsme ukázali, že sklonu tohoto *naturalistického* realismu vypouštět analýzu kulturních a institucionálních faktorů a redukovat mezinárodní politiku na mechanické střety a vyvažování sil nastavil kritické zrcadlo *historický* realismus. Tento směr nepovažuje mocenskou rovnováhu a omezenou válku za projevy „objektivních zákonů“ mezinárodního systému, nýbrž za krajní polohy fungování historicky vzniklé mezinárodní společnosti – považuje je tedy za *sociální* „instituce“, nikoli za (*kvazi*)přirodní „struktury“. Z tohoto hlediska by historický realismus byl ve sporu tří teoretických paradigmat na straně (neo)liberalismu. Takové zařazení obou směrů do jedné kolonky ovšem odhlédá od rozdílné metodologie každého přístupu – s těžištěm v historickém *rozumění* u historického realismu a ekonomickém *vysvětlení* u (neo)liberalismu – a zaměřuje se na jejich shodu v nejobecnějších ontologicko-normativních východiscích, která korespondují se středovou pozicí ve Wightově trojtypologii.

O konvergenci na této úrovni svědčí například Kissingerův důraz na komunikaci mezi aktéry a jejich shodu (či neshodu) o kritériu legitimního mezinárodního řádu (*an agreed concept of order*) (Kissinger, 1969, s. 57). Podobnou paralelu k liberálnímu přístupu představuje Kissingerova teze o nutnosti doplnit *vojenskou bipolaritu* studené války *politickou multipolaritou* i zdůraznění rozdílu mezi strategickou silou státu (měřenou jeho vojenskými kapacitami) a jeho schopností ovlivňovat jednání ostatních, mnohem slabších států (tamtéž,

s. 59–60). Zatímco vojenská bipolarita je opřena o „fyzickou mocenskou rovnováhu“, v politické rovnováze hrají stejně důležitou roli ekonomické faktory i „psychologická rovnováha nehmataelných hodnot a přesvědčení“ (tamtéž, s. 85). Na rozdíl od sklonu naturalistických realistů redukovat moc na moc fyzického přinucení (nanejvýš doplněnou o moc přinucení ekonomického) je Kissinger s to přisoudit stejnou důležitost i moci idejí, přičemž tyto dva druhy moci nejsou jednoduše směnitelné – síla fyzického přinucení se může ukázat (zvláště v době zbraní hromadného ničení) bezradná, čelí-li síle přesvědčení o nelegitimitě daného uspořádání.

Roku 1968 například Kissinger píše:

„Paradoxem současné vojenské síly je to, že gargantuovský nárůst moci nahlodal její vztah k politice. Hlavní nukleární mocnosti jsou schopné jedna druhou zničit. S výjimkou schopnosti zabránit ohrožení svého vlastního přežití však mají velké potíže s přeložením této schopnosti (*capability*) do politiky... Schopnost ničit je s obtížemi přeložitelná do důvěryhodné hrozby proti zemím, které nemají schopnost odvety. Přestože se nůžky [vojenské] nadřazenosti supervelmocí nad ostatními státy rozevírají, ostatní země mají bezprecedentní prostor pro autonomní jednání. Ve vztazích k mnoha vnitřně slabým zemím může rádiový vysílač představovat účinnější formu nátlaku než eskadra letounů B-52. Jinak řečeno, moc se již automaticky nepřekládá do vlivu. To neznamená, že bezmoc zvyšuje vliv, ale jen to, že moc ho automaticky nezajišťuje.“ (Tamtéž, s. 59–60.)

V této pasáži formuluje Kissinger rozdíl, jenž je později terminologicky uchopen čelným protagonistou liberálního proudu Josephem Nye jako rozdíl mezi „tvrdou“ a „měkkou“ mocí (*hard and soft power*), které nemusejí být bezprostředně směnitelné (*fungible*) (Nye, 1990). Oba teoretici vyvozují z tohoto rozdílu stejné důsledky pro americkou politiku. Podobně jako Nye v devadesátých letech také Kissinger na konci let šedesátých vyzývá americkou supervelmoc, aby se již „nepokoušela vnucovat svá řešení, ale snažila se je navozovat“, aby neřídila druhé přímo, ale spíše přispívala k vytváření „struktury, která bude živit iniciativu ostatních“ (Kissinger, 1969, s. 93). Může být lépe vyjádřen důraz na Nyeovu měkkou „kooptativní moc“ (*co-optive power*) než Kissingerovým zvoláním: „Jsme supervelmocí fyzicky, ale naše plány budou mít smysl pouze tehdy, budou-li generovat dobrovolnou spolupráci“ (tamtéž, s. 94)?

Tezi o myšlenkové konvergenci historického realismu a liberalismu lze podepřít poukazem ke kontinuitě personální – Keohane a Nye byli žáky Stanleyho Hoffmana, jenž byl zase žákem Raymonda Arona. Jiný žák téhož myslitele –

Pierre Hassner – se nikdy netajil svou blízkostí k Anglické škole (Hassner, 1994). A byla to právě tato škola, která se situovala jako střední pozice ve Wightově trojtypologii filozofických paradigmat. Bull umístil svou koncepci „anarchické společnosti“ mezi hobbesovskou přirozenou anarchii, založenou na *politice síly* a boji všech proti všem, a kantovský univerzální řád, postavený na *morálce rozumu* a kolektivních institucích (4.1–4.3). Proti kantovskému projektu *revoluce* mezinárodních vztahů z přirozeného stavu do občanského stavu věčného míru a proti hobbesovskému potvrzení *cyklického návratu* války stavěli myslitelé Anglické školy grotiovskou víru v možnost zmírňovat hrozby chaosu a osedlat anarchii mezinárodním (nikoli ovšem kosmopolitním) právem a institucemi. Za takovou instituci může být považován i Kissingerem oslavovaný „koncert evropských velmocí“ ustavený tváří v tvář napoleonskému ohrožení evropské rovnováhy na straně jedné a revolučnímu ohrožení dynastické legitimacy evropských režimů na straně druhé (Kissinger, 1957).

Podle historických realistů i liberálů nejsou mezinárodní vztahy přirozeným chaosem bez pravidel, a proto jim nelze porozumět jen jako výsledku bezpečnostního a mocenského kalkulu vymezovaného strukturou anarchie a rozložením moci mezi aktéry. Ani cyklický návrat násilí v mezinárodních vztazích není nějakým přírodním fenoménem, ale je srozumitelný pouze z kulturně-historických okolností. Použití síly v mezinárodní aréně je vždy momentem širší institucionální struktury, která je ustavena a udržována společnými praktikami historicky specifických aktérů.

Realismus redukováný na hypotézu o čisté mechanice mocí (pochopených v zásadě jako vojenské schopnosti) například tvrdí, že každá moc se rozpíná tak daleko, jak jí to dovolí jiná moc, nebo že každé mocenské vakuum je dříve či později zaplněno. Tyto „zákony“ však zdaleka nemají obecnost, kterou implikují jejich formulace. Neplatí vždy a všude, ale naopak jen někdy a někde. Teorie, která není s to specifikovat konkrétní podmínky jejich platnosti, zůstává neurčitá. Jakmile se o takovou historickou – institucionální a kulturní – specifikaci pokusí, získává sice na určitosti, ale přestává být naturalistickým realismem – začíná se otevírat k liberalismu, historickému realismu a později konstruktivismu a tak ztrácet svou odlišnost jakožto jejich teoretická alternativa (Guzzini, 2004a, s. 537).

Ve své *Moci a vzájemné závislosti* specifikují Keohane a Nye podmínky mocenské politiky na straně jedné a podmínky spolupráce opřené o vzájemnou závislost na straně druhé. Používají jazyk behaviorální sociální vědy, ale jde jim v zásadě o totéž jako Kissingerovi při odlišení legitimního od revolučního

systemu, Aronovi při odlišení homogenního od heterogenního systému nebo Wolfersovi při odlišení pólu indiference od pólu moci (3.1). Všichni jmenovaní chápou mechaniku čistě mocenské rovnováhy pouze jako jednu mezní situaci, proti níž stavějí opačnou mezní situaci rozumné kooperace a zároveň zkoumají podmínky, za nichž nastupuje jeden či druhý typ interakce. Protiklad *síly* a *rozumu* – instrumentální racionality a sociálních norem, boje a komunikace – je přitom jen relativní a má své těžiště ve druhém pólu: bez sdíleného porozumění situace by spolu soupeři nemohli bojovat. Jinak řečeno, sám „boj o moc“ či její diplomatické „vyrovnávání“ předpokládají, že soupeři sdílejí stejnou představu o tom, co se rozumí mocí, jinak by spolu stěží mohli hrát mocenskou hru. Dříve než začnou „počítat moc“, musejí se diplomaté shodnout na tom, co se počítá za moc (Guzzini, 2004a, s. 543). Položit si tuto otázku ovšem znamená přibrat hlediska jiných než naturalisticko-realistických teorií.

Guzzini z toho vyvozuje závěr, že v rámci teorie mezinárodních vztahů čelí realismus těžko řešitelné volbě mezi „určitostí a odlišností“ (*determinacy and distinctivness*): buď se otevře ostatním přístupům, ale tím ztratí svou identitu jako jejich alternativa, nebo zůstane u předpokladů, na něž ho redukuje jeho strukturalistická „neo-“ varianta, ale pak zůstává příliš neurčitý na to, aby mohl představovat samostatný teoretický rámec poznání. Buď si realisté podrží své odlišné předpoklady výlučně zohledňující zájem na přežití, kontrolu násilí (moc) a její organizaci (anarchie), pak se však budou muset smířit s tím, že z těchto předpokladů plynou jen neurčitá vysvětlení konkrétních dějů. Nebo rozvolní své předpoklady a pustí se na území soupeřících směrů. Pozitivním důsledkem této otevřenosti může být zvýšená míra určitosti při vysvětlování, jeho negativním důsledkem však je ztráta odlišnosti: „Toto napětí leží v jádru realistického dilematu totožnosti ... formulace realismu mohou být buď odlišné, nebo určité, ale nikoli obojí zároveň“ (Guzzini, 2004a, s. 537).

Liberalismus a jeho alternativy ve studiích konfliktu³⁰

6.1 Zrození disciplíny z ducha liberalismu

Od svých osvícenských počátků byl liberalismus odpovědí na zvýšené vědomí zájmové a etické plurality v moderní společnosti. Na jedné straně pluralitu obhajoval, na straně druhé však věřil v možnost překonat konflikty, k nimž nutně vede. Liberální projekt neutralizace násilných konfliktů (Schmitt, 1963b) se povedl jen napůl – zatímco byly skutečně více méně pacifikovány domácí vztahy v rámci jednotlivých států, násilný konflikt zůstal legitimní součástí vztahů mezistátních. Není proto náhodou, že počátky studií zvládání a řešení konfliktu (*conflict management and resolution*) jako zvláštní disciplíny politické vědy leží v teorii mezinárodních vztahů. Nová disciplína se ovšem snažila tento svůj původní rámec překročit a rozvinout teorii konfliktu nikoli pouze ve vztazích mezi státy, ale na všech ostatních úrovních – od individuální a skupinové přes národní až po mezinárodní. Východiskem nového pole vědění byl předpoklad, že v nejrůznějších sociálních oblastech – v rodině, podniku, mezi etnickými či ideologickými skupinami nebo národy – lze nalézt stejné či podobné vzorce konfliktu. Jeden ze zakladatelů nového oboru, Kenneth E. Boulding (1990), píše:

„Zdá se, že disciplína abstrahující studium konfliktu z obecného pole sociálních systémů má stejný smysl jako například ekonomie abstrahující z tohoto pole ideu směny a směnitelných statků...“

30 Tato kapitola je přepracovanou verzí článku „Konfliktní studia. Úvod do disciplíny“ (Barša, 1999c).

Analytický či deskriptivní moment byl přitom od počátku doplňován momentem normativním či preskriptivním, který stanovoval cíle praktických intervencí výzkumníků konfliktu: „...konfliktní studia by měla zahrnovat jak polemologii jako pozitivní disciplínu, tak zvládání konfliktu jako normativní disciplínu, podobně jako má pozitivní a normativní aspekty i ekonomie.“ Podle středního proudu nové disciplíny mělo jít z normativního hlediska o proměnu konfliktů do takové podoby, aby se v nich „maximalizoval celkový zisk obou stran, nehledě na jeho poměrnou distribuci mezi nimi“ (tamtéž, s. 36–37). (Pro tento rozdíl mezi absolutní a relativní výhodou viz první sekci oddílu 3.3.) Příklad k ekonomii naznačuje, že vznikající disciplína stála ve druhé debatě teorie mezinárodních vztahů na straně scientismu proti tradicionalismu. Konfliktní studia získala jedno ze svých pevných metodologických východisek v teorii her, jež se původně rozvinula jako subdisciplína mikroekonomie.³¹

Protiklad moderní politiky

Z naznačeného vymezení studií konfliktu plyne, že tato disciplína překračuje protiklad domácí a mezinárodní politiky s jejím odrazem v rozdělení poválečné politické vědy. (Pro jiné překročení této dichotomie, které nevychází z liberál-

31 Kromě teoretických motivací přispělo k formování nového směru v šedesátých letech také ideologické ovzduší kritiky studené války a mírové hnutí, s nímž byla tehdy spojena řada zakládaných center pro mírová a konfliktní studia. Boulding sám se distancoval od příliš ideologického zaměření některých z nich, včetně jejich často explicitně prosovětské orientace: „Opozice proti válce Spojených států ve Vietnamu sjednotila dvě skupiny lidí s rozdílnými motivacemi: ty, kterým šlo především o mír a řešení konfliktu, a ty, kterým šlo o vítězství komunismu“ (Boulding, 1990, s. 38). K nejznámějším nekomunistickým, avšak krajně protizápadním a za zájmy třetího světa se stavícím pracovištím patřil od začátku Institut mírového výzkumu v Oslo (*Oslo Peace Research Institute*) vedený Johanem Galtungem. Střechou pro obdobně orientované radikální skupiny (s Bouldingem řečeno „zaměřené spíše na spravedlnost než na mír“) se stala Mezinárodní asociace mírového výzkumu – *International Peace Research Association* (IPRA). Naopak Mezinárodní společnost pro vědu o míru – *Peace Science Society (International)*, iniciovaná Walterem Isardem z Pensylvánské univerzity, je orientována méně ideologicky a více vědecky. Ke známým centrům tohoto druhého proudu, která přežila bez problémů ústup radikální levice v osmdesátých letech, patří například Středisko pro analýzu konfliktu (*Center for the Analysis of Conflict*) na katedře mezinárodních vztahů Kentské univerzity v Canterbury (založené Johnem Burtonem a posléze řízené A. J. R. Groomem) a Středisko pro analýzu a řešení konfliktu na Univerzitě George Masona ve Virginii (*Center for Conflict Analysis and Resolution at George Mason University*), na jehož práci se podílel také John Burton. Kenneth E. Boulding byl v sedmdesátých letech ředitelem Střediska pro výzkum řešení konfliktu na Michiganské univerzitě (*Center for Research on Conflict Resolution at the University of Michigan*).

ních, ale z historicko-realistických a konstruktivistických východisek viz 11.1–11.2.) Standardní politická věda striktně odděluje studium mezinárodních vztahů jako sféry potenciálně násilného konfliktu od studia domácí politiky, která se – alespoň v liberálnědemokratických režimech – odehrává v mantinelech nenásilných procedur dosahování kompromisů. Michael Banks charakterizuje dichotomii poválečné politické vědy dvěma tezemi:

„První říká, že objektivní konflikt mezi státy je nevyhnutelným, převažujícím a permanentním sklonem mezinárodní politiky. K ní se váže teze druhá, podle níž nemůžeme při osvětlování a řešení problémů mezinárodních vztahů vycházet ze zkušeností s domácí politikou. Ta se totiž odehrává pod jednou vládou, zatímco mezinárodní politika se děje mezi vládami.“ (Banks, 1987, s. 265)

Pohled vtělený do těchto dvou tvrzení má své kořeny v reflexi Vestfálského míru (1648). Podle mainstreamového výkladu položila tato událost základy modernímu systému států, z nichž každý je suverénním pánem na svém vlastním území. Vztahy států nejsou podřízeny žádné nadstátní autoritě, takže je lze charakterizovat jako vztahy bezvládí – an-archie. V důsledku toho v sobě obsahují potencialitu války.

Proti domácí politice mírumilovné, byť soutěživé *spolupráce* tedy stojí mezinárodní politika mocenského *konfliktu*. Jak ukázal Martin Wight v článku „Proč neexistuje teorie mezinárodních vztahů?“ (1966), dva póly této dichotomie jsou opřeny o dva protikladné filozoficko-antropologické přístupy. Zatímco východiskem americké teorie mezinárodních vztahů se po druhé světové válce díky textům E. H. Carra, H. J. Morgenthaua a K. Waltze stal realismus, jehož filozofické kořeny jsou konzervativní, v teorii domácí politiky převládl idealismus, jehož kořeny jsou osvícensko-liberální.

Podle realismu je základním znakem sociálního a tím spíše mezinárodního soužití boj o moc, neboť, jak píše Morgenthau v *Politice mezi národy*: „Pud žít, prosazovat se a ovládat je společný všem lidem... Obzvláště sklon k ovládnutí je rysem všech lidských sdružení, od rodiny přes spolky, profesní asociace a místní politické organizace až ke státu.“ (Morgenthau, 1993, s. 37) Metahistorickou motivací politického jednání je podle Morgenthaua „zájem definovaný jako moc“. Moc je chápána jako to, co zajišťuje kontrolu a ovládnutí jednoho člověka či skupiny jiným člověkem či skupinou. V tomto pohledu je politika redukována na mocenskou politiku (*power politics*). Její těžiště leží v mezinárodní aréně, v níž se rovná suverenita států *de iure* proměňuje do hierarchické struktury *de*

facto: bezpečí slabých je zajišťováno paternalistickou „ochranou“ silných a celková stabilita systému je dosahována vzájemným odstrašováním těchto velmocí v rámci mocenské rovnováhy.

Morgenthau ovšem uznává, že politický boj o moc nepokrývá celou šíři mezilidských a sociálních vztahů. Připouští, že v nich také existují pravidla, která nejsou vynucena *silou* či její hrozbou, ale jsou přijata dobrovolně na základě důvodů poskytovaných *rozumem* – ať již morálním, nebo instrumentálním. Vedle řádu založeného na strachu z donucení může tedy existovat řád založený na svobodném přijetí pravidel těmi, kteří se jimi mají řídit. Liberálním kritériem legitimacy politického řádu pak je právě rozumem podepřený souhlas s jeho pravidly. Takové vztahy ovšem podle Morgenthaua již nespádají do politiky ve vlastním slova smyslu, ale do oblasti práva a morálky. I tyto oblasti mají však za svůj rámec kontrolu násilí (vykonávanou přímo sociální skupinou nebo v moderní době státem jako jejím představitelem), která umožňuje v případě potřeby dodržování pravidel vynutit. Liberálové ale předpokládají, že čím je domácí režim liberálnější, tím pevněji jsou jeho pravidla podepřena rozumovou shodou.

Z tohoto hlediska se pak mezinárodní a domácí politika liší v tom, který moment v nich převažuje – v první oblasti je to silové donucení, ve druhé rozumový souhlas. Tomuto rozdílu v povaze zkoumané reality odpovídá rozdílné zaměření disciplín specializujících se na tyto oblasti. Teorie mezinárodních vztahů se nemá zaměřovat na studium racionálního práva a morálky, ale na potenciálně násilný boj o moc. Základním intelektuálním nástrojem nemá být koncept morální a právní *legitimity* založené na souhlasu *rozumu*, ale koncept *rovnováhy mocí* založené na *síle* (či její hrozbě). Z tohoto hlediska jsou výzkumníci mezinárodních vztahů kvůli povaze svého předmětu realisty ve stejné míře, v jaké jsou výzkumníci domácí politiky liberálnědemokratických režimů idealisty. Monopolizace násilí odsála ze společnosti násilné spory, a výzkumník se proto může zaměřit na otázku, zda a v jaké míře jsou mocí vymáhaná pravidla spravedlivá. Těžiště reflexe je přeneseno z politické problematiky mocenské rovnováhy do morálně-právní problematiky legitimacy a spravedlnosti.

Podle reformulace liberální tradice Johnem Rawlsem jsou spravedlivá taková pravidla, která jsou přijatelná pro každého rozumného člena společnosti, a na nichž by se tedy všichni mohli shodnout v hypotetické situaci původní společenské smlouvy (Rawls, 1971, 1993). Z liberálního hlediska je tedy politický pokrok měřen mírou dobrovolné poslušnosti politické moci. Tato poslušnost je motivována jednak tím, že moc respektuje rovnou důstojnost, a tedy *rovná práva*

všech občanů, jednak tím, že jí vymáhaná pravidla jim zajišťují *rovné příležitosti* v realizaci jejich cílů a vzájemnou výhodnost jejich soužití. Základní podmínkou dobrovolné poslušnosti jsou tedy respekt k rovné důstojnosti a zajištění podmínek férové kooperace. Historie západních zemí v posledních 200 letech poskytuje podle liberálů přesvědčivé doklady o posilování těchto dvou hodnot v domácím politickém řádu. Na hranicích tohoto řádu naopak začíná sféra, kde se navzdory odvolávání na rozum a domluvu potvrzuje zákon síly a donucení. Na rozdíl od míru domácí politiky (opřené o liberální principy rovné důstojnosti a férové kooperace) proto realisté považují za jediný možný mír v mezinárodní oblasti mír opřené o rovnováhu odstrašujících sil. Takto realisticky pojatý mír pak představuje vždy pouze dočasné přerušení násilného konfliktu – přerušení založené na vyvážení mocí, které probíhá prostřednictvím hrozeb použití síly či podmíněčných slibů jejího zdržení.

Základní dichotomii moderní politiky lze tedy heslovitě shrnout takto: Můžeme se pokoušet o nastolení práva a rozumu v hranicích státu, za nimi však vládne pud sebezáchovy a vůle k panství. Zatímco „uvnitř“ se rozvíjí dobrovolná kooperace rovných, „venku“ požívají silní slabé (11.1). Idealističtí liberálové, kteří se navzdory tomuto protikladu snažili i mezinárodní sféru regulovat právem, byli po katastrofálních důsledcích *appeasementu* na konci třicátých let umlčování argumentem realistů, že jediným účinným prostředkem nastolení mezinárodního míru je hrozba silou. Pokud byli realisté vůbec ochotni přiznat idealismu alespoň omezenou platnost, pak jej vykazovali do sféry domácí politiky.

Liberální obrat sedmdesátých let

Michael Banks tvrdí, že v té míře, v jaké idealisté sami implicitně přistupovali na toto vzájemně vylučující oddělení domácí a zahraniční politiky, byla jejich porážka realisty v první velké poválečné debatě v rámci teorie mezinárodních vztahů nevyhnutelná. Od konce šedesátých let se však situace začala měnit. V minulé kapitole jsme viděli, že v sedmdesátých letech zformulovali liberální teoretici v čele s Robertem Keohanem a Josephem Nyem teorií vzájemné závislosti, jež doplňovala vojensko-politickou analýzu vztahů mezi *státy* (praktikovanou realisty) analýzou ekonomických, komunikačních a kulturních vazeb mezi jejich *společnostmi* a která kromě strategického jednání politiků a diplomatů vzala v úvahu také nestátní aktéry, ať již operují uvnitř mezistátních hranic, nebo přes ně. Toto doplnění dříve výlučného soustředění na mocensko-vojen-

ské aspekty mezinárodních vztahů dalšími hledisky a zohlednění nestátních aktérů přispělo k relativizaci moderní dichotomie mezi vnějším násilím a vnitřním mírem. Teorie vzájemné závislosti byla výtěžkem poznání, že ve stále spojenějším světě má čím dál tím více vnitřních procesů bezprostřední vliv na vnější procesy a naopak. Jevy, které politická analýza vykazovala na hranice mezi státy, začaly být rozpoznávány uvnitř a procesy umísťované dovnitř států se objevily na jejich hranicích.

Toto poznání otráslu osnovou, v níž byly obě strany definovány vzájemným vyloučením. A. J. R. Groom (1990, s. 74–75) shrnuje výsledek tohoto otřesu takto:

„...hranice mezi státy již nepředstavují základní dělicí čáru mezi vnitrostátním konsenzem a mezistátní anarchií. Vnitrostátní vztahy mohou být anarchické a mezistátní vztahy vysoce konsenzuální. Nejen státy mají efektivní prostředky svépomoci a samozvané právo jich používat. Kvalitativně i kvantitativně důležité systémy transakcí – vynucených i dobrovolných (tj. legitimních) – probíhají přes mezistátní hranice takovými způsoby, že nejsou aktuálně ani potenciálně kontrolovatelné státem, i kdyby se spokojil pouze s rolí ‚dveřníka‘.“

Liberalismus vychází z toho, že na každé úrovni a v každém sociálním systému se interakce pohybuje na kontinuu mezi pólem mocenské politiky, opřené o *sílu* (či její hrozbu), a pólem legitimní politiky, opřené o dobrovolný souhlas *rozumu*. Jinými slovy, každá transakce, vztah či instituce může v zásadě spočívat buď na moci, jež hrozí násilím, nebo na rozumových důvodech, které aktéři přijímají dobrovolně, ať již tyto důvody poukazují k morální správnosti, či vzájemné výhodnosti. Je přitom zřejmé, že „jistý stupeň legitimizace musí vždy existovat, protože je nemožné zajišťovat poslušnost neustále a pokaždé jen donucením ... zdá se, že idea kontinua mezi pólem moci a pólem legitimacy je adekvátnějším odrazem empirického světa než obvyklé ostré odlišení realistů mezi vnitřní a mezistátní politikou...“ (tamtéž, s. 78). Z tohoto hlediska je liberalismus „realističtější“ přístupem než neorealismus, který navzdory evidentním faktům (a v protikladu vůči historickému realismu) tvrdí, že na úrovni mezinárodních vztahů není třeba brát v úvahu prvky dobrovolné kooperace opřené o morální shodu či vzájemnou výhodu.

Kritériem umístění na pomyslném kontinuu mezi konsenzem a válkou – jednáním *komunikativním* (usilujícím o dorozumění a dosažení shody) a jednáním *strategickým* (zaměřeným na ovládnutí protivníka) – je způsob přijetí dané transakce, situace či pravidla: jsou-li aktéry přijaty pouze s ohledem na sankci v případě

nepřijetí, pak leží v pásmu mocenské politiky, strategického jednání a potenciálního konfliktu; jsou-li přijaty s poukazem k morálnímu principu a bez ohledu na možné důsledky nepřijetí, pak leží v pásmu politiky morálního konsenzu a náleží jim atribut legitimacy. Třetí možnost leží uprostřed kontinua mezi těmito dvěma extrémy: pravidlo (transakce či situace) nemusí být přijato ze strachu z hrozby použití *síly* ani z přesvědčivosti poukazu k morálnímu *rozumu*, ale může být motivováno *zájmem* na materiálních výhodách, které jeho přijetí přinese.

V protikladu k neorealismu, pro nějž je politika synonymem *bezpečnosti* a *mocenské* politiky, v níž je posledním rozhodčím síla, předpokládá liberalismus, že v závislosti na situaci a povaze aktérů může být jednání motivováno celou škálou motivů – od *strachu* před hrozbou síly přes *zájem* na vlastní výhodě až po nezištný morální *rozum*. Škála možných motivů může tedy být symbolicky vyznačena La Bruyèrovou triádou vášně, zájmu a rozumu, která zároveň odpovídá kontinuu mezi násilným donucením na straně jedné a dobrovolnou poslušností na straně druhé. Mezi právem síly a silou práva (či morálního přesvědčení) existuje řada mezipoloh a blízkost k tomu či onomu pólu není apriorně odvoditelná z toho, zda jde o vztah mezi osobami, nestátními skupinami či státy.

Není proto divu, že především z tohoto liberálního přístupu vycházel ti, kteří postupně rozvinuli konfliktní studia jako zvláštní disciplínu, jež explicitně překračuje striktní oddělení teorie mezinárodní a domácí politiky, a tím pádem také překlenuje propast mezi realismem a idealismem, jejichž protiklad byl spjat s touto dichotomií. Problematika konfliktu navíc vymaňuje liberalismus z úzkého rámce debaty tří *teoretických* paradigmat v sedmdesátých a osmdesátých letech a ukazuje jeho příbuznost se středovou pozicí ve Wightově schématu tří *filozofických* tradic. Viděli jsme, že ve Wightově pojetí je protiklad mezi realismem a idealismem (v jeho jazyce „revolucionismem“) spjat s opozicí mezi antropologickým pesimismem a antropologickým optimismem. První strana předpokládá motivaci člověka k akumulaci moci a ovládání druhých a vyvozuje z něj nevykořenitelnost násilí. Druhá strana naopak věří v předzjednanou harmonii lidských zájmů, jíž odpovídá přirozený sklon člověka k hledání morální a rozumové shody s ostatními. Středová pozice realistických liberálů či „racionalistů“ uznává sklon člověka ke zlu, a tedy nutnost vymáhání pravidel *silou* i jeho schopnost jednat podle morálního *rozumu*, do centra své pozornosti však klade jeho sklon řídit své jednání racionálním kalkulem *zájmů*. Tato motivace – zaujímající středovou pozici mezi egocentrickou *vášní* moci a strachu a nezištným morálním *rozumem* – vede člověka k dodržování těch pravidel sociálního styku, která považuje za výhodná. Tento sklon umožňuje nahrazo-

vat násilnou anarchii „přirozeného stavu“ sociálními institucemi zajišťujícími pokojnou spolupráci.

Kenneth E. Boulding a John Burton – „otcové zakladatelé“ liberálního křídla disciplíny – přijali za svou nejen zásadu podstatné provázanosti různých aktérů i rovin sociální interakce (od jednotlivce po národy, od měst či regionů po planetu), ale také poznatek, že podobně jako je v mezinárodní aréně možná spolupráce opřená o dobrovolně přijatá, a tedy legitimní pravidla, může na domácí scéně zase existovat potenciálně násilný konflikt. Na každé úrovni sociálních vztahů – meziosobní, meziskupinové, mezistátní, globální – můžeme nalézt jak *konflikt*, odehrávající se jako řetěz hrozeb či aktů násilí, tak *kooperaci*, založenou na dobrovolném dodržování pravidel. Konfliktní studia se pokoušejí zkoumat společné rysy konfliktů nezávisle na rovině, na které se odehrávají, a na jejich konkrétních obsazích. V tomto smyslu má tento obor ambici rozvinout „formální“ analýzu konfliktu jako obecného fenoménu.

6.2 Tři přístupy

Bylo řečeno, že do osamostatňující se disciplíny se otiskla struktura teoretického pole, z něhož vyšla. A toto pole se od šedesátých let postupně strukturovalo do sporu tří paradigmat (5.1). Přestože se studia konfliktu rodila především v dialogu s liberálními teoriemi vzájemné závislosti a „světové společnosti“, replikovaly se v nich v podobě odlišných přístupů ke konfliktu i další dvě perspektivy z debaty paradigmat. J. R. A. Groom považuje za vtělení neorealistického přístupu ke konfliktu *strategická studia*, přístup rozvíjející liberální „paradigma světové společnosti“ shrnuje výrazem „výzkum konfliktu“ (*conflict research*) a pozici odpovídající neomarxistickému strukturalismu nazývá „výzkumem míru“ (*peace research*) (tamtéž, s. 82). Pro naše účely budeme pro označení druhého přístupu upřednostňovat výraz *konfliktní studia* a pro označení přístupu třetího výraz *mírová studia*.

Strategická studia se rozvinula uvnitř realisty ovládané teorie mezinárodních vztahů a jako zvláštní subdisciplína se institucionalizovala v padesátých letech. Konfliktní a mírová studia se formovala paralelně s rozvojem liberálního pluralismu a neomarxistického strukturalismu – svých prototypů z teorie mezinárodních vztahů – v šedesátých letech. Na teoretické rovině byly poslední dva proudy spjaty s interdisciplinarizací studia války a míru, na rovině ideově-

politické pak s kritikou studenoválečné strategie odstrašování a v Americe pak především s hnutím proti válce ve Vietnamu.

Realismus aneb Strategická studia

Jak napovídá jejich název, konceptuálním ohniskem strategických studií je pojem strategie. Ve strategii jde z definice o porážku či ovládnutí protivníka, o získání výhod na jeho úkor nebo také o udržení *statu quo*, pokud je pro danou stranu příznivé. Hlavním nástrojem strategie je mocenský kalkul zohledňující prostředky násilí, které mají aktéři k dispozici. Strategická interakce má své těžiště v hrozbách donucení a slibech zdržení se donucení (podmíněných poslušností protivníka). Morgenthauovský realismus vychází z toho, že pud člověka k ovládnutí druhých a získávání výhod na jejich úkor nelze změnit či zrušit, lze jej však zdisciplinovat, a to právě donucením či jeho hrozbou. Moderní stát je hlavním aktérem této hry právě z toho důvodu, že je držitelem monopolu donucovacích prostředků. Kvůli mezinárodnímu bezvládí je navíc oprávněn zajišťovat jejich prostřednictvím své bezpečí a zájmy na svých hranicích s ostatními. Podle realistů byla mocenská bipolarita studené války (s jádrem ve vzájemném jaderném odstrašení dvou supervelmocí) jediným účinným způsobem zajištění světového míru. Strategický přístup může být zobecněn na všechny druhy konfliktu. V takovém pojetí spočívá mír v zadržování násilí mocenskou rovnováhou, která je realizována prostřednictvím odstrašení – ať již slabšího silnějším, nebo vzájemného odstrašení mocných.

Centra strategických studií zakládaná od padesátých let byla ve své drtivé většině prakticky napojena na vlády států a vykonávala často značný vliv na jejich rozhodovací procesy. Byla proto neustále v pokušení stát se pouhými nástroji státní moci, „závislými na hodnotové orientaci a politických východiscích států v boji, který svádí jeden s druhým i s důležitými nestátními či rádoby státními aktéry“ (tamtéž, s. 85).

Liberalismus aneb Konfliktní studia

V první části této kapitoly jsme konstatovali, že živnou půdou rozvoje konfliktních studií bylo liberální paradigma „světové společnosti“ a „teorie vzájemné závislosti“ a že se stalo základem toho, co můžeme považovat za střední

proud nové disciplíny. Z toho důvodu zde také tento proud označujeme názvem disciplíny jako celku. Na rozdíl od „strategů“ pracujících v zájmu mocných a „mírových výzkumníků“ solidarizujících se se slabými jsou „výzkumníci konfliktu“ zaměřeni na hledání řešení přijatelných pro obě strany. Tento přístup nevyvozuje konflikt z lidského sklonu ke zlu, ale chápe ho jako odpověď aktéra na podněty z prostředí. Změna chování z agresivně násilného na mírumilovné tak nemusí být jen důsledkem účinných hrozeb, ale také změny situace či změny vnímání situace aktérem, popřípadě změny definice jeho identity a tím i jeho role v dané situaci.

Konfliktní studia vyvozují existenci konfliktu z faktu, že na všech úrovních společenského života existuje mnohost rozhodovacích center, která se mohou pokoušet uskutečňovat navzájem neslučitelné cíle. Zpětná vazba z prostředí pak může, ale nemusí přimět individuálního či skupinového aktéra k přehodnocení jeho plánu. V závislosti na intenzitě motivace, posouzení situace a vnějších signálech se aktér rozhoduje buď ke strategickému jednání, které na sebe může vzít v krajním případě i násilnou podobu, anebo k soutěživé spolupráci řízené dobrovolně přijatými pravidly.

Příkladem hladkého přizpůsobování a adekvátních reakcí na zpětnou vazbu z prostředí je vzájemné vyhýbání lidí ve stanici metra či na přeplněné ulici – každý z nich sleduje jiný cíl, a přesto do sebe jen málokdy narazí. V tlačenici však může dojít k soutěži kdo s koho, ve výjimečné situaci – například při úniku z hořící budovy – přímo k násilným střetům. Na jedné straně tedy máme rutinizované uzpůsobování vlastního plánu vnějším podmínkám a hledání vzájemně výhodného kompromisu s plány ostatních, na druhé straně pak výbuch násilí plynoucí z neexistence vzájemně výhodných pravidel pro danou situaci výjimečného ohrožení. V konfliktech jde o omezené zdroje, moc či prestiž, přičemž strany se snaží neutralizovat negativní vliv jednání soupeře na své vyhlídky, získat výhodu na jeho úkor či v krajním případě ho zcela vyloučit ze hry. Blahodárnost či zhoubnost konfliktu závisí na míře, v jaké se při něm strany řídí všeobecně přijatými procedurami. Na jednom kraji je soutěž o výhody řízená zcela pravidly, na druhém kraji pak násilný boj na život a na smrt.

Realističtější variantě konfliktních studií (dále uvidíme, že existuje i idealističtější křídlo) nejde o zrušení konfliktu: ten naopak za jistých podmínek představuje relativně funkční prostředek změny k lepšímu na úrovni celku. Podmínkou však je, aby náklady žádného aktéra nebyly vyšší než jeho prospěch ze hry. Jinak řečeno, výsledná bilance příjmů a výdajů musí být pozitivní pro každou ze soutěžících stran. To předpokládá, že náklady neplatí jen jedni a zisky si nepří-

vlastňují jen druzí. Liberální výzkumníci konfliktu většinou věří, že *mocenská politika* (tj. politika strategických hrozeb a násilných zkoušek sil) může být utlumena či zcela neutralizována *kalkulem dlouhodobých zájmů*. Tím se konflikt promění na soutěž regulovanou všeobecně dodržovanými pravidly.

Místo tohoto protikladu *konfliktu* a *soutěže* hovoří někteří badatelé o dvou typech konfliktu – zhoubných a blahodárných. První lze slovníkem teorie her nazvat „hrami nulového součtu“, druhé naopak „hrami kladného součtu“. V prvních se zisky vítězů rovnají ztrátám poražených, v druhých mohou naopak všichni zapojením do hry získat víc, než s čím do ní vstupovali, a *protiklad* jejich zájmů je tak zmírňován jejich *společným zájmem* na hraní hry (tj. na dodržování jejich pravidel) (3.3). Realista má sklon redukovat každý spor na hru nulového součtu. Jejím klasickým příkladem je spor o území – tu jeho část, kterou získá vítěz, ztratí poražený. V takové hře není možný žádný kompromis, neboť absolutní zisk jednoho znamená absolutní ztrátu druhého – *the win-lose game*. Ideálem konfliktních studií je naopak model trhu pojatého jako soutěživá hra, v níž sice jeden může získat *relativně* více než druhý, a dokonce na jeho úkor (právě v tom jsou jejich zájmy ve sporu), avšak oba nakonec získávají hraním hry víc, než kolik měli před jejím počátkem, tj. *absolutně*. Oba se tedy v tomto smyslu mohou považovat za její vítěze – *the win-win game*. V tomto druhém případě se *konflikt* jejich zájmů opírá o jejich hlubší *shodu*. „Na jedné rovině jsou jejich zájmy protikladné (mohou vyhrát či prohrát), avšak na vyšší rovině se překrývají: sdílejí nadřazený cíl udržení kompetitivního systému – trhu či sportovního turnaje – pro něj samotný“ (Reuck, 1990, s. 186). V takových hrách tedy není konflikt *zrušen*, nýbrž *osedlán* pravidly přijatelnými pro všechny hráče.

Urovnání versus vyřešení

Pro odlišení konfliktních od strategických studií lze použít rozdíl mezi urovnáním (*settlement*) a vyřešením (*resolution*) konfliktu. Urovnání je založeno buď na mocenské převaze silnějšího nad slabším – tj. na *panství* či *hegemonii*, anebo na patu stejně silných – tj. na *mocenské rovnováze*. V obou případech (stejně jako při silovém zásahu třetí strany – např. mezinárodní koalice států) je stabilita založena na odstrašení. Uvolnění tohoto odstrašení zpravidla znamená nové vzplanutí konfliktu, neboť podmínky vynuceného míru nejsou pro některé ze stran dobrovolně přijatelné. Pro realistu je přesto pořádek založený na hrozbě a strachu jediným mírem, který si lze kvůli špatné lidské přirozenosti (Morgen-

thau) či paradoxům kolektivního jednání (Waltzův třetí obraz) představit. Konfliktní studia naopak předpokládají, že každý zhoubný konflikt může být vyřešen tím, že se promění do podoby mírové kooperace či do soutěže regulované pravidly dobrovolně respektovanými všemi stranami. Mír tedy má být opřen o to, že se vztahy a transakce stanou legitimními: na rozdíl od realistického „urovnání“ znamená „vyřešení“, že „strany sporu založí svůj vztah a chování na kritériích plně akceptovatelných jak pro ně, tak pro ostatní aktéry systému“ (Groom, 1990, s. 89).

Anthony de Reuck (1990, s. 185) shrnuje rozdíl mezi urovnáním a vyřešením následovně:

„Urovnání‘ má konotaci rozhodnutí třetí strany, jakou je soud či silnější mocnost. Může se jednat o kompromis, o němž se strany domnívají, že jim nezbývá než ho akceptovat. ‚Vyřešení‘ naopak implikuje výsledek dobrovolně akceptovatelný všemi, tedy takový výsledek, který neobětovává žádnou z jejich důležitých hodnot, a který si tedy strany nebudou přát zavrhnout, jakmile k tomu budou mít sílu ... ve vyřešení ... je výsledek sebepodporující (*self-supporting*), neboť je pozitivně výhodný pro všechny zúčastněné ... vyřešení se totiž ... nesnaží jen o zastavení nepřátelského jednání, ale o počátek spolupráce.“

Od strategie ke komunikaci, od kalkulu k interpretaci

Konfliktní studia jsou disciplínou na pomezí akademické teorie a politické praxe, neboť součástí výzkumu konfliktu je často přímý zprostředkovatelský zásah do něj. Tato mediace může být přitom současně nástrojem výzkumu konfliktu i *procedurou* jeho řešení (Dukes, 1990). Cílem intervence třetí strany představované výzkumníkem je přitom nastolovat takovou komunikaci mezi soupeři, která povede k jejich větší vzájemné důvěře a tím zvětší jejich ochotu proměňovat násilnou a zhoubnou formu konfliktu do formy umírněné a řízené pravidly (Kelman, 1990). Řečeno pomocí výše použité terminologie z teorie her, cílem mediátora je převést konflikt ze hry s nulovým součtem na hru pozitivního součtu. Hra, v níž absolutní zisk jednoho znamená absolutní ztrátu druhého, má být proměněna na hru, v níž jeden sice může získat *relativně* více než druhý, avšak i druhý je na tom lépe než před započítáním hry – tedy *absolutně*.

Žádoucí proměnu *typu hry* lze také pochopit jako proměnu *interpretace hry* hráči. Pro dosažení této proměny je nezbytné, aby aktér za přispění mediátorů

přešel od *strategické interakce* k *interakci komunikativní*, v níž se snaží pochopit stanovisko druhých a společně s nimi hledat řešení, které bude morálně správné a pragmaticky výhodné pro všechny. Řečeno termíny Jona Elstera, jde o to přenést těžiště interakce ze *smlouvání* koncentrovaného na zvláštní zájem na *argumentaci*, která poukazuje ke společnému zájmu či ke sdíleným morálním principům – tedy k důvodům akceptovatelným oběma stranami (Elster, 1998). Řešení tedy nespočívá v dosažení kompromisu při zachování výchozích pozic, ale spíše v proměně těchto pozic a často i identit aktérů, které s nimi byly spjaty.

Konfliktní studia vycházejí z předpokladu, že navzdory přesvědčení stran o tom, že jejich spor je hrou nulového součtu, existuje vždy možnost, jak konfliktní vztah proměnit do hry kladného součtu – tedy do vztahu, z něhož mohou všechny strany dlouhodobě něco získat. Pak budou motivovány k přijetí omezujících pravidel a jejich interakce se stane „sebepondpůrnou“ (*self-supporting*) či „sebeudržující“ (*self-sustaining*). Možnost takové reinterpretace existuje mimo jiné proto, že v žádné hře nikdy nejde jen o jednu hodnotu či statek s neměnným objemem (např. území), ale vždy o více hodnot s různým a často flexibilním preferenčním seřazením a potenciálně rostoucím objemem. Za příklad mohou sloužit materiální statky na trhu, kde se kvůli konkurenci zvyšuje objem i kvalita jejich nabídky.

„Jen tehdy, sledují-li všichni aktéři pouze jedinou hodnotu nebo je-li vějíř hodnot a jejich relativní preferenční řazení u všech totožné a neměnné či mění-li jej všichni přesně stejným způsobem, jedná se o objektivní konflikt. Všechny ostatní konflikty jsou subjektivní... To proto, že strany mohou měnit své cíle a že důležitost jedné hodnoty – měřená jinými aktuálními či potenciálními hodnotami – je vždy alespoň teoreticky podrobována přehodnocování.“ (Groom, 1990, s. 87)

Praktickým problémem samozřejmě je, že účastníci konfliktu jsou sice schopni hru podle mírumilovných pravidel chápat jako dlouhodobě výhodnou, přesto však u nich může v dané situaci převážít hledisko krátkodobé výhody získané na úkor momentálně slabšího či nevypočitatelného spoluhráče. Právě pro překonání tohoto nebezpečí (vyjádřeného v Rousseauově příkladu honu na jelena) je klíčové nastolení důvěry mezi stranami. Jeden nezneužije momentální slabost druhého jen tehdy, může-li mu důvěřovat, že převrátí-li se někdy situace, ani druhý to neudělá. Jedině pak si mohou být oba jisti, že dodržování dohod je v jejich dlouhodobém zájmu, jenž převáží krátkodobou výhodu, kterou by mohl každý z nich získat jejich jednorázovým porušením. Jednou

z klíčových funkcí mediátorů konfliktu je proto právě nastolování důvěry mezi aktéry.

Při popisu procesu reinterpretace spojují někteří analytici koncepty teorie her s konstruktivistickou teorií rámování (*frame analysis*) Irvinga Goffmana (1973). Redefinice hry předpokládá redefinici situace a zájmů aktérů, a tedy, jak bylo řečeno, často i redefinici jejich identity. Jedině to odlišuje „řešení“ konfliktu od jeho pouhého silového „urovnání“. Z hlediska konstruktivismu je sociální struktura především sadou určitých vzorců smysluplného jednání, takže proměna jednání prostřednictvím redefinice situace a identity aktérů se ve svém důsledku rovná proměně struktury samé. V průběhu analýzy reinterpretovaly strany svůj konfliktní vztah – „přerámovávají ho“ – a tím mění vzorce svého chování a sociální strukturu. Přejít od neregulovaného konfliktu „kdo s koho“ k soutěži řízené vzájemně výhodnými pravidly tak předpokládá změnu referenčních rámců, jejichž prostřednictvím aktéři rozumí sobě, druhému i vzájemné situaci.

V násilném konfliktu předvádějí tyto významotvorné rámce protivníkům jejich vztah jako *hru nulového součtu*, v níž se nepřátelé snaží zrušit jeden druhého. V takovém rámci je spolupráce na ustavení pravidel mírového soužití interpretována jako zrada – zaprodání se protivníkovi (*selling out*). Mediace má za cíl přimět strany k reformulaci jejich identity a zájmů v termínech *kooperativní hry kladného součtu*. Úspěšná intervence třetí strany by opakovanými setkáními měla dosáhnout toho, aby „frekvence a intenzita vyjednávání v modu smlouvání klesaly a byly postupně nahrazovány nárůstem frekvence a intenzity vyjednávání v modu kooperace“ (Reuck, 1990, s. 197). Cílem zprostředkovatele je tedy posun od čistě instrumentálního *smlouvání*, v němž každá strana sleduje pouze vlastní výhodu, k *argumentaci*, v níž se strany odvolávají na společný zájem a sdílená kritéria racionality a morálky. Kromě tohoto popisu elsterovskou terminologií může být tento posun vyjádřen také habermasovskou terminologií jako posun od *strategického* ke *komunikativnímu* jednání.

V zájmu komunikativního jednání hledají aktéři shodu v definici společného referenčního rámce své interakce. Zárukou platnosti výsledné definice je její přijatelnost pro všechny zúčastněné. Rámec je vždy subjektivní, jeho jediná „objektivita“ spočívá v intersubjektivním konsenzu – v tom, že je sdílen všemi. Podobně jako je psychoanalýza úspěšně ukončena splynutím perspektivy analytika a pacienta, je také při řešení problému dosaženo konečného výsledku teprve ve chvíli, kdy „aktér, ti, s nimiž je v interakci, a analytik sdí-

lejí jednu definici společné situace... Jednou z hlavních funkcí procesu řešení problému je splnutí [původně] divergentních definic sdílené situace.“ (Reuck, 1990, s. 197)

Radikalismus aneb Mírová studia

Je-li strateg kvůli povaze svého přístupu blíže etablované státní moci a snaží-li se být výzkumník konfliktu nestranný, neboť chce nastolit vztahy přijatelné pro všechny – mocné i slabé –, pak mírový výzkumník je z principu vždy na straně slabých. Širším ideovým pozadím mírových studií je radikální kritika moderních ekonomických a politických struktur, která se odvolává jako ke svým předchůdcům k Rousseauovi, Kantovi a Marxovi, někdy však i k Buddhovi či jiným východním zdrojům. Představitelé tohoto směru – například Johan Galtung – nijak neskrývají, že jejich záměrem není popisovat politické reality a hledat nejlepší variantu ze špatných či jen řešit dílčí konflikty, ale *revolucionizovat globální systém*. Jejich cílem není nic menšího než nastolení „věčného míru“ ve smyslu společenského uspořádání, které by umožnilo jednotlivcům a skupinám žít v harmonickém, bezkonfliktním světě. Tento cíl přitom čerpá jak z revolučně-utopické, tak z liberálně-idealistické tradice, neboť víra v možnost dosažení stavu univerzální harmonie zájmů je normativním horizontem obou těchto křídel dogmatického osvícenství. (Proto mohl Wight zahrnout obě křídla do jedné kategorie revolucionismu.)

Radikálové šedesátých a sedmdesátých let razili termín „strukturálního násilí“ jako označení pro situaci, v níž sice není přítomno otevřené násilí, avšak donucení je zabudováno ve struktuře nerovné distribuce moci, zdrojů a uznání. Strukturální násilí spočívá v omezeních, která zabraňují jednotlivcům a skupinám plně realizovat jejich lidský potenciál – v moderní době jsou nejkřiklavějšími příklady strukturálního násilí nerovnost tříd, ras, etnik či pohlaví. Subjektivní souhlas člověka s jeho nerovným postavením – například jako proletáře, černocha, ženy – neznamená absenci strukturálního násilí. Odráží se v něm jen falešné vědomí utlačovaného – internalizovaná ideologie systému, která ospravedlňuje systém. V protikladu k (jistému typu) konstruktivismu, jenž má sklon redukovat sociální strukturu na její intersubjektivní konstrukci ve vědomí aktérů, považují radikálové strukturu za objektivní realitu, která je nezávislá na vědomí aktérů. Protože strukturální násilí je inherentní systému, k dosažení míru je třeba nejdřív zrušit falešné vědomí lidí a umožnit jim nahlédnout pra-

vou realitu. Teprve pak budou schopni zrušit systém, jenž vyprodukoval i jejich falešné vědomí.

Podobně jako pro konzervativní výzkumníky strategických studií je také pro radikální výzkumníky mírových studií konflikt něčím objektivním. Zatímco však podle realistů koření konflikt ve špatné lidské přirozenosti (*animus dominandi* u Morgenthaua) nebo ve struktuře mocenských vztahů (anarchie u Waltze), podle radikálů koření v nespravedlivé struktuře distribuce moci, statků a uznání. Přirozenost člověka je dobrá, nemůže však být uskutečněna, neboť jí v tom brání nespravedlivý systém („rousseauovský paradox“ podle Wighta – 4.1). Manichejská absolutizace protikladu mezi dobrými lidmi a zlým systémem vede radikály k odmítnutí liberálního programu zahrnutí utiskovaných do systému reformovaného podle jejich legitimních požadavků. Programem radikálů je zničení systému a vybudování zbrusu nové společnosti na jeho troskách. Reformně-liberální *integrace* je totiž podle nich pouze zastřenou formou potvrzení *statu quo*, které konzervativní realista obhajuje nezastřeně. Jedině *segregace* stran a eskalace konfliktu mohou vést k proměně, která nastolí spravedlnost a zajistí harmonii zájmů. Taková revoluce ovšem vyžaduje v zásadě stejný typ intervence, jakou předpokládá stratégova obhajoba stávajícího stavu – použití hrozeb a donucujícího násilí. Pro vysoce morální účel, jímž je věčný mír, je možné a nutné použít všech dostupných prostředků mocenské politiky.

Někteří radikální „míroví výzkumníci“ šedesátých a sedmdesátých let kráčeli ve stopách těch revolucionářů, jejichž cíl byl natolik morálně absolutistický, že posvěcoval všechny prostředky *Realpolitik*. Nešlo jim o zapojení doposud vyloučených a utlačovaných do reformovaného systému (uzpůsobeného jejich identitám a zájmům), nýbrž o dramatizaci a vyhocení konfliktu, které měly vést ke zhroucení systému. Falešná kouřová clona konsenzu měla být proříznuta ostrým světlem revoluční kritiky. „Jakmile jsou ti, kteří těží ze strukturálního násilí, nuceni při svém úsilí o udržení *statu quo* sáhnout k otevřenému násilí, nemůže již být pochyby o pravých zájmech stran sporu. Úsilí zbavit situaci rozbušky strukturálního či skutečného násilí přináší ve skutečnosti podporu mocným.“ (Groom, 1990, s. 93–94)

Závěr

A. J. R. Groom shrnuje tři odlišné přístupy, které odpovídají třem paradigmaům sedmdesátých a osmdesátých let, v tabulce 6.1 (tamtéž, s. 96).

Tabulka 6.1 Tři paradigmatata

	Stratég	Výzkumník konfliktu	Výzkumník míru
<i>Konceptuální rámec</i>	realismus	světová společnost	strukturalismus (neomarxismus)
<i>Svět je</i>	státocentrický	nestátocentrický	formovaný třídním či světovým systémem
<i>Konflikt je</i>	inherentní v člověku	endemický	dán neslučitelnými zájmy zabudovanými ve strukturách
<i>a je proto</i>	objektivní	subjektivní	objektivní
<i>Přístup zdůrazňuje</i>	používání systémů hrozeb	podpůrné techniky	revoluci
<i>Analytik</i>	straní mocným (<i>top-dog</i>)	je nestranný	straní slabým (<i>bottom-dog</i>)
<i>Zaměření na</i>	kapacity, hardware a taktiku	vztahy	strukturální násilí
<i>Cílem je</i>	pořádek a stabilita opřené o rovnováhu sil	legitimizované vyřešení konfliktu	postrevoluční mír

Jak již bylo řečeno, jakmile byla tři *teoretická* paradigmatata rozpracována na novém poli studií konfliktu, značně se přiblížila *filozofickým* paradigmatům vypracovaným Wightem. Realisté považují národní zájmy za objektivně definovatelné položky v posledku založené na úsilí o sebezáchovu či vůli k moci, které jsou delegovány a vtěleny do státní rezóny. Zájmy různých národních států se vzájemně vylučují, a proto musí být urovnání jejich konfliktu opřeno o hrozbu či použití síly. Nacionalističtí a populističtí demagogové mohou sice zájmy zkreslovat a činit tak konflikt ničivějším, to však nic nemění na objektivním charakteru konfliktů, které mají základ v přirozenosti člověka (realismus) nebo ve struktuře vztahů jeho skupin (neorealismus). V nich koření vzájemně se vylučující cíle, které objektivně nutí lidi hrát hru nulového součtu, v nichž má argument síly větší slovo než síla argumentu. Proti realistickému předpokladu o objektivních zdrojích konfliktů zdůrazňují liberálové jejich subjektivní zdroje – vnímání sebe a druhých a interpretace vzájemných vztahů jsou podle nich neméně důležité než rozdíly v distribuci bohatství, moci a uznání. Praktickým úkolem liberálního analytika konfliktu proto má být přispět k takovému vnímání situace aktéry, které povede k nastolení důvěry mezi nimi a k reinterpretaci konfliktu jako regulované soutěže či kooperace – tj. hry kladného součtu.

Na rozdíl od pesimistického realisty je liberál umírněným optimistou. Věří, že základní příčinou násilných konfliktů je vzájemná neinformovanost a mylné

představy o druhém a z nich plynoucí vzájemná nedůvěra. Překonání neinformovanosti, získání adekvátního obrazu o druhém a nastolení důvěry mají vést k ustavení vzájemně výhodných vztahů spolupráce. Radikálové se blíží realistům v důrazu na objektivní zdroje konfliktu. Zatímco však podle realistů jsou tyto zdroje transhistorické, podle radikálů neplynou z věčné přirozenosti člověka ani z nepřekonatelné anarchie mezi lidskými skupinami, ale jsou odrazem společenských institucí, které vznikly v procesu historie a v tomto procesu mohou být také odstraněny. Podle radikálů jsou konflikty důsledkem objektivní mocensko-vykořisťovatelské struktury, která je překryta kouřovou clonou ideologií, jež ji ospravedlňuje a tak udržuje při životě. Předpokladem žádoucí radikální změny je rozptýlení této clony a vyjevení objektivně nespravedlivé podstaty systému. Latentní násilí systému má být aktualizováno v otevřeném střetu podmaněných s vládnoucími, jež povede k mocenskému převratu a překonání systému.

Z rozdílných ontologických předpokladů ohledně povahy konfliktů plynou rozdílné představy o roli analytika. Zatímco liberální výzkumník konfliktu se ve svých intervencích snaží přesvědčit panujícího, že panství je v posledku i pro něj dlouhodobě nevýhodné a že existuje alternativa, která je *zároveň výhodnější i spravedlivější* z hlediska obou stran, radikální výzkumník míru se snaží pomáhat utlačovaným v jejich úsilí o porážku mocných.

„Výzkumník konfliktu pomáhá stranám dospívat k revoluci postupně a prostřednictvím dohody, výzkumník míru je naproti tomu ochoten udělat revoluci jakýmkoli dostupnými prostředky, včetně použití organizovaného násilí. Jediný podstatný rozdíl mezi výzkumníkem míru a stratégem pak spočívá v jejich hodnotách. Stojí na opačných stranách barikády, kterou se výzkumník konfliktu snaží učinit zbytečnou.“ (Groom, 1990, s. 95)

Tři přístupy se tedy liší svým vztahem k sociálnímu panství. Mírový výzkumník se přidává na stranu utlačovaných, aby jim pomohl nastolit sociální spravedlnost, která vyruší příčiny konfliktů. Výzkumníkovi konfliktu nejde o dosažení předem stanoveného cíle, ale o dosažení dobrovolné dohody všech o pravidlech jejich soužití. Nesnaží se o prosté převrácení mocenské asymetrie, nýbrž o nastolení symetrie a férových procedur. Pro realistického stratéga je naopak základní podmínkou míru udržení asymetrie – nedovede si jej totiž představit jinak než jako potlačení násilí odstrašující moci silnějších nad slabšími a vzájemným odstrašením silných.

Předpokládáme-li, že všem třem přístupům jde o nastolení míru, pak ho každý z nich definuje jinak. Čistým protikladem je vztah *strategického míru* realisty

k *utopickému míru* radikála. Z hlediska posledně jmenovaného je strategický mír jen zamrznutím násilí do panství a mocenské rovnováhy – tedy pouze proměnou otevřeného násilí do násilí latentního, „strukturálního“ (Galtung, 2006, s. 44). Skutečný mír nastane až po překonání panství a boje o moc, s nimiž odejde ze světa i násilí. Řečeno s Johanem Galtungem, proti „negativní“ koncepci míru jako pouhé jevové nepřítomnosti násilí stojí jeho „pozitivní“ koncepce v podobě utopie spravedlivé společnosti, která by umožnila rozvoj základních lidských aspirací každého v souladu s rozvojem všech (Marxova definice komunismu) (Galtung, 2006, s. 43). Proti „míru jako pořádku“ (*peace as order*) tedy stojí „mír jako harmonie“ (*peace as harmony*) (srv. Banks, 1987, s. 260–261). V protikladu k realistické představě o nepřekonatelnosti násilného konfliktu a panství a radikální vizi budoucí sociální harmonie, rozkvetlé na zelené louce po odstranění nespravedlivého systému, obhajují realističtí liberálové představu, že konflikty jsou současně nevyhnutelné i zvladatelné. Idealističtí liberálové naopak sdílejí s radikály víru v možnost překonání konfliktů vykořeněním jejich příčin. V posledním oddílu této kapitoly si rozvedeme tento rozkol uvnitř liberálního tábora.

6.3 Realistický a idealistický liberalismus

Zvládání konfliktu

Postavení liberalismu ve středu mezi realistickým přijetím násilí a panství a idealistickým plánem na jejich definitivní zrušení lze pochopit zároveň jako nezávislou alternativu těchto dvou protipólů i jako střední polohu na kontinuu mezi nimi. Z tohoto druhého hlediska pak lze v tomto středním proudu – tj. v „konfliktních“ studiích v jejich protikladu ke studiím „strategickým“ a „mírovým“ – odlišit dvě křídla podle větší blízkosti k jedné nebo druhé krajní pozici. Jedno křídlo realisticky zdůrazňuje nevykořenitelnost konfliktu (K. E. Boulding, J. A. R. Groom, M. Banks), druhé se kloní k idealistické tezi, že konflikt vždy vyrůstá z nespravedlivého pořádku, který brání uspokojení některých ze základních lidských potřeb, takže cílem má být zrušení konfliktu prostřednictvím všeobecného uspokojení těchto potřeb – tedy nastolení spravedlnosti (P. Sites, pozdní J. Burton).

Kenneth E. Boulding, dlouholetý redaktor časopisu *Journal of Conflict Resolution*, například přiznává, že by možná bylo vhodnější použít v názvu tohoto

časopisu slova *management* místo slova *resolution* (Boulding, 1990, s. 36–37), neboť nejde vždy o to konflikt vyřešit či zrušit, ale, jak píše Banks, „usnadnit jeho zdravé vyjádření a přivést ho pod kontrolu společnosti“. Za tímto účelem se mají rozvíjet takové techniky „zvládání konfliktu“, které umožní „přinášet konstruktivní, a nikoli destruktivní výsledky, jež usměrňují politické vztahy směrem k umírněnosti, a nikoli k extremismu a které napomáhají postupnému vytváření méně hroživých podmínek pro trvalou existenci lidského druhu“ (Banks, 1987, s. 260–261).

Toto realisticko-liberální křídlo konfliktních studií tedy nepojímá mír ani jako dočasné *zamrznutí konfliktu* ve strukturách panství (konzervativní realismus) ani jako *rozpuštění konfliktu* v rámci radikální proměny sociálního života (revoluční idealismus), ale jako neustálý *proces zvládání konfliktu*: „Mír nespočívá pouze ve vnucení pořádku, ani v realizaci zvláštní vize spravedlnosti pro všechny. Tyto hodnoty jsou relevantní jak každá zvlášť, tak ve vzájemném vyvažování, avšak žádná z nich není s to sama poskytnout dostačující rámec.“ Takový rámec poskytuje jen představa míru jako „sítě vztahů naplněných energií a konfliktem, jež je však držena pod sociální kontrolou“ (tamtéž, s. 269). Taková kontrola je opřena jak o *vyvažování* a *potvrzování* moci, tak o *legitimizaci moci* dialogem a multilateralistickými procedurami dosahování shody a souhlasu. Smyslem tohoto přístupu je proměna konfliktní energie z násilných do méně násilných (a více symbolických) forem. Cílem není eliminace konfliktu, ale jeho usměrnění do produktivní podoby.

Tento realisticko-liberální přístup ke konfliktu odpovídá Niebuhrovu, Carrovu a Herzovu projektu překonání protikladu mezi realismem a idealismem. Jeho východiskem není nějaká substantivní vize dobré a spravedlivé společnosti, jejíž nastolení by vykořenilo příčiny konfliktu. Řídí se spíše proceduralistickou představou spravedlnosti. Lidské zájmy mohou být a často jsou protikladné, a spontánní harmonie mezi nimi tudíž není možná. O to důležitější je budovat instituce, které umožňují otupovat jejich hroty, vzájemně je uzpůsobovat a hledat mezi nimi kompromisy. Pokojné soužití nepovstává ze souladu zájmů, ale ze zvládání jejich nesouladu. Více než na to, „co“ chceme, se při tomto zvládání musíme zaměřit na to, „jak“ to chceme.

Realisticky pojatý liberální mír není založen na vyrušení či potlačení konfliktů, ale na jejich regulované manifestaci. Tento přístup předpokládá, že každý konflikt obsahuje jak nebezpečné zárodky nemoci, tak šanci k posílení zdraví. Teorie zvládání konfliktu pak musí jasně odlišovat první, *destruktivní* prvky od prvků druhých, *konstruktivních*.

Vyřešení versus zvládání konfliktu

Realistické i idealistické křídlo liberální teorie konfliktu se shodují na ideálu vzájemně výhodné kooperace, interpretují ho však odlišně. Zatímco první chápe tuto kooperaci stále jako *zvládaný* – pravidly řízený, tedy doslova „regulovaný“ – *konflikt*, druhé ji dovádí až k ideji sociální *harmonie*. Možnost takové harmonie se někteří představitelé idealistického křídla snaží antropologicky podpořit teorií základních lidských potřeb, které podle nich v zásadě mohou být plně uspokojeny u každého člověka, neboť nejsou za současných podmínek nedostatkové. Tento idealistický obraz lidské přirozenosti je v přímém protikladu k obrazu realistickému, jenž od Hobbese k Morgenthauovi a Niebuhrovi vychází z toho, že mnohé lidské tužby mají neukojitelnou a vzájemně se vylučující povahu (1.2, 1.3). Podle idealistických liberálů je naopak nabídka „bezpečí, identity, participace, rozvoje a uznání ...“ taková, že se na nich všichni aktéři mohou podílet ke svému plnému uspokojení ... [například] pocit identity – individuální, etnické, rasové či jiné – jednoho člověka nemusí být nutně na náklady druhého, třebaže tomu tak bohužel často v dnešním světě je... Úkolem výzkumníka konfliktu jako aktivisty je nejen analyzovat takové situace, ale poskytovat podpůrnou osnovu, za jejíž pomoci mohou být napraveny.“ (Groom, 1990, s. 88) Předpokladem takové intervence je tedy představa, že uspokojení základních potřeb u všech lidí se nevylučuje, ale naopak vzájemně posiluje. Z tohoto předpokladu plyne závěr, že sociální harmonie je možná, stačí jen vybudovat náležité instituce, které budou odpovídat lidské přirozenosti.

Proto Burton v protikladu k Bouldingovi tvrdí, že cílem není pouhé *zvládání* konfliktu, nýbrž jeho skutečné *vyřešení* prostřednictvím nastolování spravedlnosti jako situace umožňující všem naplnění jejich univerzálních lidských potřeb. Jeho obecným východiskem je předpoklad, že „jakmile učinily úplnou analýzu problému svých vztahů, strany konfliktu jsou schopné nalézt ... způsoby vzájemné kooperace při dosahování svých cílů“. Analýza totiž umožní adekvátní vnímání pocitů a frustrací soupeře i uvědomění toho, do jaké míry je nepřátelské chování důsledkem omezujících podmínek prostředí.

„Tato obecná teze ... se opírá o teoretický předpoklad, že strany konfliktu sdílejí cíle spočívající v naplnění jejich společných lidských potřeb a že ve sporu jde o prostředky jejich naplnění. Sdílené cíle, jakými jsou identita a uznání, nejsou nedostatkové, a proto v jejich naplňování není třeba činit kompromisy. Problémem je nalézt prostředky, neboť ty nedostatkové jsou. Bezpečí je cílem každého, a čím více ho má jedna osoba, tím více ho mají i ostatní. Avšak prostředky k zajištění bezpečí omezují možnosti jeho sdílení.“ (Burton, 1990, s. 328)

Na rozdíl od odstrašování či smlouvání je analytické řešení problému (*analytical problem-solving*) procesem odhalování takových cest uspokojení základních potřeb, v nichž se tyto potřeby vzájemně nevylučují, podobně jako se nevylučují dráhy lidí pospíchajících za svými cíli po rušné ulici. V průběhu takto pojaté společné analýzy má silnější strana dospět k poznání, že také pro ni je dlouhodobě nevýhodné hrát mocenskou hru. Jsou-li totiž potlačeny základní lidské potřeby slabší strany, intenzita její frustrace bude natolik silná, že ani velká mocenská převaha nedokáže definitivně rozdrtit její odpor. Konflikt se bude neustále protahovat, což v konečném důsledku učiní ztráty mocnějšího většími, než kdyby přistoupil na vzájemně výhodné vyřešení založené na zřeknutí se své mocenské výhody. Burton to ilustruje následovně:

„Existuje-li například v rámci společnosti etnický konflikt, v němž většina či – za daného statu quo – panující strana čelí trvajícím a eskalujícím etnickým vzpourám, měla by tato strana být ochotna sdílet moc a přistoupit na požadavky větší autonomie menšiny, aby předešla nákladům, které přinese pokračující ekonomický a politický chaos... To by bylo racionální odpovědí – například bělochů v Jižní Africe nebo Izraelců..., kdyby byli schopni kalkulovat své náklady na několik desítek let dopředu. Většinou však mocní, jak tomu bylo na Kypru, Srí Lance, v Severním Irsku i jinde, nezauímají dlouhodobé hledisko. Začínají hledat řešení teprve tehdy, když konflikt ‚dozrál‘, a zakoušejí nepřijatelné náklady, které přitom mohly být předpovězeny.“ (Burton, 1990, s. 330)

Tato perspektiva předpokládá, že jakmile účastníci konfliktu pochopí pravé zájmy své a svých protivníků – tj. zájmy pocházející z univerzálních lidských potřeb –, kalkul nákladů a zisků je dovede k vyřešení konfliktu, tedy k nalezení takových forem interakce, které umožní všem tyto potřeby naplnit. Každý ze soupeřů si totiž uvědomí, že potlačení tohoto naplnění u druhých povede dlouhodobě ke snížení jejich naplnění u něj, a že v jeho zájmu je tedy uspokojení základních zájmů všech. Terénem, na němž lze vystavět bezkonfliktní společnost, je tedy tato podstatná totožnost (či harmonie) zájmů opřená o společnou lidskou přirozenost a její uspokojitelné potřeby, odhalované univerzálním rozumem. Jako třetí strana má zprostředkovatel konfliktu přimět jeho účastníky, aby přijali tuto perspektivu.

Idealistické křídlo konfliktních studií nezapře své kořeny v osvícensko-racionalistické tradici, která věřila v možnost konečného vyřešení všech konfliktů prostřednictvím úplného rozvinutí všelidského rozumu v jednotlivcích i společnostech. Z tohoto hlediska jsou konflikty způsobeny nedokonalým kalkulem nákladů a zisků každé ze stran, popřípadě nepochopením univerzálních lidských zájmů, jichž se takový kalkul týká. Jinak řečeno, konflikt plyne z nedostatečné racionality stran.

Jakmile by strany byly dostatečně rozumné, spočetly by si, že vzájemný konflikt či panství není v dlouhodobém zájmu ani jedné z nich. Pochopení jejich skutečných zájmů, o něž se snaží analýza konfliktu, by je tedy přimělo k nastolení spravedlnosti. Toto pojetí kombinuje první a druhý obraz konfliktu v té podobě, v jaké je předvedl Kenneth Waltz (2.3): k věčnému míru má vést etická náprava jednotlivců (Spinoza) i politická náprava společnosti (Kant). Na třetí obraz – vysvětlující přítomnost konfliktu i v případě sdílené lidské přirozenosti a racionality aktérů – má odpovídat právě aktivita zprostředkovatele, která řeší problém kolektivního jednání povstávající z neinformovanosti, vzájemných předsudků a nedůvěry.

Obě křídla liberalismu se shodují na tom, že žádoucí proměny nelze dosáhnout vynucenou *represí* konfliktů, ale právě jejich *expresí* v rámci regulované soutěže. Shodnou se i na tom, že takové procedurálně řízené rozehrávání konfliktů předpokládá nápravu velkých ekonomických, kulturních a politických nespravedlností, které často nedovolují utlačovaným, aby mohli dobrovolně přijmout rámec institucionálních pravidel hry. Právě o tuto shodu se opírá soudržnost výzkumníků konfliktu v jejich odlišení od čistě realistických strategií věčně se navracejícího násilí na straně jedné a idealistických utopistů věčného míru na straně druhé. U realistického křídla jsou ovšem více zdůrazněny nevykořenitelné konfliktní aspekty sociální existence člověka. Ta nemůže být nikdy založena na úplné harmonii či souladu zájmů, ale vždy v ní hraje jistou roli i soutěž o relativní výhody. Zatímco liberální idealisté věří v možnost zcela proměnit vztahy založené na Damoklově meči donucení do vztahů řízených dobrovolně přijatými pravidly, liberálním realistům jde o co největší váhu druhého typu vztahů, aniž by věřili v jejich definitivní vítězství. Vědí totiž, že soutěživá spolupráce se nikdy plně nezbaví možnosti skluzu do násilí, že dialog se neobejde bez prvků zápasu a že i morální argument často zahrnuje aspekt donucení či vydírání.

Zatímco v optimistických devadesátých letech 20. století mělo vítr v zádech idealistické křídlo, na značně pesimističtějším počátku 21. století se začalo jevit věrohodněji realistické křídlo, jehož filozofické předpoklady vyjádřil Martin Wight ve svém konceptu „racionalismu“. Podle našeho názoru se tento realistický liberalismus i dnes jeví jako filozoficky nejnosnější východisko pro analýzu konfliktů světové politiky (ať již se odehrávají uvnitř států, mezi nimi, nebo napříč jejich hranicemi), obzvláště bude-li schopný kromě realistické teze o důležitosti organizace donucení plně zhodnotit marxistickou tezi o důležitosti organizace výroby (a distribuce) i konstruktivistickou tezi o konstitutivní roli idejí a diskurzů. Dvě následující části této práce jsou proto věnovány právě marxismu a konstruktivismu.



Část III

Marxismus

Teorie světosystémů (I. Wallerstein)

7.1 Teoretická východiska

Intelektuální a politické předpoklady

Nejvýraznějším směrem současného neomarxismu je teorie světosystémů. Podle svého čelného představitele Immanuela Wallersteina se tato teorie objevila v sedmdesátých letech na půdě připravené v předcházejících dvou desetiletích čtyřmi debatami, a to (1) debatou o vztahu jádra a periferie, z níž vzešla teorie závislosti (*dependency theory*), (2) debatou sovětských marxistů o tzv. asijském výrobním způsobu, (3) debatou západních marxistů o přechodu od feudalismu ke kapitalismu a (4) debatou o „totální historii“ v rámci francouzské historické školy *Annales* v čele s Fernandem Braudem (Wallerstein, 2004, s. 11–15).

- (1) Základní ideou teorie závislosti, formulované v padesátých letech Arghirim Emmanuelem a Raúlem Prebischem, je nerovná směna mezi ekonomicky slabými a ekonomicky silnými zeměmi. Nadhodnota vyrobená prvními je systematicky převáděna do druhých. Tato teze jde proti představě „komparativních výhod“, které podle ekonoma první poloviny 19. století Davida Ricarda měly plynout i slabším stranám obchodních transakcí. V souladu s Ricardovou teorií předpokládaly liberální teorie modernizace a ekonomického rozvoje, že nebráněný rozvoj obchodu mezi jádrem a periferií povede postupně k vyrovnávání nerovnosti mezi nimi. Teoretikové

závislosti naopak tvrdili, že ekonomická slabost zemí periferie je sama již produktem ekonomických vztahů k zemím jádra. V tomto smyslu razil André Gunder Frank výraz „rozvoj nerozvinutosti“ (*the development of underdevelopment*) – nerozvinutost periferie byla podle něho výsledkem „svobodného obchodu“ prosazovaného rozvinutými zeměmi.

Místo liberálního názoru, že rozvoj zemí třetího světa má povstat z jejich zapojení do západních trhů, navrhovali teoretici závislosti (tzv. *dependistas*), aby tyto země vystoupily ze západního systému a vydaly se cestou socialismu. Symbolem této cesty byla kubánská revoluce a na ni navazující latinskoamerické guerilly šedesátých let. Navzdory deklarativní podpoře kubánské revoluci sovětským blokem se východoevropští marxisté-leninisté drželi představy následnosti výrobních způsobů, která předpokládala, že socialistická revoluce přijde do zemí třetího světa teprve poté, až v nich budou položeny základy kapitalismu. Velká část radikální levice třetího světa odmítla tento názor a zaujala i v jiných bodech svého politického programu kritický odstup od komunistických stran sovětského bloku.

- (2) Stalinova smrt (1953) a Chruščovův projev na XX. sjezdu KSSS (1956) otevřely možnost diskutovat Marxův koncept „asijského výrobního způsobu“. Ten odporoval časově lineární vizi střídání výrobních způsobů od méně rozvinutých k rozvinutějším – od prvobytně pospolné společnosti přes otrokářství, feudalismus a kapitalismus ke komunismu. Velké despotie východu – Čína a Indie – nezapadaly do takové rozvojové vize a tím zpochybňovaly pokrokářskou filozofii dějin, kterou Marx převzal z osvícensko-liberální ideologie 19. století.
- (3) Diskuze mezi britským marxistou Williamem Dobbem a americkým marxistou Paulem Sweezym se týkala toho, zda kořeny přechodu od feudalismu ke kapitalismu leží uvnitř daných států a společností, tj. ve vnitřních rozporech jejich výrobních vztahů (Dobb), anebo zda je máme hledat v širším regionálním celku, do něhož jsou společnosti zapojeny prostřednictvím obchodu (Sweezy). Sweezy vycházel z předchůdce školy *Annales* Henriho Pirenna a vysvětloval rozvoj kapitalismu v Británii mimo jiné z jejího zapojení do širší, evropsko-středozemní zóny a dělby ekonomických činností v jejím rámci. Zatímco předcházející debata relativizovala lineární a teleologickou vizi dějin ortodoxního marxismu, tato debata zpochybňovala jeho samozřejmý předpoklad, že přirozenou jednotkou analýzy historicko-ekonomických proměn je jedna společnost.

- (4) V navázání na meziválečná díla svého zakladatele Luciena Febvra postavila škola *Annales* proti historii soustředěné na politické změny „totální historii“ (*histoire à part entière*), která má pokrývat všechny oblasti života včetně ekonomické a sociální. Proti historii událostí odehrávajících se v krátkých časových intervalech (*histoire événementielle*) postavila tato škola historii struktur, jejichž vznik, proměny a zánik je třeba sledovat v dlouhých časových intervalech (*la longue durée*). Tyto hlubinné, socioekonomické struktury přetrvávají střídání vlád a představují geografický a historický rámec pro vznik, proměny a zanikání různých společností, etnicko-kulturních skupin a států i pro vztahy mezi nimi. Takový rámec – „ekonomiku-svět“ (*économie-monde*) – představoval podle Fernanda Braudela v 16. století středomořský region. Z metodologického hlediska bylo důležité, že škola *Annales* napojila historii jako tradičně „idiografickou“ disciplínu, která popisuje jednotlivé jevy, na „nomotetické“ sociální vědy (jako ekonomii a sociologii), jež formulují obecné zákony.

Ke čtyřem naznačeným proměnám na poli vědění se přidal politický a kulturní posun, který Wallerstein poněkud nadneseně nazývá „světovou revolucí 1968“: v ní se radikálové prvního světa postavili na stranu radikálů třetího světa, a to nejen v jejich boji proti hegemonii USA (a jejich válce ve Vietnamu), ale také v jejich kritice sovětského režimu, který svou byrokratickou mašinerií udušil ideály socialistické revoluce a skrytě spolupracoval s USA na udržování celosvětového *statu quo*. „Stará levice“ – sociálnědemokratická i komunistická – ztratila v očích těchto „osmašedesátníků“ důvěryhodnost a měla být nahrazena „novou“ levicí. Ta postupně obohatila výhradní koncentraci své předchůdkyně na emancipaci *vykořisťovaných tříd* programem emancipace utlačovaných *statusových skupin*, jimž bylo nižší postavení připsáno na základě pohlaví, rasy, národnosti, etnicity, sexuální orientace či odlišného způsobu života. Boj proti ekonomickému útlaku byl doplněn bojem proti útlaku spjatému se skupinovou identitou či s odlišným životním způsobem. Otázka nespravedlnosti v *rozdělení zdrojů* a v ekonomickém postavení byla doplněna otázkou nespravedlnosti v *uznání* a sociálním statusu. Část nové levice také napadla ortodoxní marxismus za to, že od buržoazie převzal kritérium dějinného pokroku, jímž mělo být zvětšování materiálního bohatství, respektive produktivity výrobních sil. V souvislosti s environmentalistickou kritikou vykořisťování přírody se do popředí dostala kritika samotných produktivistických předpokladů moderní civilizace, které Marx sdílel s buržoazní ideologií své doby (Wallerstein, 1990, s. 70, 88, 92).

Kapitalismus jako světosystém

Čtyři zmíněné intelektuální debaty padesátých a šedesátých let spolu s odmítnutím staré levice (včetně sovětského bloku) s jejím mýtem dějinného pokroku vyznačily souřadnice, v nichž se začala rozvíjet teorie světosystémů. Pomlčka v anglickém výrazu *world-systems* má přitom zdůraznit, že se nejedná o různé systémy v rámci jednoho světa, ale o systémy, které samy konstituují svět – ve smyslu hlubinné strukturální osnovy života jednotlivců, skupin, společností a institucí –, aniž by nutně musely pokrývat celou planetu. Jeden takový systém představuje „integrovanou zónu aktivity a institucí, které se řídí jistými systémovými pravidly“. Tato „prostorově-časová zóna“ přitom zahrnuje „mnoho politických a kulturních jednotek“ (Wallerstein, 2004, s. 17).

V navázání na Marxův koncept asijského výrobního způsobu a Braudelův koncept „ekonomiky-světa“ odlišuje Wallerstein dvě základní subkategorie světosystémů – světoekonomiky (*world-economies*) a světoimpéria (*world-empires*) (tamtéž, s. 17).³² V souladu s Braudelovým konceptem *longue durée* musí být vznik, proměny i zánik těchto systémů zkoumány v dlouhých časových intervalech, zahrnujících obvykle více století. Analýza světoekonomiky moderní doby vychází z marxistického předpokladu prvotnosti ekonomické základny před politickou a kulturní nadstavbou. Zatímco však pro ortodoxní marxismus byla základní jednotkou analýzy jedna společnost či stát, pro Wallersteina jí je systém zahrnující mnoho společností a států. Ve sporu o příčiny přechodu z jednoho výrobního způsobu do jiného tak Wallerstein zaujímá hledisko Sweezyho proti hledisku Dobbovu – proměna probíhá na úrovni systému, nikoli na úrovni jedné společnosti a jednoho státu.

Ve středu Wallersteinovy pozornosti je moderní světosystém (čili světoekonomika). Vyznačuje se dualitou jádro–periferie, která je specifikována jako dělba práce mezi dvěma odlišnými výrobními procesy, jejímž důsledkem je nerovná směna. Výrobní procesy v jádru a periferii jsou odlišeny stupněm monopolizace – více monopolizované procesy v jádru přinášejí větší zisk než více tržní procesy na periferii. „V důsledku nerovné moci monopolizovaných

³² Tyto dvě kategorie odpovídají dvěma formám z trojtypologie ekonomické organizace vypracované maďarsko-britským ekonomickým historikem a socialistou Karlem Polanyim. Světoimpérium odpovídá jeho „redistributivní“ organizaci, v níž se vyráběné statky přerozdělují z centra, světoekonomika odpovídá „tržní“ organizaci, která rozděluje vyráběné statky prostřednictvím peněz na trhu. Poslední Polanyiho formou je „reciproční“ organizace, v níž jsou statky a služby rozdělovány obdarováváním a přijímáním – Wallerstein tuto poslední formu nazývá „mini-systémem“ (Wallerstein, 2004, s. 17). Srovnej Polanyi (1957).

výrobků vzhledem k výrobkům mnoha tržních výrobců byl konečným výsledkem směny mezi výrobky z jádra a periferie příliv nadhodnoty (tj. velké části reálných zisků z rozptýlených místních výrob) do těch států, které měly velký počet výrobních procesů typických pro jádro“ (tamtéž, s. 18). Za toto odlišení sféry svobodného trhu od sféry monopolů vděčí Wallerstein Braudelovi, který považoval za specificky kapitalistickou jen druhou sféru. Braudelova teze, že kapitalismus je ve skutečnosti protitržním systémem, je v ostrém rozporu se ztotožněním kapitalismu a volného trhu, kterou od Adama Smithe a Davida Ricarda převzal Marx a většina jeho následovníků (8.1).

Dvě strany kapitalismu: akumulace a komodifikace

Nehledě na tento rozdíl ovšem Wallerstein přebírá od Marxe koncept kapitálu a zbožně-peněžní výroby jako základních atributů kapitalismu. Podle Marxe je kapitál bohatstvím zvláštního druhu – bohatstvím, jehož cílem není uspokojovat potřeby lidí, nýbrž donekonečna se množit. Kapitál jsou peníze, jež plodí další peníze (Marx, 1953, s. 165–174). Rozmnožování peněz přitom není možné jinak než proměňováním materiálních statků i sociálních vztahů na zboží. Každé zboží má dvojí hodnotu. *Směnná hodnota* vyjádřená v ceně činí určitý statek či vlastnost směnitelnými za jiný. *Užitná hodnota* je činí schopným uspokojovat určitou lidskou potřebu. Kapitál jakožto bohatství plodící bohatství absolutizuje první typ hodnoty a podřizuje mu typ druhý. Užitná hodnota se stává nástrojem zvětšování směnné hodnoty – uspokojování lidských potřeb se stává prostředkem zvětšování zisku.

V předkapitalistických způsobech výroby, v nichž existovala malá dělba práce, byly potřeby velké části obyvatelstva uspokojovány bezprostředně v rámci jejich rodin a zemědělských společenství – tedy bez směn na širším trhu. Větší část výroby byla zaměřena na výrobu pro spotřebu, a užitná hodnota statků tedy měla převahu nad hodnotou směnnou. Kapitalistická ekonomika je naopak založena na postupném vtahování dalších a dalších potřeb do mechanismů trhu. Užitné hodnoty v ní mohou být spotřebovávány jen prostřednictvím své proměny do směnných hodnot: aby mohla být spotřebována, musí být hodnota daného statku napřed poměřena penězi a tak učiněna zbožím – „komodifikována“ (od *commodity* – zboží).

Kapitalistická společnost je založená na postupné komodifikaci stále větší části z celkového objemu statků, služeb, činností a sociálních vztahů. Na úkor

výroby pro spotřebu v ní stále větší místo a význam zaujímá *výroba pro zisk* – tedy výroba podřízená logice kapitálu. Rozmnožované bohatství má rozmnožovat bohatství a tak dále, *ad infinitum*. Od 15. století vstupovalo stále více lidí na trh nikoli se záměrem směnit jeden statek za jiný a pak ho spotřebovat, nýbrž proto, aby touto transakcí získali bohatství, které by následně bylo investováno a tím přineslo ještě více bohatství. Směnná hodnota tak postupně nabyla vrchu nad hodnotou užitnou. Finálním cílem výroby se stalo dělání peněz, nikoli uspokojování lidských potřeb. V posledním stadiu kapitalismu již k dosažení tohoto cíle nestačí vyrobit užitečnou věc, ale je třeba vytvářet nové potřeby a tužby, jejichž uspokojováním lze dosahovat dalších zisků.

Marx analyzoval nastolování kapitalistických vztahů na příkladu jediné společnosti – Británie. Jádrem kapitalismu byla podle něj *výroba*, v níž spolu vstupovaly do vztahu dvě třídy – kapitalisté a dělníci. Podle Wallersteina je naopak jeho jádrem *oběh* – spíše než o vztah dvou *sociálních tříd* v něm jde o propojování různých *geografických oblastí* obchodem. Zatímco sociální třídy jsou definovány vztahem k výrobním prostředkům (vlastníci versus nemajetní), geografické oblasti jsou definovány postavením v dělbě práce (jádro versus periferie).

Specializaci a dělbu práce ovšem pochopil jako základ tržních směn a ekonomického růstu již Adam Smith. Na rozdíl do Wallersteina se však – stejně jako výše zmíněný Ricardo – domníval, že obchodní transakce jsou vzájemně výhodné. Wallerstein je naopak v návaznosti na teorii závislosti považuje za nerovné. Podle něj jsou založené na převodu nadhodnoty z regionu specializovaného na zemědělskou výrobu a těžbu surovin do regionu specializovaného na industriální produkci. Od samého počátku kapitalismu jsou podle něj prosperita a ekonomický růst v jádru podmíněny zaostáváním (*underdevelopment*) na periferii.

Marx a Wallerstein

Takové přenesení těžiště systému ze sféry výroby do sféry oběhu – z „vnitřní“ výrobní struktury do „vnějších“ obchodních vztahů – se ovšem výrazně odklání od Marxovy koncepce. Ve III. dílu *Kapitálu* se sice také Marx zabývá fungováním kapitalismu z hlediska oběhu (Marx, 1955). Toto hledisko má ovšem v rámci jeho celkové koncepce jen podřadné místo. Primární význam pro fungování kapitalismu a vytváření zisku nemá oběh, ale výroba. S tím souvisí rozdíl mezi nadhodnotou a ziskem. Zatímco Wallerstein používá těchto termínů jako syno-

nym, Marx nadhodnotu přiřazuje k výrobě a zisk k oběhu a současně pojímá jejich vztah jako vztah podstaty a jevu. Z hlediska výroby je to, co si přivlastňuje kapitalista na úkor dělníka, *nadhodnotou* – rozdílem mezi hodnotou vyrobeného výrobku a hodnotou pracovní síly vyjádřenou mzdou. Z hlediska oběhu je tato přivlastněná část *ziskem* – rozdílem mezi cenou vyrobeného výrobku a výrobními náklady, přičemž mzda je jen jedním prvkem těchto nákladů. Pro Marxe je určující první hledisko: zisk je podle něj „jevovou podobou“ nadhodnoty, kterou vytváří dělník v době, kdy svou pracovní sílu pronajímá vlastníkovu výrobních prostředků.

Abychom pochopili tento Marxův rozdíl mezi obsahovou a jevovou stránkou nadproduktu, musíme si připomenout jeho pracovní teorii hodnoty (Marx, 1953, s. 185–248). Hodnota každého zboží je dána množstvím práce nutné k jeho produkci. Pracovní síla je zbožím svého druhu. Jako každé zboží má i ona užitnou a směnnou hodnotu. Její užitná hodnota spočívá ve schopnosti produkovat nadhodnotu. Její směnná hodnota spočívá v množství práce nutném k uhrazení životní spotřeby jejího nositele (dělníka) a je vyjádřena mzdou. Toto množství práce je však daleko menší než množství práce vytvářené dělníkem v pracovní době, po níž si jeho pracovní sílu pronajímá kapitalista. Mzda dělníka tedy vyjadřuje hodnotu jeho pracovní síly (pokrývající jeho životní náklady), zatímco cena výrobku vyjadřuje hodnotu dělníkem vyrobeného výrobku. Nadhodnota přivlastňovaná kapitalistou je rozdílem mezi hodnotou výrobku (vyjádřenou v ceně) a hodnotou pracovní síly (vyjádřenou ve mzdě). Pracovní síla je tedy zvláštním typem zboží, jehož užitná hodnota spočívá v tom, že tvoří víc hodnoty, než sama spotřebovává na svou reprodukci – toto „víc“ je nadhodnota jako základ kapitalistova zisku. Právě v jejím přivlastňování spočívá vykořisťování.

Vykořisťování jako jádro kapitalistického výrobního způsobu je opřeno o vztahy dvou skupin lidí – těch, kteří mají peníze, jež mohou za účelem získání dalších peněz investovat do výroby, a těch, kdo peníze nemají, a musejí tedy k jejich získání a pokrytí svých životních nákladů prodávat svou pracovní sílu. Vykořisťování spočívá v kapitalistově přivlastňování rozdílu mezi cenou, za jakou si pronajímá danou pracovní sílu na určitou dobu (tj. mzdou), a cenou výrobku, který dělník za tuto dobu vyrobí.

Marxova pracovní teorie hodnoty má dva aspekty – sociálně-vztahový či formální a substantivní či obsahový. Hodnota vzniká vstupem dělníka do smluvně-námezdního vztahu s kapitalistou (první aspekt) a spočívá v tom, že dělníkova práce měřená pracovním časem se usazuje do produktu (druhý

aspekt). Hodnototvorná práce má vedle této své kvantifikovatelné, „abstraktní“ stránky také stránku kvalitativní, „konkrétní“, kterou tvoří úkony a činnosti vytvářející specifické vlastnosti, jimiž zboží naplňuje určitou lidskou potřebu. Abstraktní práce je základem směnné hodnoty zboží, konkrétní práce je základem jeho hodnoty užitné. Dělník dává do výrobku více abstraktní práce, než kolik je vloženo do výrobků, jejichž prostřednictvím reprodukuje sám sebe (a svou rodinu). Existence abstraktní práce (obsahový aspekt) je ovšem podmíněna existencí námezdního vztahu mezi dělníkem a kapitalistou (sociálně-vztahový aspekt): hodnota a nadhodnota vznikají jen ze vstupu dělníka do tohoto vztahu – bez něj nelze odlišit abstraktní práci měřenou hodinami pracovní doby od konkrétní práce spočívající ve zvláštních úkonech. V předkapitalistických formacích existuje transfer nadproduktu (a tedy vykořisťování). Neexistuje v nich však nadhodnota, neboť naturální vztahy převažují nad vztahy monetarizovanými – užitná nad směnnou hodnotou –, a abstraktní práce se tedy ještě nevyděluje jako samostatná stránka výrobní činnosti. Teprve práce, v níž se vzájemně diferencují abstraktní a konkrétní stránka, je podle Marxe „produktivní prací“ – tj. prací vytvářející hodnotu a nadhodnotu. Marx ji ztotožňuje s prací vydanou na výrobu materiálních statků a vylučuje z ní například práci potřebnou k jejich skladování nebo převážení či práci ve službách.

Ve svém pojetí nadhodnoty a vykořisťování relativizuje Wallerstein jak formální vymezení (nad)hodnoty sociálním vztahem námezdní práce mezi dělníkem a kapitalistou, tak její vymezení substantivní ve vydělení abstraktní a konkrétní práce při výrobě materiálních statků. Zisk může plynout z kontroly nad nejrůznějšími užitečnými činnostmi, včetně „neproduktivních“ služeb a intelektuálních činností, a nejen z „produktivní“ práce v úzkém smyslu výroby materiálního statku, jíž se věnuje námezdní pracovník v kapitalistické továrně. Zatímco pro Marxe byla tato průmyslová práce jediným zdrojem zisku, pro Wallersteina je pouze jedním z mnoha jeho zdrojů (2004, s. 20). To souvisí s obecnějším posunem ve vymezení kapitalismu. Ve Wallersteinově pojetí nepředpokládá kapitalismus homogenní strukturu sociálních vztahů – rozdělení společnosti do dvou komplementárních a zároveň antagonistických tříd. Podle Wallersteina je dynamika kapitalismu naopak založena na propojování heterogenních typů sociálních vztahů existujících v různých geografických oblastech. Kapitalismus prospívá z napojování modernizovaných regionů s velkou komodifikací sociálních vztahů na regiony, v nichž hraje stále významnou roli naturální hospodářství a tradiční sociální vztahy.

Podle ortodoxních marxistů nemá smysl mluvit o kapitalismu v periferních zemích. Předpokladem kapitalismu je totiž osvobození jednotlivců ze vztahů feudální závislosti a jejich vstup na trh – nadhodnota může být získána pouze z lidí, kteří jsou politicky svobodní a prodávají svou práci. Abychom mohli mluvit o kapitalismu, musí být pracovní síla plně zbožím volně dostupným na trhu, což je podmíněno emancipací z tradičních feudálních struktur sociálního a politického panství, jako je nevolnictví, poddanství či patriarchy v rámci velkorodin (8.1). V periferních zemích splňují tuto podmínku jen některé sociální kategorie, zatímco u ostatních přežívají předkapitalistické vztahy osobní podřízenosti jednotlivců jiným jednotlivcům. Předpokládat, že kapitalistický zisk plyne z dělby práce mezi rozvinutými a nerozvinutými regiony, znamená podkopat Marxův důraz v pojetí zisku na třídní vztahy realizované ve *výrobě* (jimž je věnován I. díl *Kapitálu*) a nadřadit jim vnější vztahy v *oběhu* (jimž je věnován III. díl *Kapitálu*).

Podle britského marxisty Roberta Brennera to znamená sklouznout zpět z marxismu k východiskům klasické politické ekonomie. Proto Brenner nazval Wallersteinovu koncepci „neosmithovským marxismem“ (Brenner, 1977; Denmark, Thomas, 1988). Jak tento výraz naznačuje, i Brenner navzdory své kritice uznává, že Wallerstein v jistém smyslu zůstává marxistou, byť jen napůl. Rozmlžuje sice Marxovu teorii hodnoty a nadhodnoty, jednoznačně však podržuje druhý základní atribut kapitalismu, jímž je princip nekonečné akumulace kapitálu a s ním spjatá komodifikace stále dalších sociálních a geografických oblastí.

7.2 Fungování kapitalismu

Monopolizace a demonopolizace

Počátky moderního světosystému opřené o nekonečnou akumulaci a neustále expandující komodifikaci spadají do tzv. dlouhého 16. století – období mezi velkými zámořskými objevy konce 15. století a třicetiletou válkou v 17. století. Tehdy zahrnoval rodící se světosystém jen část planety. Nekonečná akumulace kapitálu je od počátku založena na postupné geografické expanzi. Princip akumulace penalizuje jednotlivce i skupiny, jejichž jednání je řízeno jiným principem. Systém potřebuje trh. Nikoli však trh dokonalý – s velkým

množstvím prodejců a kupců –, ale naopak trh monopolní či oligopolní. Jen ten totiž umožňuje maximalizovat rozdíl mezi výrobními náklady a prodejní cenou – tedy zisk. Dokonalý monopol je nedostupný. Druhou nejlepší opcí jsou kvazimonopoly zajišťované státem – například prostřednictvím patentů, ochrannářských opatření, státních subvencí a daňových zvýhodnění (Wallerstein, 2004, s. 26). Stát je také odběratelem určitých zboží a zaručuje přitom vyšší ceny, než jaké by poskytovatelé získali na volném trhu. Nakonec uvaluje stát daňová či jiná zatížení, která mohou být snesitelná pro velké producenty a nesnesitelná pro malé. Ti postupně odpadnou, čímž je umožněn vznik oligopolu.

Výrobci poškození monopolizací proti ní vyvíjejí politický tlak v rámci daných států, ohánějící se přitom často doktrínou svobodného trhu. Ti, kteří jsou poškozeni monopoly na systémové úrovni (tj. na úrovni světového trhu), pak mohou apelovat na jednotlivé státy, aby udržovaly trhy soutěživými. Z dlouhodobého hlediska je pak vždy nakonec každý kvazimonopol rozložen vstupem dalších výrobců na trh. Kvazimonopoly však trvají dostatečně dlouho, aby zajistily značnou akumulaci kapitálu, který po jejich zrušení může být přelit do nových vůdčích produktů a odvětví (tamtéž, s. 27).

Jádro a periferie

Výrobní proces v jádru a periférii má odlišnou povahu – v jádru je daleko větší stupeň kvazimonopolizace, a tedy i ziskovosti, na periférii naopak převládá soutěživý trh, a tedy nízká míra ziskovosti: „Při jejich směně jsou tržní výrobky ve slabé pozici a kvazimonopolizované výrobky v silné pozici. V důsledku toho dochází k neustálému toku nadhodnoty od výrobců periferních produktů k výrobcům produktů v jádru. Tomu se říká nerovná směna.“ (Tamtéž, s. 28.) Výrobní procesy, které napřed požívají výsad státně zajištěných kvazimonopolů v zemích jádra, se postupně dostávají do kompetitivnějších zón semiperiferie a nakonec periferie – textilní průmysl byl kolem roku 1800 předním odvětvím jádra, aby se kolem roku 2000 stal odvětvím pěstovaným takřka všude, a obzvláště na periférii a semiperiférii. K podobným přesunům z jádra na periférii došlo ve výrobě oceli, automobilů či počítačů. V roce 2000 patří k výrobním procesům jádra například výroba letadel či genetické inženýrství. Semiperiferní státy, jako například Jižní Korea, Brazílie a Indie, vyvázejí jistý typ produktů do periferních zón (např. ocel, automobily, léčiva) a zároveň dovážejí vyspělejší výrobky ze zóny jádra.

Typy příjmu a práce

Byl-li pro Marxe nositelem práce proletář (námezdní dělník), pak pro Wallersteina jím je domácnost (většinou rodina), jejíž příslušníci dávají dohromady svůj příjem ve smyslu hodnot potřebných ke své sebeúchově. V moderním světosytému existuje pět druhů příjmu, které jsou v různých typech domácnosti obsaženy v různých vzájemných poměrech (tamtéž, s. 32–33). *Prvním typem* příjmu je hodnota získávaná námezdní prací v podobě peněz. *Druhým typem* je hodnota získávaná pro vlastní spotřebu aktivitou v rámci subsistenční ekonomiky a bez zprostředkování trhu. Modelem je zemědělská výroba pro spotřebu, ale v širším smyslu sem patří i domácí vaření, umývání nádobí nebo sestavování zakoupeného nábytku. *Třetím typem* je příjem z prodeje domácí malovýroby na místním trhu. *Čtvrtým typem* jsou různé druhy renty založené na pronájmu či investici vlastnictví. *Pátým typem* jsou „transferové platby“ založené na závazku – ať již je to redistribuce v rámci domácnosti-rodiny (mezi starými a mladými, produktivními a neproduktivními), nebo v rámci sociálního státu.

V domácnostech jsou většinou určité druhy příjmu a aktivit vyhrazeny pro určité typy osob, definované věkem a pohlavím. Tak byla námezdní práce po dlouhou dobu vyhrazena pro muže mezi 14 či 18 až 60 či 65 lety. Subsistence a malovýroba byly – a mnohde stále jsou – definovány jako ženská či dětská práce. Státní transfery jsou vázány na námezdní činnost a někdy také na výchovu dětí. Schematicky lze rozlišit domácnosti na ty, kde podíl námezdního příjmu přesahuje 50 % celoživotního příjmu všech příslušníků, a na ty, v nichž je podíl námezdního příjmu nižší než 50 %. První domácnosti nazývá Wallerstein proletářskými, druhé semiproletářskými. Z hlediska zaměstnavatele – tedy z hlediska maximalizace rozdílu mezi výrobními náklady (včetně nákladů na mzdy) a cenou výrobků – jsou nejvýhodnější námezdní pracovníci pocházející ze semiproletářských domácností, neboť jejich sebeúchova má těžiště v jiných příjmech, a mohou se tudíž spokojit s daleko menší mzdou než ti, kteří v ní mají hlavní zdroj příjmu své rodiny. Snížení mzdy u prvních vlastně převádí na zaměstnavatele hodnotu (pracovní síly) přinesenou do domácnosti dalšími druhy příjmu (tamtéž, s. 35).

Sklon k proletarizaci čím dál tím větší části pracovní síly (a tím i větší části příjmu domácnosti) jde tedy proti zájmu zaměstnavatelů. Tato proletarizace vyvíjí tlak na zvyšování mzdy ze dvou důvodů: za prvé musí mzda pokrýt stále větší část nutného příjmu rodiny (domácnosti) a za druhé homogenizace a koncentrace pracovníků ve městech a továrnách umožňuje jejich lepší organizaci při politickém nátlaku a vyjednávání se zaměstnavateli. Třetí příčinou růstu mezd

a snižování zisku je paradoxně i zájem kapitalistů na odbytu vyrobeného zboží na spotřebním trhu, kde je velká část poptávky živena kupní silou pracujících, a tedy v posledku i výší jejich mezd. Postupující proletarizace a tři zmíněné tlaky na zvýšení mezd snižují rozdíl mezi výrobními náklady a cenou výrobku, a tedy i míru zisku, což je strukturální příčina nutného zániku kapitalismu (viz níže).

Třídy a statusové skupiny

Zohlednění i jiných typů vytváření hodnoty a nadhodnoty, než jaký představuje námezdní průmyslová práce, jde u Wallersteina ruku v ruce se zohledněním jiných typů skupinových nerovností a zápasů, než jaké představuje třídní nerovnost a zápas dělníků s kapitalisty. Nejen v domácnosti jsou určité typy činností přisouzeny určitým typům lidských subjektů. Také v širší společnosti je přisouzení hierarchického společenského místa a odpovídajícího ocenění závislé na statusu kategorie, k níž je jednotlivec svým sociálním okolím přiřazován. Jsou-li v domácnosti základními kritérii pohlaví a věk, pak v širší společnosti jimi mohou být etnicita, rasa, sexuální orientace, národní či státní příslušnost a v určitých kontextech i náboženská příslušnost.

Statusové skupiny jsou definované askriptivní identitou – tj. identitou nezvolenou jednotlivcem, ale přisouzenou mu sociálním okolím na základě původu, fyzického rysu, způsobu života. Z hlediska liberálních obhájců kapitalismu i jeho ortodoxně-marxistických kritiků představují tyto skupiny přežitek předkapitalistických pořádků. Podle Wallersteina jsou naopak organickou součástí kapitalismu, neboť umožňují vylučovat určité kategorie jednotlivců z rovného uznání, práv a příležitostí. Tomuto nižšímu sociálnímu postavení odpovídá nárok na menší mzdu, a tedy i větší zisk pro jejich zaměstnavatele.

Státy: slabé, silné a střední

Ideologie volného trhu je podle Wallersteina pouze kouřovou clonou, za níž se skrývá propojení kapitálu a států, které umožňují akumulaci zajišťováním kvazimonopolů a dalších pro kapitál výhodných pravidel týkajících se vlastnictví, kontroly hranic, regulace námezdních vztahů, daňové politiky atd. Sílu státu lze definovat jako jeho schopnost vymáhat svá právní rozhodnutí. Dobrým příkladem je vybírání daní – silné státy jsou schopny vybrat kolem 80 % nařízených daní, zatímco mnohé slabé státy se stěží dostanou nad 20 %. Ale síla státu se projevuje také navenek – jeho schopností udržovat se v soupeřivém mezistátním prostředí. Silné státy

jsou schopné nutit slabé státy, aby měly otevřené hranice k výrobním faktorům dodávaným jejich firmami, zatímco samy se takové reciproční otevřenosti vyhýbají: „V debatách o světovém obchodu Spojené státy a Evropská unie neustále požadují, aby státy ve zbytku světa otevřely své hranice toku výrobků a služeb pocházejících od nich. Zároveň se silně brání tlaku, aby otevřely samy plně své vlastní hranice tokům zemědělských či textilních výrobků, které pocházejí z periferních zón a soutěží s jejich vlastními výrobky.“ (Tamtéž, s. 55.). Silné státy také nutí slabé, aby držely u moci vůdce, kteří jim jdou ve svých politikách na ruku, a aby přijímaly kulturní, vzdělávací i ekonomické politiky, jež posílí jejich závislost.

Krajním případem slabých států moderního světového systému byly zámořské kolonie, jejichž ustavení ospravedlňovaly metropole jednak rasistickým argumentem o podřadnosti jejich obyvatelstev a kultur, jednak misionářským argumentem o vlastním civilizačním poslání (tamtéž, s. 56). Evropské metropole měly na jedné straně společný zájem na podmanění zámořských území, aby z nich prostřednictvím nerovné dělby práce a nerovné směny mohly vytěžovat nadhodnotu. Na druhé straně také soutěžily mezi sebou – každá metropole podporovala své „národní“ firmy a svou „národní“ buržoazii proti ostatním. To platí i pro fungování mezistátního systému v postkoloniální fázi:

„Zatímco každý hraje s ostatními domnělou hru nulového součtu, sdílí společný zájem na udržení mezistátního systému a moderního světového systému jako celku. A tak jsou aktéři současně tlačeni do opačných směrů: k anarchickému mezistátnímu systému na straně jedné a ke koherentnímu a uspořádanému mezistátnímu systému na straně druhé. Jak je možné očekávat, výsledkem jsou struktury, které obvykle zaujímají polohu mezi dvěma krajními typy.“ (Tamtéž, s. 56.)

Střední polohu mezi silnými a slabými státy – tj. mezi státy jádra a státy periferie – zaujímají středně silné, „semiperiferní“ státy. Ve fázi recese, když je z jádra přesouván někdejší vůdčí průmysl do semiperiferie, se soutěží o to, který z nich ho nejučinněji přiláká k sobě (v řeči etablované ideologie jádra se tomu pak říká „rozvoj“) (tamtéž, s. 57).

Rovnováha, říše, hegemonie

„Soutěž mezi silnými státy a úsilí semiperiferních států zvýšit svůj status a moc ústí do neustálého mezistátního soupeření, které na sebe obvykle bere podobu mocenské rovnováhy. Tím se myslí situace, v níž žádný jednotlivý stát nemůže automaticky prosadit

svou vůli v mezistátní aréně. To neznamená, že by se silnější státy nepokoušely dosáhnout právě takového stupně moci. Tuto převahu mohou státy realizovat dvěma odlišnými způsoby. Mohou buď proměnit světoekonomiku v světoříši, nebo mohou dosáhnout toho, co bychom mohli nazvat hegemonií ve světovém systému.“ (Tamtéž, s. 57.)

Říše znamená ustavení formálně sjednocené politické vlády pro celý systém, a tedy konec politické plurality. Všechny pokusy o nastolení říše ztroskotaly: první pokus Karla V. v 16. století (a v oslabené podobě jeho nástupců), druhý pokus Napoleonův na začátku 19. století i třetí pokus Hitlerův v polovině 20. století. Na druhé straně se třem velmocem podařilo – byť na krátká časová období – nastolit svou hegemonii: Holandsku v polovině 17. století, Británii v polovině 19. století a USA v polovině 20. století. Hegemonie vždy následovala po vojenské porážce potenciálního dobyvatele Evropy, jímž byla kontinentální velmoc – Habsburkové, Francie, Německo. Nastupovala po obdobích neklidu a konfliktů – 1618–1648, 1792–1815, 1914–1945 –, která se z historického nadhledu jeví jako dlouhé, „třicetileté“ války. Hegemonní velmoci byly v každém ze tří případů původně námořní, v průběhu konfliktu s kontinentálním dobyvatelem se však musely i ony proměnit v kontinentální (Wallerstein, 1990, s. 57).

Mocnosti můžeme nazvat hegemonními proto, že „byly schopny ustavit pravidla hry v mezistátním systému, opanovat světoekonomiku (ve výrobě, obchodu a financích), prosazovat své politické cíle s minimem použití vojenské síly (které ovšem měly dostatek) a formulovat kulturní jazyk, jehož prostřednictvím se o světě diskutovalo“ (Wallerstein, 2004, s. 58). Na rozdíl od realistického pojetí mezinárodního systému, které vidí těžiště hegemonie v politicko-vojenské síle státu, považuje Wallerstein za základ hegemonie (a velmocenského postavení obecně) ekonomiku. Zmíněná vojenská vítězství se v posledku opírala o ekonomickou sílu.

„...ta spočívala ve schopnosti držitelů kapitálu v daných zemích předejít ostatní na trzích ve třech ekonomicky důležitých oblastech – v zemědělské a průmyslové výrobě, v obchodu a ve financích. Přesněji řečeno, držitelé kapitálu hegemonického státu byli schopni být během krátkých období v těchto třech oblastech účinnější než jejich konkurenti z ostatních velmocí a získat si tak trhy včetně vnitřních trhů těchto velmocí. Každá z těchto hegemonií byla krátká a důvody jejího zániku byly více ekonomické než politicko-vojenské.“ (Wallerstein, 1990, s. 57)

Hegemonie se podle Wallersteina hroutí ze tří důvodů (Wallerstein, 1990, s. 57–58). *Za prvé* proto, že středně silným (semiperiferním) státům se daří napodobovat ekonomickou účinnost hegemona, mimo jiné kvůli tomu, že jsou zbaveny nutnosti amortizovat starý, již dlouho investovaný kapitál. *Druhým* důvodem je sklon hege-

mona kupovat si sociální smír redistribucí příjmů na národní úrovni, což zmenšuje jeho konkurenceschopnost. Třetím důvodem je tíha vojenských „závazků“ kontrolovat svět, která nedovoluje vrátit se k nízkým vojenským výdajům před válkou.

Neúspěch pokusů o imperiální sjednocení světového systému má svůj poslední strukturální důvod v tom, že akumulaci kapitálu vyhovuje pluralita suverénních států, které jsou sjednoceny pouze systémem vzájemného uznání, i pluralita kultur a kolektivních identit, jež přemostuje jedna „geokultura“. Říše by udusila kapitalismus, neboť politická struktura by byla schopna přebít princip nekonečné akumulace kapitálu nějakým jiným teleologickým principem. Podle Wallersteina je symptomatické, že to byly vždycky nejdůležitější firmy světoekonomiky, které byly nepřátelské imperiálnímu projektu (Wallerstein, 2004, s. 58). Hegemonie může být naopak pro velké firmy užitečná, zvláště když jsou úzce propojeny s hegemonickou mocí.

Přestože jsou pro erozi hegemonie podstatné všechny tři uvedené důvody, nejviditelněji se ve chvílích krize projevuje třetí z nich: byť je produktivita ekonomiky podmínkou a základnou *nastolení* hegemonie, k *udržení* hegemonie je třeba přesouvat zdroje z ekonomiky do politiky a vojenství. Dříve či později začnou některé jiné státy ohrožovat ekonomické prvenství hegemonu. S tímto ekonomickým prvenstvím pak začne hegemón ztrácet i politickou váhu. Nakonec mu nezbyvá než skutečně začít používat vojenskou moc (nejen jí hrozit) – to je prvním znakem slabosti a zdrojem dalšího úpadku. Současně začne slábnout přesvědčivost kulturního jazyka, jímž hegemón dříve zajišťoval legitimitu svého postavení – začne tedy upadávat kulturní hegemonie v gramsciovském smyslu (8.3). O uvolňované místo začínají bojovat noví uchazeči. Nástupu dalšího hegemonu však předchází dlouhé období nestability – nějaká další „třicetiletá válka“. Lze shrnout, že nositelé kapitálu potřebují mezistátní systém a periodicky obnovovanou hegemonii. Nepotřebují však její věčné udržení – pro nekonečnou akumulaci kapitálu je spíše užitečný „neustále se proměňující soubor politických a kulturních nadvlád, mezi nimiž kapitalistické firmy manévrují tak, že získávají podporu od států, avšak unikají jejich panství“ (Wallerstein, 2004, s. 59).

Moderní ideologie, nacionalismus, rasismus

Velká francouzská revoluce přinesla dvě myšlenky, které radikálně proměnily ideový horizont Evropy – ideu, že společenská a politická změna je *normální*, a myšlenku, že za takovou změnu jsou či měli by být v posledku zodpovědní *občané* jako rovní a svobodní jednotlivci tvořící samosprávný politický celek –

„lid“. (Wallerstein, 2004, s. 60)³³ Tři hlavní ideologie modernity, konzervatismus, liberalismus a radikalismus (socialismus), představují tři strategie jednak v přístupu ke změně – od jejího zadržování a minimalizaci k jejímu urychlování a maximalizaci – a jednak k organizaci sociálně-politické moci (která má změnu kontrolovat) – od hierarchie k rovnosti. Tato ideologická triáda nalezla své dlouhodobé těžiště ve středové, liberální pozici, která se stala hlavní ideologickou oporou států i světového systému. Překrytí konzervatismu a radikalismu v liberalismu bylo možné kvůli tomu, že oba tyto krajní směry se shodovaly na *přijetí* ideálu svobody a rovnosti a rozcházely se pouze v jejich *pojetí* – formální proti reálné svobodě, rovnost práv či příležitostí proti rovnosti ve výsledku. „[L]iberální program se ve skutečnosti stal společným definujícím rysem geokultury – konzervativci a radikálové se proměnili v pouhé varianty či podoby liberálů, od nichž se lišili jen nepodstatně, nikoli zásadně“ (Wallerstein, 2004, s. 66).

Dobrým příkladem vzájemného doplňování se radikalismu a konzervatismu – a s nimi univerzalizmu a antiuniverzalizmu i inkluze a exkluze – v ideové výbavě moderního světového systému je koncept občanství. Občanství znamenalo prvotně vytvoření prostoru rovné svobody pro každého jednotlivce – tj. prostoru vymezeného pravidly, která platí stejně pro všechny. Občanský lid se však měl rekrutovat jen z určité pohlavně, etnicky, rasově, majetkově a územně vymezené skupiny: „Jakmile začneme vypočítávat výjimky z konceptu ‚lidu‘, seznam se může stát velmi dlouhým. ‚Lid‘, který začal jako koncept inkluze, se poměrně rychle proměnil v koncept exkluze.“ (Tamtéž, s. 51.) I když emancipační hnutí vyloučených skupin během dvou staletí postupně zrušila většinu těchto výjimek, jedna se ukázala jako klíčová a těžší překonatelná – totiž omezení občanské rovnosti na příslušníky národa žijícího na daném území, které vylučuje z nároku na rovné zacházení cizince pocházející z jiných národů.

„Občanství uděluje výsadu a ta je chráněna tím, že nejsou zahrnuti všichni. Občanství vlastně přeneslo vyloučení z viditelné třídní bariéry na národní, skrytou třídní bariéru. Tato dvojí charakteristika nacionalismu – zahrnutí a vyloučení – je klíčová pro liberální cíl řízení společenské změny, pro nabízení ústupků, které usmířují, ale neničí celkový kapitalistický systém. Zahrnutí každého, skutečně každého, by znemožnilo nekonečnou akumulaci kapitálu, neboť by nadhodnotu rozptýlilo příliš rovnoměrně

33 V *Utopistice* mluví Wallerstein o třech myšlenkách – o myšlence změny jako normální, o ideji suverenity lidu (v protikladu k suverenitě panovníka) a myšlence občansko-teritoriálního národa. Dvě poslední myšlenky jsou ovšem zahrnuty v ideji občanství jako příslušnosti svobodného jednotlivce k samosprávnému lidu v postavení rovnosti vůči ostatním příslušníkům. (Wallerstein, 2006, s. 22)

a tence. Zahrnutí nikoho, tedy ve skutečnosti udržení starého režimu, by znemožnilo nekonečnou akumulaci kapitálu, neboť by vedlo k lidovému hněvu a prolomení politické skořápky systému. Středová pozice občanství – zahrnutí některých a vyloučení jiných – sloužila k usmíření nejnebezpečnějších vrstev zemí jádra (pracujících tříd) a zároveň vyloučila z rozdělování nadhodnoty a politického rozhodování širokou většinu světového obyvatelstva.“ (Wallerstein, 2006, s. 28, překlad pozměněn)

Skutečným shromaždištěm všech tří ideologických pozic (s jejich těžištěm v liberalismu) se tedy stalo třetí heslo Velké francouzské revoluce – bratrství. Jeho ztělesněním byla příslušnost k národu:

„Jak se tvoří národ? Tím, že se zdůrazní, že občanství vylučuje ostatní na druhé straně hranic. Národ se utváří nacionalismem. Nacionalismus se v 19. století prosazoval prostřednictvím tří hlavních institucí: základních škol, armády a státních svátků.“ (Wallerstein, 2004, s. 66)

Nacionalismus definující evropské národy protikladem k jejich sousedům byl doplňován rasismem definujícím evropské společnosti protikladem k neevropským společnostem. Evropané na sebe měli vzít „břímě bílého muže“ a tyto barbary ovládnout a převychovat (tamtéž, s. 66). Nacionalismus a rasismus se spojily a institucionalizovaly v imperiálních výbojích konce 19. století. Tyto výboje již nebyly poháněny ambicemi králů, ale vášněmi evropských občanských národů. Toto napojení původně univerzalistického ideálu občanství na nenávisť k jiným občanským národům a vůli k podmanění neevropských společností provedli evropští konzervativci. Rozpoznali v něm „nejjistější způsob, jak utlumit třídní rozdělení a tím zaručit vnitřní pořádek. Když takřka všechny evropské socialistické strany podpořily roku 1914 své národy ve válce, bylo jasné, že konzervativní víra v účinek nacionalismu na kdysi nebezpečné třídy byla správná.“ (Tamtéž, s. 66–67.)

7.3 Konec kapitalismu

Antisystémová hnutí jako opory systému

Antisystémová hnutí jsou hnutí těch, kteří byli vyloučeni z univerzálního prostoru rovných práv a tím i z podílu na vytváření vůle samosprávného lidu, jehož ustavení slíbila Velká francouzská revoluce v ideách občanství a demokracie.

Vyloučené skupiny byly definovány buď třídně – dělníci, nebo statusově – ženy, etnické a národnostní menšiny či kolonizované rasy. Hnutí vylučovaných byla od Velké francouzské revoluce součástí kapitalistického světového systému a navzdory antisystémovosti přispívala k jeho reprodukci a posilování. To je zřejmé u nacionalismu: kromě toho, že může být nástrojem utlačovatelů (viz výše), může být také výrazem protestu utlačovaných. Například středo- a východoevropský etnický nacionalismus 19. století chtěl pro skupiny s nižším statusem zapříčiněným jejich etnickým původem zajistit politickou autonomii či vlastní státy a tím z nich učinit samosprávné občanské národy.

Společný národní stát měl středním vrstvám a v jisté míře i městskému proletariátu poskytnout podíl na rozdělování nadhodnoty jako odměnu za podporu národních kapitalistů (Wallerstein, 2006, s. 28–29). Třídní smír mezi kapitalisty a vykořisťovanými byl tedy dosažen tak, že vykořisťovaným byla slíbena část zisku pocházejícího od jiných vykořisťovaných – příslušníků jiných národů, společností a geografických oblastí. Druhou stranou emancipace a sebeurčení vlastního národa tedy bylo utlačování jiných národů. Avšak i ve své emancipační, před-státní fázi hrál nacionalismus roli udržovatele systému, a nikoli jeho bořítele. Tím se ovšem nelišil od ostatních antisystémových hnutí, jako je socialismus či feminismus. Tato kontraproduktivnost antisystémových hnutí měla dvě hlavní příčiny.

První příčinou byla jejich neschopnost propojit se. Jejich požadavky šly často nejen proti systému, ale také proti sobě navzájem (Wallerstein, 2004, s. 70–73). Dělnické hnutí tvořené námezdně pracujícími muži nemělo zájem o ekonomickou a politickou emancipaci žen, ale naopak o potvrzení jejich role domácích pečovatelek, což by mužům mimo jiné umožňovalo žádat větší mzdu z důvodu vyživovací povinnosti vůči manželkám. Sufražetky rekrutující se z měšťanských vrstev měly pocit, že vzdělané ženy mají větší nárok na volební právo než nevzdělaní dělníci. Příslušníci utlačovaných etnických menšin či bojovníci za národní nezávislost se ocitali v rozporu s hlavním proudem dělnického hnutí dané země, které patřilo k etnické či národnostní většině a hájilo její politická i ekonomická privilegia.

Druhou příčinou kontraproduktivity antisystémových hnutí byla tzv. strategie dvou kroků (*a two-step agenda of action*). Většina z nich s poukazem k politické účinnosti přistoupila na to, že napřed je třeba získat moc ve státě a pak teprve přistoupit k radikální proměně světa (včetně proměny sebe samých). Dávala tedy přednost politické před kulturní strategií. U nacionalistických skupin se dilema těchto dvou přístupů ozývalo například v otázce, „zda je důležitější

oživovat umírající národní jazyk, nebo dostat své zástupce do zákonodárského sboru“. U dělnické třídy se stejné dilema ozývalo v otázce, „zda je důležitější odmítnout legitimitu všech států (jak hlásali anarchisté), anebo proměňovat existující státy“ (tamtéž, s. 68–69).

Dlouhodobě převládla ve většině hnutí politická křídla, která chtěla měnit systém prostřednictvím získání místa a moci v něm, nad křídly kulturními, jež chtěla vytvářet nový svět „zde a nyní“, tedy bez takového politického mezikroku. Ačkoli se dělnická, etnickomenšinová, národněosvobozencká i ženská hnutí nedokázala dohodnout mezi sebou, nezávisle na sobě si zvolila stejnou cestu, která je nedovedla k jejich cílům:

„...na konci 20. století dosáhla všechna tato hnutí svého viditelného prvního cíle – formální integraci do občanského prostoru – žádné z nich však nedosáhlo svého následného cíle – proměnit společnost za pomoci moci ve státu“ (tamtéž, s. 73).

Krise kapitalismu

Nekonečná akumulace kapitálu jakožto poslední cíl moderního světosystému stojí a padá se schopností správců kapitálu generovat zisk. Již Marx věděl, že pokud by byl schopen dokázat, že míra zisku dlouhodobě klesá, rovnalo by se to předpovědi zániku kapitalismu. Marx ovšem opřel svůj „zákon klesající míry zisku“ o svou teorii hodnoty a nadhodnoty, z jejíhož hlediska je posledním zdrojem zisku „abstraktní práce“ dělníka – tj. výdaj jeho pracovní energie měřený hodinami pracovní doby. Z tohoto hlediska se míra zisku bude snižovat tou měrou, jakou bude kvůli postupující industrializaci a automatizaci výroby dělníková práce představovat stále menší část investic do výrobního procesu. Marxovým jazykem řečeno, bude klesat „organické složení kapitálu“, které je dáno poměrem mezi investicemi do „živé“ a „mrtvé“ práce – tj. do pracovní síly na straně jedné a strojů a pracovních předmětů na straně druhé. Protože hodnota a nadhodnota je tvořena živou prací, zmenšující se proporce kapitálu investovaná do této práce (vzhledem k investicím do mrtvé práce) bude znamenat pokles míry zisku z vloženého kapitálu. (Marx, 1955, s. 227–248)

Viděli jsme, že pro Marxe je zisk jevou podobou nadhodnoty vytvářené prací. Wallerstein naproti tomu zbavuje pojetí nadproduktu metafyzické duality jevu (zisk) a substance (abstraktní práce) a jednoduše zisk a nadhodnotu ztotožňuje, když ji – ostatně jako Marx ve III. dílu *Kapitálu* – již nedefinuje jako rozdíl

mezi hodnotou vyrobeného výrobku a hodnotou pracovní síly, nýbrž jako rozdíl mezi cenou výrobku a jeho výrobními náklady (Wallerstein, 2004, s. 97). Spolu s Marxem si však myslí, že míra zisku klesá, čímž systém sám začíná v naplňování svého cíle – nekonečné akumulace kapitálu – narážet na *vnitřní*, tedy své struktuře inherentní meze. Zisk je rozdílem mezi cenou produktu a jeho výrobními náklady. Klesající míra zisku je dána tím, že dlouhodobě rostou výrobní náklady, aniž by výrobci byli schopni souběžně zvyšovat ceny vyráběného zboží. To se týká všech tří základních typů výrobních nákladů (tamtéž, s. 79–83): (1) mezd, (2) cen surovin, materiálu a strojů a (3) odváděných daní.

- (1) Úsilí o snižování mezd naráží na opačné úsilí námezdních pracujících o jejich zvyšování. Rozvoj industriálního kapitalismu s sebou přinesl postupný nárůst vyjednávací síly pracujících, a tím i zvyšování ceny práce. Odpovědí kapitalistů bylo přenášení výroby do oblastí (semi)periferie s větším podílem rurálního obyvatelstva, kde námezdní práce představuje jen menší část příjmu domácnosti, a proto je pro pracovníky přijatelná (a stále výhodná) i daleko menší mzda než v plně urbanizovaných oblastech jádra, kde jsou mzdy převažujícím zdrojem domácího příjmu námezdně pracujících (viz výše). Postupná urbanizace a syndikalizace pracujících na novém místě ovšem vede k vyrovnávání rozdílu a k přemísťování výroby do ještě zaostalejších oblastí. Tato „taktika unikající továrny“ (*runaway factory tactic*) vede k dlouhodobému ubývání rurálních oblastí, které tuto taktiku umožňují. Čím méně je takových oblastí, tím menší možnost mají kapitalisté snižovat náklady na mzdy (a tím zvyšovat míru zisku). Vývoj asymptoticky směřuje k plné urbanizaci a monetarizaci příjmů a tím k zániku tohoto zdroje zisku.
- (2) Suroviny, materiály a stroje kupuje výrobce na trhu za danou cenu. Kromě těchto interních nákladů však existují tři skryté druhy externích nákladů (tedy těch, které výrobce nehradí) – (a) náklady na zbavování se odpadů (obzvláště škodlivých), (b) náklady na obnovování surovinových zdrojů a (c) náklady na infrastrukturu. V posledních desetiletích sílí tlak na „internalizaci“ těchto nákladů – tj. jejich uhrazení výrobcem. (a) Plně externí je takový způsob zbavování se odpadů, kdy se vyhodí na nějaké veřejné místo, aniž by se o ně výrobce dále staral. V důsledku zmenšování volného prostoru a růstu ekologického vědomí v zemích jádra je to v nich ovšem stále méně možné. Přesun odpadů do (semi)periferních zemí pak dlouhodobě naráží na stejný problém – i v nich se zmenšují volné prostory

a zvětšuje ekologické vědomí. (b) Analogický je problém obnovy surovinových zdrojů – rostoucí náklady na jejich těžení na jednom místě vedly k přesunům na nová naleziště, až se dospělo k tomu, že takřka všechna naleziště strategických surovin jako ropa či zemní plyn jsou již obsazena a kontrolována světovým oligopolem, který neumožňuje snižovat jejich cenu přesunem k lacinějším nalezištím. (Alternativní řešení rozvojem náhradních surovin a zdrojů mohou nanejvýš částečně kompenzovat ztráty, nikoli zastavit nárůst cen a snižování zisků.) (c) Existuje také stálý tlak na internalizaci nákladů na infrastrukturu (silnice, železnice, dopravní služby, zásobování vodou atp.), které byly původně hrazeny z veřejných rozpočtů. Privatizace této infrastruktury sice přináší zisky privatizujícím firmám, ale to jen prostřednictvím internalizace těchto nákladů firmami, které tyto služby používají. Můžeme shrnout, že náklady na zbavování se odpadů, obnovu surovinových zdrojů a infrastrukturu jsou stále více internalizovány výrobci. Asymptoticky se i zde přibližuje okamžik, kdy již nebude možná jejich externalizace, a vyschne tak i tento zdroj zisku.

- (3) Daně slouží jednak k veřejnému zabezpečení infrastruktury a dalších služeb nutných pro fungování kapitalismu (armáda, soudnictví, policie), ale od konce 19. století také ve stále větší míře k zajišťování sociálních nároků, které v důsledku politické demokratizace vznášejí občané vůči svému státu – jedná se o nároky na vzdělání, zdravotní péči a záruku celoživotního příjmu. Naplnění obou účelů zdanění je stále nákladnější – daně se zvyšují, čímž se zvyšují náklady na jejich uhrazení a snižuje zisk.

Dlouhodobé zvyšování tří základních typů nákladů, a tedy snižování zisku, představuje strukturální meze systému – operativní mechanismy akumulace zisku, a tím i reprodukce systému (jenž je na akumulaci založen) se asymptoticky blíží svému vyčerpání (Wallerstein, 2006, s. 91). Wallerstein shrnuje:

„V posledních 500 letech a obzvláště v posledních 50 letech se tedy neustále zvyšovaly tři výrobní náklady – mzdy, cena surovin a strojů a daně. Na druhé straně nebyly prodejní ceny – navzdory zvýšené efektivní poptávce – schopné držet krok, a to kvůli neustálému zvětšování počtu výrobců, které způsobovalo navracející se neschopnost udržet oligopolní podmínky. To nazýváme ztenčováním zisků (*a squeeze on profits*).“ (Wallerstein, 2004, s. 83)

Výrazem úsilí o zvrácení tohoto trendu byl vzestup neoliberální ideologie v osmdesátých letech, která hlásala snižování všech tří typů nákladů (snižování mezd,

re-externalizaci nákladů na suroviny, redukci daní hradících vzdělání, zdravotní péči a celoživotní příjem) jako podmínku ekonomického růstu a všeobecné prosperity. Zároveň i liberální střed opustil téma „developmentalismu“ (jako způsobu překonávání polarizace v bohatství) a nahradil ho tématem „globalizace“, „která volala v zásadě po otevření všech hranic svobodnému toku zboží a kapitálu (nikoli však práce)“ (tamtéž, s. 86). Do čela v prosazování těchto politik se v osmdesátých letech postavila Thatcherová ve Velké Británii a Reagan ve Spojených státech. Neoliberální teorii propagovalo Světové ekonomické fórum v Davosu, soubor neoliberálních politik (přezdívaný „washingtonským konsenzem“) prosazovaly Mezinárodní měnový fond a Světová obchodní organizace.

Nová antisystémová hnutí

Pravicová ideologická revoluce osmdesátých let byla však sama ve velké míře kulturní kontrarevolucí – tedy reakcí na kulturní revoluci konce šedesátých let. Tato revoluce napadla na jedné straně hegemonii USA (především v rámci protestního hnutí proti válce ve Vietnamu) a na straně druhé tradiční antisystémová hnutí v čele s dělnickým hnutím, jehož politickým vtělením byla západní sociální demokracie a sovětský komunismus. Kvůli upřednostnění politické strategie inkluze a uchopení moci ztratila tato hnutí v očích radikálů důvěryhodnost: po uchopení moci se nikdy nedostala k druhému kroku, jímž měla být socialistická proměna světa. Otřes tohoto modelu, neustále odkládajícího socialismus *na potom*, vedl osmašedesátníky k hledání způsobů, jak proměňovat svět *zde a nyní* – bez toho, že by se hnutí napřed musela stát součástí systému. Tím se levice konečně oddělila od liberálního středu a národního státu. Do popředí se dostaly transnacionální a globální otázky vztahu k třetímu světu (a s nimi problém rasismu) i subnacionální a mikropolitické otázky vztahů dvou pohlaví (problém sexismu) a sexuální orientace (problém heterosexismu).

Tomuto přenesení důrazu z „politické“ do „kulturní“ strategie (viz výše) odpovídá přenesení důrazu ze „svobody většin“ na „svobodu menšin“. Tradiční antisystémová hnutí upřednostňovala první svobodu, neboť s vůdcem Druhé internacionály Eduardem Bernsteinem předpokládala, že k proměně světa stačí zajistit politickou účast většiny na výkonu moci. Nová antisystémová hnutí (symbolicky spjatá s rokem 1968) hájí „svobodu menšin“ pěstovat jejich životní způsoby všude tam, kde nelze jejich omezování ospravedlnit nějakým skutečně obecným společenským zájmem. Zatímco tradiční antisystémová hnutí takovou

svobodu pokládala za součást opovrhovaných „negativních svobod“ liberálního kapitalismu, které omezují „vládu lidu“, nová hnutí naopak považují svobodu menšin za předpoklad kolektivního utváření nového historického systému (Wallerstein, 2004, s. 88–89).

A právě o něj jde v posledních desetiletích, kdy se postupně stále hlasitěji ozývají výše naznačené vnitřní strukturální hranice kapitalismu. Tato krize může probíhat ještě nějakých 25–50 let (tamtéž, s. 77). Půjde v ní o nahrazení kapitalismu jiným systémem. Ale jakým? Normativně vzato existují dvě možnosti: Buď příští systém potvrdí v jiné podobě hierarchické výsady některých kategorií osob na úkor jiných. Nebo zajistí politickou, ekonomickou a kulturní rovnost všech, a stane se tedy „relativně demokratickým“ a „relativně rovnostářským“ (tamtéž, s. 89). *První alternativa* může být obhajována jak poukazem ke svobodě většiny omezovat menšiny („demokracie“), tak poukazem ke svobodě menšin (ctnostných, vzdělaných, výkonných atd.) řídit většinu („meritokracie“). *Druhá alternativa* je nesena ideálem vzájemného posilování svobody většiny a menšiny.

Wallerstein opustil Marxovu víru v historickou nutnost či teleologii, která měla předem – za zády politických a sociálních aktérů – zařídít, že vyhraje ta lepší alternativa. Ostatně pochybuje vážně i o tom, že sám kapitalismus byl pokrokem oproti feudalismu (Wallerstein, 1990, s. 41, 97–103). Proč by měl tedy věřit, že jeho zánik nutně povede k něčemu lepšímu? Jako byl vznik a rozvoj kapitalistického systému důsledkem historické nahodilosti a politických rozhodnutí v období krize předešlého systému, také přechod k dalšímu systému bude výsledkem souběhu historických okolností a lidských činů. V době krize systému mají činy jednotlivců a skupin nepoměrně větší váhu než v období stabilního rozvoje systému. V těkavém přechodném období mohou tyto činy vést ke změnám, které nastaví parametry nového systému na mnoho staletí dopředu. Zatímco i velké dějinné fluktuace – jako revoluce či války – vždy nakonec skončily tím, že systém našel novou rovnováhu, ve chvíli systémového přechodu vzrůstá naopak vliv individuální a skupinové vůle na směr proměny (Wallerstein, 2006, s. 66–67).

Podobně jako jiní revolucionáři zůstává i Wallerstein vágní ohledně toho, jak konkrétně by ta lepší ze dvou zmíněných alternativ měla vypadat. Jistá určitost je dosažena jen na normativní úrovni. Má to být systém, který dokončí univerzalistické zahrnutí každého jednotlivce pod zásadu rovných práv a příležitostí co nejvíce realizovat sebe samého v mezích, které takové seberealizaci stanovují rovná práva a příležitosti ostatních (tamtéž, 2006, s. 73). Takové zahrnutí před-

pokládá zrušení tříd, statusových skupin, národních států i monopolů, které zajišťovaly nekonečnou akumulaci kapitálu. Bude nastolena decentralizovaná ekonomika založená na *skutečném* trhu, který bude koordinovat transakce *neziskových* ekonomických jednotek (tamtéž, s. 77–78).

Wallerstein a Waltz

Metodologicky vzato je Wallersteinova koncepce marxistickým protějškem Waltzova neorealismu. Obě bývají někdy charakterizovány jako „strukturalistické“, neboť umísťují těžiště své analýzy na systémovou rovinu. Zatímco však Waltz pokládá systém států za autonomní, Wallerstein ho považuje za epifenomen systému ekonomického – přesněji řečeno, za nástroj naplňování jeho principu akumulace. Moderní svĕtosystém je založen na meziregionální dělbě práce zajištěné sítí obchodních transakcí. Tato hlubinná struktura tvoří systémový rámec všech ostatních struktur a sociálních entit, včetně suverénních států a národů. Vznik států a národů, jejich povaha a chování jsou v posledku vysvětlitelné z principu akumulace. Suverénní stát je pouze jedním druhem organizační struktury mezi mnoha jinými v rámci jedné společensko-ekonomické formace, jejímž základním principem je akumulace a postupná komodifikace všech aspektů společenského a individuálního života.

Waltz i Wallerstein přijímají systémové hledisko. Chování jednotlivých aktérů – u Waltze států, u Wallersteina států i sociálních tříd a hnutí – je vysvětlováno poukazem k obecným rysům systému – v jednom případě anarchií a distribucí moci, ve druhém kapitalistickou akumulací. Říká-li Waltz, že jeho teorie nepředkládá analýzu zahraniční politiky (*policy*), nýbrž analýzu mezinárodní politiky (*politics*), je tomu třeba rozumět tak, že se na mezinárodní procesy nedívá z hlediska aktérů, „zespodu“, nýbrž z hlediska celku, „svrchu“ (3.3). A z podobného stanoviska se na mezinárodní procesy dívá Wallerstein. Zatímco však pro Waltze je politický systém suverénních států autonomním, v sobě založeným systémem, pro Wallersteina je vymezen funkcí, kterou hraje v ekonomicky definovaném celku. Princip akumulace u Wallersteina působí podobně jako princip anarchie u Waltze. Předpokládá se, že přežívají jen ti aktéři, kteří jsou schopni se mu přizpůsobit.

Waltzův strukturalismus je slabý – jeho paradigmatickým je neoklasická ekonomie, která je založena v metodologicky individualistických předpokladech: struktura, jejíž neosobní mechanismus (ať již je jím neviditelná ruka trhu, či mocenská rovnováha) zvnějšku omezuje a podmiňuje jednání aktérů, je sama v posledku pro-

duktem jednání těchto aktérů. Wallersteinův strukturalismus je na první pohled silnější: kapitalistický světový systém je popisován jako samohybné soukolí nekočné akumulace, které nejen zvnějšku omezuje aktéry – státy, třídy i statusové skupiny –, ale přímo je konstituuje tak, aby plnili funkci maximalizace zisku. Tento silný strukturalismus ovšem platí jen pro popis normálních období, kdy se systém bez problémů reprodukuje. Při popisu krizí, v nichž systém naráží na své vnitřní meze, bere Wallerstein naopak v úvahu opačný vektor determinace: v obdobích krize systému se struktury stávají těkavými a jednotlivci a skupiny mají možnost svým jednáním rozhodnout o podobě příštího systému. Z tohoto hlediska se pak Wallersteinův strukturalismus jeví naopak jako slabší než Waltzův.

Waltz záměrně vynechává konkrétní analýzy jednání z *hlediska aktérů*. Jako by stačil poukaz ke *globální logice* systému, aniž by teorie musela dokládat *lokální způsoby* či *operativní mechanismy*, v nichž se tato logika realizuje. Perspektiva celku je pro něj soběstačná – je možné jej zachytit bez toho, že by se bralo v úvahu hledisko jednotek nižšího řádu (států). Naproti tomu Wallerstein doplňuje analýzu osamostatněné logiky systému analýzou operativních mechanismů, jejichž prostřednictvím se tato logika realizuje, i analýzou hnutí, která se snaží této logice vzdorovat. Bez tohoto doplnění by nemohl postavit most mezi svou teorií systému a programem proměny systému, kterému má tato teorie sloužit.

Navíc ho k němu vybízí i marxistická tradice. Ta totiž vždy popisovala tu či onu společensko-ekonomickou formaci nejen jako *systém* determinující povahu a jednání sociálních skupin, ale také jako *zápas* těchto skupin – sociálních tříd. Celkově vzato však u Wallersteina převažuje systémová perspektiva. Jeho hlavní otázkou není, jak systém povstává z interakce a proměn sociálních aktérů (tříd, statusových skupin, států), nýbrž jak je povaha a chování těchto aktérů determinována systémem: jakou funkci hrají v jeho reprodukci, jak realizují (či naopak blokují) naplnění jeho řídicího principu – akumulace.

V následující kapitole zmíníme dva marxistické přístupy, které tento pohled obrací. Nedívají se na kapitalismus „svrchu“, z hlediska celku či systému, nýbrž „zespodu“, z hlediska sociálních vztahů, které mezi sebou navazují lidé a jejich skupiny při materiální reprodukci svých životů. První přístup předkládá kniha Justina Rosenberga *Říše občanské společnosti* (1994), v níž autor při své kritice realismu vychází z děl britských marxistických historiků Perryho Andersona, Erika Hobsbawma, Ellen Woodové a kanadského marxisty Dereka Sayera (Anderson, 1974; Hobsbawm, 1975; Wood, 1991; Sayer, 1991). Druhý přístup představují ti teoretikové, kteří se na poli mezinárodních vztahů snaží zužitkovat vhledy Antonia Gramsciho – Robert Cox, Stephen Gill a tzv. Amsterdamská škola.

Britský a gramsciovský marxismus

8.1 Historicko-materialistická teorie modernity

Společným východiskem Wallersteina i Rosenberga je odmítnutí základní teze neorealismu, že systém mnoha států tvoří autonomní realitu, která je řízena vlastními zákony, jež má formulovat speciální vědecká disciplína. Tyto zákony v čele s principem mocenské rovnováhy mají podle realistů transhistorickou povahu – působí všude tam, kde se osamostatnil systém mnoha navzájem nezávislých států, jež existují vedle sebe bez nějakého nadstátu, který by vymáhal pravidla jejich soužití. Za pomoci mocenské rovnováhy tedy můžeme pochopit vzájemné vztahy městských států Peloponéského poloostrova v 5. století před naším letopočtem i severní Itálie 15. století, stejně jako bipolaritu studené války ve druhé polovině 20. století. Kdekoli a kdykoli se politická moc osamostatní do systému mnoha navzájem nezávislých center, nastupuje mocenská hra řízená principem rovnováhy a občasnými válkami, které ověřují kalkuly vzájemného poměru sil.

V historickém realismu aronovského, wightovského či kissingerovského typu je toto strukturní hledisko mírněno a relativizováno smyslem pro jedinečnost různých historických situací – obecný mechanismus mocenské rovnováhy neexistuje sám o sobě jako transcendentní zákon, ale je vždy jen imanentním rysem té či oné zvláštní situace, které rozumíme ze srovnávání s obdobnými situacemi v jiných historických kontextech (3.1). Teprve neorealismus Kennetha Waltze vyjímá plně strukturu z historického kontextu a osamostatňuje ji jako vlastní předmět disciplíny. Tím završuje pohyb od *praktické moudrosti*, založené

na zkušenosti se zvláštními fenomény, k *přísné vědě*, formulující obecné zákony, které tyto fenomény zvnějšku řídí.

Jako marxisté musejí Wallerstein i Rosenberg odmítnout toto osamostatnění mezinárodní politiky jako v sobě založené oblasti, která je řízena vlastními zákony pohybu. Povaha politické moci i způsoby jejího fungování jsou podle nich dány jejími vztahy s jinými oblastmi sociální reality, především se způsobem, jakým v dané historické epoše a společnosti lidé materiálně reprodukuji svůj život. Politická moc ani stát nepředstavují nějakou věčnou, nadhistorickou skutečnost, kterou bychom mohli zkoumat odděleně od historicky specifických společenských vztahů, jejichž těžiště spočívá ve vztazích výrobních. Způsob výroby – a konkrétněji to, kým a jak je přivlastňován její přebytek (nadvýrobek) – podmiňuje způsob organizace a výkonu politické moci. Vzájemné vztahy starověkých městských států, jejichž existence byla opřena o otrokářství, byly jiné povahy než vzájemné vztahy italských měst 15. století opřené o kombinaci feudalismu a zámořského obchodu, a ty se zase kvalitativně lišily od „evropského koncertu“ 19. století, rozehrávaného na pozadí procesů kapitalistické industrializace (Rosenberg, 1994, s. 63–90).

Wallerstein a Rosenberg se ovšem liší ve způsobu definice moderní společenské formace, jejímž druhotným produktem je systém mnoha formálně suverénních států. Wallerstein ho ukotvuje v akumulaci *obchodního kapitálu*, Rosenberg ho ve větším souladu s Marxem zakládá především v zevšeobecnění námezdní práce a průmyslové výroby. Tomu odpovídá odlišná periodizace – pro Wallersteina existoval kapitalismus od „dlouhého“ 16. století, pro Rosenberga se v euroamerickém okruhu naplno prosadil až v průběhu 19. století. Zatímco Wallerstein považuje vlny zámořských imperiálních výbojů a boje o evropskou hegemonii za různé podoby jednoho a téhož systému, Rosenberg jasně odlišuje pozdně feudální portugalská a španělská impéria od impéria britského – odrážejícího přechod od feudalismu ke kapitalismu, a impéria amerického – plně odpovídajícího podstatě kapitalismu.

Rosenbergova výkladová mřížka je tedy historicky jemnější než Wallersteinovo rozšíření kapitalismu na pětisetleté období od 16. století po současnost. V průběhu novověku se podle Rosenberga měnila povaha a funkce politické moci a tím i způsob fungování mezinárodního systému. Ani moderní mezistátní systém není tedy z historicko-materialistického hlediska vhodnou jednotkou analýzy, ať již jeho počátek symbolicky vložíme s Charlesem Tillym (9.1) do francouzského vpádu do severní Itálie roku 1494, anebo s Morgenthauem a středním proudem americké teorie mezinárodních vztahů do vestfálského urovnání roku 1648. Ob-

dobí vzniku moderního mezistátního systému je podle Rosenberga obdobím přechodu od feudálního ke kapitalistickému výrobnímu způsobu, přičemž v průběhu této cesty se s proměnou výrobních vztahů proměňovala také povaha a definice politické moci (tamtéž, s. 46–58). Pro pochopení těchto proměn je tedy zapotřebí proti sobě postavit jejich výchozí a cílový bod – feudalismus a kapitalismus.

Od feudalismu ke kapitalismu

Školní definice historického materialismu se opírá o Marxův *Úvod ke Kritice politické ekonomie*, podle něhož mají být v každé historické sociální formaci struktury politické, právní a ideologické „nadstavby“ vysvětlovány z ekonomické „základny“ (Marx, 1950b, s. 370). Tato formulace je zavádějící v té míře, v jaké navozuje představu, že nejen v moderní, kapitalistické společnosti, ale také ve všech jiných společnostech můžeme nalézt sféru výroby a oběhu materiálních statků (ekonomiku) oddělenou od sféry organizace a kontroly donucení (politiky) a obě tyto sféry dále oddělené od sféry tvorby a oběhu idejí a diskurzů (kultury). Ve skutečnosti je taková systémová diferenciací různých sociálních oblastí do relativně autonomních a institucionálně oddělených sfér charakteristická pouze pro kapitalistickou modernitu. Ve všech ostatních společnostech a epochách jsou naopak různé oblasti daleko úžeji propojeny a institucionálně prostoupeny. Může v nich být diferencovaná ta či ona sféra, nejsou však poznamenány dynamikou jejich prohlubující se diferenciací a autonomizace. Ta charakterizuje pouze modernitu. A jen modernitu také charakterizuje plné osamostatnění materiální produkce a distribuce (ekonomiky) jako sféry, která je institucionálně oddělená od kontroly násilí (politiky) i od produkce a cirkulace idejí (kultury).

Rozvedme si to. Každá společnost musí nějak vyrábět a rozdělovat materiální statky, ale jen v kapitalismu se výroba a rozdělování stávají autonomní oblastí sociální interakce. V jiných společnostech hraje výroba a rozdělování neméně důležitou roli, avšak jejich regulace splývá s ostatními sociálními vztahy, které v modernitě představují oddělené sféry – například se vztahy pokrevní příbuznosti v rámci rodiny. Ani ve feudalismu netvoří materiální výroba a rozdělování jejího nadproduktu samostatnou sféru, ale probíhá prostřednictvím moci, kterou vykonává šlechta kontrolující prostředky násilí nad poddanými či znevolněnými výrobci kontrolujícími prostředky výroby. Výroba a rozdělování věcí – tj. „ekonomika“ – je tak zahrnuta v hierarchických vztazích mezi *lidmi* – tj. v „politice“. Uvozovky v minulé větě naznačují, že ekonomika ani politika nejsou

za feudalismu oddělenými sférami, ale pouze dvěma aspekty jediného souboru sociálních vztahů, v němž jsou výroba a oběh věcí bezprostředně podřízeny hierarchickým vztahům mezi lidmi. Přístup k prostředkům donucení – a z něj plynoucí veřejný status a nadřazené postavení vůči poddaným – tedy *současně* určuje i podíl na distribuci materiálního bohatství.

Způsob výkonu moci člověka nad člověkem a používání násilí v takové feudální společnosti se zásadně liší od společnosti, v níž se oba aspekty rozestoupily a osamostatnily do navzájem oddělených sfér a zároveň se převrátil vztah prvotnosti a druhotnosti mezi nimi. Právě takovou společností je kapitalismus v marxistickém pojetí. V něm byli výrobci – rolníci a řemeslníci – osvobozeni z bezprostřední osobní závislosti na jiných lidech – aristokratech a pánech – tou měrou, jakou ztratili přístup k výrobním prostředkům. Cestu od feudalismu ke kapitalismu tedy zajišťovaly dva vzájemně se podmiňující procesy – politická emancipace a ekonomické vyvlastňování výrobců. Poté co byli zbaveni výrobních prostředků, nezbývá výrobcům než se s nimi spojovat prostřednictvím námezdní pracovní smlouvy, kterou uzavírají s těmi, kdo tyto prostředky (resp. peníze na jejich nákup) mají. Aby tuto pracovní smlouvu mohli podepsat, museli být uznáni za svobodné a svéprávné osoby. Jejich vstup na osamostatněný trh se zbožím a prací je tedy podmíněn jejich občanskou emancipací. Jejich nově získaná politická rovnost je jen druhou stranou jejich ekonomické nerovnosti – rubem jejich *vzestupu* do postavení *občanů* je jejich *úpadek* do postavení *proletářů*.

Součástí stejného procesu je přesun těžiště a zdroje sociální moci z kontroly prostředků donucení na kontrolu prostředků výroby, tedy z politiky (státu) do ekonomiky (trhu). Buržoazní ideologie je podle marxismu ideologií – totiž falešným obrazem skutečnosti – právě proto, že tuto systémovou proměnu fungování sociální moci chápe jako její vyrušení – tedy že *záměnu* politického panství za panství ekonomické představuje jako *překonání* panství vůbec. Formální rovná práva v rámci politicko-právního subsystému mají být dostatečnou zárukou lidské svobody, nehledě na nerovnost jejich nositelů v ekonomickém subsystému. Tato redukce sociální moci na moc donucení (tj. politickou moc v úzkém slova smyslu) ignoruje historickou i funkcionální vazbu mezi ekonomickou nerovností a politickou rovností. Formální rovnost dvou stran námezdní smlouvy – dělníka a kapitalisty – ve skutečnosti zajišťuje reálnou moc kapitalisty nad dělníkem. Tato moc pochází z nerovné vyjednávací pozice smluvních stran a realizuje se v konkrétním obsahu smlouvy, jíž pracovník slibuje poslušnost (a tedy bezprostřední osobní podřízenost) kapitalistovi (či

jeho zástupcům) v průběhu pracovní doby. Smlouva o pronájmu námezdní síly je ve skutečnosti smlouvou o poslušnosti v rámci výrobního procesu, a tedy smlouvou o dočasném politickém podmanění. Z hlediska marxistické politické ekonomie je tedy kapitalistické oddělení kontroly násilí a donucení (v podobě státu) od výroby a rozdělování materiálních statků (v podobě trhu) diferenciací dvou typů sociální moci – moci *veřejné* (stát) a moci *soukromé* (kapitál). V obou případech se jedná o moc lidí nad jinými lidmi, a tedy o „politickou“ moc v širokém slova smyslu – v jednom případě je však tato moc vykonávána přímo, ve druhém prostřednictvím věcí (Rosenberg, 1994, s. 124–129).

Dříve měla politická moc bezprostředně ekonomickou funkci – sloužila k vytěžování nadproduktu z poddaného, znevolněného či zotročeného obyvatelstva nebo z obyvatelstva dobytého válkou. V kapitalismu se zbavila tohoto ekonomického obsahu a redukovala se na „čistě“ politický aspekt – tedy na monopol vymáhání práva. Tomuto vyprázdnění či formalizaci veřejné moci v buržoazním státu odpovídá zbytnění a obtížení privátní moci kapitálu, který v nové situaci musí zajistit vytěžování nadproduktu z pracujících „čistě“ ekonomickými prostředky – totiž jen prostřednictvím obchodních smluv (tamtéž, s. 126). Politická moc se pak omezuje na vymáhání těchto smluv, nikoli na bezprostřední vymáhání jejich obsahu – tedy získávání nadproduktu.

Řekli jsme, že ruku v ruce s diferenciací mezi soukromou a veřejnou sférou – tedy mezi ekonomikou a politikou – se těžiště sociální reprodukce a moci přesunulo z druhé do první sféry: tedy z „politiky“ jako *bezprostřední* vlády člověka nad člověkem do „ekonomiky“ jako vlády člověka nad člověkem *zprostředkované* věcmi. Byly-li tedy ve feudalismu vztahy mezi věcmi podřízeny mocenským vztahům mezi lidmi, pak v kapitalismu jsou na první pohled vztahy mezi lidmi podřízeny vztahům mezi věcmi. *Ve skutečnosti* je ovšem podle Marxe samotné podřízení lidí věcem výrazem jistých sociálních vztahů mezi lidmi – totiž právě vztahů vykořisťování prostřednictvím námezdní práce.

Ekonomická a politická anarchie: neviditelná ruka a mocenská rovnováha

Marxovu koncepci přechodu od feudalismu ke kapitalismu doplňuje Rosenberg náčrtem marxistické teorie mezinárodních vztahů, kterou u Marxe nenajdeme. Vychází přitom z analogie mezi kapitalistickým trhem a moderními mezinárodními vztahy jako dvou režimů anarchie: jednou je základní jednotkou této

anarchie kapitalistická firma jako jednotka kapitálu, podruhé je jí kapitalistický stát jako jednotka násilí. Obě jednotky jsou dovnitř organizovány hierarchicky, zatímco navenek – tj. mezi nimi – vládnou vztahy anarchie (tamtéž, s. 143). Jinak řečeno, druhou stranou moci osob nad jinými osobami v rámci firemní či státní byrokracie je bezvládnost na rovině jejich vnějších vztahů. Osoby řídící firmy a státy nejsou podrobeny sjednocující moci nějakých jiných osob (které by představovaly jim nadřazenou „superfirmu“ či „superstát“), ale neosobním mechanismům neviditelné ruky trhu a mocenské rovnováhy.

Prostřednictvím těchto dvou analogických mechanismů jsou vztahy mezi lidmi podrobeny vztahům mezi věcmi, ať již se jedná o vztahy mezi zbožím, nebo o vztahy mezi vojenskými schopnostmi (*capabilities*). Představa, že tyto neosobní mechanismy povstávají ze samopohybu věcí, je ovšem podle Marxe ideologií – zakrývá totiž jejich původ v jednání navzájem propojených lidí. Podrobování se neviditelné ruce trhu nebo mocenské rovnováze je stále podrobování člověka člověkem. Je však zprostředkované realitami, které se osamostatnily z moci člověka – odcizily se od něj – a vládnou mu jako zdánlivě vnější síly, tedy soběstačné a samohybné systémy. (Tamtéž, s. 146–150.)

Zrození společenských věd z moderního odcizení

Z Marxova a Rosenbergova výkladu modernity z odcizení činných vztahů lidí do vztahů věcí plyne, že toto odcizení bylo jednou z podmínek vzniku společenské vědy. Teprve proces vzájemné diferenciaci a institucionálního oddělení bezprostřední a zprostředkované moci – tj. hierarchie státu a firmy a anarchie mezistátních a tržních vztahů – vytvořil věcné skutečnosti oproštěné od lidského vědomí a jednání, a proto uchopitelné stejným způsobem jako skutečnosti přírodní. Odcizení mezilidských činných vztahů do neosobních mechanismů regulujících distribuci statků či pozic – zákona nabídky a poptávky či formálních pravidel byrokracie – vytvořilo předměty společenských věd: trh pro klasickou politickou ekonomii a stát a mezistátní systém pro politologii a teorii mezinárodních vztahů. Společenská věda se tedy stala možnou až tehdy, když se vztahy mezi jednajícími lidmi odcizily do vztahů mezi věcmi, které je možné studovat po způsobu přírodní reality, neboť jsou – podobně jako tato realita – řízeny objektivními, neosobními, a tedy vědecky zachytitelnými zákonitostmi či mechanismy.

Soukromě-ekonomická a veřejně-politická sféra byly pro novověkou společenskou vědu vtěleními či modely dvou neosobních, zvěčnělých způsobů,

jakými se společnost může držet pohromadě a reprodukovat se. Činí tak buď prostřednictvím *obchodování*, nebo prostřednictvím *donucování*. Idealistické křídlo buržoazní ideologie tak odlišovalo hrubé společnosti válečníků od jemných, „občanských“ společností obchodníků (A. Ferguson), centralizovanou a vynucenou kooperaci v militarizovaných společnostech od decentralizované a dobrovolné kooperace v industriálních společnostech (H. Spencer).

V následující fázi sociální vědy, která již byla méně apologetickou a více kritickou k modernitě, vzniklo Durkheimovo odlišení „organické“ solidarity moderních společností od „mechanické“ solidarity tradičních společností a Tönniesovo odlišení moderní, odosobněné „společnosti“ – *Gesellschaft* – od předmoderního, na osobních vztazích založeného „společenství“ – *Gemeinschaft*. Ekvivalentem této sociologické dichotomie v teorii mezinárodních vztahů je právě Bullův protiklad mezi „systémem“ a „společností“ – „systém“ odpovídá Tönniesově „společnosti“ a „společnost“ odpovídá Tönniesovu „společenství“. Rosenberg cituje tuto výmluvnou charakteristiku Tönniesovy dichotomie z pera Georga Schwarzenbergera: „Zatímco příslušníci společenství jsou spojeni navzdory jejich individuálním existencím, příslušníci společnosti jsou izolováni navzdory jejich spojení“ (citováno tamtéž, s. 157 z Schwarzenberger, 1941, s. 35). Schwarzenberger tvrdí, že posun od středověké křesťanské říše k modernímu systému mnoha států nese znaky posunu od „společenství“ ke „společnosti“. V tomto smyslu by anarchická společnost států vznikla podobným procesem diference, zvěcnění a odcizení, jakým vznikly anarchické občanské společnosti uvnitř moderních států. Pro Rosenberga z toho plyne, že „problematika anarchie, která byla doposud považována za *differentia specifica* teorie mezinárodních vztahů, se ukazuje ústředním problémem moderního sociálního myšlení vůbec“ (tamtéž, s. 158).

8.2 Impérium občanské společnosti

Dvě tváře anarchie a spor realismu a idealismu

O tom, že otázka neosobních mechanismů regulujících sociální vztahy v situaci bezvlády (anarchie) byla v 18. století skutečně klíčová, svědčí to, že tehdy byl poprvé formulován jak idealistický koncept „občanské společnosti“ a neviditelné ruky trhu, tak realistický koncept mezistátního systému a mocenské rov-

nováhy. První koncept zdůrazňuje *nenásilnou tvář* anarchie projevující se údajně ve společnosti osvobozené od přímé politické vlády, kde každý jednotlivec sleduje své materiální a jiné zájmy prostřednictvím svobodných a dobrovolných smluv s ostatními. Druhý koncept zdůrazňuje *násilnou tvář* anarchie projevující se ve vztazích mnoha států, které se vymanily z poručnictví nábožensky ukotveného impéria.

Komplementaritě anarchie ve vnějších vztazích států a hierarchie v jejich vnitřních vztazích i dvou podob anarchie – ekonomické a politické – odpovídá komplementarita idealistického a realistického křídla buržoazní ideologie. Jedno křídlo zdůrazňuje možnost spontánní *harmonie zájmů*, realizující se mimo státní donucení prostřednictvím neviditelné ruky trhu, druhé křídlo zdůrazňuje *disharmonii zájmů* a nevyhnutelnost státního donucení při udržování domácího řádu i mezinárodní mocenské rovnováhy. Z tohoto hlediska nepředstavují konzervativní realismus a liberální idealismus protiklady, nýbrž dvě „variace na jediné téma anarchie – první podtrhává její veřejnou a druhý její soukromou artikulaci“ (Rosenberg, 1994, s. 150).³⁴

Dvě křídla buržoazní ideologie jsou v buržoazní společenské vědě představovány (neo)klasickou ekonomikou a realistickou teorií mezinárodních vztahů. Marx ukazuje na příkladu první z těchto věd, že mohla vzniknout právě až ve chvíli, kdy došlo k výše naznačenému odcizení mezilidských vztahů do vztahů mezi věcmi (tj. vydělení ekonomiky jako samostatné sféry, nezávislé na politice jako sféře donucení člověka člověkem), a kdy tedy společnost mohla být uchopena jako objektivní, na aktérech nezávislý systém vztahů, řízený neosobními, kvazipřírodními zákonitostmi či mechanismy. Totéž lze ovšem analogicky říci o vydělení a osamostatnění politické anarchie v podobě mezistátního systému, které odráží a zároveň legitimuje realistická teorie mezinárodních vztahů.

34 „Cobden předpovídal, že vítězství svobodného obchodu umožní proměnu mezinárodního prostředí do městské formy vlády. Palmerston proti Cobdenovi zdůrazňoval účinnost mocenské rovnováhy. Jeden proti druhému prosazovali nároky soupeřících, diferencovaných politických sfér – veřejné a soukromé. Je však zarážející, že v mechanismech, jichž se dovolávali (neviditelná ruka a rovnováha mocí), se odrážel navzdory všem rozdílům jeden princip – princip osobní nezávislosti založený na závislosti zprostředkované věcmi. A praktická vzájemná závislost těchto mechanismů byla jasně uznána oběma stranami. Cobden a Bright viděli neintervenci jako druhou stranu svobodného obchodu – Cobden to nazýval ‚boží diplomacií‘. Lze argumentovat, že i Palmerston považoval svobodný obchod (a konsolidaci liberálních politických institucí, která s ním šla ruku v ruce) za nutnou podmínku doktríny neintervence, a tudíž organizace mezinárodního systému prostřednictvím mocenské rovnováhy.“ (Rosenberg, 1994, s. 150)

Ideologičnost politické ekonomie přelomu 18. a 19. století spočívá podle Marxe v tom, že historicky vzniklé odcizení činných vztahů mezi lidmi do ekonomické sféry od nich oddělené – tj. do tržní anarchie – představuje jako věčný rys lidské společnosti. Podobně spočívá ideologičnost realistické teorie mezinárodních vztahů podle Rosenberga v tom, že odcizení činných vztahů mezi lidmi do politické sféry od nich oddělené – tj. do státu a mezistátní anarchie – představuje jako věčný rys lidské společnosti. Podtitul Marxova *Kapitálu* zní „kritika politické ekonomie“, podtitul Rosenbergovy knihy je „kritika realistické teorie mezinárodních vztahů“. Jak neviditelná ruka, tak mocenská rovnováha, které jsou líčeny „jako neosobní, ‚automatické‘ fenomény“, musejí být „přeloženy zpět do historicky specifických sociálních vztahů, z nichž povstaly“, čímž má být „znovu objeveno lidské jednání, které leží v srdci sociálního světa“ (tamtéž, s. 139).

Moderní mocenská rovnováha musí být zbavena svého přirozeného statusu – musí být „historizována“, jasně odlišena od svých předmoderních analogií. A to, co ji od nich odlišuje, je právě její

„neosobnost, vyprázdňenost, abstrakce, anonymita, její takřka vědecký technicismus. Tento její mechanický rys fascinoval osvícenské pozorovatele, povzbuzoval úvahy o politické aritmetice rovnováhy a navozoval [možnost] rozšíření newtonovského rozumu na záležitosti států. Feudální geopolitika naproti tomu vůbec nebyla neosobní. Točila se kolem osobních (dynastických) nároků na vlastnictví půdy a války byly vedeny armádami budovanými na základě pout osobní loajality. I když každý nepochybně hledal vlastní výhodu, otázka teritoriální stabilizace systému prostřednictvím vojenské rovnováhy neměla smysl, neboť válka a politická expanze byly hlavním mechanismem přivlastňování nadproduktu. To odráželo feudální výrobní vztahy, v nichž ekonomické vlastnictví a politická jurisdikce byly spojeny v dědičném lénu. Tak jako neexistovala představa státu stojícího mimo občanskou společnost a nad ní, neexistovala ani abstrakce geopolitického systému. Ve feudalismu nenacházíme neosobní rovnováhu moci, která by nutila své členy, aby uzpůsobili úroveň své vnitřní vojenské připravenosti, ale nacházíme vojensky definovaný zápas o nadhodnotu vyjádřený ve formě soutěže o území mezi politickými jednotkami. Poslední věcí, kterou by za feudalismu kdokoli chtěl, by byla rovnováha – ta by ukončila hru.“ (Tamtéž, s. 140.)

Na rozdíl od předmoderní anarchie není moderní anarchie vtělením „personalizovaných vztahů panství“, nýbrž vztahů panství „zprostředkovaných věcmi“. Tento posun lze vysvětlit pouze za pomoci analýzy sociálních vztahů z historicko-materialistického hlediska – tedy za použití zásady, že těžiště dané společensko-ekonomické formace spočívá ve způsobu výroby a přivlastňování nadproduktu. Realismus činí tento sociální rámec neviditelným, čímž zároveň zastírá rozdíly mezi

různými podobami autonomie politična, které existovaly v různých historických obdobích: „...anarchie jako strukturálně specifická sociální forma je soustavně zatemňována jejím smíšením s transhistorickou generalizací ‚anarchie obecně‘, spjatou navíc s představou přirozeného, předsociálního stavu (tamtéž, s. 146).

Z hlediska marxismu není nic absurdnějšího než tato konotace tržní i mocenské anarchie jako přirozeného stavu – trh i mezistátní systém jsou primárně sociální formy, tedy vztahy, do nichž vstupují jednotlivci v reprodukci svého společného života. Specifickým rysem těchto dvou forem je ovšem odcizení mezilidských vztahů do podoby neosobních mechanismů řídících distribuci bohatství (zboží) a moci (vojenských schopností), které zvnějšku omezují svobodu jednotlivců i států. Izolovaný jednatel ani izolovaný teritoriální stát nestojí na počátku západní historie, ale na jejím konci. Na rozdíl od politické filozofie 17. století proto společenská věda nemůže začít anarchií a pak vysvětlovat, jak z činů izolovaných jednotek povstává celek, ale musí se naopak snažit vysvětlit anarchii jako důsledek proměny základních sociálních struktur, v nichž je reprodukována společnost (tamtéž, s. 149).³⁵

Spíše než popisovat postup od středověku k modernitě jako přechod od křesťanského impéria k systému mnoha států bychom ho měli popisovat jako přechod od impéria založeného na primátu *bezprostřední* moci člověka nad člověkem k impériu založenému na primátu moci člověka nad člověkem *zprostředkovaně* věcmi – tedy k „impériu občanské společnosti“. Titulem své knihy tedy Rosenberg ohlašuje radikální redefinici samotného předmětu disciplíny (tamtéž, s. 131).

Zavádějící model francouzského absolutismu

Tou měrou, jakou se ekonomika a politika vzájemně diferencují a oddělují, „očisťuje“ se každá z nich z příměsí druhé. Stát je zbaven obsahu a redukován na zajišťování formy – tj. základních pravidel chování, „práva“. Na domácí

35 „Čím hlouběji se vracíme do dějin, tím víc se individuum, tedy i vyrábějící individuum, jeví jako nesamostatné, jako náležející k nějakému většímu celku: zprvu ještě úplně přirozeným způsobem v rodině a v rodině rozrostlé v kmen; později v různých formách společenství, které vzniklo z protikladu a splyvání kmenů. Teprve v 18. století, v ‚občanské společnosti‘, vystupují různé formy společenských souvislostí vůči jednotlivci jako pouhý prostředek k jeho soukromým účelům, jako vnější nutnost. Ale epocha, která vytváří toto stanovisko, stanovisko izolovaného jednotlivce, je právě epochou až dosud nejrozvinutějších společenských (z tohoto hlediska všeobecných) vztahů. Člověk je v nejdoslovnějším smyslu ZOON POLITIKON, nejen druhý živočich, nýbrž i živočich, který se může stát izolovaným jen ve společnosti.“ (Marx, 1971, s. 38, citováno v Rosenberg, tamtéž, s. 149)

i mezinárodní úrovni je vztah státu a trhu („občanské společnosti“) vztahem formy a obsahu – jako jsou formální občanská práva fasádou reálné nerovnosti na domácí úrovni, je formální suverenita států fasádou reálné nerovnosti na mezinárodní úrovni. Jakmile se donucení oddělí od přivlastňování nadproduktu, stává se samo sobě prostředkem i účelem (státní rezónou) a může být formulována realistická doktrína, která tematizuje politiku a mezinárodní systém jako autonomní, od ostatních sfér sociálního života oddělený systém, jehož principem je „prázdný, čistě politický zápas o nadvládu“ (tamtéž, s. 141). Autonomie politické sféry je však z historicko-materialistického hlediska pouze relativní, neboť poslední funkcí systému není stabilizace politické rovnováhy, ale zintenzivnění akumulace kapitálu (tj. vykořisťování), které tato stabilizace umožňuje. (V této tezi se Rosenberg setkává s Wallersteinem na společné marxistické půdě.)

Střední proud realistické teorie mezinárodních vztahů klade symbolický počátek moderního systému do vestfálského urovnání. Spojuje totiž princip suverenity s vyvrcholením absolutismu v 17. století, symbolizovaným francouzským státem za Ludvíka XIV. Tímto svým zaměřením realismus upozaďuje druhou linii budování moderního státu, spjatou s britskou monarchií. Teprve tento druhý typ státu – nikoli absolutistického, nýbrž omezeného a vyprázdněného ve výše naznačeném smyslu – však odpovídá povaze nového „impéria občanské společnosti“.

Absolutismus byl překonáním feudalismu za současného potvrzení ekonomické funkce politické moci – stát se stal „přímým a hlavním přivlastňovatelem nadproduktu ... gigantickým pozemkovým vlastníkem“ (tamtéž, s. 135). Strukturální důvod francouzského absolutismu spočíval v tom, že „85–90 % obdělávané země bylo v přímém vlastnictví rolnictva, což mělo za důsledek, že mechanismy vytěžování nadproduktu byly silně koncentrovány v lokálních výsadách jurisdikce šlechty, které tak představovaly bezprostřední bariéru právní centralizaci“ (tamtéž, s. 137). S odkazem na britskou historičku Ellen Woodovou (1991) Rosenberg upozorňuje na to, že britská monarchie se s takovou feudální parcelizací nemusela potýkat: „Nejen že dosáhla účinné právní a legislativní centralizace v ranějším stadiu, ale mnohem rozšířenější přímé vlastnictví půdy šlechtou ji činilo méně závislou na vytěžování nadproduktu prostřednictvím mechanismů jurisdikce. Tyto okolnosti umožnily, že se unitární stát nestal konkurenční formou politicky ustaveného vlastnictví, ale naopak – prostřednictvím formule ‚Koruna v parlamentu‘ – veřejným ‚politickým‘ doplňkem rodícího se soukromého ‚ekonomického‘ modu vytěžování nadproduktu.“ (Tamtéž, s. 137.)

Rosenberg dochází k závěru, že v protikladu k francouzské situaci nešlo v anglické občanské válce o spor centralizace s fragmentací, ale o kontrolu již centralizovaného státního aparátu. Hobbes použil bodinovského jazyka (odrážejícího francouzskou situaci) pro popis odlišné problematiky nastolení „čistě politického“ státu sestávajícího z právně rovných jednotlivců“ (tamtéž, s. 138). Skutečně moderní typ státu a mezistátního systému tedy nemá svůj model ve francouzském státu, jenž se snaží ovládnout fragmentovanou společnost, nýbrž v britském a posléze americkém státu, které jsou omezenými – jejich funkcí není ovládat a řídit občanskou společnost, nýbrž vytvářet právní rámec pro její autonomní fungování. Podle Rosenberga není náhoda, že realistická teorie autonomie politična musela být importována do Británie i Ameriky z kontinentu, ať již se jedná o vliv Bodina na Hobbese nebo Morgenthaua na americkou teorii mezinárodních vztahů ve 20. století (tamtéž, s. 201).

Při popisu vzniku a rozvoje kapitalistického systému stojí Rosenberg jednoznačně na straně Brennera proti Wallersteinovi. Připomeňme si, že v jejich sporu šlo o to, zda těžiště akumulace zisku spočívá ve *výrobních* vztazích mezi sociálními třídami, anebo v *obchodních* vztazích mezi geografickými oblastmi. Nespravedlivý transfer nadproduktu – tedy vykořisťování – je podle Brennera opřen o sociální postavení v procesu výroby, podle Wallersteina o geografické postavení v procesu oběhu. Zisk je jednou generován nerovným ekonomickým vztahem mezi prací a kapitálem, podruhé nerovným ekonomickým vztahem mezi periferií a jádrem.

Rosenberg dává za pravdu Brennerovi, že nestačí popisovat rozvoj kapitalismu jako stále rostoucí propojování světa obchodem, jak to činí Wallerstein, neboť nadhodnota nepochází primárně z oběhu, nýbrž z výroby a není přivlastňována primárně obchodními smlouvami, ale smlouvami o námezdní práci. Aby tento typ smluv mohl hrát tuto klíčovou roli, musela proběhnout emancipace nositelů pracovních sil z bezprostředního politického podrobení, která jde ruku v ruce s jejich vyvlastněním:

„...protože většinu historie byla většina lidí rolníky vlastníci prostředky sebeúchovy, vznik a rozvoj kapitalistické společnosti musel být opřen o historický proces jejich vyvlastňování, který je proměňuje v nemajetné jednotlivce nucené prodávat svou práci“ (tamtéž, s. 160).

Marx nazval tento proces „prvotní akumulací kapitálu“. Vyvlastňovateli byli příslušníci aristokratické elity, která za feudalismu získávala nadvýrobek mimoekonomickým donucením na konci výrobního procesu. Politicko-vynucující moc

těchto elit byla však v raném novověku stále více omezována a pacifikována centralizujícím se a stále neosobnějším státem. Tento proces Marx systematicky nepopsal. Mezeru zaplnil až Weber a po něm marxističtí historikové jako Perry Anderson. Stát postupně zbavil šlechtu prostředků donucení, ale někteří její příslušníci zachránili svou sociální moc tím, že místo donucením začali získávat nadhodnotu přímo investicemi do výroby a její organizací. Nadvýrobek si přivlastňovali prostřednictvím námezdních smluv s těmi, jimž předtím panovali. Od monopolizovaného násilí ve státu potřebovali jen spolehlivé vymáhání těchto smluv uzavíraných mezi formálně rovnými jednotlivci. Tak se část loupeživé aristokracie postupně proměnila ve spořádanou buržoazii, která se stala vládnoucí třídou bez toho, že by musela instrumentalizovat stát pro přímé vymáhání zisku.

Vznik moderního mezinárodního systému v 19. století

Tato proměna probíhala nerovně a rozdílnými způsoby v různých evropských zemích. Masovým a převratným fenoménem se však stala až v průběhu 19. století, kdy se také natolik akcelerovala evropská expanze do mimoevropského světa, že Rosenberg považuje za vhodné mluvit o „explozi“ evropských společností mimo břehy starého kontinentu. Teprve v onom století se evropský geopolitický systém stal plně světovým, a to nikoli prostřednictvím zahrnování dalších a dalších suverénit, nýbrž rozšiřováním formálních i neformálních koloniálních říší evropských společností. Na počátku tohoto systému není žádná anarchická pluralita suverénních mocí (např. vestfálské urovnání v 17. století), ale převratné socioekonomické proměny započaté na přelomu 18. a 19. století.

Nikoli v 16. století, jak si myslí Wallerstein, nýbrž v 19. století vznikl kapitalistický světový trh. Eric Hobsbawm, kromě Perryho Andersona a Roberta Brennera třetí z velkých britských marxistických historiků, z nějž Rosenberg čerpá svou skicu historického vzniku kapitalismu, popsal 19. století jako „velký stroj na vykořeňování vesničanů“, který způsobil „největší stěhování národů v historii“ (Hobsbawm, 1975, s. 231, 228, citováno v Rosenberg, 1994, s. 163). Evropané se stěhovali z vesnic do měst, z Evropy do Ameriky (a dalších neevropských oblastí) a pod evropskou koloniální kontrolou probíhalo také stěhování z Asie do Afriky. Tyto tři vektory stěhování byly vzájemně propojeny. Desítky milionů evropských přistěhovalců učinily z malého zemědělského národa, jímž byly USA roku 1800, vedoucí industriální velmoc, kterou představovaly na prahu první světové války.

USA nejsou jen další velmocí, ale „dítětem industriálně-kapitalistické transformace Evropy. Protože nemají formální etnickou definici, jejich ústavně-národní identita je prakticky nerozeznatelná od nejčistšího ideologického výrazu kapitalistických výrobních vztahů“ (tamtéž, s. 166). Toho si byl vědom Marx, když ve svých *Grundrisse* označil Ameriku (a nikoli Francii či Británii!) za „nejdokonalejší příklad moderního státu“, neboť se nerozvinula z feudálního systému. Její stát nebyl „cílem sám o sobě“, jako tomu bylo u států kontinentální Evropy, ale byl přímo výrazem potřeb občanské společnosti (tamtéž, s. 167). Sociální proměna Evropy i transatlantického prostoru byla provázána s proměnou neevropských společností Asie a Afriky, spjatou s vykořeňováním a migrací Neevropanů a novými formami vykořisťování jejich práce, které odpovídaly novým požadavkům jejich zapojení do světového trhu.

„V průběhu následujících 100 let po britském zrušení otroctví roku 1833 zařídil nový systém závislé práce čili kulismu mezinárodní pohyb 12–37 milionů lidí. A když se koloniální říše stáhly – poslední krok *formálního* vzniku globálního systému států –, nezanechaly za sebou jen politické aparáty spravující vyznačená území, ale také vzorec ekonomických vazeb, jejichž prostřednictvím byly společnosti částečně integrovány do transnacionálních struktur světového trhu.“ (Tamtéž, s. 168.)

Politická samostatnost tak nijak nezrušila podrobení „impériu občanské společnosti“.

Proměny imperialismu

Teprve v 19. století tedy na sebe podle Rosenberga imperialismus začal brát podobu, která odpovídá kapitalistickým výrobním vztahům. To jen dokládá obecnou historicko-materialistickou tezi, že imperialismus není autonomním politickým fenoménem, ale výrazem hlubších sociálních struktur. Imperiální výboje byly v různých stoletích nesený různými typy sociální struktury. Španělsko 16. století zdaleka nebylo „čistě politickým“ státem, a akumulace zdrojů se proto neobešla bez rozšiřování přímé politické jurisdikce nad novými územími. O 300 let později leželo těžiště britského impéria již mimo formální politickou vládu, i když ani ono se bez ní nedokázalo zcela obejít. *A Pax Americana* po druhé světové válce nejenže nespočíval v územní expanzi, ale byl spjat s ideologickou podporou formální dekolonizace starých zámořských říší (tamtéž, s. 169). S měnící se politickou formou imperialismu se proměňovala forma vytěžování nadpráce kolonizovaných:

„Iberské impérium používalo zotročené či nucené práce amerických indiánů a posléze afrických otroků. Britové dohlíželi na migrace závislé či částečně svobodné práce tzv. kuliů. Internacionalizace americké výroby závisela z větší části na dostupnosti svobodných pracovních sil a práv soukromého vlastnictví zajišťovaných cizími státy.“

„Čistě politická“ nezávislost bývalých kolonií neznamenal ekonomickou nezávislost – tj. kontrolu společností nad jejich zdroji –, ale naopak jejich otevření nově vyznačené sféry „ekonomiky“, tedy soukromé moci kapitálu. Americká podpora dekolonizace je vysvětlitelná právě tím, že moc Ameriky je spjata s tímto novým typem sociální moci, jehož druhou stranou je právě politická emancipace jednotlivců i států. Těžiště moci kapitálu je v „soukromé“ sféře. Aby se tato moc mohla realizovat, musí být oddělená od „veřejné“ sféry. To platí pro vztahy v rámci jedné společnosti i pro mezinárodní vztahy. Proto mohly USA podporovat emancipaci kolonií, která z tohoto hlediska znamenala „oddělení soukromé a veřejné sféry na mezinárodní úrovni“ (tamtéž, s. 169).

Formální politická emancipace předtím kolonizovaných států tak tvoří paralelu formální politické emancipaci výrobců do postavení občanů, která byla souběžná s jejich vyvlastněním, a tedy ekonomickým podmaněním. Také v dekolonizaci jde ruku v ruce s politickou svobodou ekonomické vyvlastnění v podobě kontroly výrobních zdrojů zahraničním kapitálem. Jak za politickou svobodou občanů kapitalistických států, tak za svobodou bývalých kolonií stojí vyvlastnění přímých výrobců a jejich závislost na vlastnících kapitálu.

Vyvlastnění a závislost jsou ideologicky překryty *liberální ideou* suverénního občana a podnikatele na straně jedné a *realistickou ideou* suverénního státu na straně druhé. Americká sociální věda se stala hlavním útočištěm obou křídel kapitalistické ideologie – jednoho specializovaného na zkoumání osamostatněných institucí občanské společnosti a státu v domácím řádu (ekonomie, politologie), druhého specializovaného na zkoumání osamostatněného systému států v mezinárodním řádu (teorie mezinárodních vztahů).

Podobně jako Marx zahlédl pod zvěcněnou a osamostatněnou realitou trhu se zbožím *sociální vztahy* lidí zajišťujících si materiální úchovu života, je třeba podle Rosenberga vidět sociální vztahy i pod zvěcněnou a osamostatněnou realitou mezistátního systému. V obou případech nabývají vztahy mezi lidmi „fantastické formy vztahů mezi věcmi“ (Marx, 1953, s. 90, citováno tamtéž, s. 173), v obou případech se historicky specifický produkt sociální činnosti lidí představuje jako věčný a přirozený rys světa, který je nezávislý na lidských subjektech a jemuž se mají podříditi. Marxovi bylo modelem a metaforou ekonomického odcizení v trhu i politického odcizení ve státu náboženské

odcizení v Bohu. Toto odcizení spočívá v tom, že se lidské představy bohů jeví „jako samostatné bytosti nadané vlastním životem a stojící v určitých vztazích k lidem a k sobě navzájem“, a přitom jsou ve skutečnosti jen „produkty mozku“ lidí v určitých vztazích mezi sebou (Marx, 1953, s. 90). Vědy, které reprodukují toto iluzivní nadsazení výtvoru činných vztahů mezi lidmi do samostatné, na těchto činných vztazích nezávislé reality – liberální politická ekonomie zkoumající autonomní systém trhu nebo realistická teorie mezinárodních vztahů zkoumající autonomní systém států –, se podobají teologii, jež považuje výtvor člověka za nejvyšší jsoucno světa. Tyto vědy nejsou vědami, ale součástí ideologie, která slouží zájmům té třídy, jež potřebuje formálně politickou emancipaci výrobců i celých společností jen proto, aby je mohla zbavovat jejich nadproduktu.

Falešný obraz ovšem v jisté míře odráží odcizený stav reality samé, v níž jsou činné vztahy lidí podřízeny odosobněným vztahům věcí. Teoretická kritika buržoazní vědy za to, že absolutizuje autonomii těchto zvěcnělých struktur, proto musí být spjata s praktickou kritikou sociálních poměrů, které jsou charakterizovány touto autonomií. Iluze o autonomní vládě zvěcnělých mechanismů nad lidmi zmizí z lidských hlav definitivně až ve chvíli, kdy bude tato vláda překonána v sociální realitě samé. *Teoretická* kritika ideologičnosti společenské vědy je pouze dílčím momentem *praktické* kritiky společenských pořádků, které tato věda odráží a zároveň zpětně legitimuje a tak udržuje v existenci.

8.3 Třídní boj a kulturní hegemonie

Rosenbergova kritika realistické teorie mezinárodních vztahů jako ideologie vychází z ortodoxní marxistické představy, že ideje odrážejí materiální realitu. Tato představa podceňuje schopnost idejí realitu proměňovat a spoluvytvářet. Na tento nedostatek reagují dědicové italského komunisty Antonia Gramsciho. Podobně jako Rosenberg i oni navazují na Brennerovu kritiku Wallersteina – chtějí vysvětlit mezinárodní politiku nikoli ze vztahů mezi jádrem a periferií, nýbrž ze vztahů sociálních tříd. Nechápuou však třídy jen jako odraz celkové struktury výrobního způsobu, ale vždy také jako produkt třídního zápasu a vědomého sebeutváření. Třídy tedy neexistují po způsobu přírodních objektů – „o sobě“ –, ale jen na základě vědomých aktů kolektivní identifikace velkého množství jednotlivců – tedy „pro

sebe“. Při utváření tříd hraje roli nejen místo lidí v systému materiální produkce, ale také způsob, jakým si lidé toto své postavení představují a pojmenovávají na straně jedné a činně reprodukují či proměňují na straně druhé – tedy způsob, jakým si je reflexí a jednáním osvojují, „konstruuji“. Představy a ideje a s nimi spjaté způsoby prožívání světa a jednání v něm – tedy „kultura“ v širokém smyslu slova – nejsou pasivním odrazem ekonomické „struktury“, ale spoluvytvářejí ji. Způsob ekonomické *produkce věcí* nedeterminuje způsob a obsah kulturní *produkce významů* jednostranně, ale je jím sám zpětně determinován.

Gramsciho koncept hegemonie

Gramsciovci tedy odmítají předpoklad, že by jednání lidí a jejich skupin šlo vydedukovat z jejich objektivního postavení v systému – tedy bez zohlednění toho, jak si toto postavení uvědomují a jak na základě tohoto uvědomění jednají. Předpoklad, že ideje a jednání lidí jsou mechanickým odrazem jejich postavení v systému, byl na půdě marxismu otřesen nejpozději na přelomu 19. a 20. století. Tehdy si byli myslitelé Druhé internacionály nuceni položit otázku, zda „objektivním zájmem“ proletariátu je skutečně socialistická revoluce, když velká část dělnické třídy upřednostňuje svůj materiální a sociální vzestup v rámci kapitalistického systému. Vítězství loajality k národním státům před internacionalistickou loajalitou k dělnické třídě v předvečer první světové války u většiny evropských socialistických vůdců i jejich dělnických voličů pak akcentovalo otázku vlivu ideových a kulturních faktorů v sociálních a politických zápasech. Tam, kde ortodoxní marxismus předpokládal mechanickou podmíněnost kolektivní identity a zájmů postavením v ekonomické struktuře – tedy podmíněnost „subjektivního“ vědomí „objektivním“ bytím –, spatřili někteří marxisté v čele s Gramscim relativně nedeterminovaný prostor kulturní konstrukce: samo postavení ve struktuře produkce a distribuce bohatství prostě nestačí k determinaci skupinové identity a jednání (Laclau, Mouffe, 1985, s. 65–70; Barša, 1999a, s. 166–172).

Gramsci si uvědomil, že sociální skupiny či třídy nejsou loutkami, které by mechanicky přehrávaly předem daný scénář. Lidé vstupují do historické existence jedině tím, že si svým jednáním a myšlením osvojují své sociální pozice – že se aktivně uvědomují jako příslušníci té či oné skupiny, společnosti, národa, že dávají smysl okolnímu světu a svému postavení v něm. Definice a popisy světa a skupinových identit nejsou pouhým odrazem objektivní situace, ale výsledkem interakce objektivních a subjektivních faktorů. Proto je třeba zaměřit analyticky

kou pozornost na ideologický a kulturní zápas o tyto definice a popisy. Na nich totiž závisí, zda se struktury distribuce bohatství a moci v dané společnosti jeví jako přirozené a legitimní, a tudíž hodné souhlasu, anebo naopak jako nelegitimní a nepřirozené, a tedy vyzývající ke své (evoluční či revoluční) proměně.

K zajištění poslušnosti vykořisťovaných podle Gramsciho nestačí politické donucení (zdůrazňované liberály) ani ekonomické donucení (zdůrazňované ortodoxními marxisty). Neméně důležitá je i poslušnost založená na souhlasu. Ta je vytvářena ideologicky a kulturně – prostřednictvím vštěpování určitých představ o světě a místě jednotlivců a jejich skupin v něm, prostřednictvím socializace do určitých životních forem, které jsou slučitelné s požadavky systému (Gramsci, 1988, s. 231, 282; Melossi, 1990, s. 89–90). Toto formování poslušných subjektů probíhá ve školách, církvích, médiích či kulturních asociacích. Ne náhodou je francouzský marxista Louis Althusser (1994) nazýval „ideologickými aparáty [buržoazního] státu“. V nich se totiž utvářejí určité postoje, očekávání a způsoby chování, které odpovídají požadavkům buržoazního ekonomického a politického řádu. Hegemonie ve specifickém, Gramsciho smyslu spočívá právě v tom, že určité sociální skupině – třídě či frakci třídy – se podaří povýšit její partikulární představy o světě (odrážející její identitu a zájmy) do postavení univerzální, „přirozené“ normy. Taková *naturalizace* historického či *univerzalizace* partikulárního je (re)produkována kulturními institucemi dané společnosti. Hegemonie představuje tmel, který zalepuje mezery a rozpory dané odlišným třídním a statusovým postavením v rámci systému. Vedle politické moci napadané liberály a ekonomické moci napadané marxisty (a ostatními socialisty) je tedy možné kulturní hegemonii považovat za třetí typ sociální moci (Barša, Císař, 2004, s. 164–165). I kdybychom se emancipovali z moci státu a zrušili nespravedlivý způsob výroby, stejně bychom nemuseli být svobodni, pokud bychom se chovali v souladu s kulturními normami, které nám představují nerovnost mezi lidmi jako přirozenou.

Můžeme shrnout, že hegemonie se projevuje dobrovolným souhlasem podmaněných s jejich podmaněním. Tento souhlas je zajišťován vštěpováním jistých představ o „normálním“, „přirozeném“, „žádoucím“ či „legitimním“, které odpovídají mocenským, statusovým i ekonomickým nárokům vládnoucích. Hegemonie v tomto gramsciovském smyslu přivádí pozornost ke klíčové roli idejí, diskurzů a kulturních kategorií, v nichž lidé zakoušejí svět. Organizace představ o světě není pouhým odrazem organizace výroby a rozdělování bohatství nebo organizace a kontroly násilí, ale je relativně autonomní dimenzí sociální existence. Důležitou roli v ní hrají kulturní a ideoví tvůrci – intelektuá-

lové. Jejich produkce může buď odrážet postavení a zájem jejich vlastní skupiny v rámci společenské dělby práce, jako je tomu u „tradičních intelektuálů“, nebo mohou dát svou schopnost formulace idejí k dispozici jiným třídám jako jejich „organičtí intelektuálové“. Mohou se přitom přidat k třídám vládnoucích nebo ovládaných (Gramsci, 1988, s. 242). V prvním případě jejich diskurzy ospravedlňují panující společenský řád tím, že ho líčí jako *přirozený* a věčný. Ve druhém ho naopak ukazují jeho nespravedlivý a zdůrazňují jeho *historickou*, časově omezenou povahu.

„Naturalizace“ slouží bohatým a mocným, těm, kteří by si přáli nekonečné pokračování *statu quo*. „Historizace“ naopak dává naději chudým a bezmocným, neboť ukazuje historickou kontingentnost nespravedlivých institucí a tím i jejich změnitelnost. „Naturalizující“ nebo „historizující“ popis reality není tedy měřen jen tím, zda koresponduje s realitou, ale tím, jakému praktickému postoji vůči realitě dává za pravdu – zda konzervativnímu, reformistickému či revolučnímu. Praktický postoj je přitom spjat s tím, jaký smysl dávají příslušníci určité kategorie postavení, které zaujímají v ekonomické a politické struktuře. Definice skupinové identity a její politická agenda (konzervativní, reformní, revoluční) neplynou z tohoto postavení, nýbrž z toho, jak je představováno a osvojováno v diskurzích. Z tohoto hlediska nejsou diskurzy vyvoditelné z třídních zájmů, ale naopak tyto zájmy samy determinují (Laclau, Mouffe, 1985, s. 120; Barša, Císař, 2004, s. 55–57).

Hegemonie v mezinárodních vztazích

Ke standardnímu pojetí hegemonie v mezinárodních vztazích přidává gramsciovský pojem hegemonie důraz na kulturní či ideovou dimenzi. Nadvláda určité velmoci není jen ekonomickým a politickým faktem, ale její součástí je také nadvláda idejí, které naturalizují a tím legitimizují tento ekonomický a politický fakt jako něco, co patří k přirozenému řádu věcí a slouží univerzálnímu zájmu všech, nejen dané velmoci. Globální převaha kapitalistického výrobního způsobu s sebou nese převahu jistých norem, jež jsou v souladu s reprodukcí tohoto systému a které propojují sociální třídy různých zemí a zároveň zajišťují poslušnost vykořisťovaných. Sociálním nositelem hegemonie je sice transnacionální třída buržoazie, ta je však v rámci mezistátního systému zastupována určitou kapitalistickou velmocí. Hegemonické postavení této velmoci se projevuje nejen v její ekonomické či politické převaze, ale také v převaze jejich idejí (Cox, 1993, s. 60–61).

Součástí hegemonie Velké Británie v 19. století byla její „schopnost věrohodně tvrdit, že expanze moci Spojeného království neslouží pouze jejímu národnímu zájmu, nýbrž také ‚univerzálnímu zájmu‘. V tomto nároku hrálo ústřední roli rozlišení mezi mocí vládců a ‚bohatstvím národů‘, jež obsahovala liberální ideologie prosazovaná britskou inteligencí... Svobodný obchod mohl podkopávat suverenitu vládců, ale současně rozšiřoval bohatství jejich poddaných či alespoň jejich majetných poddaných.“ (Arrighi, 1993, s. 174) Na rozdíl od této britské ideje „svobodného obchodu“ (*free trade*) i ideje „svobody moří“, která podpírala holandskou hegemonii v druhé polovině 17. století, podporovala americká idea „systému svobodného podnikání“ (*free enterprise system*) nezávislost tohoto podnikání na samotném hegemonickém státu. Transnacionální korporace rozvinuly integrovaný systém výroby, směny a akumulace, který není podřízen žádné státní autoritě a naopak si všechny státy podřizuje (tamtéž, s. 183).

Terčem gramsciovců se v devadesátých letech stal neoliberalismus ztělesněný v tzv. washingtonském konsenzu, prosazovaném od druhé poloviny osmdesátých let Mezinárodním měnovým fondem a Světovou bankou. Ten reagoval na strukturální krizi sedmdesátých let (charakterizovanou tzv. stagflací) požadavkem monetární disciplíny, která měla nejen zastavit inflaci, ale také zapříčinit racionalizaci ekonomického chování na mikroúrovni. Podle gramsciovců byl nápor neoliberalismu typickým příkladem úsilí o nastolení hegemonie tím, že se na celoplanetární úrovni prosadí představa o tržních principech jako základu přirozeného řádu věcí, vůči němuž neexistuje *rozumná* alternativa (Overbeek, 2004, s. 132–133).

Závěr

Tam, kde ortodoxní marxisté vidí mechanickou determinaci ideologického vědomí ekonomickým bytím, poukazují gramsciovští marxisté ke zpětné determinaci bytí vědomím. Z hlediska metodologické volby mezi *vysvětlováním* objektivních příčin a *rozuměním* intersubjektivně zakoušeným významům tedy přenášejí těžiště ke druhému přístupu. Souběžně s tím mění perspektivu i ve druhém metodologickém dilematu, v němž proti sobě stojí hledisko systému a hledisko aktéra. Jako se snaží překonat první dilema zachycením vzájemné podmíněnosti a interakce bytí a vědomí (ekonomiky a kultury, příčin a významů), pokoušejí se překonat i druhé dilema zachycením vzájemné artikulace struktury a jednání, sociální determinace a lidské svobody.

Z gramsciovského hlediska jsou dvě metodologická dilemata dvěma stranami otázky po způsobu aktualizace bytí sociální třídy, jejíž potenciální kontury jsou předznačeny systémovou strukturou výrobních vztahů. Strukturu třídních pozic sice nelze redukovat na jednání a myšlení lidí, nemůže však bez nich existovat (Apeldoorn, 2004, s. 153–155). Filozoficky řečeno: Struktura i třída předchází jednající a myslící jednotlivce jakožto *možnost*, neobejdou se však bez nich, mají-li se stát *skutečností*. Variace v jednání a myšlení přitom zpětně ovlivňují strukturu – bytí je zpětně determinováno vědomím, které ho domněle „jen“ odráží, systém je zpětně determinován praktikami, které ho domněle „jen“ reprodukují.

Vstup gramsciovců na pole teorie mezinárodních vztahů probíhal v osmdesátých letech paralelně se vstupem konstruktivistických přístupů a měl stejný smysl a cíl, byť jeho terče byly v závislosti na odlišných východiscích jiné. Tam, kde konstruktivisté napadali objektivismus a materialismus neorealismu a neoliberalismu (10.1), gramsciovcí napadali objektivismus a materialismus vulgárního, „ekonomistického“ marxismu. Proti představě o objektivitě zájmů – národních u realistů, třídních u marxistů, agregovaných u liberálů – podtrhávaly oba proudy ideje a diskurzy, v nichž jsou zájmy artikulovány. Gramsciovské doplnění analýzy ekonomiky zohledněním kultury se v konstruktivistickém jazyce jeví jako doplnění analýzy příčinných souvislostí analýzou významových souvislostí – kauzality konstitucí.

Tam, kde Wallerstein a Rosenberg předpokládají více či méně jednosměrnou podmíněnost aktérů systémem – jednání strukturou, vědomí bytím, idejí způsobem výroby, kultury ekonomikou, nadstavby základnou –, zdůrazňují gramsciovcí zpětné působení aktérů na systém – vědomí na bytí, kultury na ekonomiku, nadstavby na základnu. Nepřicházejí přitom jednoduše zrušit Wallersteinovo systémové a Rosenbergovo materialistické nasazení. Snaží se pouze nahradit jejich jednostrannost dialektickým zohledněním zpětných determinací, kterými jednání působí na strukturu a ideje proměňují mechanickou kauzalitu. Jejich důraz na zpětný vliv *kulturně* rámovaného jednání na fungování *ekonomické* základny však nechává nedotčenu prvotnost této základny před *politickou* nadstavbou, na níž je organizováno násilí a donucení. Spolu s britskými marxisty, jako je Rosenberg, vysvětlují i gramsciovcí moderní mezistátní systém mnoha národních států ze vztahů mezi ekonomicky definovanými, transnacionálními třídami. Mezistátní systém je pouhým epifenomenem kapitalistického způsobu výroby. A právě tento zbytek ortodoxního marxismu zpochybňuje historický sociolog Charles Tilly, když dává proměnám v organizaci donucení rovnocennou váhu, jakou mají proměny v organizaci výroby a rozdělování.

Postmarxismus Charlese Tillyho

Podle Tillyho je třeba pochopit moderní systém suverénních států nikoli jako pouhý epifenomen kapitalismu, nýbrž jako výsledek interakce logiky kapitalistické akumulace s logikou války – tedy jistého způsobu výroby a přivlastňování s jistým způsobem kontroly a používání násilí. S trochou nadsázky lze říci, že vhledy historického materialismu jsou u Tillyho propojovány s vhledy hobbesovského realismu. Zohlednění realistické perspektivy však Tillyho nikterak nepřibližuje neorealismu v americké teorii mezinárodních vztahů. Ti totiž chápou státy jako již existující monopoly násilí na daném území a chtějí zkoumat zákonitosti jejich vzájemných vztahů bez toho, že by studovali jejich vznik a vnitřní i vnější sociální strukturu, do níž jsou zapuštěny. Právě na tyto historické a sociální podmínky vzniku a povahy moderního státu a systému států se zaměřuje Tilly. Je-li pro neorealisty moderní dichotomie mezi domácí a mezinárodní politikou na straně vysvětlujícího (*explanans*), u Tillyho je na straně vysvětlovaného (*explanandum*). Jeho úkolem je zachytit vzájemnou podmíněnost vzniku a rozvoje vnitřních struktur moderních států s ustavováním a proměnami jejich vnějších vztahů. Chce ukázat, jak šla monopolizace násilí ruku v ruce s jeho teritorializací – s vytvářením jasných geografických hranic mezi vnitřkem a vnějškem. Pacifikace daného území byla spjata s budováním stálých armád, které se zase neobešlo bez budování státní byrokracie, jež umožňovala vybírat daně, kontrolovat obyvatelstvo (které bylo do armády odváděno), budovat zbrojní a loďařský průmysl a obchodní společnosti, které svou ekonomickou mocí doplňovaly a podpíraly vojenskou moc. Proměny ve způsobu válčení si vyžadovaly stále více finančních prostředků v podobě kapitálu a stále více administrativně-donucovacích prostředků v podobě byrokracie.

Jejím prostřednictvím vládcové kontrolují obyvatelstvo a území za účelem získání prostředků k válce, která má dobýt nové území a obyvatelstvo. Logika donucování, jehož účelem je získání prostředků na rozšíření donucování, je ovšem stejně tak absurdní jako logika kapitálu, jenž se rozmnožuje jen proto, aby se dále rozmnožoval. Ochrana obyvatelstva státem, za niž obyvatelstvo platí poslušností i daněmi, se podle Tillyho liší od mafiánského výpalného jen stupněm formalizace a legitimacy, nikoli podstatou toho, o co jde. Jak ohlašuje titul jednoho Tillyho článku z osmdesátých let, „válčení a budování států“ porozumíme nejlépe tehdy, pochopíme-li je jako jistý typ „organizovaného zločinu“ (Tilly, 1985).

V protikladu k Wallersteinovi tedy Tilly nepovažuje rozvoj moderního systému suverénních států za pouhou funkci rozvoje kapitalismu. Stejně tak důležité pro vznik moderního státu jako nový způsob akumulace bohatství byly proměny v používání násilí. Ty si vyžadovaly stále více finančních prostředků v podobě kapitálu i stále více administrativně-donucovacích prostředků v podobě byrokracie. Moderní stát a jejich systém tedy vznikly v bodě protnutí logiky akumulace materiálního bohatství s logikou ovládnutí člověka člověkem.

Vztah mezi neomarxismem Immanuela Wallersteina (kapitola 7), marxismem Justina Rosenberga a gramsciovců (kapitola 8) a postmarxismem Charlese Tillyho (kapitola 9) lze vymezit následovně. Vybírá-li si Wallersteinův neomarxismus z Marxova odkazu některé koncepty (akumulace a komodifikace), zatímco jiné opouští (hodnota a nadhodnota), a zůstává-li britský i gramsciovský marxismus navzdory všem inovacím v zásadě věrný teoretickému i politickému odkazu Karla Marxe v jeho dialektickém (nikoli mechanickém) čtení, pak postmarxismus Charlese Tillyho nakládá s Marxovým odkazem ještě svobodněji: marxistický důraz na organizaci výroby a rozdělování materiálního bohatství kombinuje s realistickým důrazem na organizaci násilí a donucování. Analýzu *ekonomických* vztahů nerovnosti – tj. vztahů vykořisťování – doplňuje analýzou *politických* vztahů nerovnosti – tj. vztahů ovládnutí.

Signalizuje-li předpona „post“ z analytického hlediska doplnění marxistického „ekonomismu“ hobbsovským „realismem“, pak z normativního hlediska signalizuje opuštění revolučního projektu zrušení stávajících pořádků – projektu stále drahého Wallersteinovi a britským i gramsciovským marxistům. Místo nahrazení kapitalistické modernity radikálně jiným typem sociální organizace hledá Tilly v samotné sociálně-politické struktuře modernity ty rysy a instituce, jejichž imanentním rozvojem by bylo možno dospět k méně násilnému a méně vykořisťovatelskému uspořádání jak na úrovni jednotlivých států a jejich společností, tak na úrovni globálního řádu. Z normativního hlediska tedy Tillyho

analýzy představují sociologicky a historicky informovanou variantu realistického liberalismu. Těžiště jeho přínosu pro teorii mezinárodních vztahů ovšem neleží v jeho normativní vizi, ale ve vypracování genealogie současného mezinárodního systému. A právě tu si představíme v této kapitole.

9.1 Zrození moderního státu z války

Kapitál, donucení a vedení války

Utváření moderních států bylo spjato s propojováním procesů koncentrace kapitálu s procesy koncentrace donucení. Různé geografické oblasti se lišily podle míry rozvoje obchodu a měst. Tam, kde byla míra komercializace a urbanizace relativně nízká, museli se vládci opírat o pozemkové vlastníky či o šlechtu, s jejichž pomocí získávali prostředky pro vedení války přímo od obyvatelstva prostřednictvím donucení. Tam, kde byla míra komercializace a urbanizace relativně vysoká, získávali vládci prostředky pro vedení války od buržoazie či kapitalistů (obchodníků, finančníků a majitelů manufaktur). První případ se projevoval budováním států, druhý rozvojem měst a jejich federací. Ve státech se akumulovalo a koncentrovalo donucení, ve městech a jejich federacích se akumuloval a koncentroval kapitál.

Rozdíl v poměrné váze akumulace a koncentrace donucení na straně jedné a kapitálu na straně druhé se tedy projevoval v tom, jak vládcové získávali základní prostředky války – muže, zbraně, materiální zásoby či peníze na jejich nákup. V oblastech s málo městy a převahou zemědělství bylo získávání bohatství potřebného k vedení války spjato s budováním mašinerie přímého donucení obyvatelstva. Od těchto oblastí s větší intenzitou donucení (*coercive-intensive regions*) se odlišovaly oblasti s větší intenzitou kapitálu (*capital-intensive regions*) (Tilly, 1992, s. 27–28), v nichž bylo bohatství potřebné k válce produkováno obchodem a výrobou pro trh. V důsledku jiného způsobu získávání prostředků k vedení války se vládcové museli v každé z těchto oblastí napojovat na jinou společenskou třídu.

V prvním, *donucovacím způsobu* – například v Rusku či Braniborsku – se vládcové opírali o střední aristokracii specializovanou na vytěžování poddaných. Tato aristokracie pak měla takovou moc, že bylo pro vládcové obtížné centralizovat kontrolu donucovacích prostředků. Tak si polská a maďarská šlechta volila své krále a bouřila se proti nim, když ti chtěli posilovat svou moc na její úkor.

Ve druhém, *kapitálovém způsobu* získávali vládcí prostředky válčení od kapitalistů prostřednictvím smluv o pronájmu či koupi vojenské síly, a tak se mohli obejít bez budování masivních státních struktur. Za příklady tohoto způsobu mohou sloužit Janov, Benátky, Dubrovník či Holandská republika.

Mezi „intenzivně-donucovacím“ a „intenzivně-kapitálovým“ způsobem utváření státu (*the coercion-intensive and capital-intensive mode*) existovala střední poloha – způsob „kapitalizovaně-donucující“ (*the capitalized coercion mode*) (Tilly, 1992, s. 27–28). V něm vládcí oba předchozí způsoby kombinovali – vytěžovali obyvatelstvo prostřednictvím svazku se šlechtou a kromě toho se také spojovali s kapitalisty. Držitelé donucení (šlechta) a držitelé kapitálu (buržoazie) byli tedy ve vztahu k panovníkovi v pozici relativní rovnosti. Historickými příklady této střední polohy jsou podle Tillyho Francie a Velká Británie. Ty vybudovaly národní státy dříve než společnosti, jež sledovaly pouze první, nebo pouze druhou cestu.

Podmínky mezinárodního prostředí, v němž mohli prospívat jen ti, kteří byli schopni válčit, vedly od 17. století k souběhu všech tří cest k historicky bezprecedentní koncentraci kapitálu a donucení v historicky novém útvaru – moderním státu. Do něj nakonec vyústil vývoj jak v městských republikách a říších, tak ve východoevropských donucovacích mašineriích.

Čtyři fáze vývoje

Podle Tillyho je „ústředním paradoxem formování evropského státu, že vedení války a získávání vojenské kapacity napřed vytvořilo – jako svého druhu vedlejší produkt – národní státy, aby pak vedlo ke zcivilnění (*civilization*) státu a domácí politiky“ (tamtéž, s. 206). K tomuto vývoji došlo po třech výše naznačených cestách a ve čtyřech fázích, které se odlišují typem vztahů mezi politickou mocí a válčením. Tilly tyto fáze shrnuje pod čtyřmi hlavičkami: patrimonialismus (990–1400), subkontrakce (*brokerage*, 1400–1700), ponárodňování (*nationalization*, 1700–1850) a specializace (1850 – nedávná minulost, tamtéž, s. 29).

V první fázi byli „držitelé moci sami aktivními vojáky, kteří rekrutovali a řídili své vlastní armády a flotily; pak přišla doba vojenských podnikatelů a žoldnéřských vojsk najímaných civilními držiteli moci; poté byla vojenská struktura zabudována do států vytvořením stálých armád; nakonec došlo k posunu k hromadným vojenským odvodům, k organizaci záloh a dobře placených dobrovolných armád ustavovaných hlavně z občanstva daného státu, což zase vedlo k systémům dávek pro veterány, zákonodár-

nému dohledu a nárokům potenciálních či bývalých vojáků na politickou reprezentaci. Přejít od patrimonialismu k subkontrakci lze vidět ve vzestupu italských kondotierů. Postupný posun od subkontrakce k ponárodnování začíná s třicetiletou válkou, která přinesla vrchol a sebezničení takových velkých vojenských podnikatelů, jakými byl Valdštejn nebo Tilly... Jedním příznakem tohoto posunu je eliminace pruských junkerů z oděvního průmyslu, z něhož předtím měli značné zisky, v letech 1713–1714... Francouzské *levée en masse* roku 1793 a v následujících letech signalizuje posun od ponárodnování ke specializaci. Jinde v Evropě se stala specializace obecnou po roce 1850. Na konci tohoto procesu byly vojenské struktury zadržovány civilní byrokracií a zákonodárnými sbory, právní povinnost vojenské služby se týkala poměrně stejně všech sociálních tříd, ideologie vojenského profesionalismu omezovala zapojování generálů a admirálů do civilní politiky a minimalizovala možnost nastolení přímé vojenské vlády či převratu.“ (Tamtéž, s. 122.)

V tomto posledním stadiu nejen soutěží nároky na vojenské výdaje s nároky civilní ekonomiky, ale nevojenské výdaje a aktivity státu svým objemem a významem vysoce převyšují výdaje a aktivity vojenské. Válečníci jsou tedy čím dál tím účinněji „zadržováni“ a omezováni civilními institucemi státu, přestože ten byl původně jen instrumentem jejich aktivity. Stát, který se nejen vysvobodil z podřízenosti vojenství, ale navíc si sám vojenství podřídil jako pouze speciální oblast své činnosti, je tedy z dlouhodobého hlediska nezamýšleným důsledkem rozvoje moderního vojenství a válečnictví.

V dobách patrimonialismu válčily kmeny, feudálové a sami monarchové, kteří získávali kapitál potřebný k válčení jako tribut či rentu z území a populací, jež si podmanili. V následující fázi získávali monarchové prostředky na válčení z půjček od formálně nezávislých kapitalistů, které také pověřovali řízením lukrativních podniků a zaváděním a sbíráním daní; za tyto zdroje si pak najímali válečníky. V 18. a 19. století se národní státy samy chopily vybírání daní i vytváření vlastních stálých armád a flotil. V posledním období se armáda stala specializovanou větví národního státu, odlišenou od jeho fiskálních a jiných aktivit, oddělenou od policie a podřízenou dohledu zastupitelských demokratických institucí. Vojenství se stalo jen relativně malou specializovanou větví celkové agendy státu, který byl stále více zatěžován dalšími – ekonomickými a sociálními – úkoly.

Monopolizace násilí

Míra centralizace a monopolizace násilí v rukou státu, který stál na konci tohoto procesu, nemá v předcházející evropské historii obdoby. Nejenže bylo dříve běžné, že si muži ponechávali k dispozici smrtící zbraně, ale nástroje

vedení války byly většinou v rukou lokálních a regionálních potentátů, jejichž spojená síla mohla soupeřit s vojenskou silou vládců. Lokální aristokraté evropského středověku měli právo vést soukromé války a z jejich i královských armád se rekrutovaly vsudypřítomné zločinecké bandy, které často kontrolovaly určité území a obyvatelstvo. Na Sicílii tito podnikatelé s násilím – nazývaní *mafiosi* – kontrolovali obyvatelstvo až do nedávné minulosti.

Dlouhodobý obecný trend však od 17. století směřoval k odzbrojení obyvatelstva i dřívějších prostředníků mezi ním a vládcem. Po lidových povstáních byly zbraně masově zabavovány a jejich výroba se stále více dostávala pod kontrolu vlád. Mimo zákon byly postupně postaveny soukromé armády, souboje i *vendetta*. Tudorovci v Británii i Bourboni ve Francii dělali vše pro to, aby se z vojenských pevností, kterými po dlouhou dobu byly hrady šlechticů, stávala jen jejich vesnická sídla. Ludvík XIII. bořil pevnosti uvnitř země a stavěl nové na jejich hranicích. Potenciální konflikt mezi králem a šlechtou (či obyvatelstvem) byl odveden do potenciálního konfliktu mezi Francií a ostatními státy. Násilí bylo postupně koncentrováno takřka výlučně v rukou státu, proti němuž stála více méně bezbranná společnost, která byla právě kvůli této své pacifikaci od 18. století označována za „občanskou“ (*civil*), „civilizovanou“ (*civilized*) i „civilní“ (*civilian*). (Barša, Císař, 2004, s. 10–11; Barša, 2001, s. 16–21) Všechna tato epiteta měla naznačovat, že na rozdíl od sporů, které vznikají *mezi* ní a jinými společnostmi, se spory *uvnitř* ní neřeší silou (válečně), ale argumentací (morálně), smlouváním (obchodně) nebo vyjednáváním (politicky). Jak si uvědomil i Morgenthau, vznik a rozvoj této občanské společnosti znamenal postupné vytlačování aristokracie buržoazií z postavení vůdčí společenské třídy a vzrůstající prestiž rozumového řešení sporů nad řešeními silovými (1.1).

Druhou stranou „odsávání“ násilí ze společností ovšem byla jeho koncentrace na jejich státních hranicích. Kvůli tomuto procesu se domácí a zahraniční politika staly dvěma jasně oddělenými oblastmi, řízenými dvěma protikladnými principy. Teprve na konci tohoto procesu začala platit Weberova definice státu jako „lidského společenství, které si (úspěšně) nárokuje *monopol legitimního použití fyzické síly* v rámci daného teritoria“ (citováno v Tilly, 1992, s. 70). Monopolizace s sebou přinesla oddělení dvou větví státního násilí: armády namířené proti vnějším nepřátelům – tedy armádám jiných společností a států, a policie namířené proti vnitřním nepřátelům – tedy vlastním občanům porušujícím domácí právo (zločincům).

Bylo řečeno, že podle Tillyho (1985) je budování státu založeno na stejném principu jako mafiánské výpalné – pod pohrůžkou trestu se obyvatelstvo musí

podřídit „ochraně“, za kterou musí platit poslušností a posléze i penězi (daně). Stát pak vzniká v důsledku vítězství jedné ze soukromých mocí bojujících o monopol násilí na daném území. Vítězná moc si vymůže své uznání jako moci veřejné a zajištěním pořádku a „občanského míru“ na daném území samu sebe legitimizuje. Nebývalá míra koncentrace a monopolizace násilí v rukou moderního státu pak postupně přestává být samoúčelem (tedy prostředkem vedení války pro válku) a stává se podmínkou materiálního a duchovního rozvoje společnosti.

Tilly doplňuje historicko-materialistický poukaz k důležitosti způsobu výroby realistickým poukazem k důležitosti způsobu organizace násilí. Lidé nezískávají moc nad ostatními jen přivlastňováním společenského nadproduktu (jak tvrdí marxisté), ale také přímým donucením (jak tvrdí realisté):

„Ústřední a tragická skutečnost je jednoduchá: donucení funguje. Ti, kteří používají značné dávky síly proti ostatním, získávají jejich poslušnost, z níž čerpají výhody – jako peníze, zboží, podřízenost či přístup ke slastem – nedostupné méně mocným lidem. Evropané sledovali standardní válečnou logiku: Každý, kdo kontroloval důležitý objem donucujících prostředků, se snažil udržovat bezpečnou oblast, v níž by mohl užívat zisků z donucení, a také opevněnou nárazníkovou zónu, často spravovanou se ztrátou, pro ochranu této bezpečné oblasti. Policie (či její obdoby) používala sílu v bezpečné oblasti, zatímco armáda patrolovala nárazníkovou zónu a dělala výpravy za ni. Nejagresivnější knížata, jako Ludvík XIV., srazila nárazníkovou zónu na tenkou, ale těžce ozbrojenou hranici, zatímco jejich slabší a mírumilovnější sousedé spoléhali na širší nárazníky a vodní cesty. Měla-li taková operace po jistou dobu úspěch, nárazníková zóna se proměnila v bezpečnou oblast, což povzbudilo držitele prostředků donucení k získání nové nárazníkové zóny obklopující starou. Pokud sousedící moci sledovaly stejnou logiku, byla důsledkem válka.“ (Tilly, 1992, s. 70–71)

Po staletí čelila vládnoucí knížata šlechtě na straně jedné a jiným vládcům na straně druhé. Po pacifikaci vnitřních soupeřů zbyli už jen soupeři vnější. Takový symetrický vztah soupeřství mnoha suverénních mocí nebyl obvyklý pro jiné kulturně-historické okruhy, například východní Asii.

„Jakmile byla v Číně vytvořena imperiální mašinerie, mohutnější říše měla mnoho nepřátel, ale žádné skutečné soupeře uvnitř nebo vně svého území. Mongolové neustále hrozili podél čínské severní hranice a příležitostně pořádali ničivé nájezdy do říše, ale pouze jednou v ní převzali moc. Obecně se Mongolům lépe dařilo vymáhání tributu, než kdyby měli sami řídit státní aparát. Čínské dynastie se otřásaly tehdy, když chtěla říšská správa dosáhnout dál než na to, co kontrolovala, když se v útrokách

impéria organizovali nezávislí válečníci a když na říšské území pronikali pohybliví narušovatelé snažící se o uchopení mocenských pák. Čína se stala velkou zemí rebelií a občanské války, ale nikoli války mezi mnoha státy. V počtu těchto válek drží rekord Evropa.“ (Tamtéž, s. 72.)

V Evropě byla válka nejen u zrodu specificky moderního státu, ale stala se také běžnou součástí fungování systému těchto států. Základní kameny tohoto systému se ustavily mezi 15. a 17. stoletím. Důležitou roli při jeho vzniku hrály změny ve způsobu válčení.

Proměny války a ustavování mezistátního systému

Od poloviny 14. století se šířilo používání střelného prachu a v následujících 150 letech byly vyvinuty střelné zbraně. Nová technologie dala výhodu vládcům, kteří si mohli dovolit odlévat děla a stavět nové typy pevností odolné vůči dělům.

„Válčení se posunulo od bitev vybojovávaných na otevřených planinách k obléhání důležitých měst. Kolem roku 1500 znova vzrostly náklady, když se rozšířilo používání pohyblivého obléhacího dělostřelectva doprovázeného pozemním vojskem. Používání mušket v raném 16. století dále posílilo důležitost vycvičené a disciplinované pěchoty. Zároveň začaly v námořním válčení převažovat lodě s děly. Obzvláště Francie a habsburská říše byly dostatečně velké, aby se dokázaly vyrovnat se zvýšenými náklady a mohly využít nové situace. Je sice pravda, že ještě další dvě století prosperovaly i státy zaměřené na námořnictvo: z určitého hlediska se stala vůdčím evropským státem v 17. století Holandská republika s velmi malými pozemními silami. ... Nakonec však převážily státy, které rekrutovaly a udržovaly obrovské armády ze svých národních zdrojů – Francie, Velká Británie a Prusko.“ (Tamtéž, s. 76.)

Symbolickým milníkem proměny válčení bylo obléhání Neapole francouzským králem Karlem VIII. roku 1494–1495. Tehdy vstoupily do fragmentovaného prostoru italských městských států žoldnéřské armády velkých národních států (po Francouzích přišli Španělé), které používaly nebývale ničivé zbraně. To byl podnět pro novou reflexi italské politické situace i obecného vztahu války a politiky u Machiavelliho či Guicciardiniho. Dalším milníkem bylo vyplenění Říma roku 1527 žoldáky habsburského císaře. Boj velkých států o hegemonii na Apeninském poloostrově integroval italský mezistátní systém do vznikajícího evropského mezistátního systému.

Od konce 15. století byla moc italských měst také ohrožována z jihovýchodu osmanskou říší (tzv. benátsko-turecká válka 1499–1503), která za Sulejmana

Nádherného (1520–1566) začala soupeřit s Ruskem o oblasti kolem Černého moře. Budský mír z roku 1503 je prvním mezinárodním urovnáním moderních časů a stojí tím na počátku evropského mezistátního systému, jenž se v následujících pěti stoletích rozšířil na celou planetu:

„...tváří v tvář osmanské expanzi a válečným výpravám Francouzů a Španělů do Itálie začali Evropané formovat zvláštní a propojený mezistátní systém. Státy tvoří systém v té míře, v jaké mezi nimi dochází k pravidelné interakci a v jaké tato interakce ovlivňuje chování každého z nich. Roku 990 nic takového jako evropský mezistátní systém neexistovalo. Roku 1990 již původně evropský systém zahrnoval takřka celou zeměkouli. Mezitím Evropa zažila několik století, během nichž takřka každý evropský stát udržoval dosti silné vazby – nepřátelské, přátelské, neutrální a nejčastěji smíšené a proměnlivé – s většinou jiných evropských států, ale pouze s některými dalšími mimo kontinent. V jejich kolektivní moci a provázanosti vyčnívaly tyto státy ze zbytku světa. Hlavní politickou skutečností posledního tisíciletí je utvoření a rozšíření evropského mezistátního systému. Ten se skládá hlavně z národních států, a nikoli z říší, městských států či dalších podob donucující moci.“ (Tamtéž, s. 162.)

Symbolickým počátkem nahrazování říší s nepřímou vládou systémem moderních států s přímou kontrolou území a obyvatelstva je tedy podle Tillyho přelom 15. a 16. století.³⁶ „Pouze velký nárůst v rozsahu a nákladech mezinárodních válek (který sám byl výsledkem rivalit mezi evropskými státy a jejich interakcí s Turky a Číňany) dal národním státům definitivní výhodu nad říšemi, městskými státy a federacemi, které převládaly v Evropě až do té doby“ (tamtéž, s. 224). Propojení těchto států do „systému“ by nebylo možné bez souběžného rozvoje diplomacie s jeho počátky v městských státech severní Itálie 13. a 14. století, jejichž vztahy v té době tvořily jakýsi pravzor pozdějšího celoevropského systému. V 15. století se například právě z Itálie šířila praxe vysílání stálých zástupců na cizí dvory (Der Derian, 1991, s. 105–109).

Generalizace systému evropských států na celou planetu šla – spolu s dalšími technologickými proměnami válečnictví spjatými s industrializací 19. století – ruku v ruce se zvětšováním ničivosti konfliktů. Diplomacie a války byly dvěma komplementárními stranami systému – každá větší válka byla ukončena mírovou smlouvou, často domluvenou na kongresu či konferenci, jejichž účastníky byli důležití členové systému – od Budského míru (1503) přes Vestfálskou a Utrech-

36 „Zdá se rozumné umístit vznik obecného evropského systému do francouzské a španělské invaze Itálie. Ty rozšířily rozsah (*scale*) evropského válečnictví a otevřely věk masových žoldnéřských armád.“ (Tamtéž, s. 164.)

skou smlouvu (1648, 1713) k Vídeňskému a Berlínskému kongresu (1815, 1878) a k mírové konferenci ve Versailles (1918–1919). Teprve druhá světová válka porušila toto pravidlo, neboť vítězným mocnostem se nepodařilo dospět k mírovému urovnání a jejich vztahy se postupně proměnily ve „studenou“ válku – tedy stav, který nebyl ani mírem, ani válkou. Otázkou, jež povstává z Tillyho popisu, je, zda právě tehdy nezačalo další, kvalitativně odlišné období – zda tehdy neučinil svět první krok od vestfálského systému k postvestfálské situaci (viz Závěr).

9.2 Národní stát a násilí

Třídní povaha státu

Řekli jsme, že podle Tillyho si vedení války vyžadovalo monopolizaci násilí (včetně budování centralizovaných stálých armád), která si zase vynutila budování státní byrokracie na řízení obyvatelstva a kontrolu území, bez nichž by nemohly být válečně vytěžovány lidské a materiální zdroje. Při získávání těchto zdrojů se vládcové museli opírat jak o držitele kapitálu (buržoazii), tak o držitele donucujících prostředků (šlechtu). Čím bylo vedení války nákladnější na zdroje, tím lepší vyjednávací pozici měly tyto třídy tváří v tvář panovníkovi a tím více si pak mohly zajišťovat zohlednění svých zájmů ve struktuře budovaného státu. Postupně ovšem začali být zohledňováni také prostí poddaní – především od chvíle, kdy se ze žoldněrských armád začalo přecházet k armádám z vlastního obyvatelstva. Není náhoda, že období zavádění *branné povinnosti* je zároveň obdobím rozšiřování *volebního práva*. Stát, který potřebuje loajální obyvatele, schopné pro něj v případě potřeby obětovat své soukromé zájmy i životy, musí těmto obyvatelům umožnit získat pocit, že zohledňuje jejich dobro nebo že jim dává takové postavení, aby si toto zohlednění mohli sami zajistit svým politickým hlasem a zastoupením. Musí tedy reálně i symbolicky umožnit, aby ho jeho obyvatelé začali považovat za „svůj“. Logika války, která vládce přivedla k *budování státu*, tedy také podporovala jeho *demokratizaci*.

V oblastech s relativně větší důležitostí donucení než kapitálu (jako v Polsku a Rusku) se zápasy mezi vládci a společnostmi týkaly kontroly půdy a práce, v oblastech s opačným poměrem (jako v Holandsku) se týkaly kapitálu a tržních statků. V těchto druhých oblastech si navíc buržoazie rychleji zajistila, aby stát zaručil vlastnická práva a vymáhal smlouvy.

„Všude však budování vojenské moci státem nutilo jeho zástupce vyjednávat s držiteli moci a skupinami obyčejných lidí. Třídní struktura podmaněného obyvatelstva tak pomáhala určit organizaci státu: represivní aparát, správu daní, služby, formy reprezentace. Překlad třídní struktury do organizace státu probíhal prostřednictvím zápasu. Daňové rebelie, které v průběhu 17. století otráasaly velkou částí západní Evropy, pocházely ze soupeřících nároků králů, regionálních držitelů moci, lokálních komunit a individuálních domácností na půdu, práci, zboží, dobytek, nástroje, kredit a bohatství domácností, jež nemohly uspokojit všechny najednou. Když odpor ke zdanění přivedl ke spojenectví velké šlechtické pány s lokálními komunitami, jak tomu často bylo ve Francii raného 17. století, ohrožovalo to samu životaschopnost koruny. Ale i v menším měřítku představovalo každodenní individuální a kolektivní jednání zaměřené proti rostoucímu výběřčímu úsilí státu vážné výzvy každému vládci.“ (Tamtéž, s. 100.)

Vzpoury byly často potlačeny exemplárními tresty pro vůdce na straně jedné a ústupky vůči vzbouřené skupině na straně druhé.

„Všechno to vyjednávání tvořilo a potvrzovalo individuální a kolektivní nároky na stát, individuální a kolektivní práva vzhledem ke státu a závazky státu k jeho občanům. Jádrem toho, čemu dnes říkáme ‚občanství‘, fakticky spočívá v různých dojednáních (*bargains*), k nimž dospěli vládci a ovládaní v průběhu svých zápasů o prostředky státního jednání, obzvláště prostředky válčení. ... V boji, vyjednávání a soustavné interakci s držiteli důležitých zdrojů začaly státy odrážet třídní strukturu podmaněných populací. Největšího účinku v tomto směru dosahovaly dominantní třídy, takže státy ovládané velkými pozemkovými vlastníky rozvinuly struktury velmi odlišné od států kontrolovaných kapitalisty (Moore, 1966). Ale pouhá nutnost nějak se chovat k rolníkům či řemeslníkům nebo pracujícím bezzemkům také poznamenala fiskální organizaci státu, kontrolu obchodu, policejních sil a ještě mnohem více.“ (Tilly, 1992, s. 101–102)

Zapojení širokých vrstev vlastního obyvatelstva při budování stálých armád v 18. a 19. století zvětšilo vyjednávací pozici obyčejných lidí. Ponárodnění vojenské moci a demokratizace státu vedly k jejich povýšení do nositelů nároků na stát – občanských práv. Velká francouzská revoluce není z tohoto hlediska žádnou historickou nahodilostí, ale spíše ztělesněním vazby mezi ponárodněním armád a demokratizací státu.

„S národem ve zbrani nesmírně vzrostla moc státu vymáhat prostředky války a spolu s ní i nároky občanů vůči jejich státu. Přestože výzva k obraně vlasti stimulovala výjimečnou podporu pro válečné úsilí, spoléhání se na masové odvozy, konfiskační zdanění a konverzi výroby pro válečné účely učinily stát jako nikdy předtím slabým vůči lidovému odporu a přinutily ho odpovídat na lidové požadavky.“ (Tamtéž, s. 83.)

Budování národních armád tedy potenciálně vedlo k liberalizaci a demokratizaci států. Mělo však za následek také osvobození dříve spoutaných válečných energií, a tedy zmnohonásobení ničivosti válek. Důvodu tohoto přechodu od omezených válek 18. století k neomezeným válkám 19. a 20. století si všiml již Clausewitz: „Tím, že místo kabinetu a armády se na válce podílí lid, se na váze ocitá celý národ s jeho přirozenou tíhou. Dostupné prostředky – jejichž nasazení může být povoláno – nemají žádné určité limity. Energie, s níž může být vedena válka, již nemá žádnou protiváhu, a v důsledku toho se krajně zvýšilo nebezpečí pro soupeře.“ (Clausewitz, citován tamtéž, s. 83) Stát se stává národním čili „ponárodňuje“ v té míře, v jaké čerpá svou legitimitu z nároku na reprezentaci a ochranu zájmů národa ve smyslu kolektivu žijícího na určitém území. Ponárodňování státu je chápáno obvykle jako něco pozitivního, neboť znamená jeho demokratizaci. Clausewitz však upozornil na odvrácenou stranu tohoto procesu, jíž je neomezená, totální válka. V té míře, v jaké se stává subjektem války obyvatelstvo, odpadají její dřívější omezení – jednak vzhledem k rezervoáru mobilizace, který obyvatelstvo představuje, ale také proto, že porážka nepřítele již neznamená jen políček *symbolické* hlavě státu, ale hrozbu *reálné* existenci jiného lidu. S ponárodňováním státu a demokratizací války vstupují na scénu dějin systematické etnické čistky a genocidy.

Od ponárodňování ke specializaci

Ve fázích ponárodňování (1750–1850) a „specializace“ (1850–1950) vojenské moci

„začaly státy razantně postupovat od takřka univerzálního systému nepřímé vlády k novému systému přímé vlády – k nezprostředkovaným zásahům do životů lokálních komunit, domácností a výrobních podniků. Tou měrou, jakou vládcové přešli od najímání žoldáků k náboru válečníků ze svých vlastních národních populací a zvýšili zdanění na podporu velkých vojenských sil nezbytných k vedení války v 18. století, získali přístup ke komunitám, domácnostem a podnikům a smetli stranou autonomní zprostředkovatele... Až do 17. století řídil každý velký evropský stát své poddané prostřednictvím mocných prostředníků, kteří požívali značné autonomie, blokovali požadavky státu, které nebyly v jejich zájmu, a profitovali z delegovaného výkonu státní moci. Tito zprostředkovatelé byli často privilegovanými příslušníky podmaněných populací a svou pozici získali tak, že zajišťovali vládcům odvody a poslušnost těchto populací. ... Nejdůležitějšími zprostředkovateli byli duchovenstvo, pozemkoví vlastníci, městské oligarchie a nezávislí profesionální válečníci, a to v různých poměrech, které se měnily kontinuálně od kapitálově intenzivních k intenzivně donucovacím oblastem. Ústřední role těch nebo oněch zprostředkovatelů určovala alternativní systémy nepřímé vlády. Každý systém nepřímé

vlády s sebou nese vážné limity kvantitativní zdrojů, které mohou vládcové vytěžovat z ekonomiky. Za těmito limity mají zprostředkovatelé zájem zabraňovat vytěžování, a to prostřednictvím spojenectví s obyčejnými lidmi. To ovšem časem motivuje vládcy k podkopání autonomní moci zprostředkovatelů a k hledání spojenectví s hlavními segmenty podmaněného obyvatelstva. Tou měrou, jakou válka vyžadovala větší zdroje, obzvláště lidské zdroje, a zvětšovala se hrozba dobytí největšími státy, stále více vládců obcházelo, potlačovalo či kooptovalo staré zprostředkovatele a napojovalo se ve svém úsilí o získání prostředků války přímo na komunity a domácnosti. Tak se navzájem podmiňoval rozvoj národních armád, národních států a přímé vlády.“ (Tamtéž, s. 103–104.)

S přechodem k přímé vládě začalo docházet k prvním pokusům vládců o kulturní homogenizaci obyvatelstva. Ta byla na jedné straně nutná k jeho přímé správě i k vytváření jeho loajality vůči státu, na straně druhé také vytvářela příležitost k lidové mobilizaci, pod jejímž tlakem vládcové postupně uvolňovali prostor pro reprezentativní nároky obyvatelstva, až mu nakonec – v poslední fázi – museli jakožto „lidu“ uvolnit místo suveréna. Ve zrychlené podobě se tento proces vtělil do Velké francouzské revoluce. V ní se symbolicky zkondenzovaly a systematizovaly ponárodnující trendy 18. století, takže mohla poskytnout model pro následující proměny evropských států. Nezbytnost zapojit „lid“ do válčení nutila vládcy ke stále větším politickým ústupkům. Ty nakonec vedly k nahrazení dynastické a náboženské legitimacy států a režimů legitimitou nacionalistickou a demokratickou.

Tyto procesy přivedly vývoj moderního státu do čtvrté fáze „specializace“. V ní se tou měrou, jakou byla postupně omezována moc vládců mocí lidu (demokratizace), rozšiřovaly správní, ekonomické i kulturní funkce státu. Nakonec se z donucovací moci stala pouze jedna ze speciálních větví státní moci, podřízená občanské – „civilní“ – kontrole:

„Nejdramatičtější expanze nevojenských státních aktivit začala ve věku vojenské specializace zhruba po roce 1850. V tomto období, které sahá do nedávné minulosti, se vojenská organizace proměnila z dominantního, částečně autonomního segmentu státní struktury do podřízeného postavení největšího z několika diferencovaných okrásků kontrolovaných převážně civilní správou.“ (Tamtéž, s. 114–115.)

Demokracie a nacionalismus

Nastolení přímé vlády vedlo k systematické kontrole a řízení obyvatelstva, na něž se zaměřovala „policie“ v původním, širokém smyslu slova 18. století (tj. jako celková správa populací na daném území). Přímá vláda však vedla také

k posilování nároků obyvatelstva na vládu – tj. na „demo-kracii“ – a k procesům kulturní homogenizace a nacionalistické mobilizace. Všeobecná branná povinnost a národní vzdělávací systémy vznikaly ve stejné době, kdy se rozšiřovalo volební právo a erodovala dynastická a náboženská legitimita evropských monarchií. Utváření kolektivní identity daného lidu-národa bylo opřeno o identifikaci se státem v jeho boji proti jiným státům a jejich národům. Konstitutivní podmínkou utváření identity jednoho národa tedy byly konfliktní vztahy k jiným národům.

Obzvláště v poslední fázi rozvoje národního státu (od poloviny 19. století) se státní hranice stávaly stále důležitější překradou – ekonomickou, demografickou, politickou. Posilovala se kontrola pohybu zboží a osob stejně jako asimilační důraz na homogenitu obyvatelstva dosahovanou povinnou školní docházkou a národními médii. Čím více stát intervenoval do záležitostí společnosti, tím větší důležitost měla hranice mezi národním „my“ a „oni“, při jejíž konstrukci hrála válka klíčovou roli: „Válka sama se stala homogenizující zkušeností, neboť vojáci a námořníci reprezentovali celý národ a civilní populace trpěla společnými útrapami a sdílela společnou odpovědnost“ (tamtéž, s. 116). V tomto kontextu se rozvinul zvláštní typ státního nacionalismu ve smyslu „silné identifikace se státem“ a „podpory mezinárodní strategie státu“. Ten je podle Tillyho třeba odlišit od nacionalismu nestátních etnicko-kulturních skupin, které se mobilizují proti cizí nadvládě a usilují o zřízení vlastního státu.

„Oba nacionalismy se stávaly v průběhu 19. století stále četnějšími, takže by bylo lepší vymyslet jiné termíny pro jejich ekvivalenty před rokem 1800. Tou měrou, jakou se oblasti fragmentované suverenity, jako Německo a Itálie, konsolidovaly do robustních národních států a na mapě Evropy se vykristalizovalo 25 či 30 vzájemně exkluzivních území, oba nacionalismy se vzájemně podněcovaly. Oba byly také podněcovány dobovačnými vzmachy: občané existujících států si při nich uvědomovali ohrožení své nezávislosti a příslušníci nestátních, ale soudržných populací zase možnosti vlastní eliminace i nové autonomie.“ (Tamtéž, s. 116.)

„Po druhé světové válce, když se v procesu dekolonizace celý zbytek světa rozdělil do ohraničených, uznaných a vzájemně se vylučujících států, se vazba mezi dvěma nacionalismy ještě posílila, neboť úspěšný nárok jednoho relativně odlišného národa na jeho vlastní stát obyčejně znamenal zrušení alespoň jednoho dalšího nároku na stát vznášeného jiným národem: jak se dveře zavíraly, většina národů se jimi snažila ještě proklouznout. Zároveň se hranice mezi státy kvůli implicitnímu mezinárodnímu srozumění stávaly stále méně změnitelnými válkou nebo diplomacií.“ (Tamtéž, s. 117.)

Občanské války a genocidy

Toto zbytnění státních hranic je zřejmě jedním z důvodů, proč po druhé světové válce vzrostl relativní počet občanských válek vzhledem k válkám mezistátním a proč mnohé násilné konflikty tohoto období nelze jednoznačně zařadit ani k vnitřním, ani k vnějším konfliktům. V tomto období sice velmoci přestaly válčit mezi sebou, o to intenzivněji však začaly zasahovat do etnicko-občanských konfliktů v regionech, v nichž mezi sebou soutěžily o sféry vlivu. Válka o území je v demokratickém věku bezprostředně spjata s obyvatelstvem a jeho etnicko-kulturním profilem, neboť o něj se v posledku opírá legitimita státu. Důležitost etnicko-demografických faktorů ve vazbě na administrativní i technologické prostředky státu zvyšuje náchylnost aktérů k etnickým čistkám či genocidám:

„...záměrné vybíjení celých populací – genocida či politicida – se z řídké a odporné abe-race, kterou se kdysi zdálo, stalo standardní technikou vlády. Mezi lety 1945 a 1987 zapříčinila záměrná masová zabíjení civilistů zástupci států pravděpodobně mezi 7–16 milionů mrtvých po celém světě, což je více mrtvých, než zahynulo v přímých střetech mezinárodních a občanských válek.“ (Tilly, 1992, s. 202)

Celkově se po druhé světové válce relativně snižuje počet vojenských výbojů přes mezinárodní hranice či válečných sporů dvou států o území a zároveň se relativně zvyšuje počet násilných konfliktů uvnitř daných mezinárodních hranic. To souvisí také s tím, že válka mezi nukleárními velmocemi je vzhledem ke své potenciální ničivosti chápána jako ta nejhorší možnost, jíž se velmoci snaží za každou cenu vyhnout. Armády jsou stále oficiálně definovány především svým úkolem ochránit národní území před případnou agresí armád cizích států. Ve skutečnosti se však stále „více koncentrují na represí civilních populací, potírání vzbouřenců a uchopování moci. V důsledku toho se vlády stávají nestabilnějšími tou měrou, jakou se jejich hranice stávají jistějšími. Protože ti, kteří kontrolují státy, definují celé populace jako nepřátelské, války generují obrovským tempem uprchlíky.“ (Tamtéž, s. 203.)

To se týká zejména nových postkoloniálních států a režimů. Jejich budování probíhá sice v jiném historickém kontextu než budování evropských států, lze je však analyzovat za pomoci stejného konceptuálního aparátu. I v jejich případě je třeba sledovat různé vztahy mezi donucením a kapitálem a to, jak si vládcové vynucují, kupují či vyjednávají podporu u hlavních tříd a skupin dané společnosti (tamtéž, s. 195–197). V této souvislosti upozorňuje Tilly na korelaci mezi mírou nestability postkoloniálních režimů a mírou jejich financování z vnějších zdrojů či přírodní renty.

„Když jsou vládcové schopni čerpat příjmy z exportu nebo z vojenské pomoci nějaké velmoci, mohou obejít smlouvání se svou podřízenou populací a jejich velké státní struktury jsou ustaveny bez významného souhlasu či podpory ze strany občanů. Protože neexistují silné vazby mezi zvláštními státními institucemi a hlavními společenskými třídami obyvatelstva, stávají se tyto státy náchylnější k násilným převratům a změnám ve formě vlády.“ (Tamtéž, s. 207–208.)

Závěr

Základním poznatkem Tillyho historické sociologie moderních států je, že tyto státy a jejich systém vznikly jako nezamýšlený důsledek válčení a úsilí o získání prostředků k válčení. Ústředním paradoxem utváření evropského státu pak je, že poté co válčení vytvořilo stát, podřídil tento stát válčení civilním cílům.

„Došlo k tomu z pěti hlavních důvodů: (1) protože úsilí o budování a udržování vojenských sil vedlo představitele státu k budování objemných mašinerií na vymáhání zdrojů, jejichž personál tvořili civilisté, a tyto mašinerie začaly zadržovat a omezovat vojenské síly; (2) protože představitelé států smlouvali se skupinami civilistů, kteří kontrolovali zdroje nezbytné pro účinné vedení války, a v tomto smlouvání přiznali civilním skupinám vymahatelné nároky na stát, jež dále omezily vojenství; (3) protože zvětšení státní moci v době války ... bylo využito představiteli států k přibrání nových aktivit nebo k pokračování v aktivitách, které započaly jako výjimečná opatření; (4) protože účastníci válečného úsilí, včetně vojenského personálu, posílili své nároky na stát, jež odložili během války (v odpovědi na represí či vzájemnou dohodu), ale které reaktivovali při demobilizaci; a nakonec (5) protože válečné půjčky vedly k velkému nárůstu národního dluhu, jehož správa potřebovala byrokracii a povzbuzovala větší státní intervenci do národních ekonomik.“ (Tamtéž, s. 206.)³⁷

Tilly navrhuje vidět čtyři fáze proměn válčení a budování evropského státu – patrimonialismus, subkontrakci, ponárodnování a specializaci (a s ní spjaté zcivilnění) – v podobě čtyř komiksových scén (tamtéž, s. 206). Na první z nich

37 V předcházejícím výkladu jsme explicitně charakterizovali jen první dvě podmínky, ostatní tři však byly tak či onak implikovány. Zajímavý je především třetí mechanismus: „Někteří historikové mluví o *ratchet effect*, kvůli němuž nelze nafouknutý válečný rozpočet vrátit k předválečné úrovni... Dochází k němu ze tří důvodů: protože válečný nárůst státní moci dává úředníkům novou kapacitu vymáhat zdroje, brát na sebe nové aktivity a bránit se proti snižování nákladů; protože války buď zapříčiňují, nebo odkrývají nové problémy, které vyvolávají pozornost státu; a protože válečný dluh nově zatěžuje stát.“ (Tilly, 1992, s. 89) V této formulaci se pátý důvod bytí státu z citace v textu ocitá zahrnut v důvodu třetím.

je vojsko vedeno do války samotným králem v brnění a s mečem v ruce, na druhém má král sice slavnostní vojenské oblečení, ale ve skutečnosti subkontrahuje vedení války generálům, kteří najímají žoldáky. Ve třetí scéně se objevuje král v kostýmu zcela nevhodném pro vedení války, aby konzultoval s generály a ministrem války, kteří jsou jednou větví komplexní státní struktury, podřízené již civilní vládě. Na čtvrtém obrázku se z krále stal prezident či premiér, jenž nosí sportovní oblek a vyjednává nejen s vysokými úředníky, ale také s představiteli hlavních skupin obyvatelstva a občanstva.

Tillyho kniha ze začátku devadesátých let končí náznakem, že konec studené války by mohl být počátkem kvalitativní proměny globálního mezinárodního řádu v té podobě, v jaké vzešel z evropského mezistátního systému. Hranice vzniku, rozvoje a překonání tohoto systému vymezuje Tilly roky 990 a 1992. Roku 1992 byla podepsána Maastrichtská smlouva, která symbolizuje ukončení první fáze radikální transformace evropského řádu: válka mezi členskými státy EU je definitivně vyloučena ze sféry možného a tyto státy jsou k sobě napříště pevně připoutány principem kolektivní bezpečnosti. Tradiční systém, jenž povstal ze vzájemného válčení, je zrušen. Tento systém postupně přinesl pacifikaci a rozvoj občanských společností a liberalizaci a demokratizaci politické moci. Přinesl však také nesmírný vzrůst moci státu nad občany, zmnohonásobil ničivost i barbarství válek a natolik zdokonalil prostředky zabíjení, že lidstvo poprvé ve své historii čelí možnosti svého válečného sebezničení.

Ačkoli to Tilly výslovně neformuluje, z jeho analýz plyne, že tato možnost by byla definitivně vyloučena pouze tehdy, kdyby globální mezinárodní systém dospěl k podobné transformaci, k jaké dospěl systém (západo)evropský (9.3). Realistické zhodnocení globální situace ovšem nutí spíše k závěru, že lidstvo jako celek ještě dlouho bude muset žít s ambivalentní strukturou státu kontrolovaného násilím na svém území a mířícího jím na obyvatelstvo ostatních států. Každý pokus o nějaké rychlé překonání této struktury může přinést více škody než užítku. V současné situaci si nevystačíme s jednoduchým odmítnutím a kritikou ani s bezvýhradným přijetím a oslavou národního státu a systému těchto států.

„Znič stát a vytvoříš Libanon. Opevní ho a vytvoříš Koreu. Dokud jiné formy nenahradí národní stát, tyto alternativy jsou nedostatečné. Jedinou reálnou odpovědí je obrátit nesmírnou moc národních států od války k posilování spravedlnosti, osobního bezpečí a demokracie. Moje zkoumání neukázalo, jak bychom měli dosáhnout tohoto nesmírného úkolu. Ukázalo však, proč je tento úkol naléhavý.“ (Tamtéž, s. 227.)



Část IV

Konstruktivismus

Copyright © 2008. Portal. All rights reserved. May not be reproduced in any form without permission from the publisher, except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

Konstruktivismus proti objektivismu

„V *Osmnáctém brumairu Ludvíka Bonaparta* napsal Marx: ‚Lidé dělají své dějiny sami, ale nedělají je tak, jak je napadne, za okolností, které si sami zvolili, nýbrž za okolností, které tu bezprostředně nacházejí, jež jsou jim dány a které zdědili z minulosti.‘ Dva hlavní směry teorie mezinárodních vztahů současnosti – neorealismus a neoliberální institucionalismus – se věnují především ‚okolnostem‘, jež státy ‚nacházejí‘ v objektivním světě kolem sebe a které omezují jejich chování. Tato teorie se snaží vysvětlit vzorce výsledků a někdy předepsat jednání, přičemž ... předpokládá, že zájmy či preference států jsou dané a neměnné. Za použití Marxova aforismu můžeme říci, že konstruktivismus se naproti tomu zajímá nejen o ‚nacházení‘, ale ve stejné míře také o ‚dělání‘ okolností, aniž by ovšem upadl do subjektivismu či idealismu. ‚Dělání‘ přitom má přinejmenším dva významy [které můžeme vyjádřit dvěma otázkami]: Co lidé dělají ze svých okolností tím, že jim nějak rozumí? A co dělají ze svých okolností tím, že na základě tohoto porozumění jednají?“

John Gerard Ruggie, 1998, s. 199

10.1 Od naturalismu ke kulturalismu

Osmdesátá léta 20. století byla ve znamení oslabování vlivu marxistické ideologie, jež bylo symbolicky završeno zhroutilím sovětského bloku na konci této dekády. Přestože nová levice šedesátých a sedmdesátých let odmítala autoritářství a byrokratismus sovětského systému (7.3), sama existence tohoto systému byla důkazem, že může existovat alternativa – jakkoli nedokonalá, či dokonce nelid-

ská – k liberálnímu kapitalismu. Pád sovětského bloku na přelomu osmdesátých a devadesátých let otrásl tímto předpokladem a zahnal radikály do defenzivy.

Nová ideologická atmosféra se zprostředkovaně odrazila i v teorii mezinárodních vztahů. Upadající víra v radikální alternativu oslabila neomarxistický pól v debatě paradigmat a uvolnila větší prostor duelu neorealismu s neoliberalismem (5.1). Jejich konfrontace se ovšem v průběhu osmdesátých let proměnila do konvergence. Výrazem tohoto souběhu byla spolupráce obou proudů na vypracování teorie režimů. Neoliberálové nezpochybňovali realistické vhledy jako takové, ale chtěli pouze ukázat, že se týkají krajních případů – že v běžném typu mezinárodních vztahů je mocenská politika anarchie institucionálně zářmována či zasazena (*embedded*). Z druhé strany byli umírnění realisté otevření k doplňování příliš úzkého zaměření na „mechanickou“ rovnováhu zohledňováním institucionálních faktorů.

Oba proudy se navíc shodovaly v úsilí o zvědečtění, které se projevovalo používáním modelů teorie her a dalších „neoutilitárních“ přístupů. (Tak jsou nazývány přístupy k sociálnímu jednání, které vycházejí z předpokladu, že aktéři jsou řízeni instrumentální racionalitou.) Neoliberalismus bral ve svém pohledu na sociální interakci v úvahu *vnímání* situace aktéry, jejich komunikaci a schopnost řídit se sociálními normami. Toto zahrnutí subjektivních a institucionálních faktorů však nemělo nahradit, ale pouze doplnit individualisticko-racionalistická a objektivistická východiska. Neoliberální idea kooperace jako vzájemně výhodné interakce, v níž každý něco vynakládá na vytváření „veřejných dober“, aby pak mohl tato dobra „spotřebovat“, je formulována ekonomickým jazykem. Jakkoli autonomní vliv mohou sociální instituce získat ve zpětném vlivu na jednání, v poslední instanci jsou odvozeny právě z tohoto jednání – tedy ze strategického kalkulu sebestředných aktérů, kteří sledují své zájmy, jež jsou definovány před vstupem do interakce. Jak poznamenává John Gerard Ruggie, neorealismus a neoliberalismus se liší v míře zohlednění „institucí (a potažmo institucionalizace) v mezinárodních vztazích... Jsou si však blízké v tom, že popisují instituce ve striktně instrumentálních termínech jako užitečné (či ne) pro sledování individuálních a většinou materiálních zájmů.“ (Ruggie, 1998, s. 3)

Naznačená konvergence ontologických a metodologických předpokladů neorealismu a neoliberalismu umožnila v souběhu s ochabováním marxismu na přelomu osmdesátých a devadesátých let nástup konstruktivismu. Spíše než vyplnění prázdného místa po neomarxismu na radikálním pólu debaty tří paradigmat však tento nástup znamenal redefinici samotného problémového pole disciplíny. Konstruktivisté se v jiném kontextu a s jinými intelektuálními

nástroji vrátili k epistemologickým a metodologickým otázkám, které byly otevřeny ve druhé debatě započaté na přelomu padesátých a šedesátých let (3.2). Diskuzi, kterou otevřeli, lze pochopit jako v pořadí čtvrtou debatu v poválečné teorii mezinárodních vztahů. Někdy bývá charakterizována jako debata pozitivismu s postpozitivismem. První nálepka zahrnuje neorealismus a neoliberalismus. Druhá má vedle konstruktivismu zahrnovat také postmodernismus, feminismus a marxismus. Do druhé kategorie se tak dostávají směry, které vycházejí z různorodých intelektuálních kontextů i teoretických předpokladů a které navíc nepředstavují jen sociálněvědné *teorie*, ale také a především politické či světonázorové *ideologie*. Tím se rozmlžuje epistemologické jádro debaty devadesátých let. Protože nás zde zajímá právě toto jádro, budeme čtvrtou debatu specifikovat jako spor objektivismu s konstruktivismem.

Od objektivismu k intersubjektivismu

Zatímco objektivismus považuje identity a zájmy („preference“) aktérů za dané před interakcí (exogenně) a vypouští je ze své analýzy, konstruktivismus se naopak snaží zachytit různé způsoby jejich utváření – *construction* – v myšlení, diskurzivním i nediskurzivním jednání a historických procesech. Nahrazuje metodologický individualismus vztahovým pojetím – aktéry či politické jednotky (např. státy) nelze pochopit z nich samých, ale právě jen z historicky specifických vztahů k ostatním aktérům a jednotkám. Individualistická představa aktérů či jednotek, jejichž identity a zájmy existují před interakcí a z jejichž strategicky uzavíraných „smluv“ pak vzniká sociální řád jakožto soubor pravidel chování (sociálních norem), nebere v úvahu sociální povahu jednotlivců i nadindividuálních jednotek, jako jsou státy.

Rozdíl mezi konstruktivismem a objektivismem lze pochopit jako důsledné domyšlení směru, jímž v náznaku vykročil již (neo)liberalismus, když při analýze interakce začal zohledňovat subjektivní a ideové faktory – kulturní obrazy, symboly, normy, diskurzy, informace, komunikace a způsoby vnímání. (Neo)liberalismus ovšem viděl v ideách a diskurzích pouze doplnění „objektivně“ daných, materiálních a mocenských zájmů. Konstruktivismus proměňuje tuto druhotnou, doplňkovou roli idejí do role konstitutivní – poukazuje k tomu, že bez idejí a diskurzů by lidé nebyli schopni vůbec identifikovat své zájmy a sledovat je. Sama „objektivita“ zájmů není ničím jiným než představou – významem ožřejmujícím povahu reality a určujícím vztah aktéra k ní. Významy, které mají

věci a ostatní lidé pro aktéra, nejsou určeny objektivními výhodami či nevýhodami (materiálními či mocenskými), které z nich může mít, ani funkcí, již plní v reprodukci systému. Samy koncepty výhody či funkce jsou naopak součástí významotvorných konstrukcí lidského vědomí a řeči i sociálních praktik s nimi spjatých. V objektivistické perspektivě má být objektivní povaha výhod zachycována rozumem, jímž jsou lidé obdařeni od přírody – objektivismus je tedy zároveň racionalismem. V konstruktivistické perspektivě je sám rozum produktem historicky zvláštních diskurzů a praktik, a ty proto nemohou být poměřovány rozumem jako něčím, co by jim bylo vnější, transcendentní.

Zkoumání diskurzů a idejí, jejichž prostřednictvím se ustavuje a udržuje interpretace lidského světa, přestává být pro konstruktivismus okrajovým doplňkem a stává se samým jádrem společensko-vědního výzkumu. „Materialistická“ analýza konfliktů mezi aktéry, kteří racionálně sledují své ekonomické a politické zájmy, je podřazena „idealistické“ analýze diskurzů, jimiž jsou identity a zájmy definovány. „Vysvětlování“ z příčin (*Erklären, explaining*), převzaté z přírodních věd, je podřazeno „rozumění“ významům (*Verstehen, understanding*), které pěstují vědy kulturní. Metodologický individualismus, jenž považuje společnost za sumu aktů navzájem nezávislých – „předsociálních“ – aktérů, je nahrazen relacionismem a interakcionismem: místo vyvozování sociálních vztahů z povahy aktérů je povaze aktérů rozuměno ze *vztahů*, do nichž jsou zapojeni ve svém sociálním *jednání*.

Tento posun analytického těžiště od *vysvětlování* instrumentální racionalitou k *rozumění* diskurzům a sociálním praktikám byl nesystematicky předjímán historickým realismem Kissingera, Arona a Anglické školy (3.1). Jak naznačuje název stěžejního díla posledně jmenovaného proudu – *Anarchická společnost* –, anarchie je atributem definujícím jistý typ společnosti, nikoli výchozím, předsociálním stavem, z něhož by se společnost teprve ustavovala (Bull, 1977). Anarchický „systém států je zapuštěn ve *společnosti států*, která zahrnuje soubory hodnot, pravidel a institucí, jež státy společně přijaly a jež umožňují fungování mezistátního systému“ (Ruggie, 1998, s. 11, zvýrazněno námi). Identita a zájmy států nejsou určeny před jejich vstupem do anarchických vztahů, ale jsou určovány tím, jak si ve svém jednání tyto vztahy osvojují. Tím neformují jen sebe, ale také povahu těchto vztahů. Anarchie není ničím zvnějšku – předem a objektivně – daným, ale pouze tím, „co z ní státy udělají“ (Wendt, 1992).

Anglická škola, Kissinger či Aron ovšem nešli ve svém přístupu za tradicioanalistickou kombinaci filozofické spekulace s historickým popisem a porozuměním. Naproti tomu konstruktivismus v teorii mezinárodních vztahů devadesátých let byl inspirován třemi intelektuálními proudy 20. století: specificky

sociologickými přístupy rozvinutými Georgem H. Meadem či Peterem Bergerem a Thomasem Luckmanem (Mead, 1934, Berger, Luckman, 1966), vyústěním heideggerovské kritiky metafyziky a subjektu v poststrukturalismu Michela Foucaulta a Jacquesa Derridy (Foucault, 1994, Derrida, 1993) a v neposlední řadě také wittgensteinovskou a postwittgensteinovskou filozofií jazyka a řečového jednání – především v dílech Johna Austina, Petera Winche a Johna Searlea (Austin, 1962, Winch, 1988, Searle, 1995).

Od instrumentálních ke konstitutivním idejím

Tyto navzájem různorodé přístupy umožňují každý po svém překonat utilitaristické podřízení „subjektivních“ idejí a diskurzů domněle „objektivním“ ekonomickým a mocenským zájmům odhalovaným univerzální racionalitou. Konstatovali jsme, že tomuto objektivismu a racionalismu (spjatému se scientistickým pojetím sociální vědy po vzoru vědy přírodní) byl stále ve velké míře poplatný i (neo)liberalismus, a to navzdory zohlednění subjektivních a kulturních faktorů. Ideje (interpretace, diskurzy) jsou (neo)liberály pojaty jako vnější („exogenní“) identitám a preferencím aktérů a zároveň jsou jak ideje, tak identity a preference pojaty jako vnější i jejich sociální interakci. Jinak řečeno, aktéři pracují s ideami (interpretacemi, diskurzy) pouze jako s vnějšími nástroji, které si lze vybírat podle toho, jak slouží (či neslouží) jejich předem daným preferencím (zájmům, cílům). Jsou-li ideje a diskurzy pouhými nástroji, pak nevypovídají nic o identitě aktérů, ale pouze o způsobu, jakým se potýkají s úkoly, které před ně staví spor jejich objektivních zájmů s požadavky neméně objektivní reality.

Obecnou představu o ontologické prvotnosti materiálních zájmů sdílí (neo)liberalismus nejen s neorealismem, ale také s mechanicky pochopeným historickým materialismem. Ukotvují-li liberálové tyto zájmy v lidské přirozenosti a racionalitě jednotlivce, marxisté je ukotvují v sociálním místě, které zaujímají velké skupiny lidí – třídy – v historicky dané struktuře výroby a převlastňování materiálních statků. Zatímco pro liberály je těžištěm zájmů a jejich sledování jednotlivce, a teprve odvozeně skupina či třída, pro marxisty je tomu naopak – individuální zájem je odvozen od zájmu třídního, který plyne z místa jednotlivce v sociální struktuře. V tomto sporu marxistického metodologického *holismu* a liberálního metodologického *individualismu* zaujímá neorealismus středovou pozici. Na jedné straně považuje za základní determinantu racionálního jednání jednotlivých států anarchickou strukturu jejich vztahů, na druhé

straně předpokládá, že v anarchické struktuře sleduje každý stát svůj předem daný národní zájem týkající se bezpečnosti (3.3).

Navzdory různému umístění na škále mezi individualismem a holismem zaujímají ovšem (neo)liberálové, neorealisté i mechaničtí marxisté stejnou pozici ve druhém dilematu společenských věd: všechny směry jsou na straně objektivismu a racionalismu proti konstruktivismu. První pozice se po vzoru přírodních věd snaží i v sociální realitě zachytit objektivní kauzální zákonitosti, a lze ji proto také nazvat *naturalismem*. Druhá pozice považuje za podstatnou součást sociální reality představy lidských subjektů. Ty nelze poznávat vysvětlením příčin, ale rozuměním kulturně utvářeným a historicky specifickým významům. Druhou pozici lze proto také nazvat *kulturalismem* či intersubjektivismem.

(Neo)liberálové, neorealisté i mechaničtí marxisté mají stejný přístup k poznání sociálního jednání a jeho motivace. Všechny tři tábory předpokládají, že lze stanovit kritéria jednání na základě objektivní analýzy zájmů a situace, v níž jsou tyto zájmy prosazovány. Všechny také předpokládají, že objektivní *vysvětlení* zájmů může být doplňováno, zabarvováno, ale i komoleno a falšováno jejich subjektivním *porozuměním*, a vidí funkci sociální vědy právě v tom, že má tato relativní *mínění* aktérů o jejich zájmech korigovat objektivním *poznáním*. Marxismus specifikoval tuto platonskou hierarchickou dichotomii mezi pravým věděním (*epistémé*) a pouhým míněním (*doxa*) do dichotomie mezi vědou a ideologií. Podobnou dichotomii lze najít u protoliberalů 18. století ve sporu racionálních *zájmů* a iracionálních *vášní*. Ta navazovala na ještě dřívější epistemologické dichotomie racionalistů 17. století – mezi prvotními a druhotnými kvalitami u Descarta a mezi konceptuálním věděním (spjatým s rozumem a aktivními afekty) a obrazným míněním (spjatým s vášněmi čili pasivními afekty) u Spinozy.

V souladu s těmito filozofickými východisky věří (neo)liberalismus, neorealismus i mechanický marxismus v ontologickou prvotnost a větší epistemologickou hodnotu *kauzálně uchopitelných* vztahů mezi materiálními věcmi a v ontologickou druhotnost a menší epistemologickou hodnotu *hermeneuticky uchopitelných* vztahů mezi ideami. Ideje a interpretace jsou pouze nástrojem sledování zájmů. Tyto nástroje jsou tím účinnější, čím přesněji odrážejí materiální realitu, a čím pevněji jsou tedy podepřeny objektivním věděním, které poskytuje moderní věda. Mohou však také aktérům jejich pravé zájmy zamlžovat a odvádět je od jejich racionálního sledování. Marx nazval takové ideje „falešným vědomím“. Tím je například buržoazní *ideologie*, která dělníky přesvědčuje, že v jejich zájmu není svržení kapitalismu, zatímco marxisticko-leninská *věda* zjistila opak – totiž že to je jejich *objektivním* zájem, ať již si *subjektivně* myslí, co chtějí. Ale podobně mohou

liberální racionalisté kritizovat neracionální jednání zamilovaného či na drogách závislého jednotlivce jako někoho, kdo se neřídí svým pravým *zájmem*, ale pouze přeludem a scestnou *vášní* a objektivně vzato tak škodí sobě samému. A stejně tak mohou neorealisté považovat za neracionální jednání představitele národního státu, který zapomíná na objektivní národní zájem, jímž je v situaci anarchie zajištění bezpečnosti prostřednictvím moci, a řídí se idealistickým bludem o vyvolení vlastního národa k záchraně lidstva či šíření svobody a demokracie.

Proti této objektivistické představě o tom, že ideje jsou pouze pravým nebo falešným *odrazem* reality staví konstruktivismus tezi, že ideje jsou konstitutivní *součástí* reality. Toto posílení ontologické důležitosti idejí se týká také popisu aktérů. Ideje (diskurzy, interpretace) nejsou pouhými nástroji sledování zájmů aktérů, ale základními stavebními prvky definice jejich identity, z níž teprve plynou jejich zájmy. Ideje a diskurzy nejsou *instrumenty*, nýbrž *konstituenty* aktérů i systémů interakce. Vztah aktérů k diskurzům a interpretacím není vnějším (jako vztah vlastníka k zaměnitelnému nástroji), ale vnitřním. Diskurzy a interpretacemi se aktéři ustavují – nejsou jejich svobodně manipulovatelným vlastnictvím, nýbrž zdrojem definice jejich bytí.

Důraz na intersubjektivní povahu jednání s sebou nese opuštění individualismu, aniž by to ovšem muselo znamenat skluz k holismu, jenž postuluje primát celku (struktury) nad jejími prvky (aktéry). Důsledné domyšlení konstruktivismu by spíše mělo vést k překonání protikladu těchto dvou pozic. Představy o světě nikdy nelze redukovat pouze na individuální („privátní“) mínění, neboť jsou vždy již ukotveny v kolektivně sdílených („veřejných“) strukturách smyslu, které přesahují a determinují vědomí toho či onoho aktéra. Émile Durkheim však zašel příliš daleko, když „kolektivní představy“ pochopil jako zcela nezávislé na individuálních představách. Americký filozof jazyka John Searle s ním souhlasí v tom, že „kolektivní intencionalita“ není redukovatelná na intence jednotlivců (Searle, 1995, s. 24–25, citováno v Ruggie, 1998, s. 20). Připomíná však, že zároveň nemůže existovat bez své aktualizace v těchto intencích.

Tato závislost kolektivního vědomí (struktury) na aktualizaci ve vědomí jednotlivců (jednání) ovšem nemůže být pojata individualisticky. Individuální vědomí jsou totiž živena právě kolektivně sdíleným světem smyslu. Jazykový a kulturní svět determinuje jednotlivce dříve, než jsou schopni začít determinovat sami sebe: než se jazyk a kultura mohou stát *nástrojem* svobodného sebevýrazu jednotlivců, jsou jim přisouzeny jako *základ* jejich bytí. Zároveň však nemohou jazyk a kultura existovat bez toho, aniž by si je velké množství jednotlivců neustále osvojovalo v řečových aktech a sociálních praktikách. Saussu-

rovskou terminologií řečeno, jazyk ve smyslu systému pravidel (*langue*) nemůže existovat bez jednotlivých promluv (*paroles*), v nichž jsou tato pravidla neustále používána. Z této zpětné závislosti jazykových struktur na řečovém jednání plyne, že je nemůžeme pojímat holisticky – jako osamostatněné a samohybné systémy. Nejvhodnějším hlediskem při analýze struktur je naopak hledisko intersubjektivního – sociálního – jednání, v němž jsou tyto struktury osvojovány aktéry. Jak jsme viděli v oddílu 8.3, k tomuto dialektickému pojetí vztahu sociální struktury a individuálního jednání došli i gramsciovští marxisté.

V pojetí mezinárodních vztahů plyne z přijetí tohoto hlediska nezbytnost pojímat suverenitu národního státu nikoli jako „přirozený“ fakt, nýbrž jako důsledek mezistátní interakce. Suverénní stát neexistuje před svým vstupem do vzájemných vztahů s jinými státy. Suverenita je efektem vzájemného uznání států. Vzájemné uznání předpokládá komunikaci. Interakci států tedy nelze redukovat na jejich *strategické jednání*, jímž maximalizují naplnění zájmů, které by takové interakci předcházely. Jejím nezbytným aspektem je naopak *komunikativní jednání*. (Neo)liberalismus zohlednil toto jednání, ale dal mu pouze doplňující, instrumentální funkci. Jako by nastupovalo až v reakci na poruchu interakce. Konstruktivismus naopak považuje komunikativní jednání za nutný předpoklad strategického jednání. Žádné takové jednání totiž nemůže probíhat bez sdílených a komunikovaných významů. O výhodu a moc lze bojovat pouze tehdy, existuje-li shoda na tom, co představuje výhodu a moc. Dříve než se soupeři mohou utkat ve strategické hře, musejí být srozuměni v tom, o co v této hře jde. Sociální interakci – včetně té mezinárodní – tedy nelze *vysvětlovat* z kauzálních, objektivních daností, k nimž by měli aktéři bezprostřední přístup svým rozumem, ale je třeba jí *rozumět* z významů, které spolu aktéři sdílejí ve společném kulturním prostoru.

Od regulativních ke konstitutivním pravidlům

Spor o prvotnost strategického a komunikativního jednání lze pochopit prostřednictvím rozdílu mezi regulativními a konstitutivními pravidly (Searle, 1995, s. 27–28, citováno v Ruggie, 1998).³⁸ První pravidla řídí jednání, které je myslitelné i bez těchto pravidel, druhá pravidla jsou nezbytná pro samu definici jednání. Příkladem regulativních pravidel jsou pravidla silničního provozu, pří-

³⁸ Vycházíme z Ruggieho interpretace tohoto rozdílu. Jak Ruggie připomíná, prvním, kdo rozvinul tuto dichotomii, byl ovšem John Rawls (1955).

kladem konstitutivních pravidel pravidla šachů. Řízení auta a přesouvání se jím z místa na místo nepředpokládá existenci dopravních pravidel. Jejich ustavení a dodržování má tedy čistě instrumentální funkci – pravidla umožňují účastníkům provozu maximalizovat rychlost a bezpečí jejich přesunů. Tyto přesuny však existují před ustavením pravidel a nezávisle na nich.

Na rozdíl od prostého přesunu z místa na místo není přesun určité figurky na šachovnici možný bez intersubjektivně sdílených pravidel. Tato pravidla nejsou pouhými prostředky aktivity, ale aktivita je jimi teprve ustavována, „konstitována“. Zatímco regulativní pravidla mají za cíl usnadnit a zefektivnit provádění předem definované činnosti zaměřené na dosahování předem daných cílů, konstitutivní pravidla definují samotné cíle a povahu činnosti. Přesuny figurek na šachovnici nemají žádný význam *mimo* hru v šachy.

Z hlediska metodologického individualismu jsou všechna pravidla regulativní, neboť aktér i jeho cíle existují dříve než jeho interakce s ostatními aktéry. Ustavení pravidel interakce pak nemůže mít jiný *raison d'être* než koordinaci a maximalizaci uspokojení preferencí, které této interakci předcházejí a jsou na ní nezávislé. Aplikujeme-li tento individualismus na mezistátní vztahy, předpokládáme, že jednotlivé suverénní státy a jejich národní zájmy existují před jejich společně sdílenými normami a institucemi. Pesimistickým neorealismem jsou mezinárodní normy a „režimy“ chápány jako nástroje zabránění války všech proti všem, optimistickým (neoliberalismem jako nástroje maximalizace vzájemných výhod. U obou křídel objektivismu však jsou aktéři, jejich racionalita a cíle dány předem a analýza se zaměřuje pouze na regulaci jejich chování. Státy a jejich systémy jsou popisovány bez toho, že by bylo analyzováno, jak se vytvářely – jak se ve vazbě na jejich vzájemné vztahy ustavovala jejich identita a jejich zájmy. Jsou tedy chápány jako něco přirozené a objektivně daného, nikoli historicky a sociálně – intersubjektivně – vytvořeného. Zneviditelnění kulturně specifických konstitutivních pravidel „naturalizuje“ sociální realitu – jako by existovaly jen „přirozeně“ dané rysy aktérů, jejich zájmů a racionality na straně jedné a „uměle“ nastolené instituce, které je regulují, na straně druhé. Neutilitaristická společenská věda nepřekročila dichotomii teorií společenské smlouvy 17. století mezi přirozeným a sociálním (či občanským) stavem. V této dichotomii jsou určité rysy jednotlivců a jejich vztahů nadsazeny do postavení věčných a přirozených atributů lidské přirozenosti, zatímco jiné rysy jsou pochopeny jako instrumentální a historicky relativní výsledky interakce jednotlivců.

Tato naturalizace je součástí normálního vědomí sociálních aktérů. Ti zapominají na sociálně zkonstruovanou povahu sebe samých i věcí a považují své

a jejich vlastnosti za objektivně dané po způsobu přírodních předmětů. Této naturalizace si všiml Marx ve své analýze zbožního fetišismu: hodnotu kousku zlata považujeme za objektivní přírodní vlastnost, která existuje nezávisle na našich společenských institucích. Tato hodnota však není přirozeně danou vlastností předmětů, ale odrazem činných sociálních vztahů mezi lidmi. (Marx, 1953, s. 90) Na rozdíl od konstruktivistů nepodtrhává Marx kulturní, nýbrž ekonomickou stránku sociálních vztahů. Vynechává tak první ze dvou aspektů konstrukce (čili tvorby) sociální reality, na něž poukazuje John G. Ruggie v mottu k této kapitole. Tímto aspektem je představování – sociální realita není objektivní daností nezávislou na představách lidí, ale tyto představy (diskurzy, ideje, interpretace) jsou její konstitutivní součástí.

Je-li prvním aspektem konstrukce představování, pak druhým je jednání. Dva aspekty odpovídají dvěma atributům, jimiž se bytí lidských subjektů liší od bytí přírodních objektů: (1) Zatímco objekty si nejsou vědomy sebe a okolního světa, lidské subjekty si sebe a svět vždy nějak představují (pojmenovávají, interpretují). (2) Zatímco objekty jsou pasivními a mění se jen kvůli sobě vnějším příčinám, lidské subjekty jsou aktivními – mohou se stát příčinou samy sobě. Ve svém materialistickém útoku na (mlado)hegelovský idealismus se Marx distancoval od přeceňování prvního aspektu konstrukce. V odhalení údajně přirozených či objektivních atributů věcí i lidí jakožto vlastností vytvářených sociálním jednáním však jeho „kritika politické ekonomie“ (podtitul *Kapitálu*) podtrhla druhý aspekt konstrukce.

Od naturalismu k historismu

Jestliže objektivismus reprodukuje naturalistickou iluzi každodenního vědomí o přirozené danosti identit lidí i věcí, marxismus a konstruktivismus naopak tyto identity „denaturalizují“, „historizují“. Tam, kde objektivismus vidí univerzální, přirozené rysy lidské identity, zájmů a rozumu, odhalují tyto dva směry historicky partikulární konstitutivní pravidla – tedy taková pravidla, jež se liší epochu od epochy, společnost od společnosti, kulturu od kultury. Transakce nezávislých jednotlivců řídicích se přirozeným sebezájmem jsou rozpoznány jako abstrakce a fikce (neo)klasické ekonomie. Ta se zaměřuje na *regulativní* pravidla výroby a rozdělování a nevidí *konstitutivní* pravidla, která teprve činí tyto praktiky možnými. Tím, že (neo)klasičtí ekonomové považují tyto podmínky za samozřejmé a neanalyzují je, umožňují, aby se tyto podmínky proměnily z his-

toricky specifického, časově a prostorově omezeného výtvoru dějin do věčných a univerzálních atributů lidské přirozenosti.

Kritika tohoto falešného univerzalizmu a naturalismu klasické politické ekonomie byla jedním východiskem Marxe. Jak jsme řekli výše, jeho dalším východiskem bylo použití materialistického pohledu této ekonomie proti (mlado)hegelovské idealistické filozofii. V některých svých formulacích přitom sklouzl až k mechanickému převrácení idealismu na materialismus a učinil z právně-politických a diskurzivně-kulturních struktur společnosti „nadvstavbu“, která měla odrážet jejich ekonomickou „základnu“ (Marx, 1950b, s. 370). Z jiných Marxových formulací však plyne, že by nemělo jít o pouhé *mechanické převrácení* idealismu, nýbrž o jeho *dialektické překonání*. Z tohoto hlediska by hlavní chybou idealismu bylo to, že vytrhává z celku společenských vztahů jeden z jeho dílčích momentů a chce z něj učinit základ všech ostatních momentů. Mechanické převrácení idealismu z hlavy na nohy opakovalo stejnou chybu, pouze s jiným obsahem – abstrakce a absolutizace ideálního momentu společenské reality byla nahrazena abstrakcí a absolutizací jejího materiálního momentu – místo ze vztahů idejí ve *vědomí* lidí byla společnost vysvětlena ze vztahů lidí, do nichž vstupují při reprodukci svého materiálního *bytí*. Toto ekonomistické převrácení chápe lidskou motivaci jako řízenou primárně *zájmy*. Důraz na materiální zájmy si vzal Marx z klasické liberální ekonomie. Zatímco však liberalismus chápe zájmy individualisticky, marxismus je chápe třídňé. Kromě těchto dvou ekonomistických variant na sebe materialistické převrácení idealismu může vzít také podobu realistickou: v ní by již „základna“ společnosti nespočívala v organizaci idejí (tedy v kultuře) ani v organizaci výroby a rozdělování (tedy v ekonomice), nýbrž v organizaci násilí či donucení (tedy v politice).

Skutečně dialektická koncepce společnosti by však neměla odvozovat celek z jednoho z jeho momentů – ať již by jím byly vědomí a ideje, materiální bytí a zájmy, nebo donucení a strach z něj. Jejím cílem by naopak mělo být zachytit vzájemné zprostředkování těchto momentů. Kulturní, ekonomické a politické struktury, které byly doposud pokládány za samozřejmé, přirozené a univerzální, by měly být zachyceny ve svém vzniku, vzájemné podmíněnosti a proměnách a tím ukázány jako historicky zkonstruované.

Aby se konstruktivismus mohl stát dědicem dialektického marxismu, musí se vyvarovat skluzu do prostého idealistického převrácení objektivismu. Takové převrácení by nastolovalo jen další *dichotomie* – mezi prvotním a odvozeným, absolutním a relativním, přirozeným a zkonstruovaným – tam, kde bychom měli vidět vzájemné zprostředkování *diferencí*. Sklon k absolutizaci dílčího

momentu jako základu celku má každá ze čtyř teoretických tradic představených v této knize. Spíše než pokračovat ve scholastické diskuzi o ontologickou prvotnost různých aspektů sociální reality je plodnější zachycovat jejich historicky proměnlivé korelace.

Z tohoto hlediska bychom neměli realismus, liberalismus, marxismus a konstruktivismus chápat jako vzájemně se vylučující *ontologické* doktríny, nýbrž jako vzájemně se doplňující *teoretické* perspektivy. Regulativní ideál co nejúplnějšího společenskovedního poznání by předpokládal jejich vzájemné doplňování, nikoli vylučování. V této syntéze by měl konstruktivismus výsadní postavení. Jeho výsada by však nebyla ontologická, nýbrž epistemologická: nešlo by o to vyvozovat ekonomiku a politiku z kultury (marxovsky řečeno stavět člověka z nohou na hlavu), ale o to, že vědění – ať již společenskovední, nebo každodenní – nemá jiný přístup k zájmům či donucení než skrz ideje. Z tohoto epistemologického hlediska – tedy z hlediska rekonstrukce reality věděním, nikoli z hlediska reality samé – je těžištěm vzájemného zprostředkování různých momentů společenské reality živel idejí: duch. Teorie přitom může zůstat agnostická vzhledem k otázce *ontologické* hierarchie mezi těmito momenty. Na rozdíl od ontologie totiž neříká, *jaký je svět*, nýbrž z *jakého hlediska* se na něj máme dívat.

Zvláštní užitečnost konstruktivistického zaměření na „konstitutivní“, tj. kulturně a historicky vytvářená pravidla sociální interakce by pak spočívala v tom, že umožňuje pochopit doposud stěží vysvětlitelné historické události, v nichž došlo k radikální politické změně bez použití *politického donucení* (na něž se zaměřuje realismus) a mimo materiální logiku *ekonomických zájmů* (na niž se zaměřují liberalismus a marxismus). V takových událostech se často ohlašuje změna kulturních podmínek ekonomické a politické stability – podmínek, které jsou v normálních časech považovány za součást přirozené, neměnné struktury světa.

John Gerard Ruggie shrnuje konstruktivistickou perspektivu a její důsledky pro chápání a popis mezinárodních vztahů následovně:

„Konstitutivní pravidla jsou institucionálním základem všeho sociálního života. Nelze si bez nich představit žádnou vědomě organizovanou oblast lidské aktivity, a tedy ani mezinárodní politiku – třebaže v ní mohou být ve srovnání s mnoha jinými oblastmi relativně slabá. Některá konstitutivní pravidla, jako například spojení politické jednotky s výlučným územím, jsou natolik hluboce usazena či zvěcněna, že je aktéři už vůbec nepovažují za pravidla. Jejich trvalost však zůstává založena na kolektivní intencionalitě, byť byla na začátku ustavena hrubou fyzickou silou, jako například dobytím území. Jak upozorňuje Searle, náhlé a překvapující zhroucení východoevrop-

ské říše Sovětského svazu živě připomíná, co se může stát, „když systém statusových funkcí [stanovený konstitutivními pravidly] přestane být přijímaný“, a to navzdory skutečnosti, že v tomto případě zůstala hrubá síla zcela na straně statu quo. Podobnou erozi kolektivní intencionality – jen částečně spjatou s posuny na úrovni hrubé síly či materiálních zájmů – lze doložit na zhroucení koloniálního systému či dříve na zhroucení obchodu s otroky. Zdá se, že za jistých okolností může kolektivní intencionalita „chtít“ změnu pravidel hry.“ (Ruggie, 1998, s. 25, citace z Searle, 1995, s. 92)

Od logiky síly a zájmů ke gramatice identit

Zmíněné epochální změny nejsou analyzovatelné z objektivistické a racionalistické perspektivy právě z toho důvodu, že se neodehrávají na úrovni regulativních, nýbrž konstitutivních pravidel. Nejde v nich o nahrazení jednoho způsobu interakce předem daných identit a zájmů jiným způsobem, ale o rekonstrukci (tedy redefinici) identit a zájmů samých – o proměnu toho, jak skupinová aktéři definují svět a sebe v interakci s druhými. Takovou proměnou je například proměna etnické skupiny v národ, národní identity z monokulturní na multikulturní (např. v Británii a anglofonních imigrantských zemích od šedesátých let 20. století) nebo pokusy o redefinici Západu z ideologické alternativy pravicového a levicového totalitarismu na civilizační alternativu islámu po 11. září 2001.

Neorealismus, (neo)liberalismus a mechanický marxismus zachycují tu rovinu jednání, na níž se spolu potýkají již utvořené identity a zájmy. Uniká jim však rovina, na níž se tyto identity a zájmy ustavují. Proto se tyto směry osvědčují v dobách stabilní a samozřejmé reprodukce etablovaných identit, zatímco ve chvílích jejich otřesů a proměn se stávají bezradnými. V takových zlomových či revolučních situacích již nestačí vysvětlovat politické jednání z objektivistické analýzy zápasů zájmů a mocí – slovo musí dostat konstruktivistická analýza zápasů o interpretaci identit.

Proměny identit přitom nejsou odvoditelné pouze ze sebe-reflexe a politického boje uvnitř daných skupin, společností či jejich okruhů, ale jsou vždy determinovány jejich vztahy k ostatním v rámci dané historické konfigurace – například vztahy etnické menšiny k národní většině, jednoho národa k jiným národům, Západu k Sovětskému svazu a posléze k islámskému světu, západní Evropy k USA. Neorealismus a neoliberalismus vysvětlují vzorce a dilemata zahraniční politiky pouze ze střetu předem existujícího národního zájmu s objektivně zachytitelnou strukturou mezinárodních vztahů. Konstruktivismus však pod domněle *přirozenou* a *univerzální* „logikou“ soutěže zájmů a boje o moc odkrývá

konstruovanou a partikulární „gramatiku“ diskurzivně utvářených identit. Neo-realismus i (neo)liberalismus zdůrazňují „systém“ řídicí soutěž racionálních aktérů o moc a zájmy – anarchickou (oligopolní či duopolní) strukturu v prvním případě, „režimy“ a instituce kolektivní (ne)spolupráce ve druhém. Konstruktivismus nechápe tyto systémy jako objektivní danost, nýbrž jako interaktivní výsledek (konstrukt) interpretačních (diskurzivních, ideologických, kulturních) výkonů aktérů, v nichž definují sebe sama ve vztahu k ostatním v rámci sdíleného – a neustále diskurzivně (ideologicky, kulturně) rekonstruovaného – prostoru smyslu. Zájmy plynou z diskurzivně a interaktivně ustavovaných identit. Současně s (re)formulacemi sebe samého – v dialogu a sporu s podobnými reformulacemi ostatních – je (re)formulováno pojetí společně sdíleného světa.

Konstruktivistické překonání sporu idealismu s realismem

Bylo řečeno, že spor konstruktivismu s objektivismem v devadesátých letech můžeme považovat za čtvrtou debatu, která vystřídalala debatu paradigmat sedmdesátých a osmdesátých let. Tři paradigmata ve svých ortodoxních a dogmatických variantách představují z hlediska konstruktivismu jen různé podoby jedné pozice, kterou v závislosti na kontextu můžeme nazvat objektivismem, naturalismem či racionalismem. Ve standardních textech teorie mezinárodních vztahů je při charakteristice čtvrté debaty nejužívanějším poslední z těchto termínů (Keohane, 1995).

Ať již tábor protikladný konstruktivismu nazveme jakkoli, patří do něj společně dvě teorie, které se dříve definovaly v protikladu – (neo)liberalismus a neorealismus. Relativizace jejich sporu jejich zařazením do jedné kategorie dává příležitost k překonání protikladu mezi jejich předobrazy ze čtyřicátých let – hobbesovským realismem a utopistickým idealismem. Vzpomeňme, že E. H. Carr, J. Herz a R. Niebuhr vyzývali k syntéze realismu a idealismu, jež by posílila silné a překonala slabé stránky obou pozic (1.3), a že úsilí o takovou syntézu se podepsalo i na první americké knize Morgenthaua (1.2–1.3). Ve sporu těchto pozic proti sobě stály normativní partikularismus, dovolávající se při řešení konfliktů *síly*, a normativní univerzalizmus, sázející při řešení konfliktů na *rozum*. Konstruktivismus umožňuje dialekticky překonat jejich protiklad tak, že žádný ze dvou pólů nebude vyloučen, ale každý bude zahrnut do nové perspektivy jako hledisko s omezenou platností.

Na jedné straně se univerzalismus bude muset přestat dogmaticky spoléhat na to, že mír může být zajištěn prostou aplikací rozumu, který by byl transcendentní partikulárním aktérům a jejich situacím. Nemusí se však vzdát naděje na možnost aktérů kriticky reflektovat meze svých perspektiv a hledat rozumné řešení sporů s druhými. Kvůli své „zkonstruovanosti“ diskurzy a interpretacemi mají aktéři schopnost rekonstrukce sebe samých v procesu sebereflexe a interakce. Protože jejich vztah k ostatním není pouze strategickým, ale nutně také komunikativním (viz výše), existuje vždy možnost, že budou ochotni hledat společně přijatelná pravidla soužití. Tuto ochotu a vůli nazývá pozdní John Rawls „rozumností“ (Rawls, 1993). Na rozdíl od univerzality transcendentního rozumu, který je vnucován aktérům zvnějšku, míří reinterpretace a rozumnost k univerzalitě zevnitř daného kontextu. Spíše než statickým vnějším standardem je tato nová univerzalita dynamickým (a nikdy nedokončeným) procesem překračování perspektivy jednoho aktéra směrem k perspektivám ostatních. Není tedy nějakou předem existující daností, kterou by stačilo „odhalit“ monologickým a abstraktním rozumem, ale dialogickou konstrukcí, která povstává z konfliktního „stýkání se a potýkání“ konkrétních aktérů. Filozoficky to lze vyjádřit tak, že se univerzalita místo transcendentního měřítka praxe stává jejím imanentním výtvořem.

Druhou stranou této „imanentizace“ a „denaturalizace“ idealistického univerzalizmu je „změkčování“ realistického partikularismu, k němuž vykročili již historičtí realisté zjištěním, že stabilita a řád se nikdy neopírají jen o prosazení jedné partikulární síly proti ostatním, nýbrž vždy také o dobrovolný souhlas aktérů, kteří nějak rozumějí sobě a jiným. To, zda je daný konflikt zvládnutelný pouze použitím hrubé síly, anebo zda k jeho zvládnutí stačí rozum, nelze stanovit předem z nějaké apriorní definice lidské přirozenosti, ale je to dáno způsobem, jakým aktéři rozumějí sobě a druhým v dané situaci a jak definují lidskost a legitimitu. Z tohoto historicky specifického (sebe)rozumění aktérů plyne jejich ochota, či neochota podvolit se síle, nebo hledat rozumnou dohodu nebo kompromis.

Spor mezi idealismem a realismem lze filozoficky pochopit jako spor mezi univerzalismem transhistorického rozumu a partikularismem historicky imanentních sil. Jak jsme ukázali v oddílu 4.3, z Wightových analýz plyne, že povrchový unitarismus idealismu ve skutečnosti skrývá hlubinný dualismus. Ten je spjat právě s předpokladem, že rozum je schopen transcendovat a soudit zápasy historických sil z pozice věčné přirozenosti. Každý idealismus je naturalismem, neboť předpokládá schopnost stanovit jasnou dělicí linii mezi věčnou a přirozenou nutností na straně jedné a přechodnou a historickou nahodilostí na straně druhé. Zapuštěním rozumu do imanence historie nahrazují realističtí

liberálové naturalismus historismem. Zároveň zauímají pozici pluralistického univerzalizmu, v níž je překonán jak dualistický univerzalizmus idealistů, tak pluralistický partikularismus realistů (Barša, 2007a, s. 41–57, 387–401).

Tomuto překonání *filozofického* protikladu mezi idealismem a realismem odpovídá překonání *teoretického* protikladu mezi konstruktivismem a objektivismem. Jak bylo řečeno výše, těžiště jejich sporu je třeba posunout od otázky po ontologické prvotnosti ducha nebo hmoty k epistemologické otázce po nejlepším teoretickém rámci politického vědění. Na této rovině není vítězství konstruktivismu nad objektivismem *mechanickým* popřením, vyloučením a zničením soupeřící pozice, ale jejím *dialektickým* zahrnutím, zarámováním či relativizací. Konstruktivismus je nadřazený objektivismu pouze jako těžiště jejich vzájemné syntézy, nikoli jako vítěz, který by „bral vše“. Z hlediska politické filozofie odpovídá oběma syntézám středová, grotiovská pozice z Wightovy triády. Místo vylučující volby mezi tím, *co je*, a proto i má být (realismus), a tím, *co má být*, a proto nutně bude (revolucionismus), poukazuje „racionalismus“ – v našem jazyce realistický liberalismus – na to, *co může být*. Bere tedy vážně ideu *síly* bez toho, že by před ní kapituloval, i sílu *idejí* bez toho, že by propadal iluzi o jejich všemoci. Za pomoci konstruktivistických intelektuálních nástrojů si totiž může osvojit moudrost historického realismu, aniž by tím musel obětovat ideály osvícenského humanismu.

Na rovině teorie mezinárodních vztahů se překonání filozofického protikladu mezi idealismem a realismem musí vypořádat s protikladem mezi (národním) společenstvím uvnitř teritoriálního státu a (mezinárodní) anarchií na jeho vnějších hranicích. Jednu z variant naznačené syntézy realistického liberalismu a konstruktivismu představuje poststrukturalismus, jenž překonání obou protikladů pojímá jako jejich „dekonstrukci“. Než se k ní dostaneme v kapitole 11, doplníme Tillyho náčrt interakce ekonomických a politických podmínek vzniku moderních států (a jejich systému) Ruggieho náčrtem jeho podmínek kulturních.

10.2 Vzestup a pád teritoriálního státu (J. G. Ruggie)

Ruggie vychází ze zjištění, že kromě *politických* proměn, jako bylo budování evropských absolutistických monarchií (od vrcholného středověku), a *ekonomických* proměn, jako byl rozvoj kapitalismu (od 16. století), bylo ustavování evrop-

ského společenství suverénních států podmíněno také *kulturně* – proměnou ve vnímání a pojmání, čili ve zkušenostní „konstrukci“ světa. Proměny středověké kultury podle něj přispěly k delegitimizaci středověkých institucí a k otevření možnosti představit si jiné politické formy. Jednou z těchto proměn byla i proměna způsobů vnímání prostoru, která „se projevila takřka ve všech aspektech sociálního života od výtvarných umění a jazyka k organizaci domovů a měst“. Ve všech těchto oblastech začal být svět podáván „z pozice jediného fixního stanoviště – z perspektivy jediného bodu“. (Ruggie, 1998, s. 172)

Této změně odpovídal vynález perspektivy v renesančním malířství. Předcházející malíři prezentovali své postavy v rámci jednoho díla z různých úhlů a stran, a nikoli z jediného stanoviště, které by přehlíželo prostor v jeho celku. Různá velikost a poloha figur odpovídaly jejich symbolické či sociální důležitosti, nikoli optickým zákonům. Perspektiva (jejíž vynález je většinou přičítán Filippu Brunelleschimu kolem roku 1425) ukotvila pohled v jediném místě – ve stanovišti jediného subjektu, proti němuž byly v homogenním prostoru diferencovány objekty na pozadí do dále ustupujícího horizontu. Renesančnímu vynálezu perspektivy v malířství odpovídal rozvoj teritoriální suverenity: „politický prostor začal být viděn a definován *tak, jak se jevil z jednoho fixního hlediska*“ (Ruggie, 1998, s. 186).

Územní mocenské nároky v předmoderní společnosti naopak nemusely být prostorově fixní a permanentní – jako u kočovných pasteveckých kmenů, které si nárokují určitá území a cesty, ale to jen během období, kdy jich používají. V tomto případě se „suverenita“ (pokud lze vůbec použít tohoto termínu) týká spíše procházení po jisté trase rozložené v čase než procházení území samého – je tedy definovaná následností (diachronicky), nikoli současností (synchronicky).

Navíc ani moc vázaná permanentně na jisté území nemusí být nutně chápána jako výlučná. Prototypem tohoto způsobu vlády je středověká Evropa, v níž se hranice různých politických mocí překrývaly anebo nebyly přesně stanoveny. Překrývající se práva, plurální příslušnosti, asymetrická vazalství a enklávy nebyly výjimkou, ale pravidlem. Jednalo se o formu politické teritoriality, v níž byla personalizovaná politická autorita rozdělena do různých územních formací a napříč nimi. Pojem přesných hraničních linií mezi územními jednotkami neměl až do 13. století žádnou platnost ani důležitost. Spíše než hranice v moderním slova smyslu existovaly široké přechodové zóny. Protože „veřejná“ území byla ve feudální Evropě totožná se „soukromými“ územími knížat, šlechtické rodiny mohly vládnout na jednom i druhém konci Evropy.

Konstrukce státu

Od konce středověku se tato parcelizovaná a personalizovaná politická vláda postupně sjednocuje a konsoliduje v budování absolutistických monarchií. Nakonec se proměňuje ve výlučný nárok na přesně územně ohraničenou plochu, která je jasně oddělená od ostatních. Zároveň se začíná oddělovat sféra osobního a soukromého života od sféry politického a veřejného života na straně jedné a sféra vnitřní a domácí politiky od vnější a zahraniční politiky na straně druhé. Ruggieho konstatování je v souladu s Tillyho popisem (9.1): „Veřejná sféra byla ustavena monopolizací legitimního použití násilí centrální autoritou. *Dovnitř* byla tato monopolizace vyjádřena postupným vnucením toho, co bylo nazváno ‚králův mír‘ – totiž výlučného práva krále vynucovat právo.“ (Ruggie, 1998, s. 180) To bylo velkým převratem ve společnosti, v níž oprávnění vlastnit a používat prostředky násilí měla doposud celá jedna třída – šlechta.

„*Navenek* byla monopolizace legitimního použití násilí vyjádřena v suverénním právu vést válku ... legitimace převládající ve středověkém světě – božský a přirozený zákon – nakonec uvolnila místo doktríně suverenity a *jus gentium* bylo pomalu vystřídáno *jus inter gentes* ... odlišujícím rysem moderního systému vlády je, že diferencoval svůj kolektivní subjekt do územně definovaných, stálých a vzájemně se vylučujících enkláv legitimního panství“ (Ruggie, 1998, s. 180, zvyrazněno námi).

Ustavování tohoto typu nové politické teritoriality bylo symbolicky završeno vítězstvím dvou zásad. Zásada *cuius regio, eius religio* světovala volbu vyznávaného náboženství na daném území vládci, a tak zajišťovala primát politiky nad náboženstvím – partikulární moci nad univerzální morálkou. Zásada *Rex in regno suo est Imperator regni sui* světovala vládci takovou moc na daném území, jakou mívával císař na svém – tedy moc neomezenou.

Zatímco Charles Tilly vyvozuje vítězství principu suverenity z interakce procesů koncentrace *kapitálu* a procesů koncentrace *násilí*, Ruggie zdůrazňuje jeho vazbu na změny v oblasti *idejí*. Politická představitost rané modernity podle něj korespondovala nejen s vynálezem perspektivy, ale také s převratem v novověké filozofii a vědě, započatým v renesanci a vrcholícím u Descarta a Newtona. Společnost začala být vůdčími mysliteli té doby v čele s Hobbesem pojímána jako soubor individuálních atomů poháněných pudem k zaplnění nedostatku a touhou dokázat vlastní velikost (tj. ambicí). Ve vysoké kultuře se rozvíjelo používání národních jazyků a v řeči postupně začala převažovat „Ich-forma“, s níž je spjato rozevírání rozestupu mezi „já“ a „ty“, subjektem a světem. U Michela de Montaigne

se ohlašovala individualizace života – pojetí vlastního jáství jako obdařeného nezaměnitelnou identitou a historií. Jak ukázal Norbert Elias, současně s těmito proměnami vysoké kultury se zjemňovaly každodenní mravy nastolováním přísnějšího oddělení mezi intimními tělesnými úkony a kontaktem s ostatními lidmi a celkově přísnější regulací tělesných aspektů individuálního chování. V domácnostech – ať už šlechty, nebo mohutnějšího měšťanstva – se začaly více odlišovat a oddělovat soukromé prostory a funkce od veřejných (Elias, 1994, 1988).

Tomuto vydělování soukromého a veřejného odpovídalo na vyšší úrovni vydělování domácí a mezinárodní politiky – vnitřku a vnějšku –, které přinesl princip suverenity. Ačkoli tento princip postuluje samostatnost a svébytnost jednotek, jeho realizace není možná bez vztahů recipročního uznání. Ty nemohou být nastolovány bez kontaktů a komunikace v rámci společenství států. Teritoriální suverenita a zakořenění ve výlučně nárokovaném území je tedy od počátku podepírané „trans-teritoriální“ vztahovostí – mezistátní „intersubjektivitou“. Ta se ohlašuje na hranicích, v diplomatických stycích, v ambasádách, na mořích, v zahraničním obchodu, ve spojenectvích. Například politický status ambasád jako malých ostrůvků cizí suverenity uvnitř vlastního území („extrateritorialita“) je nutným doplňkem principu nárokovatelných výjimek. Rozvoj institucí mezinárodního systému jen přidával další a další prvky k této transteritoriální dimenzi – režimy obchodu, instituce kolektivní bezpečnosti, společné trhy. Tak vytvářel „neteritoriální funkcionální prostor“, jenž nejen rámuje vztahy jednotek, ale definuje jejich povahu: „V tomto prostoru je ukotvena mezinárodní společnost a vzorce jejího rozvoje“ (Ruggie, 1998, s. 190–191).

Dekonstrukce státu

Tento prostor je na první pohled pouze doplňkový, ve skutečnosti však spolukonstituuje realitu, jejímž je domnělým doplňkem. „Suplement“ v tomto silném, derridovském smyslu slova (Derrida, 1967; Ruggie ovšem na Derridu neodkazuje) představuje skrytou potencialitu dekonstrukce systému teritorializovaných identit. Právě takové „rozvazování teritoriality“ (*unbundling of territoriality*) přinesla globalizace poslední čtvrtiny 20 století, v níž se zintenzivňovaly kontakty na různých úrovních a minimalizovala se role geografické vzdálenosti. Zároveň byla homogenizující perspektiva jednoho fixního bodu doplňována mnohostí navzájem se překrývajících perspektiv. Tyto procesy deteritorializace s sebou přinesly radikální proměnu politické identity. Začal probíhat posun od jednorozměrné národní identity k identitě složené z více vrstev. Národní příslušnost byla doplňována příslušnostmi nadnárodními či subnárodními.

Příkladem takového „návratu“ k předmoderní „polyperspektivitě“ je pro Ruggieho Evropská unie.

„Neorealismus připisuje její počátky strategické bipolaritě; mikroekonomický institucionalismus zkoumá, jak se národní zájmy a preferované politiky hlavních evropských států odrážejí v kooperačních vzorcích EU; neofunkcionalismus anticipuje vynořování supranárodní státnosti. Každý z těchto přístupů má svůj díl pravdy. Z hlediska naší analýzy však vystupuje do popředí velmi odlišný rys: Evropská unie možná ustavuje první ‚multiperspektivní politickou obec‘ (*multi-perspectival polity*) po příchodu moderní éry. Je totiž stále nesnadnější vizualizovat vedení mezinárodní politiky mezi členy společenství, a ve značné míře dokonce i domácí politiku z hlediska 15 oddělených a fixovaných stanovišť. Tento zvláštní rys Evropské unie nemohou zachytit ani modely strategické interakce, neboť Evropská unie jako kolektivní subjekt se kvůli svému institucionálnímu aparátu stala jednou ze stran mezistátní strategické hry. Jinak řečeno, endogenní součástí identity každého z 15 členů ... je v rostoucí míře jejich kolektiv. Být Němcem, Francouzem, Holanďanem atd. – dokonce i být Britem – znamená stále více být příslušníkem Evropské unie.“ (Tamtéž, s. 195.)

K podobnému převratu dochází v mezinárodní ekonomice, v níž je „prostor míst“, které mezi sebou obchodují, doplňován a v jisté míře přímo nahrazován „prostorem toků“ (Castells, 1996). Vzniká specificky *globální ekonomika*, která již nemá územně-politické ukotvení v odlišitelných *národních ekonomikách*. Tím je ovšem otřesena sama dualita domácího a zahraničního obchodu. „To je svět, v němž je IBM největším japonským vývozcem počítačů a Sony největším americkým vývozcem televizí“ (Ruggie, 1998, s. 196).

Nejen současná mezinárodní politika a ekonomika, ale také „holistická“ povaha planetární ekologie vyžaduje překročit výlučně teritorialistické politické vnímání. Musíme být schopni vizualizovat planetární ekologické společenství bez toho, že bychom ho redukovali na agregaci samostatných teritoriálních částí. Ochrana přírody na území daného státu není adekvátně pochopena jako součást národního zájmu tohoto státu, ale jako součást sdílené celoplanetární odpovědnosti.

„Koncept mezinárodního správcovství (*custodianship*) ... implikuje, že ... stát sám jedná způsobem, který nevyjadřuje pouze jeho vlastní zájmy či preference, ale také jeho roli jako ztělesnitele a vynucovatele širšího normativního společenství...“ (Tamtéž, s. 196–197.) V protikladu k předcházejícím „pozičním“ koalicím mocenské rovnováhy mohou být multilaterální bezpečnostní mechanismy dalším příkladem téhož posunu k virtuálním „společenstvím“ na transnacionální rovině. „Takové mechanismy neimplikují zrušení použití síly, ale to, že použití síly je podrobováno větší kolektivní legitimizaci“ (tamtéž, s. 197).

Dekonstrukce anarchie a společenství³⁹

„V současnosti není u konce jen řád Jalty – bipolarita a studená válka – a není otřesen jen řád Versailles – hranice a státy, které povstaly z trosk osmanské a rakousko-uherské říše. Dnes je zpochybněn i vestfálský řád – sama idea systému založeného na teritorialitě a suverenitě států.“

Pierre Hassner, 1993, s. 53

V této kapitole se budeme věnovat protikladu mezi mezinárodní anarchií a národním společenstvím a jeho teoretické dekonstrukci poststrukturalismem. V *prvním oddílu* rozvedeme myšlenku Martina Wighta, že s tímto protikladem koresponduje univerzitní dělba práce mezi (převážně) realistickou teorií mezinárodních vztahů a (převážně) idealistickou teorií domácích institucí, a nastíníme analýzu protikladu dvěma poststrukturalistickými autory – Robertem B. J. Walkerem a Richardem K. Ashleym. Ve *druhém oddílu* ukážeme, že podobné analýzy můžeme najít u klasických realistů (jako je Carl Schmitt) i autorů jako E. H. Carr, R. Niebuhr či J. H. Herz, kteří chtěli překonat protiklad mezi realismem a idealismem a které v terminologii J. H. Herze považujeme za představitele realistického liberalismu. Podobně jako poststrukturalisté i realističtí liberálové zpochybňují moderní politickou dichotomii na jedné straně poukazem k prvkům sporu a anarchie ve vnitřních vztazích národního společenství, na druhé straně poukazem k prvkům konsenzu a společenství ve vnějších vztazích mezi státy. Ve *třetím oddílu* si na příkladu dalšího poststrukturalisty

³⁹ Tato kapitola je podstatným způsobem přepracovanou a rozšířenou verzí článku „The Limits of the Nation-State or Deconstructing the Anarchy / Community Dichotomy of Modern Politics“ (Barša, 2000).

Williamu E. Connollymu všimneme možnosti demokratické politiky, která by překračovala územní hranice států a národních identit a tím realizovala univerzalistický potenciál globalizace. Tuto optimistickou tezi zmírníme zjištěním, že procesy deterritorializace, v nichž Connolly vidí příležitost osvobodivého „vykořeňování“, provokují v nemenší míře i opačný sklon k zotročujícímu „zakořeňování“. Globalizace neotevívá jen potence „postteritoriální“ demokracie či „transnacionálního občanství“, ale podněcuje také obranné fundamentalismy etnicko-partikularistického i nábožensko-univerzalistického typu. První typ odpovídá přenesení politických identit na subnárodní úroveň, druhý jejich přenesení na nadnárodní úroveň. Tato odvrácená strana globalizace podněcuje k otázce, zda by moderní politická *dichotomie* neměla být navzdory své „historizaci“ a „relativizaci“ do podoby *diference* udržena jako jeden z opěrných bodů, který umožňuje stabilizovat a civilizovat rozporuplné globalizační procesy. Takový přístup ostatně odpovídá poststrukturalistickému odlišení „dekonstrukce“ dichotomií od jejich „destrukce“. Odpovídá také středové pozici ve Wightově debatě filozofických paradigmat pojednané v kapitole 4, a tím i pozici realistického liberalismu, kterou načrtne ve druhém oddílu této kapitoly.

11.1 Protiklad

Protiklad moderní politiky se vtělil do způsobu, jakým politická věda chápe svůj předmět, i do institucionálního rozdělení této disciplíny na teorii mezinárodních vztahů na straně jedné a teorii domácích politických institucí na straně druhé. Obě disciplíny předpokládají existenci suverénních národních států a jejich systému jako výchozí danost, která již není sama vysvětlována, a není tudíž ani problematizována. Implicitně tedy přijímají nacionalistický předpoklad, že stát je institucionálním výrazem „společnosti“ – totiž národa – a že lidstvo a zeměkoule jsou (či měly by být) rozděleny mezi národy a jejich státy.

Teorie *domácí politiky* se zaměřuje na vnitřní ústavní a politické struktury. Suverenita státu představuje jejich vnější mez, která je předpokládána, aniž by byla reflektována. Z druhé strany považuje tuto suverenitu za samozřejmou také teorie *mezinárodní politiky*, když definuje vztahy mezi národy jako vztahy mezi suverénními monopoly násilí – „hierarchiemi“ –, které se mezi sebou nacházejí v situaci násilného bezvládní – „anarchie“. Teorie domácí i mezinárodní politiky odrážejí navzájem se vylučující definice toho, co je *uvnitř*, a toho, co je *vně* – společenství a anarchie, identity a *diference*, oblasti mírového soužití a oblasti možné války.

Tento protiklad však není něčím věčným a přirozeným. Tak, jak historicky vznikl, může také zaniknout. Předpokladem jeho teoretické dekonstrukce je připomínka prvků, z jejichž spojení vzešel. Normativně vzato stojí na jeho počátku princip územní suverenity (stvrzený Vestfálským mírem 1648) a princip přirozených práv člověka (formulovaný Johnem Lockem a jeho pokračovateli v 17. a 18. století). Ze setkání těchto dvou principů vyplynul princip národního sebeurčení: jakmile se suverénní státy měly začít organizovat na základě lidských práv, včetně práv politických, nutně si musely položit otázku po sdílené kolektivní identitě (Barša, 1999b, s. 34–35). Svobodný lid totiž nelze definovat pouze jako sdružení rovných a svobodných jednotlivců ve smyslu příslušníků lidského druhu, neboť tento koncept implikuje, že se jedná o zvláštní kolektivní subjekt. A kdo říká „lid“, musí nutně zodpovědět otázku „jaký lid“ – tedy otázku po partikulární identitě. Ta nemůže být ustavena jinak než v protikladu vůči jiné identitě či identitám. Aby se obecná idea samosprávného lidu mohla uskutečnit, musí se tedy vtělit do zvláštního národa, jenž bojuje o své přežití a uznání s jinými národy. Demokratické revoluce konce 18. a 19. století tedy byly nevyhnutelně také revolucemi národními. *Individualismus* lidských práv odvolávajících se na společnou lidskou podstatu byl v moderní Evropě realizován pouze v rámci *kolektivismu* národů, které si nárokovaly svrchovanou existenci na určitém území a zápasily o své uznání s jinými národy.

Tento pohled otřásá osvícenským sebepojetím, v němž je mírumilovný a univerzalistický individualismus *moderních evropských společností* vymezen svým protikladem k válečnému a partikularistickému kolektivismu *tradičních a neevropských společností*. Ve skutečnosti by se liberálnědemokratický *mír uvnitř* nemohl realizovat bez potenciální *války navenek*, ať už se jednalo o vztahy evropských národních států mezi sebou (9.1–9.2), nebo o vztah Evropy k mimoevropskému světu. Univerzalistický moment osvícenského humanismu potřeboval ke své realizaci nutně moment partikularistický, vnitřní mír a spravedlnost nebyly možné bez vnějšího násilí a bezpráví.

Martin Wight

Bylo řečeno, že historická realita systému národních států se odráží v konceptním a disciplinárním rozštěpu moderní politické vědy na teorii mezinárodní a domácí politiky. Martin Wight upozorňuje na značnou asymetrii mezi těmito dvěma disciplínami. Zatímco politická teorie disponuje nesmírnou zásobou

textů od Platona k Laskimu, „zdá se, že student mezinárodních vztahů nena-
cháží klasiky takové velikosti, jako jsou Aristoteles, Hobbes, Locke či Rousseau“
(Wight, 1966, s. 17). Wight vysvětluje „intelektuální a morální chudobu“ teo-
rie mezinárodních vztahů především principem suverenity (tamtéž, s. 20). Ten
uzavírá lidi do teritoriálních států, jež jako jejich ochránci představují základní
obzor jejich politické zkušenosti a aktivity. Jednotlivci jsou v mezinárodní
aréně reprezentováni pouze prostřednictvím států a celé bohatství sociálních
vztahů pěstovaných uvnitř nich je na jejich hranicích redukováno na bezpeč-
nostně-mocenskou dimenzi.

To je také důvodem toho, proč se na rozdíl od domácího politického života
mezinárodní politika „obtížněji poddává pokrokářské interpretaci“ (tamtéž,
s. 26). Vnitřní historie západoevropských společností posledních čtyř století
může být pojata jako historie posilování sociální soudržnosti, růstu bohatství,
zlepšování spravedlnosti v rozdělování, masového šíření vzdělanosti, zjemňování
mravů a podobně. Zato na mezinárodní úrovni se toho od starého Řecka až po
konec 20. století mnoho nezměnilo: místo *pokroku vpřed* docházelo k neustálému
návratu téhož – totiž války a násilí. Wight by mohl citovat Norberta Eliase:

„Na této úrovni žijeme dnes stejným způsobem, jakým žili naši tzv. primitivní předci.
Tak jako dříve představovaly kmeny nebezpečí pro jiné kmeny, tak jsou dnes státy kon-
stantním nebezpečím pro jiné státy... Standard civilizovaného chování a zkušenosti
v domácích vztazích se ostře odlišuje od vztahů mezinárodních. V domácích vztazích
je násilí tabuizováno a – pokud je to možné – trestáno. V mezinárodních vztazích pře-
vládá jiný standard. Každý větší stát neustále připravuje akty násilí proti jiným státům.
A vykonavatelé takových aktů jsou vysoce uctíváni.“ (Elias, 1988, s. 181)

Na domácí scéně byl mocenský boj ukončen uzavřením pomyslné společenské
smlouvy o podřízení se jedné moci. Potenciálně násilný boj byl osedlán právními
procedurami a tato pacifikace umožnila rozvinutí dalších aspektů sociálních
vztahů. *Na mezinárodní scéně* se dlouhodobě udržuje mnohost mocí, které jsou
na rozdíl od jednotlivce schopné koexistovat bez ustavení jim nadřazené moci,
jež by svým monopolem násilí mezi nimi zajišťovala mír. Nevyřešení mocenské
otázky ovšem zamezuje plnému rozvinutí dalších aspektů sociálních vztahů,
které se v důsledku toho vykazují takovou primitivností a hrubostí, jaké Tho-
mas Hobbes přisuzoval přirozenému stavu.

Rozštěp domácí politiky a mezinárodních vztahů je vyjádřen v dělbě akade-
mické práce. Jazyk normativní politické teorie a práva odpovídá situaci, v níž
lidé podřídili svou sociální interakci společné vládě. Tyto disciplíny mapují

zkušenost společenského života, v němž racionální kontrola a koordinace získaly vrch nad násilným chaosem. Jako by se v životě partikulárního národního společenství reprezentovaného státem postupně realizovaly morální principy univerzálního rozumu. V protikladu k tomu je „teorie mezinárodních vztahů teorií holého přežití. Co je pro politickou teorii mezním případem – jako revoluce či občanská válka – je pro teorii mezinárodních vztahů normální“. Jazyk univerzálních pravidel (používaný mezinárodním právem) je neustále narušován realitou „krajní zkušenosti života a smrti, národní existence a národního zániku“ (Wight, 1966, s. 33).

R. B. J. Walker

Podobně jako Justin Rosenberg (8.2) také poststrukturalisté R. B. J. Walker, Richard K. Ashley a William Connolly navazují na Wightův postřeh, že vzájemné komplementaritě „pokrokářského“ pojetí domácí politiky a „reakčního“ pojetí mezinárodní politiky odpovídá převaha *idealistické a liberální perspektivy* v západní politické teorii a *realistické a konzervativní perspektivy* v teorii mezinárodních vztahů.

Podle Walkera je idea mezinárodních vztahů přímou negací idey politického společenství (Walker, 1993, s. 37). Univerzalistické ideály osvícenství panují uvnitř partikulárních prostorů vyznačených hranicemi suverénních států, zatímco na jejich obvodu přetrvávají násilné konflikty, které nemohou být urovnávány prostřednictvím nějakého sjednocujícího společného jmenovatele. Domácí politika je v zásadě schopna úspěšně „usplavit“ sociální konflikty do regulovaných řečišť racionálního práva odvolávajícího se k morálním hodnotám svobody a rovnosti. Mezistátní vztahy jsou naopak řízeny silou a mocenskou rovnováhou, nikoli rozumem a morálkou. Dělbá mezi morálkou a právem na straně jedné a mocenskou politikou a donucením na straně druhé byla poprvé teoretizována Rousseauem a Hegelem. Tito dva myslitelé si zřetelně uvědomili, že univerzalistické morálně-politické principy lze realizovat pouze v rámci partikulární kolektivní identity zakořeněné ve zvláštním území. Věděli také, že ze samotné existence mnoha autonomních územních států plyne permanentní možnost násilí a války mezi nimi.

Zahraniční a domácí politika se přitom vzájemně podmiňují – „násilí navenek dovoluje mír a spravedlnost uvnitř“ (tamtéž, s. 151). Mír založený na všelidských principech se může paradoxně uskutečnit pouze prostřednictvím oddě-

lení a uzavření jedné národní společnosti vůči ostatním. Právě z této „izolace plyne pokračující legitimita války a násilí“ mezi těmito společnostmi (Walker, 1990, s. 11). Jejich oddělení a uzavření je ztělesněno a stvrzeno v principu suverenity. Kvůli tomuto principu jsou univerzální a partikulární pól navzájem usouvztažněny jinak než v předcházející epoše. Hierarchická univerzalita nábožensky legitimované říše je nahrazena anarchií partikulárních jednotek v rámci mezistátního systému.

Prostorové oddělení vnitřku od vnějšku – domácích od mezinárodních vztahů – je doplněno oddělením časovým. Uvnitř se mohou rozum a pokrok začít uskutečňovat již nyní, zatímco navenek je jejich uskutečnění donekonečna odkládáno *na později*. Výsledkem je chycení moderního světa do ostré duality: „jeden systém a mnoho států; možnost univerzality uvnitř a násilná hra partikularit vně; na jedné straně řád, v němž se historie může odvíjet podle morálního plánu, na straně druhé nepořádek, v němž do sebe narážejí kontingentní síly podle slepé nutnosti“ (Walker, 1993, s. 177). Lícem jsou „efektivní instituce s legitimní autoritou“, rubem pak „proměnlivé aliance a křehké mechanismy rovnováhy“ (Walker, 1990, s. 15).

Zatímco v říši byla politická příslušnost univerzální a deteritorializovaná, v nové konfiguraci se partikularizuje a teritorializuje. Politické „my“ označuje především příslušníky zvláštního územně zakořeněného společenství, kteří udržují vztah k lidstvu pouze prostřednictvím účasti svého státu na širším mezinárodním systému (Walker, 1993, s. 154). Neúzemní příslušnost k lidstvu, která byla dříve realizovaná příslušností k říši, se nyní vtěluje do utopického projektu kosmopolis, proti němuž stojí realita státu jako „místa suverénní jurisdikce nad územím“ a „nádoby všech kulturních významů“ (Walker, 1993, s. 162).

Walker uznává napětí mezi centralizovanou mocí na daném teritoriu a její legitimací zvláštní národní kulturou, kterou má reprezentovat, jejíž hranice se však nemusejí shodovat s územními hranicemi státu. Přesto považuje při definici národa za hlavní princip státní suverenity – do něj se podle něho „vtěluje koncept politického společenství“ typický pro evropskou modernitu (tamtéž, s. 170). Zdá se však, že povahu národa nelze ani v ideálně-typickém modelu redukovat na jediný princip. Moderní podoby národního společenství nelze převést na jediného jmenovatele. Jak jsme naznačili v úvodu k této kapitole, pro pochopení konceptu moderního kolektivního „my“, které je představováno národním státem, je kromě vestfálské ideje *územní suverenity* třeba vzít v úvahu také liberálnědemokratickou ideu *samosprávy lidu* jakožto sdružení svobodných a rovných jednotlivců a nacionalistickou ideu *sebeurčení národa* jakožto skupiny

se zvláštní a nezaměnitelnou kulturní identitou. Třetí ideu lze přitom pochopit jako účinek setkání předcházejících dvou. Národ v moderním smyslu by nemohl vzniknout bez interakce principu suverenity s liberálnědemokratickými ideami rovné svobody a samosprávy, jejichž kořeny leží v teorii přirozených lidských práv. Teprve spojení územní suverenity s ideologií lidských práv (včetně práv politických) dalo vzniknout modernímu nacionalismu jako třetímu konstitutivnímu elementu národního státu.

V protikladu k Walkerovi tedy lze tvrdit, že princip suverenity je nutnou, nikoli však dostatečnou podmínkou pro pochopení vzniku a rozvoje moderních národů. Iluzi o soběstačnosti tohoto principu podlehl Walker zřejmě proto, že se na národ a stát díval výlučně prizmatem západního konceptu národa, podle něž je národ korelátém předexistujícího a nesporného teritoriálního státu. Západní koncept národa je spjat s předpokladem, „že suverenity, stát a národ jsou více méně zaměnitelnými termíny“ (Walker, 1993, s. 164). To však neplatí pro politická společenství zrozená z odporu vůči říším nebo vůči již existujícím či ustavujícím se suverénním státům. Pro zachycení povahy těchto společenství je nutné zohlednit také to, jak byl princip suverenity – původně spjatý s absolutistickými monarchiemi – postupně demokratizován: jak práva lidu nahradila práva králů a jak byla posléze tato liberálnědemokratická koncepce politického společenství „etnicizována“ tou měrou, v jaké pronikala do regionů se slabými či fragmentovanými politickými strukturami (Německo, Itálie) nebo do regionů, které byly stále pod vládou říší (říše ruská, osmanská a rakousko-uherská). Ale ani ustavení západních národů nelze vysvětlit pouze z principu suverenity. Bez setkání tohoto principu s myšlenkou lidských práv – včetně práva na politickou samosprávu – by si poddaní suverénních vládců nikdy nemuseli vytvořit moderní národní vědomí.

R. K. Ashley

Na rozdíl od Walkera je Richard K. Ashley citlivější k „subjektivnímu“ aspektu moderního politického společenství. To je vymezeno nejen územními hranicemi suverénního státu, ale ve stejné míře také imaginárním místem sdíleného vědění a kultury – kolektivním jástvím, které tvoří pomyslný společný základ, z něž lze přemostovat ekonomické a politické diference. V souladu se západní metafyzickou tradicí je národní společenství představováno jako bežešvý celek, v němž jsou všechny rozdíly převoditelné na jediného společného jmenovatele – „my“.

Rozbíhavé větve na povrchu vyrůstají z jediného, v hloubce zapuštěného kořene. Pod klamným mihotáním různorodých jevů se skrývá esence, která překračuje – „transcenduje“ – rozdíly, a proto je schopná je sjednocovat. Právě k tomuto hlubinnému a transcendentnímu kolektivnímu já se odvolává mocenský aparát národního státu jako k poslednímu zdroji své legitimacy (Ashley, 1987, s. 414).

V protikladu k tomuto romanticky esencialistickému pojetí národního státu předpokládá realismus, že politická identita je založena na vyloučení a protikladení vnějšku. Většina realistů vychází (alespoň implicitně) ze vzájemné komplementarity mezi vnitřním mírem a vnějším násilím – *národní jednota* podle nich není možná bez hrozby *mezinárodní války*. Politické společenství je tedy z definice partikulární – univerzální společenství je *contradictio in adjecto*. Všelidské „my“ by muselo být založeno na vymezení se proti nějakému mimozemskému „oni“, a nebylo by tedy již univerzální.

Podle idealistů naopak nemusí být solidarita podmíněna vnějším protikladem, a hranice společenství tedy lze rozšířit až k hranicím lidstva, aniž bychom se museli začít potýkat s mimozemšťany. Dogmatickým osvícenstvím bylo utvoření celoplanetárního společenství chápáno jako druhá strana opanování přírody. Ashley vyjadřuje pozici idealistů (v jeho jazyce „racionalistů“) následovně:

„Společenství se k roztržkám, kontingenci a mocenské politice nestaví jako ke svým neměnným mezím, nýbrž jako k přechodným hranicím na postupu směrem k uskutečnění své univerzální identity – jako k momentálním okrajům nekonečně se rozšiřujícího rozsahu svého racionálního panství. Hranice existuje vždy pouze jako něco, co má být překročeno, proniknuto a přestoupeno, aby mohl být opanován vzpouzející se svět za nimi.“ (Tamtéž, s. 414.)

V takový nekonečný postup vpřed a dál podle Ashleyho realista nevěří. Pokud vůbec připouští možnost zdokonalování a racionalizace, pak je omezuje na domácí řád liberálnědemokratické společnosti. Jedině v rámci suverénního státu může lineární rozvoj jediné identity získat vrch nad fragmentací a opanováním násilí. Tato koncepce se opírá o *prostorový* rozdíl mezi „uvnitř“ a „vně“ a o *časový* rozdíl mezi „nyní“ a „potom“ (tamtéž, s. 414–415). Prostorovým aspektem realistického pojetí moderní politické dichotomie je tedy *redukc*e společenství na teritoriálně vymezené „domácí“ společenství, časovým aspektem pak je *oddálení* jeho uskutečnění na rovině mezinárodních vztahů. Na ní dočasně vládne místo společenství a shody anarchie a spor.

Také Ashley se podobně jako Walker dívá na národ pouze ze západní strany Rýna. Spojuje ho s univerzalistickým imperialismem francouzské, britské či

americké politické kultury a vynechává jeho partikularistickou, herderovskou stranu. Z hlediska této opačné – německé či „východní“ – strany moderního národa je vnější mez pojata nikoli již jako přechodná hranice pokroku a rozšiřování *univerzální civilizace*, ale naopak jako obranný val proti potenciálnímu ohrožení *partikulární kultury* a jejího jedinečného *Volksgeist* jinými partikulárními celky. Západní národy mají sklon popírat svou partikulárnost a legitimovat svůj imperialistický nárok tím, že se prezentují jako představitelé celého lidstva. Východní národy mají sklon bránit svou partikulárnost před jejím zahrnutím pod domněle univerzální identitu imperiálních národů. Výrazem tohoto rozporu byl protiklad mezi (německou) „kulturou“ a (francouzskou a britskou) „civilizací“ v té podobě, v jaké se artikuloval v Německu konce 18. století (Elias, 1994, s. 4–5).

Esencialismus je ovšem vlastní jak (falešně) univerzalistickému, tak partikularistickému pojetí národa.⁴⁰ Tato pojetí mohou být pochopena jako dvě verze diskurzu, který tvrdí, že v obvodu společenství se potenciálně násilná hra moci rozpouští v rozumu – pochopeném jednou jako univerzální, podruhé jako kulturně specifický –, zatímco za hranicemi společenství se rozkládá oblast, v níž jsou racionální a kulturní normy nahrazeny potenciálně násilným bojem o přežití a uznání. Jak píše Martin Wight:

„Zhruba platí, že zatímco v domácí politice je boj o moc řízen a omezován osnovou práva a institucí, v mezinárodní politice jsou právo a instituce řízeny a omezovány bojem o moc. To skutečně činí oprávněným nazvat mezinárodní politiku ‚mocenskou politikou‘ par excellence.“ (Citováno v Ashley, 1988, s. 416)

11.2 Dekonstrukce

Mocenská anarchie proti morálnímu společenství

Za protiklad teorie mezinárodních vztahů a teorie domácí politiky vykročili již klasičtí realisté, když kritizovali liberální idealismus za opomíjení mocenské politiky nejen v analýze zahraniční politiky, ale také v analýze vnitřní politiky.

⁴⁰ K odlišení těchto konceptů a zároveň relativizaci jejich protikladu viz například Smith, 1991, s. 8–15 a 80–99.

Morgenthauův předchůdce Carl Schmitt tvrdil, že liberalismus není s to připustit existenci heterogenní mnohosti – tedy takové mnohosti, která není převoditelná na společného jmenovatele a zvládnutelná neutrálním médiem: penězi, administrativní mocí, kalkulem užitku, nestrannou právní procedurou. Podle Schmitta liberalismus neutralizuje politično tím, že ho redukuje na ekonomiku a obchod na straně jedné a morálku a právo na straně druhé (Schmitt, 1963b).

Schmittově diagnóze liberalismu odpovídá vývoj americké politické vědy po druhé světové válce. Její empiricky orientované přístupy, jako pluralismus Roberta Dahla, i její normativní přístupy, jako liberalismus Johna Rawlse a Roberta Nozicka, mají sklon popírat to, čím se politično odlišuje od ostatních způsobů sociální interakce. První přístupy pojmají politické procesy podle modelu *obchodního vyjednávání zájmů*, druhé ji pojmají podle modelu *morální diskuze o nárocích*. V obou případech se předpokládá, že ke zvládnutí politických problémů stačí vymyslet a nastolit racionální procedury jejich řešení – jednou odvozené z instrumentálního rozumu (zdůrazněného skotským osvícenstvím a posléze utilitarismem), podruhé z morálního rozumu (zdůrazněného v Kantově deontologii) (1.1–1.2).

Americká liberální filozofie sedmdesátých a osmdesátých let potvrdila tento sklon, když otázku moci zcela podřídila otázce morálky a redukovala stát na nástroj nastolení a udržení spravedlnosti. Z liberálního hlediska je právo vymáhané státem spravedlivé pouze tehdy, garantuje-li rovnou svobodu pro všechny příslušníky obce. Podle různých specifikací této teze pak je možné diferencovat liberální pozice na pravo-levé škále od Nozickova libertarianismu k Rawlsově egalitarianismu. Sdíleným východiskem obou pozic je ovšem jedna a táž utopická idea nestranné procedurální osnovy, která umožňuje pacifikovat a vzájemně přizpůsobovat rozdílné plány života tak, aby si lidé při jejich uskutečňování nepřekáželi. Každému jednotlivci má být umožněno sledovat jeho hodnoty a cíle svobodnými rozhodnutími v osobním životě, na trhu i v občanské společnosti. Sjednocená politická struktura má stanovovat mantinely – hodnotově-etické a zájmově-ekonomické – mnohosti a tím tuto mnohost harmonizovat. Politická problematika je zúžena na otázku objevení a realizace nestranných a vzájemně výhodných – a tedy i obecně akceptovatelných – principů společného soužití. Ty mají zajistit spravedlivý mír mezi občany.

Tuto racionalizaci společenského života, v níž by se politika proměnila na aplikovanou morálku, prosazoval hlavní proud liberální tradice od I. Kanta a J. S. Milla po J. Rawlse a J. Habermase. Již od časů Burkovy kritiky francouzského osvícenského racionalismu byl tento projekt soustavně napadán

konzervativně-realistickým proudem moderního politického myšlení, jehož vyvrcholením je právě Schmittova politická teorie a jehož výhonek představuje také první americká kniha Morgenthauova (1.1). Schmittův německý pokračovatel Reinhart Koselleck shrnuje jádro této kritiky, když píše, že pro liberály je politika vždy jen nástrojem dosažení rozumného morálního stavu – nikdy nepřekročitelným horizontem (Koselleck, 1989, s. 134).

Realistický liberalismus aneb Vzájemná prostoupenost anarchie a společenství

Na anarchický prvek moci v životě společenství poukazovali i mnozí z myslitelů, kteří nechtěli zaměnit idealismus realismem – a nahradit tak jeden extrém jiným –, nýbrž překonat spor obou pozic v jejich syntéze. Takový projekt formulovali ve čtyřicátých letech E. H. Carr, Reinhold Niebuhr i John H. Herz. Posledně jmenovaný nazval takovou pozici „realistickým liberalismem“:

„Termín ‚realistický‘ ohlašuje, že pokud nechtějí sklouznout do neuskutečnitelného utopismu, musejí systém či politika přijmout za své východisko, pevný bod a základ politického realismu. Termín ‚liberalismus‘ zase poukazuje k cílům a ideálům, které mají být vůdčími hvězdami takového postoje.“ (Herz, 1950, s. 178)

Realistický liberalismus může být považován za dědice Weberovy obhajoby konsekvencialistické „etiky zodpovědnosti“ (*Verantwortungsethik*) před deontologickou „etikou přesvědčení“ (*Gesinnungsethik*) – první etika se řídí realistickým zhodnocením důsledků politického jednání, druhá idealistickým důrazem na výchozí principy a morální motivy jednání (Weber, 1998a, s. 285–296). Weber nehlásal nahrazení morálního idealismu amorálním realismem, ale jejich syntézu – v posledku nemohou být žádoucí důsledky jednání specifikovány jinak než prostřednictvím poukazu k hodnotám, které mají smysl samy o sobě, a nejsou tedy samy prostředky k nějakým jiným účelům. Na morální rovině motivace tedy deontologie předchází konsekvencialismus. V politických rozhodnutích má ovšem převážít zodpovědnost za důsledky, a tedy konsekvencialismus. (To odpovídá odlišení osobní a politické morálky v oddílu 4.3).

Realistický liberalismus nenahrazuje utopismus idealismu cynismem realismu, ale propojuje oba póly tak, aby se výsledná syntéza zbavila jak utopismu, tak cynismu. Taková syntéza je opřena o tezi, že moc a morálka – anarchie a společenství – jsou „vzájemně závislými stránkami politické reality, vzájemně se pro-

nikajícími protiklady“ (Berki, 1981, s. 62): morálka bez moci nemá skutečnost, moc bez morálky nemá hodnotu. S ohledem na moderní stát to znamená, že jeho liberálně-idealistické pojetí musí být doplněno pojetím konzervativně-realistickým: stát není jen *společenstvím* založeným na morálním souhlasu, ale také *panstvím* založeným na donucení. Obě stránky jsou obsaženy ve slavné Weberově definici státu jako *legitimního* monopolu *násilí*. Ani jednu nelze opominout či zcela podříditi druhé. Pod zdánlivě hladkým fungováním institucí regulovaných racionálním právem existují rozpory, které nejsou řešitelné racionálně, a musejí tedy být řešeny silou. Z toho, že se legitimita a dobrovolná poslušnost neobejdou bez násilí a donucení, však neplyne, že by „společenství“ bylo pouhou fasádou „anarchie“: souhlas je přece stejně tak skutečný jako donucení.

Zpochybnění čistě idealistické vize domácího řádu má podle realistických liberálů odpovídat zpochybnění čistě realistické vize mezinárodního řádu: poukaz k přítomnosti anarchie ve společenství – potenciálně násilného „vnějšku“ v mírovém a útulném „vnitřku“ – je doplněn poukazem k přítomnosti společenství v anarchii. Realisté mají pravdu, když tvrdí, že každý mezinárodní řád je postaven na boji o moc. Aby však byl opravdu stabilní, musí obsahovat také prvek dobrovolného a morálně obhajitelného souhlasu. Jak píše Henry Kissinger v souvislosti s evropským koncertem velmocí po napoleonských válkách: „Rovnováha funguje nejlépe, je-li postavena na shodných společných hodnotách. Mocenská rovnováha tlumí *schopnost* svrhnout mezinárodní pořádek. Shoda o společných hodnotách tlumí *touhu* tento pořádek svrhnout. Moc bez legitimacy svádí k mocenským zkouškám, zatímco legitimita bez moci svádí k prázdným pózám.“ (Kissinger, 1996, s. 75) Jasná dělicí čára mezi domácí a mezinárodní politikou jako sférami řízenými dvěma protikladnými (a vzájemně se vylučujícími) principy – racionální morálkou a mocenskou rovnováhou – je tedy rozmazaná. Jak v domácí, tak v mezinárodní politice se prostupuje morálka a dobrovolnost s mocí a donucením, rozum a shoda se silou a sporem, anarchie se společenstvím. Rozdíl mezi domácím a mezinárodním řádem spočívá pouze v opačném poměru váhy obou principů, nikoli v absenci jednoho či druhého principu (Carr, 1991).

Denaturalizace dichotomie

Relativizace ostrého protikladu vnějšku a vnitřku – anarchie a společenství – vedla realistické liberály Carrovy a Herzovy generace k problematizaci suverénního národního státu jako samozřejmého a věčného faktu světové (mezinárodní) politiky (Carr, 1945; Herz, 1957). Na toto nasazení mohli navázat

nejen liberálové šedesátých a sedmdesátých let se svým konceptem „světové společnosti“, ale také poststrukturalisté osmdesátých a devadesátých let, jako Ashley, Walker či Connolly.

Systematizují postřehy realistických liberálů, ale i některých klasických realistů v čele se Schmittem a chápou hierarchickou domácí společnost a anarchické mezinárodní vztahy jako dvě strany jedné mince. Ukazují nejen to, že jedna strana *zahrnuje princip druhé* – že mezinárodní anarchie vždy obsahuje prvky řádu a že pod povrchem národního řádu neustále bublá potenciální anarchie. Ve stopách Schmitta také připomínají, že navzdory své vzájemně vylučující definici jedna strana *předpokládá druhou* jako svůj konstitutivní vnějšek: jako „odlišné“, v protikladu k němuž se teprve může vymezit „stejně“, jako „diferenci“, která je nutná k ustavení „identity“.

Podobně jako realističtí liberálové poloviny 20. století zpochybňují také poststrukturalisté falešnou samozřejmost národního státu: má být „denaturalizován“ – ukázán jako kontingentní výtvar, „konstrukce“ historie, nikoli jako přirozená danost. Z údajně „věčného“ národa se má stát „časný“ produkt nahodilých událostí. Jedině dekonstrukce zaměřená *současně na obě strany protikladu* a jejich vzájemnou konstitutivní podmíněnost může zajistit, aby nás odmítnutí *realistického zúžení* politického společenství na národní stát nevrátilo zpět k *idealistickému rozšíření* tohoto společenství na lidstvo v jeho celku. Do univerzalistického projektu liberalismu je třeba zabudovat smysl pro radikální pluralitu, který byl doposud pěstován na opačném – realistickém – břehu. Musíme se snažit představit takové světové politické společenství, které by nevytěsňovalo heterogenitu vně sebe (jak to činí idealistické projekty), ale strpělo ji uvnitř. V navázání na Bullovu ideu „anarchické společnosti“ charakterizuje R. Ashley takové společenství jako anarchické.

Anarchické společenství

Nalezení vnějšku ve vnitřku i vnitřku ve vnějšku a ukázání toho, jak se oba póly vzájemně předpokládají, nám pomáhá uvolnit se ze sevření jejich protikladu. Mezinárodní politika již není mechanickou negací domácího společenství, nýbrž společenstvím svého druhu, slovy R. Ashleyho „společenstvím mocenské politiky“ (Ashley, 1988, s. 413). Na rozdíl od esencialistického pojetí ovšem nepředstavuje toto společenství jednotné lidstvo s jádrem v nějakém hlubinném všelidském „my“, ale

„je přítomné přímo na povrchu... – v dispozicích, technikách, dovednostech a rituálech realistické mocenské politiky... Anarchické zápasy, o nichž mluví realisté, vůbec nejsou popřením mezinárodního společenství, ale naopak rozehrávají aktivní principy a formy disciplíny, jež jsou součástí globálního řádu zrozeného v Evropě. Hranice suverénního státu, ctěné realisty, vůbec nevyznačují meze společenství, ale jsou tvárnými rozděleními politického prostoru vypracovanými v rámci transnacionálního společenství.“ (Tamtéž, s. 421.)

Také Walkerův koncept politického společenství se snaží obelstít dichotomii vnitřku a vnějšku, a v důsledku toho i dichotomii „my“ a „oni“. Takový koncept by se měl umět vyhnout konzervativně-realistickému segregacionismu i liberálně-idealistickému asimilacionismu. Zatímco první postoj absolutizuje *odlišnost* partikulárních národů, druhý ji rozpouští ve *stejnosti* univerzálního lidství (4.3). Otázka politického společenství musí být podle Walkera vyproštěna ze svěrací kazajky teritoriální suverenity, aniž by se sklouzlo zpět ke kosmopolitní utopii – je třeba si „představit“⁴¹ a prakticky realizovat taková společenství, která odmítnou omezení územními hranicemi národního státu a jeho údajně esenciální identitou, zároveň však při tom nepodlehnu iluzi nějakého plně deteritorializovaného lidství, zcela vyvázaného z konkrétních kontextů místa a času.

11.3 Hrozby a naděje deteritorializace

Východí tezí této kapitoly je, že moderní evropské státy stojí na spojení tří konstitutivních elementů – principu teritoriální suverenity, principu lidských práv a principu národního sebeurčení. Zatímco univerzalistický jazyk liberální teorie zakrývá nevyhnutelně partikularistickou povahu každého liberálního státu, nedávná vlna komunitaristické kritiky liberalismu se naopak přihlásila k partikularistické interpretaci moderní demokratické politiky. Někteří komunitaristé chtějí proti anarchii, nepřehlednosti a abstraktnímu chladu globalizovaného lidství současnosti znovu potvrdit suverénní stát ztělesňující teplé a konkrétní společenství jednoho národa žijícího na jednom území (Walzer, 1983, s. 31–34).

41 Klíčovou úlohu imaginace a představivosti pro utváření politického společenství zdůrazňuje Benedict Anderson (1983), když mluví o moderních národech jako „představovaných společenstvích“.

Tyto pokusy o vztyčení zdí, které by ochránily teplý vnitřek od chladného vnějšku, však nepřinášejí nic jiného než jen další sebeklam, který je stejně nebezpečný jako liberální iluze všelidské jednoty údajně založené v univerzálním rozumu. Zastírají fakt, že v současných národních státech je vnějšek již dávno uvnitř. Jak píše William Connolly:

„Ve Spojených státech je například v každém městě ‚třetí svět‘ (‚vnitřní město‘ – *inner city*), který velmi přesně odpovídá třetímu světu mimo stát. A politiky používané státem vůči svému vnějšímu/vnitřnímu světu narkomanů, zločinců, klientů sociálního systému, toulajících se bezdomovců a menšin z třetího světa se blíží těm politikám, které používá vůči třetímu světu vně svých hranic.“ (Connolly, 1991, s. 472)

Proti pokusu některých komunitaristů o nové potvrzení národního státu se Connolly drží opačného projektu, přičemž kritika dogmatického osvícenského racionalismu ho zároveň imunizuje proti zpětnému skluzu do idealistického (a tedy homogenizujícího a abstraktního) univerzalizmu. Vytržení státu z pomyslné nutnosti přirozeného řádu a jeho umístění do živlu historické nahodilosti s sebou nese zviditelnění arbitrárního násilí a vyloučení, na němž je založen. Boj proti této nespravedlnosti jde ruku v ruce s relativizací jeho absolutního nároku na skupinově-politickou identitu jeho občanů. Connolly uznává, že se demokracie nemůže vzdát teritoriálně vázaných demokratických procedur zajišťujících zodpovědnost vládnoucích. Ty by však podle něj měly být doplněny demokratickou mobilizací, která překračuje hranice územních jednotek. Trans-nacionální demokratická hnutí mají kontrolovat a ovlivňovat státy a korporace a zároveň problematizovat monopol státu na politickou loajalitu obyvatelstva.

Tato „deteritorializace“ demokracie by měla jít podle Connollyho ruku v ruce s „demokratickou politikou narušování“ (*democratic politics of disturbance*), která by otřásala „starými vztahy identity a diference“, podkopávala „dogmatismus etablovaných názorů“ a odkrývala „násilí a vyloučení, zakrývané institucemi demokratické vlády“ (tamtéž, s. 473). „Politika narušování“ nemá být založena na předpolitické identitě (kterou předpokládá etnický a kulturní nacionalismus), ale na vyjevování utvořené – „konstruované“ – povahy každé identity a experimentaci její proměny. Takové politice by mělo jít o neustálou „denaturalizaci“ zavedených zvyků, pravidel, institucí. (Tamtéž, s. 477.)

Connolly nevolá po zrušení systému národních států. Chce jen relativizovat výlučný nárok státu na politickou loajalitu jeho obyvatelstva. Aby zabránil skluzu zpět do nějaké fiktivní univerzálně lidské *identity*, navozuje vizi mnoha možných *identifikací* uvnitř i vně státu, jejichž poměrná váha se mění s časem

a konkrétní situaci. To, která identifikace převládne v dané chvíli, „závisí na daném problému, důležitosti, kterou má v rámci státu, na jeho vazbách k ostatním identifikacím jednotlivce, na významnosti, již má pro globální budoucnost ... a tak dále“ (tamtéž, s. 480). Connollyho úvahy o plurální skupinově-politické identifikaci v době globalizace jsou v souladu s úvahami řady levicově liberálních myslitelů devadesátých let o „transnacionálním“ či „postnacionálním“ občanství, které má spočívat v odpojování politické a občanské identity od teritoriálního národního státu (Bauböck, 1994; Soysal, 1994; Linklater, 1996).⁴²

Podle Connollyho schází „pozdní modernitě“, v níž žijeme, jednoznačné „místo kolektivní politické kontroly a zodpovědnosti (*accountability*)“. Schází tedy místo, do něhož by mohlo být symbolicky vtěleno nějaké nové sjednocené „my“. V této situaci má demokratizační proces spočívat v rozvoji pluralitních politických identifikací, které relativizují výlučný nárok národních států na loajalitu jejich občanů. Bude-li tato „deteritorializační“ dimenze demokracie rozdracena tíhou „politiky místa“, pak se může stát, že nás časem začne ohrožovat „fašistická jednota“ nastolovaná prostřednictvím „mechanismů volební kontroly“ (Connolly, 1991, s. 480).

Dvojznačnost deteritorializace

Connolly se snaží dát kladný význam procesům globalizace, v nichž růst vzájemné ekonomické i politické závislosti a kulturní dostupnosti národních společností podryvá jejich suverenitu. Národní státy jsou stále méně schopné kontrolovat dopady globálních procesů na domácí záležitosti a ztrácejí také kontrolu nad některými sociálními skupinami či menšinami na svých územích. Od konce studené války se stává stále zřejmější transnacionální povaha ekologických, humanitárních a kulturních problémů a dramaticky vzrůstá úloha mezinárodních intervencí podepřených kolektivními rozhodnutími OSN či mocí Spojených států amerických a dalších západních zemí. Již roku 1993 Pierre Hassner napsal: „Na mezinárodní úrovni převažuje shoda, že intervence může být legitimní ve třech typech případů: v případech agrese proti mezinárodně

⁴² Pokušení vidět v procesech politického vyvazování z národního státu jednoznačně pozitivní fenomén podlehl v devadesátých letech i jeden z autorů této knihy – viz závěr studie *Národnostní konflikt a plurální identita* s výmluvným názvem „Vyrožňování a emancipace“ (Barša, 1999b, s. 161–172). Pro nedávnou korekci této pozice srv. Baršová, Barša, 2005, s. 257–265.

uznanému státu (irácká invaze do Kuvajtu), v případech agrese státu proti vlastním občanům, ať již z ideologických, či etnických důvodů (Kambodža), a v případech, v nichž zhroucení zákona a pořádku vede k anarchii a masovému utrpení (Somálsko)“ (Hassner, 1993, s. 62). (Pro nárys normativní teorie humanitární intervence z realisticko-liberálního hlediska viz kapitola 18.) Tato připravenost ke globálnímu jednání je doprovázena množováním příslušností a lojalit – teritoriálních i neteritoriálních – na substátní i suprastátní úrovni. Je-li tato nová situace jakýmsi návratem do středověku, pak je to středověk bez sjednocující střechy duchovní a časné autority. Jak Hassner poznamenává, USA v roli císaře a OSN v roli univerzální církve nemají dostatek moci ani legitimacy na to, aby mohly světu v jeho celku vnutit řád (tamtéž, s. 54).

V Connollyho popisu je dvojznačná struktura národního státu, v níž nacházely svůj opěrný bod jak lidská práva jednotlivce, tak agresivní kolektivismus národa, odsouvána ze svého výsadního postavení neméně dvojznačným procesem vykořeňující globalizace. Ten podle něj dává šanci rozvoji nového nomádství, v němž se člověk osvobozuje z okovů své národní *vlasti* k proměnlivé pluralitě postnacionálních identifikací, jejichž prostřednictvím se otevírá utrpení *cizinců* a solidaritě s nimi a získává větší citlivost pro devastaci přírody. Tuto nadějnou vizi však podle našeho názoru kalí nejen stále intenzivnější vykořisťování lidí a přírody (odpoutávání od místa s sebou nese i růst nezodpovědnosti), ale také skutečnost, že proces vykořeňování vyvolává reaktivní sklon ke zpětnému zakořeňování. Relativizace každého ukotvení může nejen otevírat dveře novému kočovnictví, ale také posilovat touhu po ukotvení absolutním.

Rozmžlování hranic mezi národní a mezinárodní politikou tedy zdaleka nepřináší jen pozitivní důsledky. Demise národního státu může znamenat vstup do násilného chaosu soupeřících partikularistických mocenských center typu mafií, etnických klanů, nacionalistických a regionalistických hnutí, globálních fundamentalistických hnutí typu al-Káidy a podobně. Směšování domácí a zahraniční sféry může ohrozit individuální lidská práva, která zatím nedokáže účinně zajistit jiná instituce než právě liberální národní stát. Místo tolerantního a univerzalistického světa proměnlivých a *plurálních identit*, evokovaného Connollym a protagonisty transnacionálního občanství, bychom se také mohli řídit do temného věku *identit kmenových*.

Této odvrácené tváři „devoluce“ násilí na subnárodní úroveň odpovídá odvrácená tvář „delegace“ násilí na globálního hegemonu (USA), který za fasádou univerzalistické rétoriky své globální „zodpovědnosti“ podle svého uvážení porušuje princip suverenity a provádí policejní zásahy všude tam, kde vidí

ohrožení svých partikulárních zájmů i údajně univerzálních hodnot. Takzvaná válka proti teroru, vyhlášená Georgem W. Bushem po 11. září 2001, je ukázkou toho, že praktická dekonstrukce principu suverenity – a s ním i dichotomie anarchie a společenství – vůbec nemusí vést k polidštění mezinárodní politiky, ale naopak k jejímu zbarbarštění.

Jak připomíná Carl Schmitt, planetární spor o univerzální hodnoty – jakási celosvětová „občanská válka“ – nemusí znamenat vstupní bránu do období věčného míru, ale spíše návrat k ničím neomezenému násilí náboženských válek (Schmitt, 1992). Tomuto násilí nasadil uzdu právě princip teritoriální suverenity, který osvobodil moc vládců nad daným partikulárním územím od diktátu univerzálních hodnot. Nahlodávání teritoriálního státu oslabuje „autonomii politična“ ve vztahu k morálce – partikulárního ve vztahu k univerzálnímu. Bushova doktrína preventivní války, formulovaná na podzim 2002, vyhlásila právo Ameriky zasahovat kdekoli na světě jménem obrany americké bezpečnosti a prosazování hodnot svobody a demokracie, za jejichž celosvětového garanta se USA považují. Otázkou zůstává, zda toto zpochybnění suverenity ostatních států jménem *všelidského společenství* sdílených hodnot nevede spíše než k překonání *anarchie* ke skluzu z její kontrolovatelné podoby – omezené a vymezené mezinárodním právem – do podoby neomezené.

Úsilí o potvrzení morálně-politické jednoty na úkor autonomie partikulárních jednotek má sice nastolit pořádek, ale – jak ukázaly následky invaze do Iráku Spojenými státy a některými jejich spojenci z jara 2003 – ve skutečnosti vede k chaosu. Místo mechanického stvrzování jednoho pólu proti druhému, které jen posiluje jejich protiklad, je třeba vzájemně relativizovat *oba* póly. Nikoli „destrukce“ protikladu (která je ve skutečnosti jeho potvrzením), nýbrž jeho „dekonstrukce“ by měla být na programu dne. Spíše než nahrazení anarchie (mnoha suverénních států) společenstvím (zastřešeným jedinou říší) bychom měli zkoumat různé varianty „anarchického společenství“. Na tento poststrukturalistický program navázal svým způsobem Alexander Wendt, když na konci devadesátých let rozvinul svou teorii tří „kultur anarchie“.

Alternativní konstrukce světového řádu (Alexander Wendt)

12.1 Řád kulturní a politický

Anarchie jako zakládající koncept teorie mezinárodních vztahů navozuje představu mnoha center organizace násilí, která sama nejsou podřízena žádnému společnému centru. Zároveň navozuje představu nepřítomnosti sociálních norem, jichž by se aktéři drželi při svém chování. V prvním smyslu anarchie označuje absenci centralizované kontroly násilí, ve druhém smyslu absenci sdílených pravidel. Dva významy anarchie implikují dva koncepty řádu jako opaku anarchie – v *politickém řádu* je monopolizováno násilí a zajištěna mírumilovná kooperace, v *kulturním* (či *sociálním*) řádu jsou sdíleny jisté představy o světě, aktérech a náležitých pravidlech jednání.

Velká část teorie mezinárodních vztahů od Morgenthaua čtyřicátých let k Waltzovi let sedmdesátých tyto dva koncepty řádu směšuje. Když Waltz mluví o anarchii jako o strukturálním principu organizace mezinárodního systému, odkazuje explicitně na první význam, ale nepřímou také na význam druhý. Z jeho hlediska je totiž nezbytnou podmínkou vlivu ideových faktorů v sociálních vztazích monopol násilí – kulturní řád je podmíněn řádem politickým. Z absence monopolu násilí logicky plyne absence ideové shody na pravidlech – místo odkazu na sdílený *rozum* se aktéři při uzpůsobování svého vzájemného chování musejí spolehnout na hrubou *sílu*. Analýza jejich interakce tedy může vynechat *rozumění* významům a soustředit se na *vysvětlování* z příčin. V tomto přístupu je Waltz věrným pokračovatelem hobbesovsko-rousseauovských pochyb o možnosti shody na principech spravedlnosti, jež by nebyla podepřena

monopolem donucení (2.3). Absence tohoto monopolu na mezinárodní scéně umožňuje zcela odhlédnout od „konstitutivních“ vztahů mezi ideami a soustředit se výhradně na „kauzální“ vztahy mezi materiálními silami.

Smíšení politického a kulturního řádu a podmíněnost druhého prvním jsou spjaty s předpokladem, že podmínkou rozvoje ideové dimenze sociálních vztahů je drtivá mocenská převaha centralizovaného násilí nad zbytkem společnosti – tedy hierarchie. Ideje a další kulturní konstrukty dostávají prostor pouze uvnitř národních států: jen „odsátí“ násilí na jejich hranice umožňuje postavit sociální vztahy uvnitř nich na něčem jiném než na silovém donucení nebo jeho hrozbě. V „pacifikovaném“ obvodu národního státu není násilí takřka nikde viditelně přítomné právě proto, že jeho hrozba je potenciálně přítomná všude a aktéři se tak ve většině situací předem vyhýbají střetu s ním: místo násilí používají při uzpůsobování svého chování jiných prostředků – obchodního smlouvání, morální argumentace či demokratického hlasování (Elster, 1998).

Historičtí realisté se shodují s naturalistickým realistou Waltzem v předpokladu nepřímé úměry mezi násilím a kulturou. Nedovádějí však vztahy mezi nimi do vylučující polohy „buď, anebo“. Předpokládají, že struktura mezinárodních vztahů může být i bez monopolu násilí prostoupena jistými idejemi, byť jejich sdílení nemá intenzitu a hloubku, jakou má v lůně národních států. S mělkostí mezinárodní kultury má korelovat větší míra násilí v mezinárodních vztazích. Ztělesněním této historicko-realistické pozice je Bullův koncept „anarchické společnosti“ jako útvaru, jenž stojí na půli cesty mezi přírodním stavem války všech proti všem a kulturně a politicky zcela sjednoceným, a tedy pacifikovaným společenstvím (Bull, 1977). Bull tedy uvolňuje kulturu z absolutní závislosti na monopolu násilí, předpokládá však stále nepřímou úměru mezi stupněm rozvoje kultury (čili internalizace idejí) a mírou násilnosti sociálních vztahů.

A právě tuto vazbu popře Alexander Wendt, když z míry zkulturnění a míry pacifikace sociálních vztahů učiní dvě navzájem nezávislé proměnné (Wendt, 1999). Podle něj mezi nimi nemůže existovat žádná přímá úměra, neboť sociální vztahy jsou z definice kulturními, ať již jsou násilné, nebo mírumilovné. Tato teze jde proti široce sdílenému předpokladu hlavního proudu teorie mezinárodních vztahů, že existuje korelace mezi přírodním stavem a válečným konfliktem na straně jedné a kulturním sjednocením a mírovou kooperací na straně druhé. Tento předpoklad sdílí nejen historičtí a naturalističtí realisté, ale také (neo)liberálové a revolucionističtí kosmopolité.

Proti tomuto směšování dvou řádů a prvotnosti politického řádu před kulturním staví Wendt jejich explicitní odlišení a prvotnost kulturního řádu před

politickým. Smíšení dvou řádů je podle něj založeno na smíšení dvou typů pravidel – kulturních a kooperativních. Ty však nemusejí být v souladu: kulturní pravidla (tj. sociální normy) mohou příkazovat násilí, zatímco kooperativní pravidla jsou definována protikladem vůči násilí. Jakmile od sebe oba koncepty řádu a pravidel jasně oddělíme, zjistíme, že násilí není příznakem absence kulturního řádu, ale že z různých typů kulturního řádu plynou různé stupně násilí a kooperativnosti:

„...hloubka kulturní internalizace není spjata s [násilnou] konfliktností společnosti. Proti nevyslovenému předpokladu velké části teorie mezinárodních vztahů, že čím více lidé sdílejí ideje, tím více kooperují, tvrdím, že koncept kultury je ve vztahu ke konfliktu a kooperaci analyticky neutrální. Hobbesovská válka všech proti všem může být kulturní formou ve stejné míře, v jaké jí je kantovská kolektivní bezpečnost.“ (Wendt, 1999, s. 310)

Je-li v mainstreamové, realismem formované perspektivě kulturní řád ve smyslu *stupně* internalizace idejí odvozen od politického řádu (kooperace), jenž je zase opřen o monopolizaci násilí, pak ve Wendtově perspektivě plyne politický řád (míra kooperace) z kulturního řádu ve smyslu *povahy* internalizovaných idejí, nikoli z monopolizace násilí (viz schéma 12.1).

Schéma 12.1 Dvojitý pohled na vztah kulturního a politického řádu



Maximálního stupně politického řádu – spočívajícího ve všeobecném dodržování kooperativních pravidel – lze podle Wendta dosáhnout i bez monopolizace násilí, která tak v jeho perspektivě přestává mít určující roli. V souladu s přenesením důrazu z míry internalizace na povahu internalizovaných idejí rozlišuje

Wendt tři ideálně-typické kulturní řády – kulturu míru, kulturu soutěže a kulturu války. Přestože se od sebe liší různou mírou násilnosti (či kooperativnosti), což je kritérium politického řádu, všechny dosahují nejvyššího stupně internalizace, což je kritérium kulturního řádu.

Při charakterizaci tří stupňů internalizace používá Wendt typologie tří základních faktorů, které mohou motivovat aktéra k dodržování pravidel sociálního styku. Setkali jsme se s nimi v prvním oddílu kapitoly 1 a odpovídají La Bruyèrově trojici (iracionální) *vášně*, (racionálního) *zájmu* a (morálního) *rozumu*, přičemž vašeň je zastoupena jednou určitou vášní – strachem. První motivací pro dodržování pravidel je strach ze síly, kterou druhí ohrožují existenci či blaho aktéra. Druhou motivací je zájem na možné výhodě z interakce s druhým a třetí motivací pak zájem na souladu vlastního jednání s vyznávanými morálními principy. Tyto tři motivace – představující tři stupně zkulturnění (tj. internalizace idejí) – pak podle středního proudu teorie mezinárodních vztahů odpovídají třem typům politického řádu v té podobě, v jaké je nacházíme vyjádřeny Wightovými třemi tradicemi (4.1–4.3). V hobbesovské válce všech proti všem má být dodržování pravidel založeno na odstrašení silou, v lockovské kooperativní soutěži na racionálním zájmu a v kantovském věčném míru na přesvědčení o jejich morální správnosti.

Neorealisté vycházejí z prvního modelu politického řádu, (neo)liberálové a grotiovcí či „racionalisté“ (z Wightovy typologie) z druhého a kantovci ze třetího. Všichni přitom více či méně explicitně předpokládají spjatost tří typů politického řádu se třemi stupni zkulturnění reprezentovanými třemi typy motivace – od přirozeného strachu přes racionální zájem až po morální přesvědčení. Definice politického řádu určitým typem motivace ho umísťuje na jisté místo kontinua mezi „přírodou“ a „kulturu“ – *strach* ze smrti a donucení sdílejí lidé se zvířaty, morálním *rozumem* či smyslem radikálně překračují živočišné bytí a osvícený *zájem* umísťuje jejich bytí do středu mezi čistě živočišným světem na straně jedné a čistě duchovním světem na straně druhé. Klesající míra násilí, která je příznakem politického řádu, je v tomto pohledu nutně spjata se stoupající mírou internalizace sdílených idejí, která je příznakem řádu kulturního.

Podle Wendta můžeme naopak u všech tří typů politického řádu nalézt všechny tři stupně motivace. Nejen kantovský mír, ale také hobbesovská válka je podepřena motivací na nejvyšším stupni internalizace. Ruší se tak její asociace s přirozeným, tj. nekulturním stavem. V následující tabulce je tedy obsazeno všech devět políček, nejen levé spodní, prostřední a pravé horní, jak by plynulo ze smíšení dvou konceptů řádu.

Schéma 12.2 Různé realizace mezinárodní kultury (Wendt, 1999, s. 254)

Stupeň kulturní internalizace	3. stupeň			
	2. stupeň			
	1. stupeň			
		hobbesovský	lockovský	kantovský
		Stupeň společnosti (kooperace)		

Výsledkem analytického odlišení kulturního od politického řádu a prvotnosti prvního před druhým je radikální proměna základního konceptu teorie mezinárodních vztahů – anarchie. V nové perspektivě již anarchie – ve smyslu nepřítomnosti monopolu násilí – nemá jedinou, přirozenou logiku, ale má různé kulturní logiky v závislosti na tom, jaký smysl jí dávají aktéři. Jinak řečeno: anarchie přestává být přírodní daností a stává se kulturní konstrukcí – je „tím, co z ní státy udělají“ (Wendt, 1992). Svým odpojením kulturního a politického řádu ruší Wendt dichotomii mezi přirozeným a společenským stavem, kterou zdělila teorie mezinárodních vztahů z politické filozofie 17. století. Z hlediska aristotelovsko-marxovské teze o společenské povaze člověka je i údajně „přirozený“ stav „války všech proti všem“ sociální konstrukcí – i násilně jednající lidé sledují jisté sociální normy. Z tohoto hlediska také odpadá předpoklad instrumentální racionality jednotlivce, která by byla v bezprostředním, tedy kulturně nezprostředkovaném kontaktu s objektivní realitou (10.1). Objektivistické a racionalistické pojetí sociální reality po způsobu reality přírodní je vystřídáno pojetím konstruktivistickým a kulturalistickým.

Shrnutí

Smíšení kulturního a politického řádu se projevuje v tom, že třem různým typům politického řádu, které reprezentují stupeň kooperativnosti (a tedy omezování násilí), jsou přiřazeny tři typy motivace, jež reprezentují tři stupně zkulturnění

(tj. internalizace a sdílení idejí). Z tohoto hlediska by jediné možné kombinace byly představovány levým spodním, prostředním a pravým horním políčkem tabulky. Podle Wendta je naopak relevantních všech devět políček: dodržování pravidel všech tří politických řádů může být motivováno všemi třemi motivacemi – tedy strachem z donucení (či jeho hrozbou), racionálním zájmem i přesvědčením o správnosti či legitimitě normy. Na tomto posledním stupni s sebou jistě sebepojetí aktéra a jeho pojetí světa a druhých nese přijetí jistých norem chování jako správných, přirozených a morálních a odmítnutí jiných jako nesprávných, nepřirozených a nemorálních. Jednat podle těchto druhých norem znamená popřít aktérovu identitu. Ta je spjata s dodržováním pravidel, která odpovídají jeho kulturně vštípené představě o sobě samém a světě. Jedna taková představa chápe mezinárodní vztahy jako arénu války nepřátel, kteří se chtějí zničit, druhá jako arénu vzájemně se respektujících soupeřů a třetí jako arénu mírumilovné spolupráce přátel. Těmto třem konstrukcím anarchie odpovídají tři typy politického uspořádání – kulturní řád je tedy nejen jasně odlišen od řádu politického, ale předchází mu a determinuje ho.

12.2 Tři kultury anarchie

Mezinárodní vztahy jsou druhem sociálních vztahů. Jejich jádro proto netvoří kauzální vztahy mezi věcmi, nýbrž konstitutivní vztahy mezi ideami. Ideje definují sociální instituce jako soubory pozic či rolí. Zatímco mnohé sociální instituce předpokládají diferenciaci rolí (učitel–žák, lékař–pacient, občan–politik, rodič–dítě atd.), Wendt souhlasí s Waltzem, že anarchická struktura mezinárodních vztahů nutí k dediferenciaci funkce, tj. role jednotek (3.3, Wendt, 1999, s. 252). Sociální role není vlastností aktéra, která by předcházela sociální struktuře, ale je naopak rysem této struktury – je „kolektivně konstituovanou pozicí“. Aktér ji aktualizuje tím, že ji prakticky zaujímá a subjektivně se s ní identifikuje. Pokud by dostatečný počet aktérů nezaujímal danou pozici a neidentifikoval se s ní, zanikla by.

Subjektivní postoje a na nich založená praktická interakce představují „mikrozáklady“ kulturních forem. Přesto nelze role redukovat na subjektivní výkony a praktiky aktérů. Nad jistým prahem rozšíření a četnosti těchto postojů a praktik se kulturní formy od aktérů oddělují a stávají se součástí makrostruktury – neosobními kulturními kódy, které existují nezávisle na tom, co si ten či onen

aktér myslí a co dělá. Teprve naroste-li počet nekonformních aktérů nad určitou kritickou masu, pak může být dosaženo bodu zvratu (*tipping point*), v němž se makrostruktura začíná řídit. V mezinárodních vztazích je mikrostruktura postojů a praktik představována zahraničními politikami států a makrostruktura sociálních rolí pak daným typem kultury anarchie.

V centru každé kultury anarchie stojí jedna role, kterou zaujímají a jejímž prostřednictvím se chápou všechny státy. Symetričnost rolí je dána zrcadlovým efektem, kvůli němuž každý jedná takovým způsobem, o jakém předpokládá, že jím jedná či bude jednat druhý. V tomto všeobecném zaujímání očekávané pozice ostatních funguje kultura jako sebenaplnující se proroctví – jistá představa o druhých vede aktéry k takovému typu jednání, které předpokládá u nich (tamtéž, s. 184–189).

Hobbesovskou kulturu anarchie charakterizuje role „nepřítele“ (*enemy*), lockovskou role „soupeře“ (*rival*) a kantovskou role „přítele“ (*friend*). Tyto role implikují soubor očekávání a způsobů jednání vůči druhému s ohledem na použití násilí. Nepřátelé se snaží jeden druhého zničit. Soupeři se nechtějí zničit, ale mohou použít násilí k prosazení svých zájmů. Přátelé pak zcela vylučují násilí ze svého styku a brání se společně bezpečnostním hrozbám. Z normativního hlediska se tři pozice liší následovně: Nepřátelé se neuznávají jako hodní existence, a jejich donucovací moc proto nemá jinou mez, než jakou jí nastavuje donucovací moc druhého. Soupeři omezují používání síly vůči druhým respektem k jejich právu na existenci. Přátelé se neomezují jen kvůli vzájemnému uznání práva na existenci, ale také kvůli uznání práva druhého nebýt k ničemu nucen silou (či její hrozbou). Zatímco mezi soupeři je stále možná omezená válka, mezi přáteli je válka vyloučena.

Druhý jako nepřítel, kterého chci zničit

Wendt vymezuje každou kulturu jednak z hlediska zahraničněpolitického postoje (mikroúroveň) a jednak z hlediska mezinárodního systému (makroúroveň). Kultura řízená ideou nepřítel je z prvního hlediska vymezena čtyřmi rysy (tamtéž, s. 260–263). (1) Především si v ní aktéři – vedeni heslem „zabij, nebo budeš zabit!“ – oplácejí stejnou mincí, tedy neomezenou agresivitou. (2) Rozhodování se neřídí dlouhodobými pravděpodobnostními výhledy, ale předem počítá s hrozbou nejhorší možnosti, již je třeba předejít. (3) Důraz je položen na relativní (nikoli absolutní) vojenské schopnosti, neboť ty jsou kardinální

podmínkou přežití. (4) Válka je vedena bez jakéhokoli omezení násilí a dříve či později k ní musí dojít: zvláště existence a šíření velmi ničivých zbraní nutně vede k preemptivním či preventivním zásahům.

Z hlediska mezinárodního systému (tj. makroúrovně) má kultura nepřítelů čtyři následující rysy (tamtéž, s. 264–266): (1) Všudypřítomný sklon k válce, v níž je násilí používáno bez jakýchkoli omezení. (2) Postupně hynou slabí a v boji zůstávají jen ti, kteří si jsou navzájem podobní ve své schopnosti agresivity. To odpovídá Waltzově tezi o funkcionálním izomorfismu. Waltz ovšem nezmiňuje druhou stranu této izomorfie, kterou by logicky mělo být zmenšování počtu aktérů, potenciálně pak monopolizace násilí v jediné říši. (3) Tento sklon je částečně vyrovnáván vyvažováním mocí. Dlouhodobě ovšem musí nedostatek sebeomezení směřovat ke koncentraci moci. (4) Všeobecný sklon k neomezené válce vtahuje všechny do svého víru a znemožňuje neutralitu či nezúčastněnost.

První stupeň internalizace kultury je založen na zastašující síle, která nutí aktéra učinit vše pro svou záchranu, a vyvinout tedy ještě větší agresivitu (tamtéž, s. 268–270). Na druhém stupni internalizace je dodržování sociálních norem války opřeno o sebezám, který, jak Wendt uznává, není v hobbesovské kultuře lehce odlišitelný od reakce na odstrašující sílu (tamtéž, s. 270–272). Rozdíl spočívá v tom, že na prvním stupni internalizace se jednání řídí bezprostředním reflexem sebezáchovy, zatímco na druhém je opřeno o vědomé zdůvodnění v termínech národního zájmu.

Na třetím stupni internalizace realizují státy nepřátelské chování nikoli z instrumentálních, nýbrž z principiálních důvodů – nejsou si nepřátelští kvůli hrozbě síly ani kvůli reflektovanému sledování sebezám, ale proto, že nepřátelské chování patří k jejich pojetí sebe samých a sociálního světa, a je tedy považováno za morálně správné a přirozené (tamtéž, s. 272–278). Nepřátelství již není prostředkem k zajištění vlastní bezpečnosti dobytím a zničením druhých (ať toto jednání povstává z bezprostředního reflexu, nebo z vědomého kalkulu), ale je náležitým postojem, který odpovídá sdíleným představám aktérů o povaze světa. Aktéři se chovají hobbesovsky, neboť sdílejí kolektivní reprezentaci své situace jakožto hobbesovské.

Na nejvyšším stupni internalizace tedy nepřátelství není jen prostředkem k dosažení jiného účelu (přežití či expanze), ale samoučelem a ctností o sobě. Jinými slovy lze říci, že postoj nepřátelství je součástí identity daného státu či národa. Identita militaristického a agresivního národa předpokládá vztah ke stejně tak militaristickému a agresivnímu nepříteli, s nímž sdílí představu mezinárodní arény jako hobbesovského světa potenciální války všech proti

všem. Bez nepřítele není národ sám sebou. Vztah k nepříteli je tedy vnitřní, konstitutivní podmínkou smysluplné existence, nikoli její vnější, kauzální podmínkou. Ostatně nejen militaristická národní identita, ale každá národní identita vyžaduje potenciální hrozbu zničení druhým. Jedině čelem k druhému se lidé mohou semknout a jasně odlišit útulné nitro vlastního „my“ od cizího „oni“, a to právě proto, že „oni“ hrozí jejich zničením. Jinak řečeno, ustavení každého národního společenství předpokládá nakreslení hranic, jež ho oddělují od potenciálně ohrožujícího druhého, a které tedy musejí být střeženy národním monopolem násilí. Bez nepřítele nevíme, kým jsme. Nepřítel, s nímž se poměřujeme a nad nímž se vyvyšujeme, je tak podmínkou našeho sebe-uvědomění. Může navíc plnit i psychologickou funkci objektu, na nějž projektujeme nepřijatelné aspekty nás samých a tak se jich zbavujeme a v případě násilného konfliktu je – spolu s nepřítelem, na nějž jsme je předtím odložili – ničíme. Očišťujeme se tím od zla, které jsme cítili sami v sobě (tamtéž, s. 277–278).

Ačkoli hobbesovští realisté většinou tvrdí, že popisují vestfálský systém, ten ve skutečnosti nevykazuje vlastnosti, o nichž hovoří: míra úmrtnosti států je v něm relativně nízká, mohou v něm prospívat i malé a slabé státy, územní hranice jsou více méně pevné a k válkám sice dochází, ale jsou zřetelně omezené časově, územně i dodržovanými pravidly. Hobbesovskou povahu na sebe vestfálský systém bere jen ve výjimečných dobách, kdy se nějaká „revizionistická“, „revoluční“ či „imperialistická“ velmoc pokouší tento systém zrušit – například napoleonská Francie či hitlerovské Německo. Pro hobbesovskou logiku je typická dehumanizace protivníka – jeho vykázání do podlidské kategorie morálního monstra. Toto odlidštění druhého zbavuje boj s ním všech morálních i teritoriálních omezení. Takový obraz měli Arabové v očích křížáků, domorodí obyvatelé v očích mnohých kolonizátorů, Arméni v očích Turků, Židé v očích nacistických Němců, Palestinci v očích fundamentalistických Židů a naopak Židé v očích fundamentalistických Palestinců nebo teroristé z al-Káidy v očích G. W. Bushe. (Poslední příklad ve Wendtové knize, vydané roku 1999, nenajdeme. Pro zařazení Bushova diskurzu do předvestfálské, hobbesovské kategorie viz 15.3–15.4.) Druhý je líčen jako usilující o mé zničení či zotročení, což ospravedlňuje stejné úsilí z mé strany (tamtéž, s. 261). Hobbesovská anarchie je typická pro náboženské a nacionalistické vyvražďovací války. Jak věděl Carl Schmitt, vestfálský systém ve skutečnosti povstal z úsilí nasadit uzdu ničivosti těchto válek – proměnit je z neomezených na omezené (Schmitt, 1992). Hobbesovské „zabij, nebo budeš zabit!“ je v něm nahrazeno lockovským „žij a nech žít!“ Druhý se z nenáviděného nepřítele stává soupeřem, jenž mně může škodit, kterého ale respektuji.

Druhý jako soupeř, kterého respektuji

I zde je role symetrickou reprezentací druhého a sebe samého. Druhý je hodný respektu. Jeho územní suverenita je – v analogii k životu, svobodě a vlastnictví občana v domácím politickém řádu – považována za jeho právo, které stanovuje morální mez mému úsilí o rozšíření vlastní suverenity. Z tohoto vzájemného respektu soupeřů plynou meze použití násilí v jejich vztazích. Respekt je zdrojem ochoty k domluvě v případě sporu. Problém vyvstává ve chvíli asymetrické percepce, kdy jeden aktér považuje druhého za soupeře, avšak druhý jej pokládá za nepřítel. Pak je vůle k dohodě viděna jako pouhý výraz slabosti a využita pro realizaci imperiálního záměru. Tak lze popsat mnichovské *appeasement* Hitlera. Taková asymetrie může vést ke zpětnému skluzu do hobbesovské anarchie.

Z hlediska zahraniční politiky (tj. mikrostruktury) vykazuje lockovská anarchie následující čtyři rysy (tamtéž, s. 279–283): (1) V protikladu k „revizionismu“ hobbesovské logiky je to respekt ke *statu quo* – tj. k hranicím již rozdělené suverenity. (2) Pesimismus hobbesovského realisty je nahrazen optimismem lockovského liberála. Zatímco první uvažoval v krátkém časovém horizontu, počítal vždy s nejhorším scénářem (měl tedy „averzi k riziku“) a snažil se za každou cenu maximalizovat relativní moc, druhý plánuje budoucnost, považuje rizika za menší a smíří se i s relativními ztrátami, může-li dosahovat dlouhodobých zisků z absolutního hlediska (3.3). (3) Hobbesovský aktér je cele zaujat maximalizací relativní vojenské moci. Pro lockovského aktéra je sice bezpečnost stále ohniskem národního zájmu, díky vzájemnému respektu však není považována za permanentně ohroženou, a velká část energie je proto přesunuta z *obraný existence* na *rozvoj prosperity*. Existenční hrozby jsou kvůli obecnému přijetí zásady „žít a nechat žít“ méně časté a méně pravděpodobné. (4) Pokud přece jen propukne válka, pak aktéři více méně dodržují meze použití síly, které stanovuje válečné právo – *jus in bello*.

Čtyři rysy makrostruktury lockovské anarchie jsou následující (tamtéž, s. 283–297): (1) Válka je na jedné straně v určitých situacích považována za legitimní způsob řešení sporu. Na straně druhé jsou její prostředky zmíněným válečným právem omezeny tak, aby byly úměrné jejímu omezenému účelu. Tím již není vymazání soupeře z politické či fyzické mapy světa, nýbrž získání určitého území či strategické výhody. Civilní obyvatelstvo proto například není legitimním terčem vojenské síly. (2) Úmrtnost aktérů je relativně malá. Zatímco v hobbesovském řádu, v němž neexistuje princip vzájemného uznání, byly zničeny obrovské jednotky typu aztécké či incké říše, v lockovském řádu může přežít i velmi malý a slabý stát typu Monaka či Malty. (3) Na rozdíl od Waltzova předpokladu není

vyrovnávání mocí mechanickou funkcí multipolarity, ale spíše důsledkem vzájemného uznání aktérů. Bez vzájemného uznání směřuje mezinárodní společnost spíše ke *koncentraci moci*. Princip suverenity naopak vylučuje nevyjednatelné polohy hobbesovské hry nulového součtu („zabij, nebo budeš zabit!“) a umožňuje rozvoj her kladného součtu, založených na vzájemné výhodné soutěži. (4) Neutralita a nezúčastněnost jsou legitimními možnostmi. Pokud je totiž vyloučeno vzájemné existenční ohrožení, může se jeden stát domlouvat o ekonomických a dalších vztazích s druhým a zároveň udržovat neutralitu k jeho vojensko-politickému soupeření s třetími zeměmi. Lockovská mezinárodní společnost koresponduje se systémem popisovaným Waltzem více než hobbesovský boj všech proti všem, k němuž se přesto Waltz a další realisté hlásí jako k zakládajícímu obrazu své teorie. Vysvětlení tohoto rozporu bylo již naznačeno: realisté většinou popisují vestfálský systém jako hobbesovský, on je však ve skutečnosti lockovským.

Prvním stupněm internalizace principu suverenity (vzájemného uznání práva na existenci) je donucení – ať již reálné jako v případě trestné výpravy proti irácké okupaci Kuvajtu roku 1991, nebo potenciální jako v případě hrozby, která posléze odstrašovala Saddáma znova takový pokus opakovat. Na druhém stupni internalizace je respekt k existenci druhých založen na sebezájmu – na kalkulu, že tento respekt je pro aktéra dlouhodobě výhodný. Kromě realistického strachu z existence a liberálního zájmu na výhodě může být respekt k existenci druhých motivován také kantovsko-idealisticky – přesvědčením o jeho morální správnosti. Zatímco u dvou předchozích motivací je dodržení pravidla *nástrojem* při dosahování cílů, na třetím stupni se toto pravidlo stává konstitutivní součástí aktérový morální identity:

„Instrumentální postoj snad převládá v prvním období, v němž státy přijmou normy suverenity a stále zůstávají nedostatečně socializovanými. Lidé se chovají podobně. Dodržujeme zákony původně proto, že jsme k tomu nuceni, nebo že si vypočítáme, že je to v našem zájmu. Někteří lidé se nikdy nedostanou za toto stadium, ale to neplatí pro většinu z nás, kteří dodržujeme zákony proto, že považujeme jejich nároky na nás za legitimní.“ (Tamtéž, s. 288.)

Na tomto nejvyšším stupni internalizace se již náš zájem netýká něčeho, čeho dosahujeme prostřednictvím pravidla, ale vztahuje se k samotnému pravidlu. Porušení pravidla proto nemůže být přebito nějakým příštím ziskem, neboť je samo absolutní ztrátou – byla by jím narušena naše morální integrita. To se nemusí týkat jen respektu jednoho člověka k životu a svobodě druhého člověka, ale také respektu jednoho státu k existenci a suverenitě jiného státu. Druhý člověk či stát mohou být nepoměrně slabší a jejich zotročení či zničení nemusí ohrozit agresora žádnou

sankcí, a přesto nepřipadá taková agrese v úvahu, pokud je součástí identity subjektu (jednotlivce, státu) princip respektu k existenci a hodnotě druhých.

Supervelmoc, jakou jsou v současnosti USA, by jistě mohla kolonizovat Bahamské ostrovy. Neudělá to však, neboť norma respektu k jejich suverenitě přestala být pouhým instrumentem k naplňování amerických zájmů, ale sama se stala konstitutivní součástí sebe-pojetí čili identity Ameriky. Ideálně vzato by tato možnost neměla ani vejít do zvažovaných zahraničněpolitických alternativ. Podobně není v sousedské rozmlísce zvažovanou alternativou možnost likvidace osoby či zotročení druhého, a to i v případě, že by to silová převaha a beztrestnost prakticky umožňovaly.

Druhý jako přítel a pomocník v případě ohrožení

Na mikroúrovni je symetrická sociální role přítele založena na vzájemném očekávání, že (1) spory budou urovnávány bez násilí (či hrozby násilí), tedy také bez válek, a že (2) pokud bezpečí jednoho je ohroženo, ostatní mají závazek přijít mu na pomoc (tamtéž, s. 298–299). Tato dvě pravidla mohou být nalezena i v kultuře soupeřů, ale odděleně. Teprve jejich trvalé spojení proměňuje kulturu soupeřů na kulturu přátel. (3) Přátelství se týká jen národní bezpečnosti a přátelská vazba se nemusí přelít do jiných oblastí. (4) Na rozdíl od spojenectví (aliance) není přátelství předem časově ohraničeno:

„Spojenectví je přechodné a vzájemně výhodné uspořádání v rámci řádu soupeřství, či dokonce nepřátelství, takže spojenci očekávají, že jejich vztah se posléze dostane znova do situace, v níž je možná válka, a podle toho také jednají. Přátelé samozřejmě mohou mít výpadky, ale jejich primárním očekáváním je, že vztah bude pokračovat.“ (Tamtéž, s. 299.)

Na makroúrovni můžeme vztahy založené na prvním pravidlu (principu nenásilí) s Karlem Deutschem považovat za vztahy v rámci *pluralistického bezpečnostního společenství* (Deutsch et al., 1957), vztahy založené na druhém pravidlu (principu vzájemné pomoci) můžeme nazvat vztahy *kolektivní bezpečnosti* (tamtéž, s. 299–302). Bezpečnostní společenství jsou anarchická či pluralistická v tom smyslu, že sestávají ze suverénních států. Mír mezi aktéry v nich nezajišťuje nějaká centralizovaná supervelmoc, ale sdílené vědění o mírumilvných záměrech a jednání členů, kteří nepovažují válku za legitimní alternativu jednání a místo toho se v případě konfliktu spoléhají na vyjednávání, arbitráž či soudy. Specificky vojenská moc tudíž přestává v jejich vztazích hrát rozhodující úlohu, kterou hraje v předcházejících dvou uspořádáních:

„Ve sporech soupeřů jsou výsledky určeny relativními vojenskými schopnostmi soupeřů, neboť strany vědí, že mohou být použity. Ve sporech přátel tomu tak není: důležitější jsou jiné typy moci – diskurzivní, institucionální či ekonomické.“ (Tamtéž, s. 300.)

Na prvním stupni internalizace je stát odrazován od použití násilí a nabádán k pomoci druhým v případě jejich ohrožení odstrašením prostřednictvím spojené moci ostatních států. Protože však odstrašení kolektivními sankcemi je účinné především negativně – při zabraňování úmyslu použít sílu – a již obtížněji může působit pozitivně – tedy k podnícení vzájemné pomoci –, připočítává Wendt ještě další typy odstrašení, které jsou založeny na zvýšeném vědomí bezprostřední závislosti přežití jednoho státu na fungujícím společenství s ostatními – environmentální kolaps a nukleární válka. Pud sebezáchovy nutí jednotlivé státy aktivně spolupracovat na budování takového společenství, které je založené na principu kolektivní bezpečnosti.

I na druhém stupni internalizace zůstává přátelství instrumentální strategií, již mohou státy získávat výhody prostřednictvím dodržování pravidel – národní zájem je stále posledním účelem a obecný zájem mezinárodního společenství pouze cestou maximalizace jeho uspokojení. Jinak řečeno, státy jsou podněcovány k dodržování přátelských vazeb přáním naplňovat své zvláštní zájmy. Pravidlo nenásilí a pravidlo vzájemné pomoci jsou však z hlediska takové motivace ohroženy paradoxy kolektivního jednání vtělenými do Rousseauova obrazu honu na jelena: zvláště druhé pravidlo předpokládá aktivní výdaj prostředků, jenž se dlouhodobě vyplatí jen tehdy, dodrží-li také druhý toto pravidlo ve chvíli, bude-li první ohrožen – jakou má však první aktér jistotu, že tomu tak skutečně bude?⁴³ Neoliberálové jako Keohane či Nye se v osmdesátých letech snažili vypořádat právě s tímto problémem – ukazovali, že problémy kolektivního jednání jsou překonatelné za situace, že aktérů je málo a že již existují instituce, které snižují nejistotu a transakční náklady (Keohane, 1984; Nye, 1986).⁴⁴

Podle Wendta by však mezinárodní kooperace byla neustále ohrožena možností skluzu zpět do konfliktu, pokud by se zakládala *pouze* na instrumentální institucionalizaci. Problém kolektivního jednání může být definitivně překonán pouze na třetím stupni internalizace, na němž

43 Wendt odkazuje na Claudovu analýzu schémat kolektivní bezpečnosti z hlediska tohoto problému kolektivního jednání (Claude, 1962, s. 152–204).

44 Wendt uznává, že střediskem zájmu neoliberalů jsou ekonomické vztahy, jejich modely však lze podle něj použít i na kolektivní bezpečnost.

„se státy identifikují jeden s druhým a bezpečnost druhého již nevidí pouze instrumentálně ve vazbě na vlastní bezpečnost, ale považují ji doslova za svou vlastní. Kognitivní hranice [kolektivní] identity (*self*) jsou rozšířeny tak, že zahrnují druhého... Mezinárodní zájmy již nejsou zájmy, které státy musejí prosazovat kvůli svým odděleným národním zájmům, ale představují samy součást národního zájmu; přátelství představuje volbu týkající se výsledku, nikoli pouze volbu strategie [pro dosažení nějakého jiného výsledku].“ (Wendt, 1999, s. 305)

Prátelství – nenásilný vztah k druhému a připravenost mu pomoci – tedy již není pouze prostředkem k nějakému účelu, ale stává se samoučelem.

Za reálný příklad mezinárodního řádu, který se v současnosti nejvíce blíží situaci přátelství ve Wendtově smyslu, lze bezesporu považovat Evropskou unii (EU). Vzájemné spory členských států EU vylučují použití násilí či jeho hrozby a zároveň platí, že bezpečnostní ohrožení kteréhokoli z nich by přivolalo na pomoc ostatní. Zatímco liberální přístupy k integraci považují evropské normy za výsledek instrumentálního kalkulu, podle konstruktivistů dodržují členské státy EU evropské normy nejen z instrumentálních důvodů, ale také kvůli tomu, že je považují za správné. Tato pravidla jsou internalizována na nejvyšším stupni: evropské země je ctí nikoli ze strachu nebo kvůli výhodám, které jim z nich plynou, ale pro ně samé. (Pro rozvedení této diskuze viz oddíl 13.3.)

Z hlediska hlavního proudu teorie mezinárodních vztahů je kantovská anarchie *contradictio in adjecto*, neboť předpokládá dodržování dohodnutých pravidel nenásilí a vzájemné pomoci bez ustavení centrální donucovací moci. Nejvyšší stupeň sjednocení politického řádu – tedy nejvyšší míra kooperativnosti – se má obejít bez monopolu legitimního násilí, a má tedy být opřen jen o prosazení kantovských norem řádu kulturního. Jak jsme ukázali v předcházejícím oddílu, obvyklá realistická představa vycházela z opačného předpokladu, že kulturní sjednocení (sdílení norem) je samo odvislé od nastolení politického řádu (kooperace) prostřednictvím monopolu násilí. Jinak řečeno, společenství sdílených pravidel (kultura) se nemohlo obejít bez monopolu, jenž tato pravidla vynucoval.

Wendtova koncepce je naopak v souladu s Kantovým předpokladem, že demokratické státy budou dodržovat pravidla mezinárodního práva zajišťující věčný mír dobrovolně – tedy bez ustavení hierarchie v podobě celosvětového monopolu násilí. U Kanta se tato poslušnost opírala o všemi sdílený univerzální rozum, u Wendta o všemi sdílenou partikulární kulturu. Wendt se tedy od Kanta liší specifikací zdroje poslušnosti, oba však jdou svým předpokladem anarchického míru proti realismu v teorii mezinárodních vztahů, podle něhož není úplná pacifikace sociálních vztahů myslitelná bez nastolení hierarchie.

Tam, kde realisté směšují kulturní a politický řád a nechávají záviset první na druhém, Wendt oba řády jasně odlišuje a zároveň – v souladu s konstruktivistickým důrazem na „moc idejí“ – nechává politický řád (kooperativnost) záviset na řádu kulturním (tedy na povaze sdílených idejí).

Závěr

Wendt tvrdí, že existuje nutný pohyb po vertikále tabulky od prvního ke třetímu stupni internalizace – tj. od instrumentálního dodržování norem (ze strachu na prvním stupni, ze zájmu na druhém stupni) k jejich dodržování z přesvědčení. S tím je spjat jeho předpoklad, že ve všech typech sociálních vztahů nalezneme všechny tři stupně: pokud je realita skutečně sociální, musí v ní existovat i nejvyšší stupeň. Na druhé straně není podle Wendta nutný pohyb po horizontále tabulky – tedy od hobbesovské přes lockovskou ke kantovské anarchii. Takový vývoj sice zhruba odpovídá pohybu evropské historie od náboženských válek (první typ anarchie) k vestfálskému systému (druhý typ) až k systému OSN (zárodek třetího typu), ustavení, rozšíření a stabilizace každé z těchto anarchií však byly závislé na mnoha historicky kontingentních a teoreticky nepředpověditelných faktorech. Minimální naděje na dokončení tohoto pohybu vzbuzuje skutečnost, že každý dosažený stav na horizontále má sklon k tomu se reprodukovat a díky třetímu stupni internalizace do sebe zabudovávají zábrany ke skluzu zpět: „Takže přestože nemáme žádnou záruku, že budoucnost mezinárodního systému bude lepší než jeho minulost, máme alespoň důvod si myslet, že nebude horší“ (tamtéž, s. 312).

12.3 Nevyhnutelnost univerzálního státu

Ve svém článku z roku 2003 Wendt radikálně přeformuloval celkový rámec své koncepce (Wendt, 2004). Především odmítl svou předchozí tezi o kontingentní, empiricky podmíněné povaze pohybu na horizontále, když ho začal považovat za výraz nutné dějinné teleologie. Jejím posledním stadiem a finálním účelem přitom není mírumilovná *anarchie* kantovského typu, nýbrž překonání anarchie ustavením světového státu – tedy nastolení univerzální *hierarchie*.

Aby mohl podepřít tezi o nevyhnutelnosti tohoto „konce dějin“, musel ve dvou podstatných ohledech změnit koncepci mezinárodního řádu, z níž vycházel ve

své knize. Jednak do ní musel zabudovat filozoficko-antropologický předpoklad o touze po uznání jako univerzální motivační síle lidské přirozenosti, jež se projevuje ve všech epochách a kulturách a která je – spolu s touhou po bezpečí zdůrazňovanou realisty – hlavním klíčem k vysvětlení přechodů od jedné epochy k další.

Druhou podstatnou změnou byl návrat k realistickému předpokladu obecné logiky anarchie. Ve Wendtově knize se můžeme dočíst, že „neexistuje nic takového jako jedna logika anarchie“ (Wendt, 1999, s. 247), neboť existují jen specifické logiky hobbsovské, lockovské a kantovské anarchie (tamtéž, s. 264, 283, 299). Obecná logika je pouze hypotetickou abstrakcí rozumu, konkrétně je anarchie dána vždy jen v nějakém specifickém typu kulturního osvojení. Anarchie nepůsobí „o sobě“, ale je vždy „tím, co z ní státy udělají“ (Wendt, 1992). Jedenáct let po článku, jehož název tvoří právě citovaná věta, a čtyři roky po vydání své knihy však Wendt popisuje následnost zvláštních logik anarchie jako důsledek interakce zápasů o bezpečnost a uznání probíhajících na mikroúrovni s *obecnou* logikou anarchie vládnoucí na makroúrovni. Nyní již není partikulárním formacím *rozuměno* jako zvláštním kulturním konstrukcím, ale jsou *vysvětleny* ze setkání univerzální motivace člověka – touhy po bezpečí a uznání, s univerzální podmínkou jeho života – anarchií. Konečným účelem dějinného vývoje je pak radikální proměna této podmínky – nahrazení anarchie hierarchií. Při pojmenování jednotlivých stadií opouští Wendt jazyk kultur a navíc rozděluje kantovský typ na dvě stadia – bezpečnostní společenství a kolektivní bezpečnost. Výsledkem je série pěti uspořádání. Výchozím stavem je hobbsovská anarchie, přejmenovaná na „systém států“, po ní následuje „společnost států“ (čili lockovská anarchie), „světová společnost“ (čili bezpečnostní společenství), „kolektivní bezpečnost“ a nakonec „světový stát“ (Wendt, 2004, s. 26–35).

Opuštění jazyka kultur svědčí o tom, že Wendt se na kontinuu mezi kulturalistickým partikularismem a naturalistickým univerzalismem posunul výrazně od prvního ke druhému pólu. Historické epochy ztrácejí svou autonomii a vzájemnou nepřevoditelnost a stávají se stupni evoluce lidského druhu, která je pochopena z transhistorických rysů přirozenosti člověka (touha po bezpečí a uznání) a základní okolnosti jeho života ve světě (anarchie). Partikulární rysy té či oné historicky specifické formace se stávají momenty naplňování univerzálního teleologického zákona vývoje lidstva. Ten je zachytitelný univerzálním rozumem vtěleným do vědy. Věda se dívá na historii z nadhistorického stanoviska jejího předem určeného konce a v souladu s tím překládá *zvláštní* idiomy různých historických míst a časů do jednoho *obecného* metajazyka.

Jestliže Wendt svou knihu z roku 1999 vědomě prezentoval jako pokus o nalezení střední cesty mezi objektivismem a konstruktivismem, pak v této následně

formulaci své koncepce z roku 2003 již nedvojznačně zabočil k objektivismu. Na poli americké teorie mezinárodních vztahů počátku 21. století tak zopakoval stejný pohyb, jaký provedl 200 let předtím Hegel na poli evropské filozofie dějin: zatímco kritika abstraktního racionalismu osvícenství a poukaz ke vzájemné nepřevoditelnosti historických tradic přivedly některé myslitele konce 18. století k implicitnímu historickému relativismu čili „historismu“ (např. Edmunda Burka ve Velké Británii či Johanna G. Herdera v Německu), Hegel učinil z partikulárních kultur a epoch milníky na cestě člověka k uskutečnění jeho svobody, jejímž politickým vyjádřením je ustavení státu, který zajistí všem svým občanům rovné uznání. Partikularistický historismus byl nahrazen univerzalistickým „historicismem“ (Barša, 2007a, s. 44–45). Analogicky k Hegelově pokusu o překonání historismu můžeme ve Wendtově obratu vidět pokus o překonání relativistických důsledků konstruktivismu: v protitahu k fragmentaci historie a lidstva do navzájem nesouměřitelných epoch včleňuje Wendt tyto epochy znova do jediného velkopříběhu – různé konstrukce anarchie se jeví pouze jako stupně na cestě lidstva k miléniu věčného míru.

Od Hegela (v interpretaci Alexandra Kojěva, Francise Fukuyamy a Axela Honnetha) přebírá Wendt také finální účel tohoto vývoje – rovné uznání (Hegel, 1960; Kojève, 1947; Honneth, 1996). Čtyři kultury anarchie jsou pojaty jako milníky na cestě ke stále inkluzivnějšímu vzájemnému uznání jednotlivců i skupin, jež je plně a nezvratně realizováno až nahrazením anarchie hierarchií.

„Každá kultura anarchie představuje určitý způsob, jak regulovat globální zápasy o uznání tak, aby byly jejich náklady zvladatelné, a tak představuje lokální magnet (*local attractor*) v rozvoji systému. Všechny magnety před nástupem světového státu jsou však v posledku nestabilní. Nová stadia s náročnějšími strukturálními podmínkami (*boundary conditions*) nastupují jako dílčí řešení nestabilit předcházejících stadií, ale zároveň sama přinášejí nové nestability, jejichž řešení vyžaduje další vývoj.“ (Wendt, 2004, s. 25)

Tato formulace se opírá o představu systémového účelu, který funguje jako aristotelovská *causa finalis* (příčina účelová) v protikladu ke *causa efficiens* (příčině účinné) upřednostňované newtonovskou přírodovědou. Teorie samoorganizace nazývá magnetem stav sebe-udržující rovnováhy, k němuž směřuje systém. Lokální magnety nastolují vždy jen dílčí rovnováhu, která obsahuje další zdroje nestability a tím nutí k přechodu k rovnováze na vyšším stupni. Teprve „pevně fixovaný magnet“ (*fixed-point attractor*) představuje úplnou rovnováhu systému, po jejímž dosažení bude stabilita již taková, že systém nebude mít sklon k sebepřekročení, ale naopak se definitivně usadí v sebeudržující logice (*self-sustaining logic*). „Pak můžeme konstatovat, že systém je organizovaný,

a nikoli organizující se, přestože je pokračování procesu nezbytné pro existenci systému“. Definice pevně fixovaného magnetu je dána charakteristikou strukturálních podmínek: „Pevně fixovaný magnet je předpokládán Waltzovou tezí, že anarchie se kloní k vyrovnávání (a tak k pokračování anarchie), stejně jako mou tezí, že se kloní ke světovému státu“. (tamtéž, s. 12)

Řekli jsme, že argument o nevyhnutelnosti příchodu světového státu je postaven na poukazu k interakci logiky anarchie na systémové či strukturální makroúrovni s logikou zápasů o bezpečnost a uznání na procesuální či interaktivní mikroúrovni. Vztah zápasu o bezpečnost a zápasu o uznání popisuje Wendt jako vztah dialektického zprostředkování materiálního a ideálního momentu jednoho procesu. Dva zápasy povstávají ze dvou základních lidských potřeb, bez jejichž uspokojení nemůže existovat stabilní politický řád – z potřeby fyzického bezpečí a z potřeby morálního uznání.

K Wendtovu vymezení můžeme dodat, že první potřebě odpovídá právo na *život*, zatímco druhé právo na *důstojný život*. První potřeba je uspokojena zkcrocením násilí: ať dokonale prostřednictvím jeho centralizace a monopolizace v hierarchii, nebo nedokonale prostřednictvím vzájemného vyvažování mocenských center v anarchii. Druhá potřeba je uspokojena tehdy, když moc respektuje právo na existenci a rovnost jednotlivců či skupin, které má pod svou jurisdikcí. Realisté mají větší sklon zdůrazňovat první potřebu, liberálové druhou. Podle prvních je totiž podmínkou stability politického řádu zajištění bezpečnosti, podle druhých spíše zajištění spravedlnosti. Jinak řečeno, realisté opírají řád o donucení, které krotí *moc*, liberálové o souhlas, který obdařuje *moc legitimou*. Je-li naše přiřazení dvou potřeb k těmto dvěma pozicím správné, pak můžeme považovat Wendtovu představu dialektického zprostředkování boje o bezpečí s bojem o uznání za možnou specifikaci syntézy realismu a liberalismu. To by bylo v souladu s tezí Daniela Deudneyho, na nějž se Wendt ve svém argumentu pro světový stát odvolává, že společným zdrojem realistické i liberální tradice je široce pojatá republikánská tradice, která považovala *fyzické bezpečí* občanů (tj. jejich svobodu od násilí) za výdobytek jejich *morálního uznání* jako rovných příslušníků politického společenství (Deudney, 2006, s. 14–15). Republikanismus tedy od začátku chápal materiální a ideální moment jako dva aspekty jediné politické reality – druhou stranou morálního uznání jednotlivců či skupin je zřeknutí se použití fyzického násilí proti nim.

Z hlediska boje o bezpečí povedou k ustavení univerzálního státu stejné důvody, jaké uváděl Hobbes pro ustavení partikulárního územního státu. Deudney a Wendt se při argumentaci pro překonání světové anarchie mezi státy vrací k „domácí

analogii“ zpochybněné samotným Hobbesem a kritizované Bullem (1966a). Argumenty proti domácí analogii – že státy jsou v přirozeném stavu soběstačnější a méně zranitelné než jednotlivci – jsou podle Deudneyho a Wendta neutralizovány rostoucím bezpečnostním propojením světa a šířením zbraní hromadného ničení. V tomto bodě navazují oba teoretici na argument poprvé vypracovaný Johnem Herzem již v padesátých letech (Herz, 1957; Wendt, 2004, s. 18–20).

Wendt uznává, že výlučné zaměření na zápasy o bezpečnost a uznání rámované logikou anarchie vynechává jiný aspekt sociálních vztahů představovaný zápasy o přerozdělování rámované logikou kapitálu. Dva typy zápasu systematicky odlišila Nancy Fraserová (Fraser, 1997; Barša, 1999a, s. 191–208). Wendt souhlasí s její tezí, že zápasy o uznání a zápasy o přerozdělení představují navzdory svému prostupování v reálném světě dvě analyticky autonomní sféry. Úplná analýza by vyžadovala zachycení jejich vzájemných vztahů. Pro zjednodušení Wendt abstrahuje od logiky kapitálu a zápasů o přerozdělování, přičemž předpokládá, že pokud bychom je vzali v úvahu, poskytlo by to další podporu hypotéze o nevyhnutelnosti světového státu: nejen neomezená logika anarchie, ale také neomezená logika kapitálu má být na konci dějin zrušena (Wendt, 2004, s. 5). Z hlediska tohoto konce lze dějiny rozdělit do pěti stadií.

První stadium: systém států

V hobbesovské anarchii neexistuje žádné uznání a státy požírají jeden druhý (tamtéž, s. 26–27). Nestabilita je dána jednak zneuznáním poražených, jednak soutěží přibližně rovných nepřátel. Pod první příčinu nestability spadají pokusy podmaněných skupin a států o osvobození z područí vítězů (a tím o obnovu anarchie), pod druhou příčinu spadá bezpečnostní dilema a závody ve zbrojení (včetně závodů v rozvoji co nejničivější technologie zabíjení), které jsou velmi nákladné a zvyšují všeobecné ohrožení. Tato negativní zpětná vazba politiky zneuznání vede k přechodu ke druhému stadiu.

Druhé stadium: společnost států

Vzájemným uznáním států je dosaženo snížení nestability a nákladů (tamtéž, s. 27–28). Státy se explicitně uznávají jako příslušníci jedné kolektivní identity – „my“ – definované dodržováním určitých pravidel. Toto „my“ je mělké,

neboť je stále možná válka mezi jeho členy, byť se v ní jeden druhého nesnaží zničit, ale pouze obrat o územní či jiné výhody. Přesto jsou takové války velmi nákladné, obzvláště s rozvojem stále sofistikovanější válečné technologie. Navíc je uznání omezeno na státy, ale netýká se jejich občanů: ti jsou uznáni jen v rámci svých států, nikoli jinými státy, které je v situaci omezené války mají dovoleno zabíjet. Jednotlivci proto bojují o doplnění svého uznání *uvnitř* hranic svého partikulárního státu uznáním *vně* těchto hranic. Nestabilita lockovské anarchie může vést k dočasnému zpětnému skluzu k hobbesovské anarchii, dlouhodobě však logicky směřuje k vyššímu stupni uznání.

Třetí stadium: světová společnost

V tomto stadiu uznají státy i občany jiných států tím, že se zřeknou možnosti zabíjet je ve válce (tamtéž, s. 28–29). Jakmile všechny státy vyloučí možnost řešit své spory násilím, stávají se univerzálním bezpečnostním společenstvím. Toto stadium však nemůže představovat stabilní finální stav, neboť nelze vyloučit možnost, že se v jednom či více státech v rámci domácí revoluce dostanou k moci vládcové, kteří zavrhnou nenásilí a začnou napadat ostatní státy. Tato potenciální nestabilita může krátkodobě vést ke zpětnému skluzu k předchozím stadiím. Dlouhodobě však bude problém vyřešen přijetím náročnější formy uznání.

Čtvrté stadium: kolektivní bezpečnost

K ní mohou státy dojít napřed egoisticky poznáním, že je lepší bránit svou vlastní bezpečnost na hranicích spojence než na svých vlastních. Ne všechny státy si uvědomí užitek provázání vlastní bezpečnosti s bezpečností ostatních, „ale ty, které ‚myslí v týmu‘, budou mít větší pravděpodobnost přežití než ty, jež tak nečiní, takže v dlouhodobém výhledu systém ovládnou“ (tamtéž, s. 29). Jejich vítězství povede k zevšeobecnění takové formy uznání, která se nespokojuje pouze s *negativním závazkem* států, že budou respektovat existenci jiných států (druhé stadium) a jejich občanů (třetí stadium), ale klade na státy a jejich občany *pozitivní závazek*, že budou bránit jeden druhého proti hrozbám na základě zásady „jeden za všechny, všichni za jednoho“ (tamtéž, s. 29–32). V předchozí Wendtově terminologii lze říci, že se jednotlivci i státy stávají kan-

tovskými přáteli. Stále však není dosaženo finálního stavu stability, neboť státy si zachovávají svou suverenitu – závazek pomoci není vymahatelný a závisí na svobodném rozhodnutí každého. Z dobrovolnosti kantovské konfederace plyne, že nelze zabránit nějakému členu v odloučení a útočném ozbrojování. Plyne z ní také, že přetrvává nejistota ohledně jednání druhých, a kolektivní bezpečnost tak nemůže být pro takového případného agresora dostatečným odstrašením.

K nejistotě ohledně bezpečnosti se přidává nejistota ohledně uznání existence a práv jednotlivců a skupin. Ani toto uznání totiž není vymahatelné: „Co je nakonec podržení si suverenity jiného než podržení si práva unilaterálně se rozhodnout, že někomu bude uznaný status odvolán a v případě potřeby bude zabit“ (tamtéž, s. 30)? Nejistota jednotlivců, skupin i států může vést ke zpětnému skluzu k „primitivnějším formám anarchie“, než je anarchie kantovská. Jaké jsou záruky, že místo něj se přejde do dalšího a finálního stadia?

Wendt nabízí tři odpovědi. Postupu vpřed napomáhají vzpomínky na hrůzy minulých světových válek a atomových výbuchů. Napomáhá mu i uvědomění toho, že je-li přijetí závazků univerzálního uznání a vzájemné pomoci skutečně upřímné, není proč se bránit jeho proměně ze stavu *de facto* do vymahatelného stavu *de iure*. Rozhodující je však podle Wenda třetí argument: uznání, které není vymahatelné společnou mocí a závisí na rozhodnutí suverénů, stále není plným uznáním. Takovým se stává až tehdy, nezávisí-li již na „dobré vůli“, ale je-li povinností, kterou lze v případě nesplnění vymoci – právě v tom spočívá rozdíl mezi „dobročinností“ a „spravedlností“.

Ustavení univerzálně vymahatelného uznání je přijatelné pro jednotlivce, skupiny a malé státy, neboť beztak nemají dostatek prostředků, aby se mohli sami bránit symbolickému či praktickému zneuznání své existence a práv nějakým mocným suverénem. Skutečnou překážkou na cestě k tomuto závěrečnému stadiu vývoje lidstva budou velmoci, neboť jejich síla jim dovoluje zajišťovat si svou bezpečnost i uznání svépomocí. „Symptomem tohoto problému je současný odpor Spojených států ke svazujícím multilaterálním závazkům. Co by mohly velmoci získat připojením se ke světovému státu?“ (Tamtéž, s. 31.) Jenže kalkul dlouhodobých výhod by nakonec měl přivést k rozumu i velmoci – vždyť jak ukazuje příklad al-Káidy či Severní Koreje, odpor zneuznaných jednotlivců či malých mocností v kontextu zranitelnosti současné společnosti a šíření vysoce ničivých technologií zabíjení jim může způsobit značné škody navzdory jejich drtivé vojenské převaze. Malé a střední mocnosti budou mít navíc sklon spojovat se a tuto převahu vyrovnávat.

„V takových podmínkách se bude oslabovat schopnost velmocí izolovat se od globálních zápasů o uznání, stejně jako se bude oslabovat legitimita unilaterálního jednání a bude stále obtížnější udržovat systém, v němž jejich moc a výsady nejsou svázány vymahatelnou vládou práva. Může to nějakou dobu trvat, než to velmocí – a možná obzvláště ‚hyper-velmocí‘ jako Spojené státy – nahlédnou. Ale pokud budou volit mezi světem rostoucích hrozeb plynoucích z odepření plného uznání druhým a světem, v němž je druzí neohrožují, neboť jejich touha po uznání je uspokojena, zdá se jasné, jaké rozhodnutí by racionální velmocí měly učinit.“ (Tamtéž, s. 32.)

Páté stadium: světový stát

Státy si ponechávají v mnoha oblastech života oddělenou kolektivní existenci – jejich partikularismus není univerzalismem popřeno, ale zahrnuto (tamtéž, s. 32–35). Ztrácejí však suverenitu rozhodovat o uznání jednotlivců a skupin uvnitř i vně svých hranic. Ztráta této „negativní svobody používat unilaterálního násilí“ je kompenzována „pozitivní svobodou plně uznané subjektivity“ v rámci univerzálního státu, který se sám stává kolektivním subjektem. Je takový stát skutečně „pevně umístěným magnetem“ (*fixed-point attractor*), nebo v sobě také skrývá zdroje nestability, které mohou vést ke zpětnému skluzu do anarchie a k cyklickému pohybu mezi fázemi anarchie a světového státu (*a periodic attractor*) (tamtéž, s. 32)?

Jako vymahatel práv i povinností má samozřejmě k dispozici monopol násilí, kterým může zabránit odloučení podřízených jednotek. Toto překonání materiální logiky anarchie ovšem negarantuje zastavení pohybu na ideální rovině boje o uznání: Co když někteří jednotlivci a skupiny budou považovat svou touhu po uznání za neuspokojenou? Jeden z důvodů, které přiměly Immanuela Kanta k odmítnutí světového státu, byla právě obava, že nebude možné kontrolovat jeho sklon k despotismu, a tedy k zneuznání rovné svobody některých jednotlivců a skupin. Z hegelovského hlediska je zajištění rovného uznání jádrem samotné definice státu, a proto je taková možnost logicky vyloučena. Prakticky však povstává otázka realizovatelnosti tohoto ideálu – nebude mít celoplanetární stát v důsledku své nesmírné velikosti vrozený „demokratický deficit“ (tamtéž, s. 33)?

Na tuto námitku nabízí Wendt dvě odpovědi:

- (1) Stejnému problému čelí velké demokratické státy současnosti a nezdá se, že by to vedlo k jejich nestabilitě. Zastupitelská demokracie, subsidiarita

a distribuční spravedlnost jsou schopny i velkým státům zajistit potřebnou legitimitu. Srovnáme-li navíc světový stát s alternativou anarchie (tj. podržení suverenity státy), stupeň uznání je jednoznačně vyšší: jak bylo řečeno, podstatou suverenity je právě to, že státní moc „může být používána proti nečlenům bez toho, že by jim byly skládány účty (*without accountability*). Copak toto není ‚despotismus‘? Ať již byla nedávna zabití tisíců civilistů v Kosovu, Afghánistánu či Iráku legitimní, či ne, komu za ně Spojené státy musejí skládat účty? Jakkoli velké problémy se skládáním účtů bude mít světový stát, stejně nabízí uspokojivější řešení problému uznání než anarchie.“

- (2) Těm, kteří za zdroj nestability případného světového státu považují nacionalismus, Wendt odpovídá, že fenomén nacionalismu posledních 50 let jen dosvědčuje, že lidstvo směřuje ke stavu univerzálně vymahatelného rovného uznání. Dekolonizační proces po druhé světové válce byl živěn zápasy o uznání – dříve zneuznané společnosti se staly příslušníky celosvětové společnosti států, což je předpokladem jejich podřízení supranárodní autoritě. Na rozdíl od koloniálního podrobení bude takové podřízení stabilní, neboť bude založené na svobodném rozhodnutí. Jen uznání odlišnosti jednotek nižšího řádu může zajistit stabilitu jednotce vyššího řádu.

Kromě poukazu k hrozbě despotismu či demokratického deficitu je však stabilita světového státu zpochybněna také klasickým realistickým argumentem rozpracovávaným v tradici od Hegela ke Schmittovi (zmínili jsme jej v oddílu 11.1, srv. také Barša, 2007a, s. 198–204): stát jako kolektivní osoba či subjekt potřebuje ke konstituci své individuality zápas o uznání s jiným kolektivním subjektem a v tomto smyslu je podmínkou existence každého státu existence jiných států. Univerzální stát by tedy byl *contradictio in adjecto* – ke skutečné stabilitě by mu scházelo uznání jiným státem, které by však nemohl mít, neboť by zahrnoval celé lidstvo.

I zde nabízí Wendt dvě odpovědi:

- (1) Světový stát bude stabilizován vnitřním vzájemným uznáním mezi ním a jednotlivci a skupinami, které bude zahrnovat. Celek a části se sice vzájemně konstituují, ale přesto nejsou identické. Jednotlivci a skupiny jsou oddělené od subjektu-státu, vůči němuž se vymezují a který se vymezuje vůči nim.

- (2) I po tomto poukazu k *vnitřní* diferenciaci však trvá námitka, že identita státu a jeho příslušníků předpokládá *vnější* diferenciaci od jiných států a jejich příslušníků. Právě tuto silnou jinakost poskytuje situace anarchie, která začíná za hranicemi partikulárního státu. Podle Wendta může univerzální stát kompenzovat nepřítomnost takové vnější *prostorové* diferenciaci vnější *časovou* diferenciací mezi negativně připomínanou minulostí anarchie jako oním druhým, v protikladu k němuž se vymezuje univerzální subjekt současnosti. Přítomná identita by byla ustavována v protikladu identitě minulé podobně jako dnešní Německo „ustavuje svou identitu částečně prostřednictvím své odlišnosti od nacistického státu. Vzájemná konstituace je možná jako časová sebediferenciaci, čímž ‚druhý‘ může stabilizovat globální ‚já.‘“ (Tamtéž, s. 34.)

Ve druhém argumentu ovšem Wendt přehlíží to, co sám na jiných místech textu uznává: že totiž druhý musí být jiným suverénním subjektem, jehož odpovědi nekontrolujeme – námi konstruovaný obraz vlastní odpudivé minulosti jistě nemůže být ekvivalentem takového subjektu, neboť ho jako jeho tvůrci máme ve své moci. Opozice k vlastní minulosti nepředstavuje diferenciaci vnější a *silnou*, ale naopak *vnitřní* a *slabou*. Druhý argument tak neřeší námitku proti prvnímu argumentu – ani difference mezi částí a celkem, ani difference mezi přítomností a minulostí nepředstavuje ekvivalent druhého subjektu, o nějž by se mohla zapřít kolektivní identita planetárního státu.

Připomeňme si, že to, že podmínkou ustavení jednoho kolektivního subjektu je vztah k jiným kolektivním subjektům, bylo Hegelovi hlavním důvodem, proč odmítl dotáhnout svou konstrukci světových dějin do univerzální hierarchie a za jejich konec považoval anarchii partikulárních států (Hegel, 1992, s. 352–364). Z hlediska procesuální logiky zápasu o uznání je Hegelovo řešení přesvědčivější než Wendtovo. V argumentaci druhého myslitele však hraje důležitější roli makrohledisko samohybného systému hledajícího co nejstabilnější rovnováhu než mikrohledisko interaktivního procesu. Hegelovo ponechání anarchie na konci dějin jde proti „silné homeostatické logice“ systému, který je – s ohledem na bezpečnostní dilema a rozvoj vysoce ničivých vojenských technologií – jistě stabilnější v podobě světového státu (Wendt, 2004, s. 32). Wendtově teoretickému upřednostnění systémového pohledu „svrchu“ před interakcionistickým pohledem „zespodu“ odpovídá filozoficko-antropologické upřednostnění touhy po bezpečí před touhou po uznání – věčného míru před věčným bojem.

Závěr

Wendt na jedné straně formuluje záměrně provokativní tezi, na straně druhé ji kvalifikuje tak, aby otupil ty nejedivnější námitky. Především nás vyzývá, abychom se odpoutali od krátkodobého horizontu, v němž jsou většinou uzavřeny naše úvahy o světovém řádu. Připomíná například, že jeden badatel odhadl, že v roce 1000 před naším letopočtem existovalo na zemském povrchu kolem 600 tisíc nezávislých politických společenství, zatímco dnes jich je méně než 200 (Carneiro, 1978, citováno tamtéž, s. 13). Wendt uznává, že definovat politické společenství tak, aby pod ně mohly spadat státy současnosti spolu s předstátními útvary starověku, se může jevit jako pochybné, avšak dlouhodobý trend ke zmenšování počtu politických jednotek je podle něj nepopíratelný. Wendt dává své předpovědi 100 let na to, aby se uskutečnila, což je velmi dlouhá doba, uvážíme-li například, jak radikálními změnami prošla mezinárodní realita za posledních 100 let – od začátku 20. do začátku 21. století.

S dlouhodobostí výhledu souvisí další důležitá kvalifikace, která byla zmíněna v předchozím popisu následných pěti stadií – Wendt nepředpokládá, že postup je lineární, ale počítá se zpětnými skluzy do primitivnějších typů anarchie. Každý takový krok zpět však je dříve či později vyvážen dvěma kroky vpřed, takže dlouhodobě je postup k univerzálnímu státu nezadržitelný.

Hypotéza se navíc týká pouze systému z hlediska jeho endogenních procesů. Protože mezinárodní systém jako každý systém reálného světa není nikdy plně uzavřený, a je tedy narušitelný jemu vnějšími procesy, je možné, že vývoj nedosáhne svého naplnění (a světový stát tedy nebude ustaven) například v důsledku vesmírné srážky naší planety s jinou planetou, ekologického zhroucení, či pandemie. Předpověď tedy bude naplněna pouze tehdy, zůstanou-li všechny vnější podmínky nezměněny (tamtéž, s. 12, pozn. 34).

Další důležitou kvalifikací Wendtovy předpovědi je jeho upozornění, že světový stát předpokládá ustavení legitimní procedury k činění závazných rozhodnutí týkajících se kontroly a použití organizovaného násilí – tedy abdikaci států na suverenitu v bezpečnostní oblasti –, nepředpokládá však zrušení jejich autonomie v jiných oblastech: v kultuře, ekonomice či lokální politice (tamtéž, s. 17). Nevyžaduje ani ustavení jediné armády, ale je slučitelný s existencí národních armád, na něž mohou být subkontrahovány schválené operace. A do třetice nevyžaduje ani existenci unitární světové „vlády“ s hlavou (premiérem či prezidentem) – podmínkou je pouze schopnost přijímat závazná a silou vymahatelná rozhodnutí. Forma světového státu se tedy může v podstatných rysech

lišit od formy teritoriálních států, podobně jako se forma Evropské unie liší od formy jejích členů. „EU již není daleko od naplnění kritérií [světového státu] na regionální úrovni. Pokud by byla ‚dokončená‘ struktura jako EU globalizována, byl by to světový stát.“ (Tamtéž, s. 17.)

Poukazem k EU také Wendt odpovídá na otázku, zda dosažení světového státu nebude znamenat konec historie a politiky. Nikoli, tvrdí Wendt, pokud si pod nimi ovšem nepředstavujeme pouze zápasy o uznání zprostředkované násilnými zápasy o bezpečnost a moc. K násilným aktům dovolávajícím se této anarchické logiky bude jistě tu a tam docházet, ale od anarchie ve vlastním slova smyslu se budou lišit tím, že budou považovány za zločiny, nikoli za součást mezinárodní politiky (tamtéž, s. 35). Zápasit se bude stále, ale v jiných oblastech, než je oblast kontroly a používání násilí. Kromě zápasů s pohromami současného světa – zločinem, chudobou, ekologickým znečištěním – budou stále existovat zápasy o uznání, ale nikoli již ve smyslu právně vymahatelného uznání rovné svobody v rámci politického společenství – *thin recognition* –, ale ve smyslu boje subjektu o ocenění „signifikantními druhými“ za specifický výkon či činnost. Toto druhé uznání – *thick recognition* – není právně vymahatelné. Zápas o něj patří k základním rysům lidského života, a bude tedy pokračovat i po ustavení světového státu (tamtéž, s. 35 s odkazem na Honneth, 1996, s. 126–127). „Spíše než definitivním koncem historie by tedy ... světový stát byl pouze koncem jednoho typu historie“ (tamtéž, s. 35).

Analogie s EU je však dvojsečnou zbraní. Domyslíme-li totiž důsledně to, co EU odlišuje od teritoriálního státu, pak můžeme začít pochybovat o tom, zda se ještě jedná o stát. Zmíněný Daniel Deudney například poukazuje k EU právě jako k dokladu toho, že může existovat politické sjednocení, které překročilo anarchii mezi státy, aniž by sklouzlo k hierarchii v podobě superstátu. Analogicky k EU má být podle něj i planetární kontrola násilí zajištěna prostřednictvím světové unie, nikoli světového státu. Koncept unie přitom Deudney vypracovává za pomoci syntézy liberalismu a realismu, k níž dochází prostřednictvím rekonstrukce republikanismu jako společného kořene obou. (Deudney, 2006, s. 4, 12) Z hlediska této syntézy nemá být cílem politického řádu nahradit anarchii hierarchií, ale vyhnout se oběma, neboť obě nedostatečně svazují moc. Na konci 18. století proti sobě stály dva modely politického řádu – evropský a americký. Diskuze těchto modelů republikány oné doby přitom byla pojata na takové rovině obecnosti, která předchází oddělení domácího od mezinárodního řádu – oddělení, z něhož se v následujícím století stal základní protiklad moderní politiky (8.1). O tom, že tento protiklad ještě neovládal jejich myšlení, svědčí jejich zvyk

„odkazovat na Evropu v jejím celku jako na ‚republiku‘, čímž ji chtěli popsat jako komplexní systém charakterizovaný rozdělením, rovnováhou a smíšením a zároveň jako systém omezující extrémní anarchii i hierarchii. Vyvrcholením osvícensko-republikánské teorie mezinárodních vztahů je americká ústava z roku 1787, kterou její architekti charakterizovali jako ‚složenou republiku‘ či ‚federální unii‘. Jejím explicitním cílem bylo zabránit Severní Americe, aby se stala vestfálským systémem hierarchických jednotek uvízlých v anarchii.“ (Deudney, 2006, s. 16)

„Filadelfský systém“ měl překonávat anarchii i hierarchii jak v domácí, tak v mezinárodní oblasti a rozšířit republikánskou vládu na tak rozsáhlé geografické prostory, které podle dřívějších představ mohla zahrnout jediné hierarchická říše. Projekt otců zakladatelů byl nesen představou, že Spojené státy „nejsou další ustavenou jednotkou uvnitř vestfálského systému [mnoha] hierarchií ve vztazích anarchie, nýbrž jeho alternativou“ (tamtéž, s. 23).⁴⁵

Pokud analogicky pojmem EU ne jako ustavující se velmoc v rámci systému světové anarchie, nýbrž jako pokus o překročení samotného protikladu hierarchie a anarchie, pak můžeme podobně pojmut i případné celosvětové politické sjednocení. To by pak stěžejně mohlo být označeno za „stát“ ve smyslu, v jakém mluvíme o tom či onom národním státu. Ten je výrazem suverenity zvláštního národa. Je však skutečně podmínkou nastolení centralizované procedury legitimního používání násilí na úrovni planety ustavení suverénního celoplanetárního národa? Tato otázka kopíruje otázku, zda se další integrace Evropské unie může obejít bez ustavení evropského národa. Pokud bychom připustili kladnou odpověď, pak by se ulevilo i výše zmíněnému napětí mezi celosvětovým politickým sjednocením a logikou boje u uznání. Neexistovalo-li by všelidské „národní my“, odpadl by také problém absence odlišného „oni“. Zároveň by takové sjednocení již nebylo pojato jako hierarchie, nýbrž jako uspořádání, které překonalo anarchii, aniž by sklouzlo do hierarchie. Podobným směrem jako Deudney se v kontextu normativní politické teorie ubírá Jürgen Habermas ve svých úvahách o „konstitucionalizaci“ mezinárodního řádu, k níž má dojít prohlubováním multilateralismu, aniž by to předpokládalo ustavení planetární demokracie v plném slova smyslu (Habermas, 2006a; Barša, 2007a, s. 362–383).

K pochybám nad Wendtovým pojetím celosvětového politického sjednocení je třeba přidat odmítnutí jeho nároku na objevení objektivního teleologického zákona, který nezadržitelně řídí dějiny k jejich završení. Jak jsme řekli, Wendt

45 Pro shrnutí celé Deudneyho koncepce a její srovnání s opačným, nacionalistickým a imperia-
listickým výkladem amerického projektu u Roberta Kagana (2006) viz Barša (2007b).

tímto nárokem povážlivě naklonil svou syntézu konstruktivismu a objektivismu na stranu druhého pólu, což se projevilo také jeho upřednostněním hlediska systému před hlediskem interakce, pohledu „svrchu“ před pohledem „zespodu“. V aplikaci na dějiny s sebou taková volba nese víru v možnost anticipovat jejich konec – podívat se na jejich proces – *modus operandi* – ze stanovíště jejich výsledku – *opus operatum* (2.2). To předpokládá možnost vyskočit z pozorované reality a nahlédnout ji očima rozumu, jenž není účasten nazíraného dění – ať již se takový rozum prezentuje jako Boží, filozofický, či vědecký. Wendt věří, že je možné předem stanovit neměnné motivy a racionalitu aktérů a z jejich setkání se strukturou anarchie pak vyvodit výsledek procesu. Tak by *kontingence* historie byla zcela vstřebána do *logiky* vědeckého vysvětlení. Jak však Wendt může vědět, že se nepoddajná darebácká hypervelmoc či její darebáčtí oponenti začnou chovat racionálně dříve, než spustí nukleární katastrofu, jejíž důsledky budou natolik zničující, že žádné planetární sjednocování již nebude možné? Jedna věc je rozpoznávat za pomoci ideálně-typických modelů pravděpodobnostní trendy a tendence, které vymezují základní alternativy možného vývoje. Zcela jinou věcí je činit z těchto tendencí logicky přísné zákony, které předpovídají, co se stane.

Wendt přirovnává nezáměrnou teleologii světových dějin ke Smithově představě trhu řízeného neviditelnou rukou. Mnozí Smithovi komentátoři si všimli nápadné podobnosti této ruky s boží prozřetelností. Podobný teologický kořen ostatně měla i Hegelova myšlenka „lsti rozumu“ (Hegel, 1955). Wendtův pokus o vynětí dějinného procesu z historické kontingence a předpovězení jeho nutného výsledku představuje podobné spolehnutí se na prozřetelnost. V jeho textu najdeme řadu přesvědčivých argumentů, proč by lidstvo *mělo* a snad i *může* dospět ke kolektivní kontrole legitimního násilí na úrovni planety, nenajdeme tam však jediný důkaz, že k ní dospět *musí*.



Část V

Současné aplikace

Teorie evropské integrace⁴⁶

13.1 Od federalismu k liberálnímu intergovernmentalismu

Federalismus versus funkcionalismus

Ačkoli pokusy o politickou integraci Evropy sahají hluboko do historie, zkušenost krvavého konfliktu první světové války na počátku 20. století jim dodala na bezprostřední naléhavosti. V souvislosti s idealistickým hledáním podmínek překonání konfliktů v mezinárodních vztazích, které po první světové válce založilo samu disciplínu jejich studia, jak ji známe dnes, se ve stejné době objevily explicitní projekty mířící na federalizaci evropského systému národních států. Svou inspiraci čerpaly ze stejných zdrojů – z (proto)liberálního optimismu evropských osvícenců. Na rozdíl od jeho nejvýraznějšího představitele – I. Kanta – se však nehodlaly spokojit s nadnárodní konfederací, ale usilovaly o ustavení nadnárodní federace. Navzdory vnitřní heterogenosti federalismu lze proto říci, že v této perspektivě našlo idealistické východisko své realistické vyústění. Anarchie mezinárodních vztahů mohla být překonána pouze za cenu zopakování zkušenosti budování národního státu – tentokrát na nadnárodní úrovni (Rosamond, 2000, s. 27). Kantovský univerzalizmus dláždil cestu hobbesovskému Leviatanovi. Ten však měl být – v kantovském duchu – podřízen demokratické kontrole.

46 Dřívější verze některých částí této kapitoly byla publikována v Císař, 2002.

Na etatismus federalistů útočil již od třicátých let David Mitrany, duchovní otec funkcionalismu. Podle funkcionalismu bylo dovolávání se univerzalizmu ze strany federalistů jen falešnou ideologií, která ve skutečnosti kryla evropský partikularismus. Zatímco Kant v 18. století mohl ztotožňovat svět s Evropou a její integraci by tak mohl chápat jako překonávání teritoriálních partikularismů, ve 20. století znamenalo budování „evropského státu“ jen nové ohraničování vůči zbytku světa, které s sebou neslo všechna nebezpečí mezistátního soupeření. Pouze je převedlo na vyšší – makroregionální – úroveň.

Pro funkcionalisty není konkrétní forma společenského soužití důležitá, podle jejich přesvědčení by měla „forma následovat funkci“ (tamtéž, s. 36). Politická organizace by měla být podřízena funkcionálním požadavkům naplňování lidských potřeb. Protože se tyto potřeby v čase mění, musí se měnit také politická organizace, která je má naplňovat. Národní stát se tak v době rostoucí závislosti národních společenství může ukázat jako méně funkční než jeho nadnárodní alternativy. Mitrany vůči makroregionálně (tj. v posledku teritoriálně) vymezeným organizacím stavěl pluralitu funkcionálně specializovaných mezinárodních organizací, které by pomáhaly naplňovat různorodé lidské potřeby na různých úrovních – například železniční sítě by byly řízeny kontinentálně, lodní doprava mezikontinentálně a letecká univerzálně (tamtéž, s. 35). Mitrany tak přivítal Evropské společenství uhlí a oceli a Euratom jako výraz funkcionální logiky naplňování lidských potřeb, postavil se však proti politické logice Evropského hospodářského společenství, které překročilo funkcionální logiku směrem k regionální integraci.

Neofunkcionalismus versus intergovernmentalismus

Funkcionalismus není primárně teorií *evropské* integrace. Na něj navazující neofunkcionalismus naproti tomu není pouze teorií, která by měla evropskou integraci analyzovat, ale do šedesátých let představoval v jistém smyslu vyjádření samotné její praxe. Ta vycházela z funkcionalistického naplňování potřeb a zájmů jednotlivců a jejich skupin, které – v osvícenském duchu 18. století – postavila proti vášním velmocenské politiky, jež stály za dvěma světovými válečnými konflikty 20. století. Na druhé straně však funkcionalistickou logiku podřídila požadavkům teritoriální integrace, což se v Mitranyho očích rovnalo popření funkcionalistického projektu (tamtéž, s. 39). V souladu se svými osvícensko-liberálními kořeny vidí neofunkcionalismus řešení konfliktů povstávajících z mocenského soupeření států v přenesení těžiště evropské politiky

od otázek teritoriální expanze a usilování o *moc* k uspokojování materiálních zájmů jednotlivců a jejich skupin. Cestou k mírové kooperaci měla být postupná integrace, která by metodou „přelévání“ mezi ekonomickými sektory nakonec podřídila politiky usilující o uznání a moc technokratické logice a ekonomickým potřebám evropských producentů a konzumentů.

Podle Ernsta Haase je integrace výsledkem pragmatické politiky postupující zvolna (*incrementally*) ve spodních patrech politického procesu (Haas, 1968). Podle této perspektivy se politická elita oddaná myšlence integrace vzdává vysoké politiky národních zájmů a místo toho zaměřuje svou pozornost na ekonomická očekávání podnikatelských subjektů a masy konzumentů. Válka a expanze tak přestávají být hlavním politickým tématem, aby byly vystřídány blahobytem a ekonomickými výhodami tržně kooperujících aktérů. Protože je však integrace založena na pragmatických zájmech, je také vystavena nebezpečí neočekávaných zvrátů vnášených do politiky charizmatičtými osobnostmi. To byl v šedesátých letech případ nacionalismu Charlese de Gaulla, kterým narušil postupný pohyb ve směru další integrace.

V této souvislosti neofunkcionalismus zúžil podmínky platnosti celé teorie. Definoval různé kombinace vztahu mezi politickou elitou a nestátními aktéry, aby určil ty z nich, které umožňují, aby se integrační proces posouval vpřed. Jako součást zpřesnění teorie mluví Haas o „podmínkách v pozadí“, které musejí být splněny, abychom mohli očekávat další prohlubování integračního procesu. První podmínkou je to, že výnosy plynoucí z integrace budou generovány i poté, co integrační proces překoná svou formativní fázi. Druhou podmínkou pak podle Haase je to, že politické alternativy, které jsou vůči integraci vnější, musejí být vnímány jako méně atraktivní než sama integrace.

Na rozdíl od funkcionalismu, který pojímá integraci jako výsledek aplikace technické expertízy nepochitických odborníků, neofunkcionalismus vnáší do centra svého zájmu politické aktéry. Vidí politiku jako výsledek interakce plurality různých zájmů a zájmových skupin a v souladu s funkcionalismem zdůrazňuje význam politiky blahobytu a materiálních potřeb, tj. „nízke politiky“, na úkor „vysoké politiky“ teritoriální expanze, národních zájmů a bezpečnosti. Je to pak právě sebezájem rozličných zájmových skupin (především podnikatelských svazů a odborových organizací) v pluralitním prostředí západních demokracií, který by měl udržovat integrační proces v chodu. Protože integrace je chápána jako všem prospěšná hra kladného součtu, očekává se, že zainteresovaní aktéři postupně přeměrují své jednání z národní na nadnárodní úroveň a spolu s tím redefinují svou identitu a politickou lojalitu (Rosamond, 2000, s. 66–68).

Neofunkcionalisté podtrhují důležitost evropských institucí. Ty společně se zájmovými skupinami představují hlavní aktéry integračního procesu. Instituce svým aktivismem ve směru další integrace poskytují impuls pro domácí zájmové skupiny, které – aby mohly lépe sledovat své zájmy – přenášejí svou aktivitu na nadnárodní úroveň a tlačí vlády svých států k podpoře integrace. Výsledkem je „růst podpory integrace, který vyrůstá z národních politických systémů, kombinovaný s rostoucím sklonem státních aktérů vyjednávat integrativní dohody a tam, kde je to nutné, postupovat autoritu institucím na regionální úrovni“ (tamtéž, s. 59).

Neofunkcionalismus přišel s koncepcí „přelévání“ (*spillover*) integrace mezi funkcionálně blízkými ekonomickými sektory. Tento mechanismus měl zajistit, že posun v integraci v jedné oblasti povede k obdobným krokům ve funkčně provázaných oblastech. Předpokládalo se, že integrace jednoho sektoru může přinést svůj plný potenciál jen tehdy, když dojde k integraci blízkých sektorů ekonomiky. Integrace v sektoru uhlí a oceli tak vedla k prohlubování integrace v dopravním sektoru a tak dále (tamtéž, s. 60). Problémy integrace v šedesátých letech, které souvisely s již zmíněným prosazováním francouzských národních zájmů prezidentem de Gaullem, však přinutily neofunkcionalisty k doplnění jejich perspektivy také o jiné mechanismy. Ukázalo se, že integrace není jednosměrným procesem, ale může probíhat různými směry, může stagnovat, nebo může dokonce nabrat opačný směr.

V souvislosti s krizí, kterou v Bruselu v roce 1965 vyvolala de Gaullova politika „prázdného křesla“, byl v následujícím roce uzavřen tzv. Lucemburský kompromis. Ten ve svém důsledku v Radě ministrů umožnil národní veto při rozhodování kvalifikovanou většinou v případech, kdy by stát cítil, že je ohrožen jeho velmi důležitý zájem (tamtéž, s. 75). Tím došlo k posílení mezivládního (intergovernmentálního) principu na úkor principu supranacionálního, který charakterizoval počátky integrace (Drulák, 2003, s. 187). Neofunkcionalisté, jak jsme viděli, byli nuceni zpřesnit podmínky platnosti své teorie. Ve stejné době se stali terčem kritiky svých realistických rivalů, podle nichž i v integrované Evropě hraje stále prim mezivládní logika. Stanley Hoffmann v této souvislosti upozornil na to, že neofunkcionalistická víra v přelévání integrace má své jasné meze. Zatímco v oblasti ekonomické spolupráce může neofunkcionalistická logika fungovat, k přelivu do sféry „vysoké politiky“ dojít nemůže. Hoffmann trval na relativní autonomii politické sféry a odmítl neofunkcionalistickou víru ve schopnost integrace podřídit mocenskou politiku technokratické logice sledující uspokojování materiálních zájmů. (Hoffmann, 1995, s. 84; srv. Rosamond, 2000, s. 77)

Intergovernmentalismus, který v sobě zahrnuje několik verzí státostředných přístupů, se tak od poloviny šedesátých let konstituoval jako paradigmatický protivník neofunkcionalismu. Tyto přístupy sjednocuje jejich skepse k možností autonomie evropských institucí, upozorňují naopak na přetrvávající význam národních států, respektive jejich vlád v integračním procesu (Webb, 1983). Z tohoto úhlu pohledu je integrace tažena národními zájmy největších evropských zemí a žádný jiný aktér v tomto procesu nemůže zaujmout významnější místo. Slabší státy integraci podporují proto, aby si skrze instituce zajistily vliv, a alespoň částečně tak omezily dominanci silnějších partnerů (Grieco, 1995, s. 35).

Intergovernmentální přístupy se liší v míře pozornosti, kterou věnují formování národních zájmů evropských států. V neorealisticke verzi (např. Grieco) je stát chápán jako instrumentálně jednající unitární aktér. Procesu, kterým jsou národní zájmy (preference) formovány, neorealisté nevěnují pozornost, neboť „domácí strukturu“ podřizují imperativům „mezinárodní struktury“ (3.1). Stát zůstává „černou skříňkou“, národní zájmy jsou odvozeny ze struktury anarchických mezinárodních vztahů. Naopak Hoffmann již domácí politiku a způsob formulace národních zájmů do své teorie zahrnul. Současní intergovernmentalisté pak rozvíjejí koncept „dvoustupňové hry“ R. Putnama, který zachycuje interakce mezi domácí politickou arénou a mezinárodním prostředím, v němž se střetávají hlavy států (Putnam, 1988). Představitelé států jednají současně na obou úrovních. Doma hledají podporu domácích aktérů, v mezinárodní aréně pak usilují o vyjednání takových výsledků, které upevní jejich pozici v domácí politice tím, že uspokojí požadavky domácích zájmových skupin. Nejvýraznějším příkladem tohoto přístupu je liberální intergovernmentalismus Andrewa Moravcsika.

Liberální intergovernmentalismus

Propojením obecných teorií mezinárodních vztahů se současnými teoriemi mezinárodní politické ekonomie se Moravcsik snaží překonat omezení těch přístupů, které chápou evropskou integraci jako případ *sui genesis* (Moravcsik, 1991). Moravcsikův liberální intergovernmentalismus pojímá státní chování jako rozhodování vedené racionálním jednáním vlády, která je omezena na jedné straně vlivy domácích zájmových skupin a na straně druhé prostředím asymetricky uspořádaných mezinárodních vztahů. Východiskem liberálního intergovernmentalismu je kritika neofunkcionalismu, který podle Moravcsika nebyl schopen generovat ani zobecnitelné teoretické výpovědi, ani nastartovat přesvědčivý výzkumný program. Moravcsik staví na teoriích mezinárodní poli-

tické ekonomie, aby zachytil zájmovou politiku, která je podle něj rozhodující v procesu formace národních zájmů jednotlivých států. Tato koncepce formování národních zájmů je zapuštěna v racionalistickém neoliberálním institucionálním a teoriích mezinárodní vzájemné závislosti (5.1).

Podle Moravcsika porozumíme evropské integraci nejlépe, když k ní přistoupíme jako k *mezinárodnímu režimu*, jak jej vidí neoliberální teorie. Abychom takový mezinárodní režim pochopili, potřebujeme nástroje pro konceptualizaci formování národních zájmů na státní (národní) úrovni. Moravcsik tak nabízí „sekvenční analýzu“, která předpokládá, že národní zájmy jsou nejprve formovány na národní úrovni a poté vstupují do mezinárodní arény jako vyjednávací pozice národních vlád při mezinárodních jednáních. Liberální intergovernmentalismus je tvořen třemi komponentami – liberální teorií formování národních zájmů, teorií vyjednávání a teorií volby nadnárodních (evropských) institucí (Moravcsik, 1991, 1993, 1998).

Národní vlády jsou pro Moravcsika nejdůležitějšími aktéry mezinárodní politiky a jedinými shromažďovateli preferencí domácích politických aktérů. Státy tak jsou základními analytickými jednotkami liberálního intergovernmentalismu, který chápe mezinárodní kooperaci jako výsledek úsilí vlád maximalizovat svou kontrolu nad domácí politikou. K mezinárodní spolupráci může dojít jen tehdy, pokud jsou v důsledku rostoucí mezinárodní závislosti státům vnuceny náklady jinými státy. Tyto náklady Moravcsik označuje jako „negativní mezinárodněpolitické externality“ (*negative international policy externalities*), které mají být očekávanou mezinárodní spoluprací eliminovány nebo minimalizovány. V případě pozitivních externalit není kooperace pravděpodobná. Kooperace by přitom neměla být chápána jako výsledek mezistátní nebo mezivládní interakce, neboť skutečně rozhodujícím faktorem je podle Moravcsika kalkulace nákladů a výnosů představitelů států tvář v tvář různým zájmovým skupinám v daném státě. Vládní pozice je dána v průběhu konfliktu zájmů uvnitř státu. Otázka postavení vlády v domácím politickém konfliktu je tak rozhodující pro ochotu vlád participovat v evropském integračním procesu (Moravcsik, 1991).

Podle liberálního intergovernmentalismu je institucionální struktura ES/EU pro národní vlády akceptovatelná jen do té míry, do níž posiluje jejich moc v domácí politické aréně. V souladu s Putnamovou teorií „dvoustupňové hry“ Moravcsik tvrdí, že národní vlády skrze mezinárodní spolupráci posilují svou pozici na domácím hřišti: „Národní vlády využívají evropských institucí jako součásti ‚dvouúrovňové‘ strategie s tím cílem, aby s větším úspěchem překonaly domácí opozici.“ (Moravcsik, 1993, s. 515) Když se Moravcsik snaží vysvětlit

Jednotný evropský akt, na rozdíl od jiných možných vysvětlení (srv. Sandholtz a Zysman, 1992; Apeldoorn, 2000) se zaměřuje jen na *jedinou nezávislou proměnnou* – národní zájem největších evropských států. Jeho explanační rámec tak zcela spoléhá na „mezistátní jednání mezi hlavami vlád tří největších států ES“ (Moravcsik, 1991, s. 25).

Shrňme: Vysvětlení integrace v podání liberálního intergovernmentalismu se opírá o národní zájmy a mezivládní jednání. Evropská unie zrcadlí zájmy jejích největších členských států, respektive jejích vlád. Evropské instituce a normy z Moravcsikova racionalistického hlediska mají pouze instrumentální význam – jsou výsledkem kalkulací vlád, skrze něž se vlády snaží posílit svou pozici v domácí politice a prosadit tak své zájmy.

13.2 Víceúrovňové vládnutí a nový institucionalismus

Víceúrovňové vládnutí versus státocentrismus

S určitým zjednodušením lze říci, že až do devadesátých let byla diskuze o evropské integraci rozprostřena mezi neofunkcionalismus a intergovernmentalismus. Teprve nové nastartování integračního procesu ve druhé polovině osmdesátých let, které přišlo po letech určité stagnace a souviselo s přijetím Jednotného evropského aktu (1986) a programem vytvoření jednotného evropského trhu do roku 1992, přineslo nové podněty pro teoretickou reflexi (Rosamond, 2000, s. 98–99). Na pole studia integrace vstoupily nové koncepty. Shrňme nejprve problémy dvou klasických přístupů: Oba se zaměřovaly na proces integrace, nerefletovaly však specifčnost vznikající evropské pospolitosti (*polity*). Zároveň s tím jim chyběla schopnost aplikovat obecné kategorie politické vědy na výzkum evropského politického procesu, který do sebe vtahoval aktéry na různých úrovních politického rozhodování. Zatímco neofunkcionalisté svou pozornost zaměřovali primárně na evropskou rovinu, pro intergovernmentalisty zůstávaly rozhodující národní politické arény. Výsledkem pokusu o překonání těchto omezení je teorie víceúrovňového vládnutí – *multi-level governance* (Marks, 1993; Marks, Hooghe, Blank, 1996; Hooghe, Marks, 2001). Místo jednostranného zdůraznění jedné roviny politického rozhodování přichází s myšlenkou víceúrovňové pospolitosti (*multi-level polity*).

Podle teorie víceúrovňového vládnutí se v EU politická autorita nekoncentruje na jedné úrovni, ale je sdílena *mezi* několika úrovněmi.⁴⁷ Národní vláda ztrácí své exkluzivní postavení nejdůležitějšího aktéra (a explanační proměnné) integrace – do modelu jsou přidány subnárodní a nadnárodní úrovně vlády. V protikladu k intergovernmentalismu teorie víceúrovňového vládnutí tvrdí, že evropské instituce mají relativní institucionální autonomii, což ve svém důsledku znamená, že musejí být chápány jako aktéři, kteří v integračním procesu hrají nezávislou roli. Podle teorie víceúrovňového vládnutí ztrácí národní stát nad politickým procesem v EU exkluzivní kontrolu. Striktní rozdělení mezi domácí a mezinárodní politikou je zrušeno. Politický proces v EU je charakterizován vzájemným propojením národních, regionálních a nadnárodních institucí, které umožňují různým politickým aktérům na různých úrovních interagovat a „obejít“ národní (státní) úroveň tak, jak to dokládá přímá spolupráce mezi různými zájmovými skupinami a evropskými institucemi. (Marks, McAdam, 1999; Hooghe, Marks, 2001)

Jak je možné, že politici jsou ochotni vzdát se státní suverenity, když podle intergovernmentalismu je politiky ceněna nejvýše? Podle teorie víceúrovňového vládnutí suverenita není hlavním zájmem politické reprezentace, která bývá volena jen na několik let. V úvaze politika nehraje úlohu tak významnou jako jiné bezprostřednější úkoly a požadavky. Ty pak často mohou být úspěšně řešeny delegací rozhodovací pravomoci na nadnárodní úroveň. Taková delegace vyrůstá buď ze snahy vyhnout se politické odpovědnosti, nebo z úsilí zabránit určitým zájmovým skupinám účastnit se rozhodovacího procesu. Podle teorie víceúrovňového vládnutí delegace rozhodovacích pravomocí oslabuje státní (vládní) aktéry a umocňuje aktéry nevládní. (Marks, Hooghe, Blank, 1996)

Teorie víceúrovňového vládnutí usiluje o zahrnutí všech relevantních úrovní, na nichž politický proces v EU probíhá. Nabízí originální způsob analytické reprezentace EU a integračního procesu, který podle tohoto přístupu nezůstává ani pod plnou kontrolou národních vlád (intergovernmentalismus), ani nesměřuje k nastolení nadnárodního útvaru pod dohledem evropských institucí (neofunkcionalismus). Otevírá se naopak různým typům politických aktérů, kteří ve vzájemné interakci rozhodují o výsledku evropského politického procesu. Teorii víceúrovňového vládnutí můžeme chápat jako pokus o zachycení toho,

47 V tomto smyslu navazuje na starší pokusy vypracovat paralelu mezi evropskou *polity* a německým federálním uspořádáním. Srovnej Scharpf, 1988.

co Ruggie (1993) označil jako „multiperspektivní pospolitost“, kterou charakterizují překrývající se suverenity, a nikoli perspektiva jednoho centra (10.2). I další autoři upozorňují na to, že v současné EU není politika organizovaná kolem centra, ale probíhá v prostředí překrývajících se a často ne zcela jasně vymezených kompetencí (Schmitter, 1996, 2000).

Ve stejném duchu pak americký teoretik kolektivního jednání Sidney Tarrow (2001, 2004) tvrdí, že EU se rozvinula do podoby jakési „složené pospolitosti“ (*composite polity*), která nepřipomíná uspořádání moderních států, zároveň však není popsitelná nástroji, které využíváme k analýze mezinárodních organizací. Její uspořádání je nepřehlednější než uspořádání moderního státu, je však také hustěji institucionalizované než mezivládní organizace. Poskytuje tak řadu příležitostí pro politickou mobilizaci různorodých aktérů. Tarrowův popis se s výjimkou důrazu, který klade na kolektivní mobilizaci neelitní části evropské populace, výrazně neliší od modelu, který navrhuji teoretici víceúrovňového vládnutí (srv. také Imig, Tarrow, 2001; Císař, 2004).

V rámci tohoto modelu se Tarrow (2004) zaměřuje na identifikaci různých kombinací politických koalic, které mohou být v současné EU navazovány mezi různými typy aktérů. Tarrow rozlišuje státy, evropské instituce a (původně domácí) nestátní aktéry. Snaží se tak zachytit dynamiku politických interakcí v evropské „složené pospolitosti“. Při jejich studiu používá obecnějších kategorií politické vědy a historické sociologie. Podle Tarrowa existují čtyři typy koalic, které do určité míry odrážejí zkušenost politických konfliktů, jež v raně moderní Evropě rozhodovaly o podobě evropských států. Podobně jako budoucnost států v té době nebyla rozhodnuta, ale ležela v konfliktní interakci, také budoucnost EU dnes nebude sledovat nějakou předem danou trajektorii, ale bude výsledkem konkrétních politických bojů. V nich se střetávají různí aktéři navazující rozdílné typy spolupráce. Tarrow uvažuje o těchto koalicích:

Tabulka 13.1 Koalice mezi evropskými institucemi, státy a nestátními aktéry

	nestátní aktéři	evropské instituce
státy	národně-lokální seskupení	elitní konsolidace
nestátní aktéři	transnacionální aliance	nadnárodní konsolidace

- Národně-lokální seskupení – koalice národní vlády a nestátních aktérů proti evropským elitám. Příkladem může být protest českých zemědělců v roce 2002 za rovné podmínky v zemědělském sektoru po vstupu země do EU.

- Elitní konsolidace – koalice národní vlády s evropskou elitou proti nestátním aktérům. Příkladem může být využití maastrichtských stabilizačních kritérií při prosazování domácích ekonomických reforem (např. Itálie).
- Nadnárodní konsolidace – koalice evropských elit s nestátními aktéry proti národní vládě. Příklady tohoto typu koalic poskytuje především sektor regionální politiky.
- Transnacionální aliance – koalice nestátních aktérů v nejméně dvou členských státech proti evropské elitě. Příkladem může být spolupráce environmentálních nevládních organizací při prosazování změn evropské legislativy.

Neoinstitucionalismus a teorie politických sítí

V posledních desetiletích a zvláště v devadesátých letech 20. století zaznamenal institucionalismus pozoruhodný návrat do politické vědy a mezinárodních vztahů. Pod nálepkami *neoinstitucionalismus* nebo *nový institucionalismus* se pozornost politických vědců (Hall, Taylor, 1996), sociologů organizace (Powell, DiMaggio, 1991), politických ekonomů (Boyer, Hollingsworth, 1997; Crouch, Streeck, 1997) stejně jako výzkumníků na poli mezinárodních vztahů a evropských studií obrátila k dopadům, které mají politické a sociální instituce na domácí politické rozhodování i rozhodování států v mezinárodní politice. *Nový institucionalismus* lze pochopit jako reakci na behaviorální vysvětlování politických fenoménů jako agregovaných výsledků individuálního chování. Stejně tak je možné institucionální teorie vymezit vůči různým typům „strukturalismu“ v politické vědě, sociologii či politické ekonomii spoléhajícím na *strukturální proměnné* typu úrovně socioekonomického rozvoje, stupně unionizace či úrovně dosaženého vzdělání (Pontusson, 1995).

Neoinstitucionální teorie lze rozdělit do tří skupin – *historický institucionalismus*, *institucionalismus racionální volby* a *sociologický institucionalismus* (Hall, Taylor, 1996). Historický institucionalismus zdůrazňuje zapuštěnost lidského jednání v husté struktuře formálních i neformálních sociálních institucí. Instituce vnímá jako „zprostředkující proměnné“, jejichž různé hodnoty generují různé politické a sociální výstupy. Vztahy mezi institucemi chápe značně široce a zaměřuje se na mocenské asymetrie způsobené různými institucionálními uspořádáními. Institucionální vývoj koncipuje jako „závislý na cestě“ (*path-dependent*). Podle historického institucionalismu jsou tak politické a sociální výstupy silně ovlivněny institucionálním kontextem zděděným z minulosti.

Vliv tohoto kontextu není dopředu předvídatelný, neboť instituce produkují své nezamýšlené důsledky. Podle toho, jak různé verze historického institucionálního chápou institucionální efekty, se buď přibližují sociologickému institucionálnímu, nebo jeho alternativě – institucionálnímu racionální volby. V prvním případě zahrnují konstitutivní efekt, kterým instituce konstruují identity a zájmy aktérů, v druhém případě vidí instituce jako „mantinely“ pro instrumentální jednání racionálních aktérů sledujících svůj předem daný zájem.

Podle institucionálního racionální volby mají aktéři fixní soubor preferencí, které nejsou uvnitř explanačního rámce problematizovány. Jednají instrumentálně, aby maximalizovali dosažení těchto preferencí. Zájmy aktérů jsou tak exogenní institucionálnímu kontextu, na jehož studium se tito institucionalisté zaměřují. Instituce podle nich pomáhají řešit dilemata kolektivního jednání a strukturují strategické interakce individuálních aktérů tím, že redukují nejistotu. Institucionalismus racionální volby proto chápe instituce jako pasivní nástroje přenosu informací, které zajišťují monitoring plnění povinností, k nimž se aktéři zavázali. Instituce snižují transakční náklady kooperace, tj. „náklady přijímání a vymáhání dohod“ (Keohane, 1998, s. 86). Do této kategorie spadá například neoliberální institucionalismus R. Keohana (5.1).

Na rozdíl od institucionálního racionální volby, jenž chápe instituce jako pozadí strategického jednání aktérů vybavených fixními preferencemi, si sociologický institucionalismus všímá konstitutivního efektu, který mají instituce na preference aktérů. Podle tohoto pohledu instituce pouze nestrukturují pole strategických interakcí racionálně jednajících aktérů, ale konstituují také jejich identitu a preference. Sociologický institucionalismus proto nechápe instituce jen jako materiální, ale také jako symbolické (kulturní) objekty. V přímém protikladu k institucionálnímu racionální volby, který tvrdí, že aktéři jednají podle instrumentální logiky, poukazuje sociologický institucionalismus na „logiku vhodnosti“. Upozorňuje tak na to, že sociální aktéři často nejednají instrumentálně, ale podle toho, co v dané situaci odpovídá legitimním pravidlům. Sociologický institucionalismus se ve svých obecných východiscích kryje s konstruktivismem (10.1), pod jehož hlavičkou také figuruje v současných teoriích evropské integrace.

Podobně jako teorie víceúrovňového vládnutí, která se zaměřila na každodenní interakce evropského politického procesu, také institucionální přístupy sdílejí kritiku (liberálního) intergovernmentalismu pro jeho redukcionismus, s nímž se koncentruje jen na „velká jednání“ mezi členskými státy EU. Zatímco institucionalisté obecně souhlasí s tím, že při velkých mezivládních konferen-

cích jsou to právě členské státy, které si udržují konečnou kontrolu nad výsledky jednání, jejich základní výtky vůči intergovernmentalismu míří právě na jeho necitlivost k politickému procesu a institucionálnímu vývoji mezi jednotlivými „velkými jednáními“. Podle institucionalistů tím intergovernmentalisté přehlížejí vliv evropských institucí na integrační proces a nabízejí deinstitutionalizovaný model integrace, který neodpovídá skutečným politickým dějům v EU.

Na rozdíl od intergovernmentalismu se institucionalisté snaží ukázat, že každá nová instituce (nebo změna ve „staré“ instituci) mění pravidla hry. Řečeno slovy Simona Bulmera, nová instituce mění podmínky přístupu politických aktérů k politickému procesu. Instituce proto nejsou neutrálními arénami interakce (Bulmer, 1997). Nová instituce se stává autonomním politickým hráčem a nemůže být zcela kontrolována svými zakladateli. Proto členství v EU mění podmínky, za nichž daný stát v mezinárodní aréně hraje: „členství má váhu“ (*membership matters*) (Sandholtz, 1996). Obecně řečeno, podle institucionalistů ovlivňuje institucionální struktura EU to, *jak* jsou sledovány zájmy jednotlivých členských států. Instituce jsou postaveny do pozice *nezávislé proměnné* – institucionální explanace zkoumají způsoby, jimiž evropské instituce strukturují pobídky, stanovují normy, definují role, předepisují nebo zakazují určité chování a procedurálně určitým způsobem formují politický proces (Jupille, Caporaso, 1999; Garrett, Weingast, 1993).

Institutionalisté racionální volby přinášejí do evropských studií analýzu *aktér-delegující*. Studují podmínky, za nichž skupina *delegujících* (členských států) přenáší moc na nadnárodní *aktéry* (evropské instituce), a ptají se, co se stane, když se aktéři, jako například Komise nebo Evropský soudní dvůr, začnou chovat způsobem, který se podstatně liší od původních záměrů členských států, tj. jejich zakladatelů. Vzhledem k nepřehlednosti evropského institucionálního uspořádání a nutnosti spoléhat se při politických rozhodnutích na expertní znalosti, které jsou pod kontrolou aktéry ovládaných sítí odborníků, je v případě EU potenciál aktérů aktivně získávat autonomní postavení a manévrovací prostor vysoký. Obecně se ukázalo, že autonomie aktérů variuje mezi rozdílnými politickými oblastmi a v čase, a to jako funkce preferencí členských států (Pollack, 1996).

Nejzajímavěji se vyvinula debata neoinstitutionalismu s liberálním intergovernmentalismem. Jak jsme již naznačili, z neoinstitucionálního hlediska je liberální intergovernmentalismus omezená perspektiva, neboť nebere v úvahu *časovou dimenzi* institucionálního vývoje, tj. institucionální evoluci mezi jednotlivými „velkými jednáními“. Je to však právě tato evoluce, která omezuje

množinu voleb, jež jsou členským státům k dispozici (Pierson, 1996). Procesy, k nimž mezi jednotlivými jednáními dochází, mohou podstatně změnit situaci států takovým způsobem, který nemohl být během původního jednání předvídán. Ve chvíli, kdy se znova sejdou k jednacímu stolu, proto členské státy čelí situaci zcela odlišné od té, která charakterizovala dostupná rozhodnutí tehdy, když se uzavíralo původní jednání. Z neoinstitucionálního hlediska jsou možnosti volby členských států formovány institucionálními strukturami, které státy samy vytvářejí. Podle Marka Pollacka „jednou vytvořeny, instituce ‚začínají žít svým vlastním životem‘ a jednají jako nezávislé nebo intervenující proměnné mezi preferencemi a mocí členských vlád na jedné straně a konečnými politickými výstupy EU na straně druhé“ (Pollack, 1996, s. 431).

Z institucionalismem ovlivněné perspektivy pak také lze říci, že intergovernmentalismus neredukuje evropský politický proces jen v dimenzi časové, ale také *prostorové*, neboť se zaměřuje pouze na jednu úroveň politického rozhodování. Na to upozornila teorie víceúrovňového vládnutí, na niž navazuje John Peterson. Podle něj tvoří supersystémová úroveň *dějnotvorných rozhodnutí* jen jednu ze tří dimenzí rozhodovacího procesu v EU (Peterson, 1995). Kromě této úrovně Peterson rozlišuje systémovou a subsystémovou úroveň, které se otevírají jak jiným aktérům na úrovni praktické politiky, tak také jiným explanačním nástrojům na úrovni teoretické reflexe (viz tab. 13.2). Zatímco pro pochopení posunů a změn na nejvyšší úrovni, která se týká otázek integrace samé, intergovernmentalismus (nebo jeho neofunkcionální rival) nabízí adekvátní nástroje, pro konceptualizaci politického rozhodování o konkrétním politickém směřování v různých politických oblastech potřebujeme podle Petersona využít nástrojů poskytovaných institucionalisty.

Přitom pro otázky samotného formování politik ani institucionalismus nenabízí přesvědčivé řešení, neboť se většinou jedná o problémy, které nejsou zapuštěny do rozvinuté institucionální textury EU. Jedná se o rozhodování týkající se formulace různých politických scénářů, do nichž jsou zainteresováni takoví aktéři, jako jsou generální ředitelství Komise, státní úředníci členských států, privátní aktéři a různé výbory a pracovní skupiny. Proto se podle Petersona máme obrátit k teoriím *politických sítí*, které nabízejí nástroje pro pochopení vzájemné interakce mezi vládami a zájmovými skupinami aktivními na různých stupních politického rozhodování (srov. také např. Börzel, 1997; Fiala, Schubert, 2000). Tento přístup výzkumníkovi umožňuje, aby překonal analytickou dichotomii veřejní/soukromí aktéři a aby adekvátně teoretizoval politické rozhodování za podmínek neexistence pevně institucionalizovaných pravidel

hry. Zatímco politické instituce odvozují svou legitimitu z existence nestranných byrokratických pravidel, legitimita politické sítě je odvozena z nadřazené expertní znalosti, kterou dokáže generovat a použít při řešení daného problému (Börzel, 1998).

Tabulka 13.2 Úrovně analýzy politického rozhodování v EU podle Petersona

úroveň	typ rozhodování	dominantní aktéři	přístup
supersystémová	dějinytvorné	Evropská rada, národní vlády při mezivládních konferencích, Evropský soudní dvůr	intergovernmentalismus, neofunkcionalismus
systémová	iniciace politik	Rada ministrů, COREPER	neoinstitucionalismus
subsystémová úroveň	formování politik	Komise, výbory, pracovní skupiny	teorie politických sítí

13.3 Konstruktivismus v evropských studiích

Jak jsme viděli v oddílu 10.1, zatímco podle objektivismu a racionalismu leží těžiště sociální reality mimo vědomí aktérů, a lze ji proto poznávat nástroji přírodních věd, podle konstruktivistů leží její těžiště v jejich intersubjektivně vytvářených a udržovaných významových rámcích. Z odlišné ontologie vyvozují radikální konstruktivisté, tzv. reflektivisté, nutnost nahradit pozitivistické přístupy opřené o *vysvětlení* postpozitivistickými přístupy opřeny o *rozumění* (Ashley, 1987; Smith, 1996; Diez, 1999a; Fierke, Wiener, 1999). Umírnění konstruktivisté posun v ontologické rovině s epistemologickým obratem nutně nespojují (Checkel, 1999a, viz níže).

V souladu s tradicí sociologického institucionalismu vnáší konstruktivismus do mezinárodních vztahů důraz na studium symbolických (nemateriálních) objektů (Adler, 1997; Checkel, 1998; Guzzini, 2000). Kulturní a symbolický kontext není pouze zdrojem podnětů a omezení, které ovlivňují strategické interakce aktérů jednajících v souladu se svým sebezájmem (institucionalismus racionální volby), ale je také zdrojem *identit* politických aktérů. Konstruktivismus tak vnáší do mezinárodních studií, která byla do devadesátých let 20. století ovládána materialistickou ontologií a teorií racionální volby, sociologickou perspektivu zdůrazňující *konstitutivní efekt* kulturních a symbolických struktur (Jepperson et al., 1996).

Proti metodologickému individualismu liberálů, který je druhou stranou jejich objektivismu, konstruktivismus v souladu se svým náhledem na charakter reality podtrhl intersubjektivní – sociální – povahu individuální identity. Identity a zájmy aktérů nejsou dány předem, ale utvářejí se v sociální interakci. Ve sporu o to, jestli bychom měli struktury odvozovat z individuálního jednání, nebo naopak toto jednání ze struktur, konstruktivismus usiluje o překonání dichotomie struktura versus jednání (10.1). Na metateoretické úrovni staví proti holismu na jedné straně a individualismu na straně druhé intersubjektivismus. V reálném empirickém výzkumu se však kloní k holistickému pólu, když podtrhuje působení symbolických struktur na charakteristiky aktérů (Checkel, 1999a). To platí také pro evropská studia.

Proti předpokladu racionalismu, podle něhož aktéři sledují instrumentálně svůj sebezájem, vyzdvihl konstruktivismus jednání v souladu se sociálními normami. Racionalisté zakládají svůj přístup na *konsekvencialistické logice* zdůrazňující instrumentální racionalitu sociálních aktérů, s níž kalkulují náklady a výnosy jednání a jednají strategicky, tj. anticipují jednání druhých. Konstruktivisté jako alternativu k instrumentálnímu jednání zdůrazňují *logiku vhodnosti* popisující sociální jednání, které je v souladu s legitimními pravidly. Podle této perspektivy sociální aktéři nejednají instrumentálně, ale snaží se „jednat správně“, „udělat správnou věc“ (Checkel, 1999b). Thomas Risse na základě studia Habermasovy teorie komunikativního jednání (Habermas, 1987) kromě těchto dvou logik jednání rozlišuje také *argumentativní logiku deliberace* (Risse, 2000).

V evropských studiích zaměřuje sociální konstruktivismus svou pozornost na transformativní dopad integrace jak na evropský systém států, tak na státy samé. Identity a zájmy aktérů integrace se podle konstruktivistů v důsledku jejího prohlubování stále proměňují. Evropské normy konstruktivisté nevidí instrumentálně jako přívěsky předem daných materiálních zájmů racionálně jednajících států, ale jako konstitutivní pravidla, která mění jejich identity. Identita států i jejich národní zájmy jsou poevropšřovány (Katzenstein, 1997). Evropské normy pak státy nedodržují jen proto, aby lépe naplnily své zájmy, ale proto, že je považují za legitimní. Konsekvencialistická logika jednání ustupuje logice vhodnosti.

Podle Christiansena, Jorgensena a Wienerové lze „konstruktivistický obrat“ ve výzkumném programu evropských studií charakterizovat epistemologickým a ontologickým posunem a posunem směrem ke studiu norem v mezinárodní politice (Christiansen et al., 1999). Podle tohoto pohledu existuje řada kon-

struktivismů, které na metateoretické rovině sjednocuje jejich snaha nalézt umírněnou „třetí“ cestu mezi dvěma teoretickými extrémy – racionalismem a reflektivismem (viz výše). Na výzkumné rovině se od konstruktivismu očekává, že dokáže vysvětlit, *jak* v Evropě dochází k proměně organizace vlády od mezivládní organizace k novému typu pospolitosti. Společenská změna v Evropě podle konstruktivistů nepředstavuje pouze důsledek přijímání nových smluv a ustavování nových institucí, ale také posunu ve vnímání a jednání aktérů. EU se tak nebuduje pouze při mezivládních konferencích, ale také v hlavách a každodenním jednání jejích občanů. Její budoucnost neleží v předem daných národních zájmech, ale v jejích proměnlivých interpretacích.

Posun na ontologické úrovni (od materiálních struktur ke strukturám symbolickým a ideálním) a zároveň posun ke studiu dopadu norem na identity, zájmy a jednání aktérů ilustrují texty Jeffreyho Checkela. Tento ontologický posun však nedoplňuje obratem v epistemologické rovině. Zaujímá tak polohu mezi racionalismem a reflektivismem. Epistemologicky zůstává pozitivistou, který věří v možnost testovat teorie empirickými fakty. Protože právě Checkel je schopen shodnout se s racionalisty v základním epistemologickém postoji, je to on, kdo se snaží proti racionalistickým kritikům obhájit vědecké nároky konstruktivismu. Checkelovou ambicí není vyvrátit racionalistické teorie, ale navrhnout takové nástroje, které by umožnily teoretizovat situace, jež neodpovídají modelu strategické interakce. Jinými slovy řečeno, snaží se upozornit na to, že interakce v sobě často obsahuje učení a socializaci. To jsou mechanismy, jimiž se normativní a kulturní kontext, v němž jsou aktéři zapuštěni, vtiskuje do jejich identit. Na rozdíl od některých jiných konstruktivistů se pak Checkel snaží specifikovat podmínky, za nichž jeho teorie platí. To je bod, kde s ním vstupuje do diskuze v současné době nejvýraznější postava racionalistických evropských studií – Andrew Moravcsik.

Racionalismus versus konstruktivismus

Vzhledem k tomu, že na konci devadesátých let došlo k určitému rozšíření Moravcsikovy teorie, liberální intergovernmentalismus a racionalistický neoinstitucionalismus se ocitly v bodě, kdy se navzájem chápou jako komplementární teorie. Liberální intergovernmentalisté a racionalističtí neoinstitucionalisté se sešli ve stejném táboře, který se postavil proti konstruktivismu, do něhož se zase včlenily příspěvky sociologického institucionalismu.

V knize *The Choice for Europe* Moravcsik uznává, že se jeho teorie mezivládního vyjednávání, která podle institucionalistů přehlíží vliv a význam nadnárodních evropských institucí, týká jen vyjednávání změn základních evropských smluv. Nadnárodní autorita přesto může být v rámci ustanovení smlouvy v některých oblastech významná:

„Zatímco formální kompetence nadnárodních úředníků a hlasování na základě kvalifikované většiny nezasahují do jednání o změnách smlouvy – proto tedy skepticismus týkající se jejich vlivu na jednání, která studuje tato kniha –, každodenní legislativní proces v rámci smlouvy v sobě obsahuje omezování suverenity ... a podstatnou delegaci [kompetencí] přímo nadnárodním úředníkům.“ (Moravcsik, 1998, s. 8)

Spolu s tím Moravcsik klade otázku, kterou přinesl institucionalismus racionální volby: Za jakých podmínek členské státy delegují moc na nadnárodní instituce? Moravcsikova odpověď – jeho teorie institucionální volby – je v souladu s východisky institucionalismu racionální volby. Podle Moravcsika se vlády vzdávají suverenity ve prospěch nadnárodních institucí proto, aby zajistily větší důvěryhodnost dodržování dohodnutých závazků (Moravcsik, 1998, s. 67–77). Podle Pollacka tak liberální intergovernmentalismus a institucionalismus racionální volby společně s pokusy zachránit neorealismus (např. Grieco, 1995) zformovaly racionalistický výzkumný program, „který se přinejmenším ve Spojených státech rychle etabluje jako dominantní paradigma teorie evropské integrace“ (Pollack, 2000, s. 14).

Z racionalistické pozice na konstruktivismus na konci devadesátých let záútočil právě Moravcsik. Hlavním bodem jeho kritiky bylo to, že konstruktivisté nejsou ochotní vystavit svá tvrzení skutečnému nebezpečí empirického vyvrácení (Moravcsik, 1999a, 1999b; srv. Diez, 1999b). Tvrzení konstruktivismu nelze podle Moravcsika empiricky testovat, a proto neodpovídají kritériím standardní (pozitivistické) vědy, která je založena na testování hypotéz daty. Moravcsik proto konstruktivisty nabádá, aby specifikovali kauzální mechanismy, přesně určili ty ideje, symboly a diskurzy, které mají vysvětlující sílu, a přesně identifikovali podmínky, za nichž konstruktivistická tvrzení mohou platit. Pouze ty hypotézy, jež mohou být testovány, mohou obohatit vědecky ověřitelné znalosti.

Podle Moravcsika konstruktivisté buď produkují teoretická tvrzení, která jsou principiálně neurčitá (tj. netestovatelná), nebo argumentují ve prospěch takových tvrzení, která se v ničem neliší od tradičních (racionalistických) přístupů. Moravcsik se snaží dokázat, že některá konstruktivistická vysvětlení

by byla zvládnuta lépe, pokud bychom použili nějaký racionalistický přístup, například liberální intergovernmentalismus. Podle Moravcsika není prioritní zájem věnovaný symbolickým a ideálním formám v žádném případě charakteristikou konstruktivismu, ale vždy definoval také tradiční přístupy (srv. též Keohane, 2000). Jediné novum, které konstruktivisté do mezinárodních vztahů a evropských studií podle Moravcsika přinesli, byl přílišný důraz kladený na metateoretické otázky na úkor testovatelných teorií středního dosahu. To však podle něj konstruktivisty vedlo k politováníhodné redukci sociálních věd na sociální teorii.

Jediným konstruktivistou, který se podle Moravcsika snažil dostat standardům vědecké práce, byl Jeffrey Checkel. Ten se také Moravcsikovi přímo postavil. Uznal, že část konstruktivistických teoretiků skutečně neztrácí čas ani s empirickým výzkumem, ani s formulací testovatelných teorií středního dosahu a pouze „tvrdí, že důležité vlastnosti aktérů byly proměněny převládajícími normami, aniž by teoretizovali nebo empiricky dokumentovali proces sociální interakce, kterým k tomu dochází“ (Checkel, Moravcsik, 2001, s. 220). Checkel se naopak snaží o přesnou specifikaci procesu socializace a internalizace norem v procesu přesvědčování a sociálního učení, aby mohl empiricky testovat teoretická tvrzení charakterizující podmínky, za nichž můžeme očekávat, že daný aktér takovým procesem projde a promění svou identitu, preference a jednání.

Moravcsik ve své odpovědi Checkelovi formuluje racionalistické hypotézy, které staví proti Checkelovým. Snaží se ukázat, že Checkelovy hypotézy nejsou testovatelné, neboť nejsou formulovány tak, aby bylo možné v průběhu empirického výzkumu rozhodnout o tom, zda platí hypotézy konstruktivistické, nebo racionalistické. Konstruktivistické hypotézy jednoduše nejsou dostatečně specifické: „Existence prominentních, pozorovatelně ekvivalentních racionalistických hypotéz nedemonstruje, že Checkel nemá pravdu, ale zpochybňuje sám *raison d'être* jeho projektu – totiž posílení konstruktivistické teorie tím, že by vyvinul rigorózní teorii středního dosahu“ (tamtéž, s. 234). Stejně tak bychom se ale mohli zeptat, odkud Moravcsik čerpá jistotu, že přítomnost racionalistických hypotéz automaticky zpochybňuje opodstatněnost konstruktivistického výzkumu. Spor jejich hypotéz je na poli pozitivistické epistemologie nerozhodnutelný. Je tak skrytou ironií, že je to právě pozitivista Moravcsik, kdo činí zjevnými problémy pozitivistické (naturalistické) epistemologie v sociálních vědách, na něž upozorňují její postpozitivističtí kritici (10.1).

Kulturní hegemonie a evropská integrace

Podle gramsciovských marxistů (8.3) trpí všechny výše představené teorie slepotou k tomu, že evropský integrační projekt odráží asymetrické mocenské vztahy. Ty přitom nejsou determinovány relativní silou národních států, jak by řekl intergovernmentalismus, ale vyrůstají z nerovné distribuce bohatství. Ta se v posledku odráží ve schopnosti jeho držitelů – transnacionální kapitalistické třídy – nastolovat globální hegemonii neoliberalismu. Viděli jsme, že ačkoli tato perspektiva v Gramsciho duchu odmítá determinismus mechanistického marxismu a třídní identitu chápe jako výsledek konkrétních artikulačních praktik na poli kultury, nevzdává se materialistických východisek marxismu. Podobně jako Gramsci i jeho následovníci tak usilují o doplnění marxismu o kulturní dimenzi, nikoli o nahrazení jeho materialismu kulturními či ideovými obsahy. „Vulgární“ materialismus mechanistického marxismu je tak pro ně stejně nepřijatelný jako idealismus, který ztotožňují s konstruktivismem. (S ním se však shodnou na kritice racionalismu a pozitivismu tradičních teorií integrace.) Proti tomuto tzv. liberálnímu konstruktivismu staví svůj konstruktivismus kritický, který odmítá oddělování materiálních zájmů od kulturních identit a jejich vztah vidí dialekticky. Jeho cílem je překonání sporu mezi materialismem a idealismem. K artikulaci politických identit podle kritického konstruktivismu nedochází v mocenském vzduchoprázdnu, jak by mohla napovídat fixace liberálního konstruktivismu na ideje a kulturu, ale na poli, které strukturují asymetrické vztahy současného kapitalismu. (Apeldoorn et al., 2003, s. 30–32)

Dosavadní teorie evropské integrace se zaměřovaly především na její institucionální formu, její vznik a vývoj. Ponechávaly však stranou sociálně-ekonomický obsah či sociální účel, kterému je tato forma podřízena. Podle gramsciovských marxistů spočívá tento účel od osmdesátých let, kdy došlo ke znovunastartování integrace, v institucionalizaci „disciplinačního neoliberalismu“, který rozkládá regulační funkce evropských sociálních států a život jejich společností podřizuje tržní logice (Gill, 1995, 2003). („Neoliberalismus“ zde ovšem označuje politickou ideologii, nikoli jednu z teorií mezinárodních vztahů formulovanou v osmdesátých letech.) Od Jednotného evropského aktu (1986), který přišel s programem vytvoření jednotného trhu Evropských společenství (1992), až po Evropskou měnovou unii, která podřídila evropské ekonomiky striktní monetární disciplíně, byl tento účel znovu potvrzován.

Neoliberalismus postupuje ve třech krocích. Nejprve dekonstruuje regulační rámec keynesiánského řízení ekonomiky a mění ekonomické politiky v jednot-

livých zemích. Ve druhém kroku dochází k liberalizaci, deregulaci a privatizaci a v poslední fázi se neoliberalismus konsoliduje na národní i mezinárodní úrovni jako „přirozená“ forma organizace kapitalismu. Neoliberalismus se naturalizuje. (Apeldoorn et al., 2003, s. 38) Neogramsciovci pak usilují o jeho „historizaci“ (3.2, 8.1–8.3).

Možnost nastolení neoliberální hegemonie vyžaduje ke svému uskutečnění jednající aktéry – transnacionální kapitalistickou třídu. Ta v osmdesátých letech dynamiku integrace ovlivňovala především skrze tzv. Evropský kulatý stůl průmyslníků (*European Round Table of Industrialists*), který od roku 1984 reprezentoval zájmy velkých evropských firem a podle gramsciovských marxistů stál za projektem společného evropského trhu (Apeldoorn, 2000). Stal se tak jakousi převodovou pákou, skrze niž se globálně působící transnacionální třída kapitalistů snažila o ustavení nové hegemonie v Evropě. Neoliberální hegemonii nesmíme vidět v evropském, ale v globálním měřítku. Podle této perspektivy totiž evropská integrace tvoří pouze jeden moment v jejím globálním ustavování (jiným by byla např. ekonomická transformace ve východoevropských zemích po pádu komunismu). (Gill, 2003) Neoliberalismus je ideologickým tmelem nového – řečeno s Gramscim – historického bloku transnacionálních kapitalistů, který stojí za ekonomickou globalizací posledních dvou desetiletí a posazuje tržní logiku ve všech koutech světa. Mezinárodní instituce a státy slouží na jedné straně jako jeho převodové řemeny (Cox, 1996), na straně druhé jako ohniska rezistence proti němu (Drainville, 1994, Cafruny, Ryner, 2003). Připomeňme zde protesty proti úsporným programům Mezinárodního měnového fondu v zemích Latinské Ameriky na straně jedné a vystoupení alterglobalizačního hnutí, které se soustřeďovalo kolem jednání mezinárodních organizací (i Evropské unie), na straně druhé (16.3).

Neogramsciovci tak současnou evropskou integraci považují za jeden z momentů globalizace, kterou zase chápou jako nastolování hegemonie trhu nad jinými logikami sociální interakce. Alternativní pohled na globalizaci představí následující kapitola. Před tím stručně shrneme, jak se na ni dívají i ostatní paradigmaty teorie mezinárodních vztahů.

Liberalismus a globalizace⁴⁸

„Všimněme si, že liberální důraz na budování institucí se nezakládá na naivní víře v harmonii mezi lidmi, ale naopak na shodě s realisty v tom, jak by vypadal svět bez pravidel či institucí: jako džungle, v níž se státy snaží jeden druhého ekonomicky a vojensky oslabit, což vede k neustálému sporu a častým válkám. Liberálové nevěří v utišující účinky ‚mezinárodního společenství‘. Právě proto, že uviděli svět podobnýma očima jako realisté – nikoli růžovými brýlemi –, hledali sofistikovaní liberálové od Kanta přes Staleyho k Stanleyemu Hoffmannovi alternativy. Jejich pesimistický pohled na světovou politiku a lidský konflikt činí sofistikované liberály ochotné spokojit se s něčím menším, než co požadují utopisté všech typů.“

Keohane, 2002a, s. 53

14.1 Tři pohledy na globalizaci

Globalizace byla v devadesátých letech 20. století v teorii mezinárodních vztahů určujícím tématem diskuze. Argument o globalizaci se nejčastěji opíral o rostoucí čísla popisující mezinárodní obchod a investice. Mezinárodní obchod rostl v posledních desetiletích 20. století rychleji než průmyslová produkce, přímé zahraniční investice rostly třikrát rychleji než obchodní toky a téměř čtyřikrát rychleji než produkce. Většina velkých průmyslových korporací se proměnila v nadnárodní podniky ovládající nějaká produktivní aktiva mimo zemi svého

48 Dřívější verze této kapitoly byla publikována v Císař, 2004.

původu. Na počátku devadesátých let se odhadovalo, že nadnárodní korporace vlastnily třetinu světové produkce. Spolu s tím se zvyšoval podíl vnitrofiremních transakcí na celkovém podílu světového obchodu (Reich, 1995).

Nejvýrazněji se globalizace ekonomické činnosti projevila ve změnách, jež poznamenaly finanční trh. Peněžní obchody ovlivňující postavení měn po celém světě narostly nebývalou měrou, což se projevilo ve snížené schopnosti národních ekonomik udržet si nad svými měnami plnou kontrolu. Za těmito posuny bylo možno pozorovat technologické změny propůjčující soukromým subjektům moc, jež byla předtím monopolizována národními vládami. Celkovým výsledkem byla rostoucí mezinárodní konkurence a proměna mezinárodní dělby práce, která ohrozila velké množství zaměstnanců v průmyslově vyspělých zemích (Wade, 1996). Globalizace produkčních a finančních trhů tak byla chápána jako hybná síla současných politických a sociálních změn.

Podle marxistické interpretace tato proměna vedla k radikálnímu posunu v globálním mocenském uspořádání. Místo „starých“ moderních států jsou to *nadnárodní korporace* a jejich všeprostopující sítě, které dnes udávají rytmus politickému rozhodování. To je tak více a více podřizováno imperativům konkurenceschopnosti na světových trzích. Reorganizace národních hierarchicky organizovaných podniků do flexibilních sítí – globální infrastruktury kapitálu – dalo korporacím moc, které teritoriálně vázaný stát může jen stěží vzdorovat. Rostoucí vědomí tohoto posunu vedlo některé teoretiky k názoru, že proto, abychom pochopili míru současných změn, je třeba věnovat patřičnou pozornost „nové diplomacii“. Ta zahrnuje i nové mocné hráče světové politiky – nadnárodní korporace (Strange, 1996). Podle této interpretace ekonomická reorganizace spolu s rostoucí integrací finančních trhů potlačuje schopnost státu podílet se na politicky relevantních rozhodnutích a činí z něj bezmocného aktéra, z něhož jsou sloupávány všechny atributy státní suverenity. Stát údajně ztratil hodně ze své autonomie a tváří v tvář požadavkům globální ekonomické výměny může jen stěží získat své ztracené regulační schopnosti zpět. Byl redukován na servisní organizaci globálního kapitálu. Ideologicky je tato nadvláda kapitalismu vyjádřena v hegemonii neoliberální ideologie.

Jak neoliberální obhájci kapitalismu, hájící zájmy transnacionální kapitalistické třídy (13.3), tak kritičtí marxisté hovoří o globálních tržních silách, které rozkládají politickou strukturu moderních států. Oba protikladné tábory sdílejí představu světa, v němž ekonomické subjekty získaly převahu nad státy. Liší se jen v hodnocení tohoto procesu. Zatímco podle prvních je třeba tento stav přivítat, podle druhých je nutné se mu postavit. (Neo)realisté naopak zpochybňují samu diagnózu globalizovaného světa.

Podle otce neorealismu Kennetha Waltze globalizace národní státy nepřevalcovala. Naopak – „[d]vacáté století bylo stoletím národních států. Dvacáté první jím bude také“ (Waltz, 1999, s. 696). Státy a jejich rozhodnutí hrají v současném světě stále nejdůležitější roli. O povaze mezinárodního systému tak nerozhoduje ani robustnost kapitálových a informačních toků, ani interakce transnacionálních aktérů, ale rozdíl v materiální moci mezi jednotlivými státy. Podle Waltze došlo během studené války k militarizaci mezinárodní politiky. Mezinárodní vztahy tak byly redukovány na vojenskou dimenzi. Ze studené války vyšly jako nepopíratelný vítěz Spojené státy, jejichž vojenská moc s jejím koncem paradoxně získala na významu. V situaci konce 20. století to byly jen USA, které byly schopny „organizovat a vést vojenskou koalici, jak to učinily v Iráku [v roce 1991] a na Balkáně“ (tamtéž, s. 699). Jelikož vojenská moc představuje klíč k současnému mezinárodnímu uspořádání, existence a stabilita globalizovaného světa závisí na jedinečném postavení světového hegemonu. Waltz upozorňuje, že tato situace je kvůli omezeným zdrojům, které mají USA k dispozici, dlouhodobě neudržitelná. To však nic nemění na tom, že politika i v budoucnu zůstane v rukou suverénních států. Podle Waltze se tak mění výzvy, s nimiž se musejí státy vyrovnávat, ony samé však přetrvávají.

Liberální perspektiva se neztotožňuje ani s jedním z předchozích výkladů. Ty se zaměřují na vzájemný vztah globální ekonomiky a mezinárodního systému států a redukuje tak diskuzi na spor o prvotnost trhu či státu. Podle levicových kritiků ohrožují globální tržní síly sociální stát, podle konzervativních realistů mocné státy zůstávají určujícími silami. Obě pozice se tak nacházejí v rámci první fáze diskuze o globalizaci, která kulminovala v polovině devadesátých let 20. století a byla lapena v dichotomii „stát“ versus „trh“. Liberálové naopak chápou globalizaci jako ve své podstatě sociální proces a zaměřují se na popis a analýzu institucionální proměny, která je s tímto procesem spojena. V tomto smyslu překračují omezení první fáze diskuze o globalizaci (Barša, Císař, 2004, s. 173–175). Místo toho, aby identifikovali jeden „princip“ globalizace (logiku ekonomické či vojenské moci), snaží se o zachycení proměny institucí zajišťujících globální řád.

Liberální institucionalismus a globalizace

Podle liberálů není podoba mezinárodního systému nutně určována ani logikou anarchie, ani logikou kapitálu, ale je výsledkem lidských rozhodnutí a jejich vzájemných interakcí. Konkrétní podoba mezinárodního systému tak vyplývá

z konkrétních rozhodnutí aktérů, kteří v rámci tohoto systému jednají. Jejich rozhodnutí jsou vtělena do sociálních institucí, jejichž podoba není nutně závislá na žádném „základním principu“. Ačkoli je nesporně pravda, že vztahy mezi některými státy připomínají situaci realistické anarchie, a ačkoli je jasné, že globální kapitalismus některé aktéry systematicky zvýhodňuje a jiné ožebračuje, tato fakta nevyplývají z nějaké jedné abstraktní logiky, ale jsou výsledkem určitých institucionalizovaných voleb. Proto se také mohou měnit. Ani anarchie mezi suverénními státy, ani globální kapitalismus nejsou dané jednou provždy – jsou proměnlivými uspořádáními, která jsou nastolována a udržována institucionálně.

Tento pohled umožnil liberální teorii, aby upozornila na omezenou platnost realistických premis a zobrazila mezinárodní politiku jako pluralitní prostor, který v některých oblastech vykazuje mnohem vyšší míru institucionalizace, než vidí realismus. Jak bylo řečeno, podle realismu jsou jedinými skutečně relevantními politickými aktéry státy. Státy jsou přitom chápány jako koherentní jednotky reprezentované nejvyššími politickými představiteli, kteří prosazují jeden národní zájem. Realismus dále předpokládá, že užití otevřené síly je legitimním prostředkem politického boje a že politické problémy jsou uspořádány hierarchickým způsobem – nejdůležitějším problémem je zajištění vojenské bezpečnosti.

V oddílu 5.1 jsme ukázali, že tyto předpoklady se během sedmdesátých let 20. století staly terčem kritiky ze strany zastánců teorie vzájemné závislosti, podle níž realistická reprezentace nemůže vyčerpávat všechny možnosti uspořádání mezinárodních vztahů. Teorie vzájemné závislosti naopak představila takový ideální typ, který byl v přímé opozici k realistické teorii. Situace vzájemné závislosti byla podle jejích obhájců charakterizována třemi vlastnostmi: (1) mezi jednotlivými společnostmi je mnoho kanálů interakce; (2) mezi politickými tématy neexistuje hierarchie korunovaná otázkami vojenské bezpečnosti; (3) v těch politických otázkách, které charakterizuje vzájemná závislost, je užívání vojenské síly prakticky znemožněno (Keohane, Nye, 2001, s. 21–22). Vyloučením užití vojenské síly se mezi politickými aktéry vytvářejí podmínky, které podporují jejich kooperaci na mezinárodní úrovni.

Teorie vzájemné závislosti v liberálním táboře charakterizovala atmosféru sedmdesátých let 20. století. V souvislosti s rozvojem pluralistického paradigmatu ve studiu domácí politiky otevřela studium mezinárodních vztahů pluralitě aktérů. Jak jsme viděli, podle této teorie mezi společnostmi existuje mnoho kanálů interakce, skrze které mohou různí aktéři z rozdílných zemí vstupovat

do různých typů interakce. Tyto transnacionální vztahy – tj. přeshraniční vazby mezi aktéry, z nichž alespoň jeden je aktérem nestátním – zpochybnily realistický předpoklad exkluzivity postavení státu v mezinárodní politice. Změna perspektivy tak umožnila vidět mezinárodní politiku jako sféru, v níž se vedle států potýkají také subjekty nestátní.

Připomeňme, že následný posun liberálního paradigmatu tento důraz na transnacionální aktéry opustil ve prospěch států. Navázal přitom na teorii vzájemné závislosti a pod označením neoliberální institucionalismus argumentoval, že „jednání státu závisí do značné míry na převažujících institucionálních uspořádáních“ (Keohane, 1989, s. 2). Do centra teorie se postavily státy a důvody jejich ochoty k mezinárodní kooperaci a budování mezinárodních režimů, tj. systémů pravidel, která regulují jejich jednání. Tyto důvody podle neoliberálního institucionalismu leží v redukci transakčních nákladů. Liberální teorie osmdesátých let přistoupila na státostředné premisy neorealismu a zaměřila se primárně na příčiny mezistátní kooperace.

Následující desetiletí přineslo další podstatnou proměnu, která zřetelně souvisela s debatou o globalizaci ekonomických a politických struktur a zdánlivě globálním rozptylem „západní“ politické a spotřební kultury. Jak jsme viděli, nástup globalizace byl někdy mechanisticky zpodobňován buď jako důsledek expanze kapitálu, nebo jako výsledek globální mocenské nadvlády USA. Liberálové upozornili na to, že zhutňující se globální výměna zboží, kapitálu a informací není ani automatickým samopohybem tlačným vnitřní dynamikou kapitalismu (jak by řekli marxisté), ani výsledkem hegemonie vnučované světu Spojenými státy americkými (jak by řekli realisté). Svět se podle liberálů mohl začít propojovat jen kvůli institucionálně zajišťovaným podmínkám poskytovaným strukturou mezinárodních organizací a norem. Jak zdůraznil Keohane (2002b, s. 81):

„Vztah mezi globalizací a institucionální změnou nefunguje jen v jednom směru. Globalizace je ve své podstatě sociální proces, nikoli proces, který je determinován technologicky. Jako všechny jiné sociální procesy globalizace vyžaduje oporu přiměřených sociálních institucí... Globalizace a institucionalizace jsou na sobě vzájemně závislé.“

Globalizace a prohlubující se mezinárodní institucionalizace – internacionalizace – s sebou podle liberálů přinesly proměnu státní suverenity. V internacionalizovaném světě přestávají mezinárodní organizace a režimy hrát jen sekundární roli a stávají se důležitými platformami mezistátní interakce. Jejich působení může mít transformativní dopad na zájmy států, které v daném

režimu či organizaci participují. Podle Keohana proto kvůli tomu prodělala proměnu také tradičně chápaná koncepce státní suverenity. Již mezinárodní multilaterální kooperace po druhé světové válce (především mezi zeměmi OECD) proměnila status státní suverenity a na ni vázaného politického procesu. Globalizace a s ní spojená internacionalizace tuto změnu dále prohloubily. Státy přijaly „omezení jejich dříve suverénní autority, které je výsledkem přistoupení k multilaterálním režimům...“ (tamtéž, s. 74).

14.2 Suverenita v globalizovaném světě

Podle Keohana je státní suverenita sociální instituce, která se proměňuje v čase. Moderní světový řád a organizace vládnutí byly založeny na principu teritoriální suverenity, který byl široce sdílen a udržoval tak nejméně do poloviny 20. století anarchickou logiku mezinárodních vztahů (tamtéž, s. 70). Symbolický počátek tohoto moderního politického řádu konstituuje vestfálské urovnání třicetileté války (1648). Jak jsme viděli v oddílu 11.1, teritoriální suverenita v tomto modelu postavila hranice nenásilné *domácí politiky*, vůči níž vymezila prostor násilných *mezinárodních vztahů*. Domácí politika byla podřízena jedné autoritě státu, mezinárodní politice jednotná autorita chybí. Mezinárodní vztahy tak určuje fakt anarchie mezi pluralitou států. Ve stejné kapitole jsme představili způsob ustavení této konceptuální diference i metody její teoretické dekonstrukce. V tomto a následujícím oddílu se zaměříme na její praktickou dekonstrukci procesy globalizace a internacionalizace.

Teritoriální stát si podle vestfálského modelu nárokuje neomezenou, všezahrnující, nikým nepodmíněnou a exkluzivní vládu nad určitým územím (Weber, 1998a; Scholte, 2000, s. 135). Stát monopolizoval násilí na určitém teritoriu a tím pacifikoval v rámci tohoto teritoria sociální vztahy. Vytvořil tak podmínky pro nenásilnou interakci a politický proces. Používání síly bylo vytěsněno do sféry mezinárodních vztahů. Vzhledem k tomu se rozlišení mezi domácí a mezinárodní politikou konstituovalo jako „přirozená“ hranice. Politické pole státu začalo být chápáno jako primární místo politických konfliktů různých agentur. Zároveň s tím se stát stal primárním aktérem ve sféře mezinárodních vztahů. V tomto smyslu hrál v moderní politice dvojí roli: Monopolizací násilí poskytoval domácím politickým silám „přirozený“ prostor, v jehož rámci se mohly potýkat. Spolu s tím se stal nejdůležitějším aktérem v mezinárodní politice. Stát

tak fungoval jako „kontejner“ konfliktů směrem dovnitř (ve vztahu k domácím politickým silám) a jako „aktér“ směrem ven (ve vztahu k jiným státům).

Tento model suverenity a prostorového uspořádání politiky však začal být nejpozději od druhé poloviny 20. století zpochybňován. Státy začaly být vyvazovány ze své teritoriality a přestaly tak být suverénními v tradičním slova smyslu (10.2; Ruggie, 1993). Byla zpochybněna jak exkluzivita jejich postavení v mezinárodních vztazích, tak také jejich funkce politického „kontejneru“. Prostorové odlišení domácího „vnitřku“ a mezinárodního „vnějšku“ bylo narušeno. Tento proces byl dále posílen postupující ekonomickou a kulturní globalizací. V souvislosti s transnacionalizací ekonomické aktivity a globalizací finančních trhů byl zpochybněn koncept „národní ekonomiky“. Korespondence mezi politickým prostorem národního státu a ekonomickým prostorem národní ekonomiky byla možností kapitálové mobility zrušena. Stejně tak byl v důsledku rozvoje elektronické komunikace a globálních médií zrušen konceptuální překryv mezi teritoriem státu a jeho národní kulturou. Tyto procesy tak zvějšku narušily postavení teritoriálního státu a celkově transformovaly jeho status.

Tradičně chápanou státní suverenitou však otřásla již situace vzájemné závislosti, kterou identifikovali Keohane a Nye (5.1). Budování mezinárodních režimů a z toho vyplývající mezinárodní institucionalizace prolomila realismem předpokládanou hranici mezi mezinárodní anarchií a domácí hierarchicky organizovanou politikou. Podle Keohana tak suverenita „již neumožňuje státům vykonávat efektivní nadvládu nad tím, co se děje na jejich teritoriích. Firemní rozhodnutí jsou činěna na globální úrovni a politiky jiných států mají významný vliv v rámci jejich vlastních hranic.“ (Keohane, 2002b, s. 74) Teritoriálně vymezená státní suverenita, která ve všech sférách dané společnosti končila tam, kde začínala suverenita státu jiného – tedy na státních hranicích –, přestala podle této perspektivy od sedmdesátých let odpovídat skutečnosti. Zatím poslední ránu principu teritoriální suverenity zasadila globalizace a internacionalizace.

Součástí procesů zahrnovaných pod pojem globalizace není jen rostoucí propojenost ekonomických aktivit a zrychlující se kulturní výměna. Stát jako politická struktura vládnutí sám prochází procesem transnacionalizace a zapojování se do nadnárodních politických struktur. Nejzřetelněji se tento proces projevuje ve formě budování institucionální struktury EU. Týká se však také jiných mezivládních organizací, režimů a norem, které upravují rostoucí počet oblastí na jiné než státní úrovni. Někteří autoři proto projevy mezinárodní institucionalizace přímo zahrnují do definice globalizace a zdůrazňují tak její explicitně politickou dimenzi (Ougaard, Higgott, 2000). Neznamená to, že by

státy přestaly hrát důležitou roli (Evans, 1997). Zůstávají důležitými politickými aktéry i v globalizovaném světě. Význam státní suverenity však prochází proměnou.

Liberálové Keohane a Nye odlišují globalizaci od vzájemné závislosti. Podle nich se nejedná o srovnatelné pojmy, neboť zatímco závislost je diagnózou stavu, globalizace neimplikuje stav, ale nárůst. Keohane a Nye (2001, s. 229) proto zavádějí pojem „globalismus“, který definují jako

„stav světa, který zahrnuje síť vzájemné závislosti na multikontinentální vzdálenosti propojené skrz toky a vlivy kapitálu a zboží, informací a myšlenek, lidí a moci stejně jako environmentálně a biologicky relevantních látek (např. kyselého deště nebo patogenů). Globalizace a deglobalizace se týkají nárůstu a poklesu globalismu.“

Následně rozlišují čtyři dimenze globalismu – ekonomickou, vojenskou, environmentální a jako čtvrtou sociální a kulturní dimenzi. Politická dimenze podle nich není zvláštní kategorií, ale aspektem předchozích čtyř (tamtéž, s. 232–233):

„Téměř všechny formy globalizace mají politické implikace – což je to, co nás jako výzkumníky mezinárodní politiky nejvíce zajímá. Například Světová obchodní organizace (WTO), Smlouva o nešíření jaderných zbraní (NPT), Montrealská konvence o látkách ztenčujících ozonovou vrstvu a Organizace Spojených národů pro vzdělání, vědu a kulturu (UNESCO) jsou v tomto pořadí odpověďmi na ekonomickou, vojenskou, environmentální a sociální globalizaci.“

Souhrn těchto institucí dal podle liberální perspektivy vzniknout systému globálního vládnutí.

14.3 Globální vládnutí

Zkušenost politiky organizované kolem centra moderního státu se z liberální perspektivy stává zkušeností minulosti. Představa centralizované správy založené na jednoduté exekutivě uvolňuje cestu mnohem komplexnější struktuře výkonu vlády, která do sebe pohlcuje celou řadu různých aktérů – státních i nestátních. Místo vlády (*government*) zaujímá vládnutí (*governance*). Tato dekoncentrace vede k síťové reorganizaci politické činnosti. Politická hierarchie na úrovni států se rozestupuje do relativně decentralizované sítě vztahů,

kteřá nasává aktéry ze všech funkčně diferencovaných sfér moderní společnosti. V jedné síti se tak propojují státní úředníci a regionální agentury s nevládními organizacemi a ty zase s podnikatelskými subjekty (viz např. Fiala, Schubert, 2000, Banaszak et al., 2003). Taková komplexní struktura vládnutí charakterizovaná nepřehlednými a proměnlivými vztahy naráží na problém legitimacy. Tradiční instituty reprezentativní demokracie v tomto kontextu *politických sítí* přestávají plnit svou funkci.

K proměně dochází také na globální úrovni, kde koncentrovaná (globální) autorita nikdy neexistovala. Připomeňme, že podle realismu je mezinárodní politika ničím neregulovanou sférou anarchie, v jejímž rámci usilují státy o přežití. Podle marxismu je zase podřízena diktátu kapitálu. Podle liberálů se nelze při popisu mezinárodních vztahů spolehnout na jeden princip, ale je třeba věnovat pozornost jejich institucionálnímu vývoji. Existují zde totiž systémy pravidel ve formě „mezinárodních režimů“, jakými jsou například režim lidských práv či režimy upravující mezinárodní obchod, mezinárodní leteckou dopravu, nešíření jaderných zbraní a potírání korupčního chování. Také globální sféra je tak úrovní, na níž existuje řada *institucí* organizujících globální prostor do určitého tvaru. Neexistence globální autority proto neznamená neexistenci globálního výkonu vlády. Liberálové tak v analýze „globalismu“ vycházejí ze středové pozice ve Wightově triádě paradigmat, jíž odpovídá herzovský realistický liberalismus. Současné mezinárodní vztahy nejsou určovány ani výlučně faktem *anarchie*, ani nesměřují ke sjednocenému *společenství*. Mocenské soupeření je v nich osedláváno sdílenými pravidly, pluralita zahrnuje elementy řádu.

Liberální teoretik James Rosenau popsalsoučasnou situaci jako „vládnutí bez vlády“, čímž chtěl vyjádřit fakt existence řady komplexních pravidel a překrývajících se politických kompetencí bez zastřešující politické autority se schopností vymáhat právo (Rosenau, 1992). Podle Rosenaua je „globální vládnutí“ (*global governance*) „sumou velkého množství – doslova milionů – kontrolních mechanismů poháněných různými historiemi, cíli, strukturami a procesy“ (Rosenau, 1998, s. 32). Je to prostor charakterizovaný vysokou flexibilitou a nepředvídatelností, která všechny účastníky nutí reagovat na nové situace inovativním způsobem. Takové inovace pak zakládají institucionalizovaná řešení, která však mohou být kdykoli proměněna v procesy pokračujících inovací. Rosenau chápe systém globálního vládnutí jako systém spontánní evoluce pravidel, která se vyznačují vysokou proměnlivostí. Politická autorita je tak na globální úrovni inherentně decentrovaná a rozptýlená v řadě mechanismů lokalizovaných v mnohoúrovňové struktuře, v níž státní úroveň tvoří jen jednu z rovin (Rosenau, 2003).

Koncept *globálního vládnutí* se v průběhu devadesátých let 20. století stal velmi užívaným nástrojem sloužícím jak pro popis současné situace, tak také pro vyjádření určitých normativně orientovaných představ o způsobech řešení globálních problémů (Hewson, Sinclair, 1999). Jak už bylo naznačeno, globální vládnutí je relativně široký koncept, který nepopisuje jen formální instituce a organizace. Rosenau (1998, s. 29) tvrdí, že „[s]ystém OSN a národní vlády jsou při výkonu globálního vládnutí jistě centrální, ale jsou pouze částí celkového obrazu.“ V tom se shoduje s dalšími autory, kteří s tímto konceptem pracují. Keohane a Nye zdůrazňují, že vládnutí (Keohane, Nye, 2000, s. 12):

„nemusí být nutně vykonáváno výlučně vládami nebo mezinárodními organizacemi, jimž [vlády] delegují autoritu. Soukromé firmy, asociace firem, nevládní organizace (NGOs) a sdružení NGOs, všichni se zapojují, často ve spojení s vládními orgány, aby daly vzniknout vládnutí (governance)...“

Vládnutí není vláda. Právě tento fakt zdůraznil Rosenau svým obratem „vládnutí bez vlády“. Metafora vládnutí má zachytit to, že mezinárodní a globální politika nepodléhá čistě realistické logice mocenské rovnováhy, zároveň s tím však odmítá poměřovat mezinárodní vztahy idealistickým konceptem celosvětového politického sjednocení. V duchu realistického liberalismu naopak směřují k překonání dichotomie mezi realismem a idealismem a anarchií a společenstvím. Tato teoretická relativizace moderního politického protikladu odpovídá na jeho praktickou relativizaci vzájemnou závislostí a procesy globalizace.

Státy a mocenská politika hrají i v globalizovaném světě důležitou roli, jejich interakce jsou však zapuštěny ve struktuře mezinárodních institucí a napojeny na interakce aktérů nestátních. Podle Keohana a Nye tak zůstává státní moc stále významná „stejně jako distribuce moci mezi státy... Nicméně, obraz ‚státu‘ se může stát stále více zavádějícím, protože státní agentury jsou napojeny v sítích na aktéry soukromého a třetího sektoru. Transvládní sítě se stanou důležitějšími stejně jako transnacionální vztahy všech typů.“ (Tamtéž, s. 19.) Koncept globálního vládnutí proto nestojí na předpokladu překonání národních států, ale všímá si proměny jejich postavení a jejich zapuštění do komplexních sítí mezinárodních režimů, organizací, norem a transnacionálních vztahů. Jak jsme již řekli, teorie tím odpovídá na volání například Johna Geralda Ruggieho, který v souvislosti s problematizací postavení teritoriálního státu hledá nový konceptuální aparát k popisu politických struktur, které neznačí teritoriální zakotvení, ale nepřibližují se ani představě nadnárodního státu (10.2; Ruggie, 1993). Aby mohli tyto struktury uchopit, zasazují Keohane a Nye explicitně svůj aparát do kontextu teorie

mezinárodních režimů, respektive neoliberálního institucionalismu osmdesátých let. V souladu s jejími předpoklady zachovávají do značné míry státostřednou perspektivu, kterou však významně doplňují odkazem k vlastnímu studiu transnacionálních vztahů v kontextu teorií vzájemné závislosti sedmdesátých let.

Keohane a Nye se zaměřují na multilaterální instituce, skrze něž státy konstruují mezinárodní režimy a vzdávají se určité části své suverenity (např. Světová obchodní organizace a Mezinárodní měnový fond). Role mezinárodních institucí významně roste například v oblasti ochrany lidských práv. Omezenější význam mezinárodních režimů lze podle Keohana a Nye pozorovat také v oblasti ochrany životního prostředí (Keohane, Nye, 2000, s. 20). Na globální úrovni tak nedochází k ustavování globální vlády, ale funguje zde řada režimů, norem, pravidel a institucí, které ovlivňují rostoucí počet politických problémů. Podle Keohana a Nye si však spolu s tím musíme uvědomit, že multilaterální kooperace nepředstavuje jedinou možnou odpověď států na výzvy globalizace. Kromě multilateralismu se mohou státy v odpovědi na problémy, kterým čelí, uchýlit k unilaterálnímu,⁴⁹ k uzavírání bilaterálních (nebo minilaterálních) režimů a k regionální spolupráci. Keohane a Nye tak upozorňují na mnohost typů mezinárodní kooperace a zároveň s tím dokládají přetrvávající význam státu v rámci struktur globálního vládnutí. V určitých případech mohou (některé) státy jednat mimo mezinárodní koordinaci. Stát tak zůstává klíčovou institucí i ve strukturách globálního vládnutí.

Transnacionální vztahy a globalizace

Společně se státy hrají ve strukturách globálního vládnutí důležitou roli nestátní aktéři. Kromě transnacionálních korporací se jedná především o transnacionální nevládní organizace. Vzestup nestátních aktérů ve světové politice tvoří podle všech formulací teorie globálního vládnutí jeden z jejich nejdůležitějších aspektů. Keohane a Nye zdůrazňují význam transnacionálních korporací a transnacionálních nevládních organizací, Rosenau (1999, s. 297) uvádí delší seznam, který kromě dvou zmíněných aktérů zahrnuje také politické sítě (*policy*

49 Unilateralismus nemusí nutně vést k narušení struktur globálního vládnutí. Keohane a Nye uvádějí, že v případech, kdy státy jednostranně akceptují standardy, které byly vyvinuty v jiných státech, podporují rozšiřování globálních norem. Tyto normy mohou být akceptovány buď dobrovolně, nebo na základě nátlaku. Příkladem prvního může být dobrovolné přijetí účetních standardů, příkladem druhého pak podmínky spojované s půjčkami Mezinárodního měnového fondu. (Keohane, Nye, 2000, s. 20)

networks), sítě formující se kolem jednotlivých problémů (*issue networks*), sociální hnutí, transnacionální koalice a nátlakové skupiny, globální občanskou společnost a epistemická společenství.

Tvůrci teorie vzájemné závislosti Keohane a Nye přitom upozornili na význam transnacionálních aktérů již na počátku sedmdesátých let 20. století. Tehdy transnacionální vztahy vymezili jako „kontakty, koalice a interakce skrze státní hranice, které nejsou kontrolovány centrálními orgány zahraniční politiky vlád“ (Nye, Keohane 1972, s. XI). Později toto široké vymezení specifikovali a označení transnacionální vztahy rezervovali jen pro přeshraniční interakce nestátních aktérů. Kromě transnacionálních vztahů tak odlišili vztahy transvládní, které jsou navazovány mezi ministerstvy a jejich jednotkami nezávisle na postojích státních exekutiv. Transnacionální vztahy začaly být chápány jako pravidelné přeshraniční interakce, v nichž figuruje alespoň jeden nestátní aktér nebo aktér, který nejedná ve jménu partikulární vlády či mezivládní organizace (Keohane, Nye, 2001, s. 29).

Mezi těmito aktéry navzájem a mezi nimi a státními aktéry se konstituují vzájemné vazby různé kvality a trvání. Nemusí se jednat o explicitně kooperativní vazby, v některých případech jen jeden typ aktéra využívá příležitostí, které pro něj (často nezamýšleně) vytvořil jiný typ aktéra. Nevládní organizace může lépe dosáhnout svých cílů tehdy, když se může odvolat na široce akceptovanou mezinárodní konvenci, kterou stát, vůči němuž tato organizace vystupuje, nedodrží. Stejně tak mohou nevládní organizace či sociální hnutí mít větší úspěch tehdy, když jsou jejich požadavky buď v souladu s cíli mocného státu, nebo mezivládní organizace. Postavení tohoto státu či mezivládní organizace může být zase naopak podporou široké koalice nevládních organizací legitimizováno tváří v tvář požadavkům států prosazujících protikladné cíle. V některých případech mohou aktéři z různých sektorů tvořit explicitní koalice nebo navazovat kooperativní vztahy prostě proto, že je to pro ně vzájemně výhodné. V jiných případech však mohou nevládní organizace, korporativní hráči a vlády stát proti sobě. Oblasti mezivládní spolupráce tak existují ve vztazích vzájemné konkurence a kooperace s aktéry soukromého a třetího sektoru (tvořeného nevládními organizacemi).

Víceúrovňová struktura globálního vládnutí

Podle dosavadního popisu by se mohlo zdát, že současná situace *globalizace* struktur vládnutí se neliší od předchozích dekád v ničem jiném než v množství vazeb a propojení mezi rostoucím počtem rozličných aktérů. Jak bylo uvedeno

výše, Keohane a Nye pro popis globalizovaného světa používají konceptů, které byly (také jimi) vyvinuty již v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let. Co tedy odlišuje dnešní mezinárodní uspořádání od uspořádání minulých? Kromě zřetelné kvantitativní proměny prošly struktury globálního vládnutí také proměnou kvalitativní. Došlo k propojení dříve izolovaných oblastí. Keohane a Nye upozorňují, že když se dnes jedná o mezinárodním obchodu, plynou z toho důsledky také pro životní prostředí a pracovní standardy. Na rozdíl od poválečných desetiletí dnes mezinárodní režimy netvoří dekomponovatelné jednotky, ale vzájemně provázanou strukturu vládnutí (Keohane, Nye, 2000, s. 30). Teorie režimů popisovala institucionální kooperaci v nezávislých politických oblastech. Tyto režimy mohly být jednoduše odstraněny ze zbytku systému. Dnešní struktury globálního vládnutí takové znaky nevykazují: „Koncept systému vládnutí zeslabuje závorky okolo jednotlivých režimů, aby je situoval do kontextu četných překrývajících se mezinárodních režimů“ (Hewson, Sinclair, 1999, s. 12). Místo izolovaných režimů popisuje koncept globálního vládnutí systém vzájemně propojených a překrývajících se uspořádání, v rámci něhož se politická autorita rozptyluje na několika úrovních.

Bylo by chybou uchopit koncept globálního vládnutí jako prostředek popisu pouze toho, co se děje na „globální úrovni“. Ostatně jsme již upozornili na to, že jeho cílem je relativizace absolutizovaného protikladu mezi domácí a mezinárodní politikou. Kvůli procesům globalizace⁵⁰ dochází k přemísťování „autority nahoru na transnacionální a supranárodní organizace, stranou na sociální hnutí a NGOs a dolů na subnárodní skupiny“ (Rosenau, 1999, s. 293). Aby zdůraznili tento rys, někteří autoři nehovoří o globálním vládnutí, ale o víceúrovňovém vládnutí (Scholte, 2000, s. 143). Podle Jürgena Habermase (1998b, s. 165) se dnes jedná o „dynamický obraz interferencí a interakcí mezi politickými procesy tvrdošijně probíhajícími na národní, mezinárodní a globální úrovni“.

V globalizovaném světě jsou navazovány mezivládní, transvládní a transnacionální vztahy, z nichž některé mohou dosáhnout globální úrovně. V některých

50 Podle Rosenaua současná epocha zahrnuje zároveň fragmentaci i integraci. Proto nemůže být popsána jako globalizace. Globalizace podle něj implikuje jen integrační tendence (budování globálního trhu, aktivity korporací, vytváření globální politické infrastruktury – OSN, Světová banka, Mezinárodní měnový fond, Světová obchodní organizace atd.) a přehlíží stejně silné tlaky v opačném směru (rozbíjení sociálních jednotek moderní společnosti v důsledku mobility kapitálu, ničení životního prostředí, migrace, etnické konflikty, nacionalismus, odpor proti globální masové kultuře, náboženský fundamentalismus atd.). To je důvod, proč Rosenau navrhuje označení *globalizace* nahradit poněkud neelegantním novotvarem *fragmegrace*. (Rosenau, 2003, s. 3–15)

oblastech tak dochází k hluboké politické internacionalizaci a transnacionalizaci, která se však vždy nemusí krýt s globalizací (Tarrow, 2005). Ne všechny mezinárodní instituce a transnacionální vazby musejí nutně mít celoplanetární dosah. Jak naznačují Keohane a Nye, některé režimy mohou mít minimální rozsah, některé organizace mohou být makroregionálními integračními pokusy (EU). Ačkoli se v těchto případech jedná o mezinárodní institucionalizaci, nejde o globální uspořádání. Přesto však tato uspořádání ovlivňují výkon politické moci a vládnutí v těch státech, které na daném režimu participují. Ve svém neuspořádaném celku pokrývají takové režimy celý svět podobným způsobem, jakým jej pokrývají státní útvary. Ve svém souhrnu tak struktury mezinárodního vládnutí utvářejí systém vládnutí globálního.

Normativní otázky

Multilaterální kooperace původně fungovala na bázi uzavřeného klubu. Resortní ministři z vyspělých zemí se sešli a za zavřenými dveřmi vyjednali pravidla spolupráce (např. ministři financí v rámci Mezinárodního měnového fondu). Tento model je však v souvislosti s rozšiřujícím se členstvím v mezinárodních organizacích a vystoupením nevládních organizací postupně zpochybňován. Nové země a nestátní aktéři buď přímo požadují zastoupení v rozhodovacích mechanismech, nebo alespoň nutí ty, kdo rozhodují, aby skládali účty těm, kterých se jejich rozhodnutí týká. Vynucují si tak větší politickou zodpovědnost (*accountability*).

Tyto požadavky na participaci a vyšší zodpovědnost sice zpochybňují tradiční model klubu, nové mechanismy politické kontroly ale zatím chybějí (Keohane, Nye, 2000, s. 26). Cílem liberálních teoretiků je najít právě takové mechanismy a přispět tak k překonání „demokratického deficitu“ rozhodování v mezinárodních organizacích (17.1). Taková reforma by podle některých z nich přispěla nejen k větší transparentnosti rozhodování, ale také k tomu, že by plody globalizace byly spravedlivěji rozdělovány mezi jednotlivé segmenty světové populace (Stiglitz, 2003).

Na rozdíl od některých radikálních kritiků současného globálního vládnutí, kteří požadují otevření mezinárodních organizací občanské participaci (16. 3, 17.1), Keohane a Nye (2000, s. 34–35) upozorňují na to, že legitimita politické moci není dána jen ze strany vstupů. Legitimita se podle nich neodvozuje pouze ze způsobu, jakým je daná politická moc ustavena a jakým jsou artiku-

lovány a agregovány politické požadavky. Legitimita závisí také na substantivních výstupech rozhodovacího procesu. Radikální demokratizace na straně vstupů vedoucí k neefektivitě na straně výstupů tak delegitimizuje politickou moc stejně jako nedemokratičnost způsobu, jakým jsou artikulovány politické požadavky. Normativní teorie pro rozhodování na nadnárodní úrovni by tak neměla absolutizovat požadavky na straně vstupů. Pro blízkou budoucnost je třeba spokojit se se skromnějšími požadavky, než jaké by mohly být modelovány na základě zkušenosti domácí demokratické pospolitosti nebo i jen Evropské unie, která se v současných reflexích „domácímu“ modelu přibližuje. Konec konců ani rozhodování řady domácích politických institucí není podřízeno maximálním požadavkům demokratické kontroly (např. centrální banky).

Možnost „pojmenování a zahanbování“ transnacionálních korporací z důvodu nedodržování základních pracovních standardů (např. využívání dětské práce) vytváří pro nevládní organizace a tisk příležitost, aby je přinutily k větší zodpovědnosti. Jak dokládá vystoupení alterglobalizačního hnutí (16.3), to stejné se týká mezinárodních organizací, které prosazují agendu, jež nebere ohled na celou šíři zasažených zájmů (např. liberalizační program Světové obchodní organizace). Tyto praktiky umožňují i bez revoluční změny mezinárodního systému dosáhnout určité míry zodpovědnosti. Ta přitom nevyrůstá z pravidelných voleb či široké participace, ale z alternativních (a slabších) mechanismů, které současné uspořádání umožňuje bez toho, že by byla ohrožena efektivita mezinárodní spolupráce (tamtéž, s. 35).

I když „plnohodnotnou“ demokratizaci můžeme v mezinárodní politice jen stěží očekávat, existují zde mechanismy, které dokážou mocenským ambicím jejich hráčů postavit určité mantinely. Jejich aplikace by přitom mohla vést nejen ke změnám rozhodovacího procesu, ale také jeho výsledků. Liberálové věří, že institucionální reforma by tak mohla přinést větší spravedlnost při rozdělování plodů mezinárodní kooperace, z níž dnes profitují především vyspělé země (16.2). Jinými slovy řečeno, přiblížení se politické spravedlnosti by mělo přinést také větší sociální spravedlnost.

Keohane a Nye na jedné straně odmítají konzervativní pesimismus realismu s jeho přitakáním *statu quo*, na straně druhé se staví proti revolučním snahám idealistického křídla teorie mezinárodních vztahů dosáhnout plného uskutečnění demokracie na nadnárodní úrovni. Ve Wightově triádě paradigmát tak zaujímají středovou pozici, kterou jsme v této knize označili herzovským termínem realistického liberalismu. Podle Wighty se realisté zaměřují na to, *co je*. V mezinárodní politice vládne anarchie předsociálního stavu, která kromě boje

o přežití neumožňuje rozvinout žádné další aspekty sociálních vztahů. Politická i sociální spravedlnost tak zůstávají uzavřeny v teritoriálně vymezených suverénních státech. Jejich uplatnění na mezinárodní úrovni je v realistickém paradigmatu ontologicky vyloučeno. Idealističtí revolucionisté se naopak zaměřují na to, *co má být*. Uskutečnění demokracie a spravedlnosti tak zakládá těžiště jejich projektu revoluční proměny světa. Realističtí liberálové (ve Wightově terminologii „racionalisté“) se pak ptají po tom, *co může být*. Budoucí podoba světa podle nich leží v lidských rozhodnutích, která jsou činěna za existujících podmínek. Vyhybají se empirickému determinismu realismu i normativnímu voluntarismu idealistického revolucionismu. Svět není ani odsouzen k opakování stále téhož, ani nesměřuje ke konečnému vykoupění. Politické instituce, které upravují náš společenský život, lze vylepšovat. Tento „pokrok“ však není výsledkem žádných „objektivních zákonů“, ale vyrůstá z koordinovaného úsilí konkrétních aktérů.

V kapitolách 16 a 17 ukážeme, jak se tato debata rozvinula v současných diskuzích o možnostech uskutečnění globální sociální a politické spravedlnosti. Ještě předtím se v následující kapitole podíváme na to, jak realisté a konstruktivisté vysvětlují unilateralistický obrat americké zahraniční politiky po 11. září 2001.

Americká politika po 11. září 2001⁵¹

15.1 Úvod. Spor o transatlantickou roztržku

„Naši sofistikovaní evropští bratrance jsou zděšeni. Francouzi se postavili do čela, když napadli americký simplismus. Přičítají špatným mravům, když se zlo nazývá pravým jménem. Raději se mu přizpůsobí. Mají v tom již mnoho zkušeností, například z roku 1940, když se slavně přizpůsobili nacistickému Německu... Jsme v sebeobraně válce. Je to také válka za západní civilizaci. Pokud se Evropané odmítají považovat za součást tohoto boje, dobrá. Chtějí-li se vzdát, dobrá. Necháme jim podržet naše pláště, ale nenecháme si od nich svázat naše ruce.“

Charles Krauthammer, *The Washington Post*, 1. 3. 2002

„Antiamerikanismus a antievropanství jsou na opačných krajích politické škály. Evropský antiamerikanismus lze nalézt především na levici, americké antievropanství na pravici. Nejvýmluvnějšími americkými evropobijci jsou neokonzervativci, kteří při tom používají stejný typ bojovné rétoriky, který předtím rozvinuli proti americkým liberálům. Jak mně dosvědčil i Jonah Goldberg, ‚evropanství‘ je slabinou liberálů. Takže jsem se ho zeptal, zda je Bill Clinton Evropanem. ‚Ano,‘ odpověděl, ‚nebo aspoň myslí jako Evropan.“

Timothy Garton Ash, *The New York Review of Books*, 13. 2. 2003

51 Tato kapitola obsahuje řadu přepracovaných pasáží z Barša, 2003a, 2003b. Kromě změn v mnoha detailech došlo ke změně ve dvou podstatných rysech. Především byla původní typologie tří proudů americké zahraničněpolitické tradice rozšířena o čtvrtý proud – jacksonovský populismus. A pak bylo také rozšířeno spektrum pozic v současné americké debatě o velké strategii. Těžiště výkladu sice zůstává v konfrontaci neokonzervativního imperialismu s liberálním multilateralismem, ale zároveň je poukázáno ke dvěma dalším strategiím – zámořskému vyvažování a zadržování –, které explicitně odmítají projekt globální hegemonie USA, jež tak či onak sdílí řada multilateralistických kritiků Bushovy zahraniční politiky po 11. září 2001 z tábora Demokratické strany.

Roztržka mezi významnou částí západní Evropy (v čele s Francií a Německem) a USA ohledně protiiráckého tažení George W. Bushe zviditelnila rozdílné reakce dvou stran Atlantiku na hrozbu islamistického terorismu a zbraní hromadného ničení v rukou protizápadních států (Barša, 2003b, s. 83–100). Již před vypuknutím otevřené krize transatlantických vztahů v prvních měsících roku 2003 se objevily dva názory na její zdroje. Nejpregnantnější formulaci prvního názoru nabídl Robert Kagan ve stati „Moc a slabost“ (2002), posléze rozšířené do knihy *O ráji a moci* (2003). Za příklad druhého názoru může sloužit stať Jiřího Šedivého „Střet identit? USA a Evropa po 11. září“ (Šedivý, 2002).

První autor vycházel z realistických, druhý z konstruktivistických předpokladů. Oba představili transatlantickou divergenci po 11. září 2001 za pomoci odlišení moderního a postmoderního typu státu, kterérazil britský analytik Robert Cooper (2002). První typ státu podle něj náleží k vestfálskému světu neomezené suverenity, v němž nejvyšším cílem zahraniční politiky je obhajoba národního zájmu a hlavním prostředkem dosahování tohoto cíle je maximalizace donucující síly v rámci systému mocenské rovnováhy. Druhý typ státu náleží podle Coopera k postvestfálskému světu omezené suverenity, v němž je vzhledem k vzájemné závislosti zvláštní národní zájem v potenciálním souladu s obecným zájmem mezinárodního společenství. Nástrojem realizace tohoto souladu jsou pak mezinárodní instituce.

Na rozdíl od relativizace protikladu anarchie se společenstvím a realismu s idealismem, k níž dospěli někteří historičtí realisté, Anglická škola, liberálové i konstruktivisté (3.1, 5.2, 6.1, 11.2), Cooper tento protiklad znova potvrdil, když k vestfálskému, modernímu světu přiřadil hobbesovský realismus a k postvestfálskému, postmodernímu světu zase kantovský idealismus. Takové ztotožnění vestfálského systému s neomezenou válkou všech proti všem jde proti interpretaci tohoto systému Hedleyem Bullem i Carlem Schmittem (Bull, 1966b; Schmitt, 1950) a bylo přesvědčivě zpochybněno také Alexanderem Wendtem, který pochopil vestfálský systém jako lockovskou společnost vzájemného uznání, nikoli jako hobbesovskou džungli, v níž silnější požívá slabšího (12.2). Toto oddělení hobbesovské od vestfálské logiky vytváří prostor pro třetí pozici, která se nachází ve středu mezi radikálním realismem a radikálním idealismem. Martin Wight nazval tuto pozici „rationalismem“ a my ji v kontextu této knihy nazýváme realistickým liberalismem.

V protikladu k Wightově triádě, v níž střední člen relativizuje protiklad krajních pozic, Cooper a po něm Kagan i Šedivý tento protiklad absolutizují, když slévají hobbesovskou a vestfálskou logiku do jedné kategorie „moderního“ realismu (ztělesněného Spojenými státy), proti němuž stojí „postmoderní“ idealismus (ztělesněný západní Evropou). Ve vestfálském světě prosazuje podle nich

každý stát svůj partikulární zájem proti zájmům ostatních, v postvestfálském světě se dobrovolně podřizuje společným institucím ztělesňujícím univerzální zájem všech. V prvním světě je posledním rozhodčím sporů síla, ve druhém právo. V prvním vládne unilateralismus, ve druhém multilateralismus. Podle Kagana a Šedivého již západní Evropa začala realizovat idealistickou utopii omezování moci právem a morálkou, zatímco Amerika se stále řídí realistickou zásadou, že na mezinárodní aréně má poslední slovo moc. Tento rozdíl však oba autoři vysvětlují odlišně. Jak signalizují názvy jejich článků, první ji vyvozuje z asymetrie moci mezi USA a EU, druhý z odlišnosti jejich identit.

Druhé vysvětlení je na první pohled spornější, vezmeme-li v úvahu, že politické identity Evropy a Ameriky byly historicky nastaveny právě naopak – starý kontinent byl spjat s realismem vestfálského systému, nový kontinent naopak s idealistickou touhou uniknout mu. Copak první američtí přistěhovalci neutíkali ze Starého světa, v němž vládla nespravedlivá moc, despotie a útlak, aby budovali Nový svět spravedlnosti, svobody a rovnosti? Copak nechtěli založit *republiku*, která se díky své izolaci bude moci vyhnout špinavé velmocenské politice evropských dynastických říší? Jak to, že Amerika – tento idealistický národ *par excellence* – se na úsvitu 21. století ocitla na straně realismu a Evropa, opovrhovaná americkými otci zakladateli právě pro svou zapletenost v partikularistických velmocenských pŕtčkách, vymĕnila moudrost mocenské rovnováhy za idealistickou víru v univerzální principy? Proč se Starý svět náhle stal Novým světem „posthistorie“, v němž je exkluzivní národní zájem přebíjen společnými institucemi a mezinárodním právem, zatímco Nový svět uvíznul v „historii“, v níž je alfou a omegou zahraniční politiky stále nelítostná obhajoba národního zájmu?

Zatímco konstruktivista Šedivý si tuto otázku neklade, realista Kagan na ni již má připravenou odpověď. Toto převrácení je podle něj dáno tím, že západoevropské státy ztratily po druhé světové válce svůj velmocenský status, zatímco Amerika se právě tehdy stala jednou ze dvou světových supervelmocí, a do 21. století vstoupila dokonce jako supervelmoc jediná. Je to *slabost* Evropanů, která je nutí odvolávat se „idealisticky“ na rozum a mezinárodní právo, a *síla* Američanů, jež jim umožňuje spoléhat se „realisticky“ na moc. V tomto svém vysvětlení se Kagan drží neorealistické zásady, že domácí tradice jsou relativně nepodstatným faktorem ve srovnání s mezinárodní anarchickou strukturou a distribucí moci mezi jednotlivými aktéry – nikoli *kulturní identita*, nýbrž poměrná *vojenská síla* aktérů je posledním *explanans* jejich mezinárodního jednání (3.3).

Z Kaganova hlediska je tedy diskrepance mezi idealistickou tradicí americké politiky a její realistickou strategií vysvětlitelná tím, že domácí tradice nemají rozhodující

vliv na zahraniční politiku, jejíž prvotní determinantou je mezinárodní anarchická struktura a rozložení moci v ní. Konstruktivista Šedivý vychází z opačného předpokladu – hlavním zdrojem diskurzivního formování zahraniční politiky je právě domácí politická tradice. Z Šedivého rozboru Bushova diskurzu „války s terorem“ však plyne, že spíše než vestfálsko-realistický je tento diskurz křížácko-idealistickým. Konkrétní výtěžek jeho diskurzivní analýzy tak jde proti jeho hlavní tezi o střetu „vestfálské“ Ameriky s „postvestfálskou“ Evropou. Tento paradox lze vysvětlit výše zmíněnou skutečností, že cooperovská dichotomie přisuzuje vestfálskému systému rysy hobbesovské anarchie, jejímž historickým předobrazem jsou spíše náboženské války než vestfálské urovnání, které je ukončilo. Šedivý by se tomuto paradoxu mohl vyhnout, kdyby místo Cooperovy dichotomie použil Wendtovu trichotomii s jejím předobrazem ve Wightově obrazu tří tradic (12.2, 4.1–4.3).

Chybné ztotožnění hobbesovské anarchie s vestfálským systémem, které provádí Cooper a po něm Kagan a Šedivý, však není hlavním tématem této kapitoly. Její smysl je obecnější. Chceme zde načrtnout, jak lze při analýze americké zahraniční politiky po 11. září 2001 a transatlantické roztržky spojit realistický a konstruktivistický přístup. Každý z nich vystihuje podstatný aspekt této politiky a roztržky – jejich zdroje ležely jak v rozdílném mocenském postavení USA a Evropy v rámci globálního mezinárodního systému, tak v jejich odlišných kulturně-politických tradicích a identitách. Realismus a konstruktivismus by se proto neměly vylučovat, nýbrž doplňovat. Jejich spojení však bude přesvědčivé jen tehdy, bude-li korigováno jejich jednostranné pojetí u Kagana a Šedivého.

Struktura a kultura z hlediska jednání

U Kagana vystupuje realismus ve svém zúženém, strukturalistickém pojetí. Toto pojetí považuje mezinárodní politiku za džungli, v níž vítězí hrubá fyzická síla. Jednání aktérů je vysvětlitelné z anarchické struktury jejich vztahů a z distribuce vojenských schopností mezi nimi (Waltz, 1979). Tento *naturalistický realismus*, jenž podřizuje jednání struktuře, musí být podle nás nahrazen *historickým realismem*, jenž vidí struktury prizmatem jednání a významů, které mu přisuzují aktéři (3.1). Po takovém převrácení perspektivy se realismus bez problému překryje s konstruktivismem. Z tohoto hlediska totiž mezinárodní politika již není mechanickým odrazem objektivní rovnováhy sil, ale intersubjektivní konstrukcí této rovnováhy aktéry. To, že se analýza mezinárodní politiky neobejde bez sdílených představ o povaze mezinárodního řádu a legitimitě, věděli historičtí realisté dávno před

vstupem konstruktivismu na scénu teorie mezinárodních vztahů. Proto odmítali redukci mezinárodní politiky na anarchický boj fyzických sil, ale chápali ji vždy jako kombinaci síly a rozumu, zastrasování a přesvědčování, moci a legitimacy, materiální „struktury“ a ideální „kultury“ (viz Kissingerovo motto k 3.1).

Historický realismus je schopen odlišovat různé typy situací v závislosti na rozdílných historicky vzniklých identitách aktérů i povaze jejich společných institucí a praktik. Jak naznačuje titul slavného článku Alexandera Wendta – „Anarchie je to, co z ní státy udělají“ (Wendt, 1992) –, konstruktivismus devadesátých let se z tohoto hlediska jeví jako metodologicky nová specifikace tohoto *realismu jednání*, nikoli jako vylučující alternativa k němu. Jak je vysvětleno v Ruggieho mottu k 10.1, „konstrukce“ světa aktéry spočívá jednak v představování světa a jednak v jeho proměňování, které se řídí tímto představováním. Modernějším jazykem můžeme tyto dva aspekty konstrukce vyjádřit tak, že lidé vytvářejí svůj svět diskurzivními i nediskurzivními akty. Sám Wendt se ovšem kvůli své touze skloubit konstruktivismus s naturalismem odchýlil od směru, který ukazoval jeho raný článek, když ve své pozdější knize přisoudil kolektivním reprezentacím a významovým strukturám status objektivních entit, při jejichž zkoumání lze odhlédnout od jednání aktérů. Ve své polemice s Waltzem odmítl sice jeho materialismus, přejal však jeho holismus – kultura se stala součástí struktury mezinárodní politiky, kterou lze zachytit jako objektivní danost, již je vnější jednání aktérů. (Pro kritiku Wendtovy syntézy konstruktivismu s objektivismem viz Ruggie, 1998, s. 35–36; Smith, 2000; Kratochwil, 2000.)

Podle našeho názoru by však kulturní tradice neměly být pochopeny naturalisticky jako zvěcnělé entity, které zvnějšíku determinují diskurzy a interpretace, ale naopak jako výsledky těchto diskurzů a interpretací. Název Wendtova raného článku podtrhává právě důležitost aktivního osvojování struktur jednáním. Toto osvojování se týká nejen materiálních struktur politiky, ale také ideálních struktur kultury: určitá kulturní tradice či identita je tím, co z ní lidé dělají v neustále obnovovaných aktech její interpretace. Neexistuje „o sobě“, jako objektivní věc, ale vždy „pro sebe“, tedy v neustálém procesu intersubjektivní (re)konstrukce. Jinak řečeno, tak jako se historický realismus dívá z hlediska aktérů na mocenskou strukturu materiálních schopností, musí se konstruktivismus dívat z hlediska aktérů na kulturní strukturu ideálních významů.

Tento *konstruktivismus jednání* obrací sklon ke zvěcnování či esencializaci kultur a identit – tj. k jejich nadsazování do postavení nadčasových a homogenních významových rámců, které determinují činy aktérů, aniž by jimi byly samy determinovány. Takový konstruktivismus je schopen porozumět nejen tomu,

jak je jednání podmíněno významy a hodnotami náležejícími k identitám aktérů, ale také tomu, jak jsou tyto identity vytvářeny a přetvářeny jednáním – jak jsou samy diskurzivně konstruovány a rekonstruovány v interpretačních sporech.⁵²

Šedivého článek navozuje opačné, naturalizující pojetí. Poukazuje k americké tradici jako k bežešvému základu, z něž má být vyvozena zahraniční politika. Podobně homogenní identitu předpokládá u Evropanů. Jeho tezí je, že americká a evropská tradice jsou „diskurzivně inkompatibilní“ a opřené o odlišné hodnoty (Šedivý, 2002, s. 6–7). Transatlantická divergence má být vysvětlena jako „střet identit“. Podobně jako huntingtonovský „střet civilizací“ evokuje tento obraz mechanický náraz dvou pevných a navzájem si vnějších bloků. Jenže americká politická tradice – ostatně jako evropská a každá jiná tradice – je ve skutečnosti závislá na své neustálé rekonstrukci v diskurzivních aktech, které jí mohou dávat rozličné interpretace. Tyto interpretace navíc vždy vedou dialog s jinými tradicemi, ať již tento dialog spočívá v přebírání jejich prvků, nebo ve vymezování se proti nim. Jak plyne z druhého motta k tomuto oddílu, „evropanství“ není *vnějším* protikladem Ameriky, neboť jeho nositelé se nacházejí přímo v jejím lůně.

Identity a tradice neleží „pod“ historickým jednáním jako jeho poslední a objektivně zachytitelné zdroje, ale jsou v přelomových fázích historie rekonstruovány právě tímto jednáním. Konstruktivismus by neměl považovat významové rámce za objektivní, na subjektech nezávislé struktury, ale měl by je vidět prizmatem diskurzivních, řečových aktů subjektů. Symbolické struktury nemohou existovat bez neustálé reprodukce těmito akty. Ty je aktualizují jediné tak, že je zároveň proměňují. Jednání je neustálým osvojováním tradice, nikoli mechanickým odrazem její zvěčnělé esence, která by řídila lidi jako předem naprogramované automaty.

Pochopení tradice či kultury tedy nemůže spočívat v zachycení její domněle objektivní významové struktury pojaté jako uzavřená a mrtvá věc, nýbrž v porozumění procesům její neustálé intersubjektivní rekonstrukce. Místo *vysvětlování* jednání z kultury jsme tedy odkázáni na *rozumění* kultuře z jednání, jež si ji může osvojovat v radikálně odlišných variantách. Proto také nejsme schopni předpovídat jednání, ale pouze zachycovat kulturní pole, které jednání aktualizuje. Každé takové pole je přitom definováno sporem. Konstruktivistická analýza americké či evropské identity tedy nemůže být ničím jiným než analýzou sporů o identitu. Akademický diskurz, jenž rekonstruuje danou tradici, je pak sám součástí těchto sporů – není vnějším odrazem praxe, nýbrž jí imanentním momentem.

52 Ke konstruktivismu jednání lze zařadit kromě Johna G. Ruggieho (10.1–10.2) a poststrukturalistických autorů (11.1–11.3) také Friedricha V. Kratochwila (1989, 2006) a Nicholase Greenwooda Onufa (1989).

Můžeme tedy uzavřít, že úspěšné propojení konstruktivismu s realismem předpokládá, že budou oba pochopeny prakticistně, tedy jako přístupy, které podávají politickou realitu prizmatem jednání – aktivního osvojování materiálů i ideálních struktur aktéry. Z tohoto hlediska nebyl Bushův diskurz po 11. září 2001 pouhou pasivní a mechanickou reprodukcí zakládajících amerických mýtů, ale jednou z jejich možných interpretací. Jeho neoimperialismus zápasil s izolacionismem na straně jedné a multilateralismem na straně druhé. Tento multilateralismus byl přitom ve vnitroamerické diskuzi identifikován všemi stranami jako „evropský“ přístup (viz výše druhé motto).

Practicistní pojetí mocenské struktury i ideové kultury umožňuje pochopit politický proces v jeho dynamice a proměnách. Politická převaha neoimperialismu v prvních letech po 11. září 2001 nemusí znamenat jeho definitivní vítězství. Již ve druhém období Bushovy vlády bylo ostří jeho křížácké rétoriky značně otupeno a je možné, že v budoucnu dojde k radikální rekonstrukci amerického zahraničněpolitického diskurzu, která bude čerpat z odlišné interpretace americké tradice. Tato možnost plyne z toho, že tato tradice – ostatně jako každá jiná tradice – nepředstavuje jakousi realitu „o sobě“, ale žije jedině v různých způsobech svého osvojování aktéry. Stává se tedy realitou jedině tak, že se stává realitou „pro sebe“. Toto osvojování probíhá na nejrůznějších rovinách – od každodenních diskurzů prostých Američanů a médií přes diskurzy politiků a jejich poradců až po akademické diskurzy teorie mezinárodních vztahů. I tato teorie je tedy z tohoto hlediska jen pouhým momentem „rekurzivity“ sociální reality, kterou zkoumá.⁵³

Obsah a hlavní teze

V souladu s těmito metodologickými východisky představíme ve *druhém oddílu* této kapitoly čtyři podoby zahraničněpolitické tradice Ameriky, nikoli podobu jedinou. Ve *třetím oddílu* pak na tomto historickém pozadí narýsuje spor neoimperialismu a multilateralismu. Budeme také konfrontovat Šedivého tezi o korespondenci americké národní identity s unilateralistickou zahraniční politikou s tezí Johna G. Ruggieho, který z americké identity vyvozuje naopak sklon k politice multilateralistické. Dojdeme k závěru, že analýzy dvou autorů by byly neslučitelné pouze tehdy, předpokládali-li bychom, že kolektivní iden-

⁵³ „Rekurzivitou“ nazývá Friedrich V. Kratochwil reflexivitu zkoumané reality: to, že není dána „o sobě“ jako přírodní předměty, nýbrž že je vždy „pro sebe“, že se vždy již nějak dává sobě samé (Kratochwil, 2000, s. 73–74).

tita či tradice tvoří homogenní a jednou provždy uzavřenou věc – *opus operatum*. Pochopíme-li však identitu či tradici z hlediska *modus operandi* – tedy nikoli jako konečný produkt, nýbrž jako proces neustálého přetváření, v němž spolu zápasí různé její verze –, pak každý z autorů vystihuje jednu z těchto variant.

Ve čtvrtém oddílu se vrátíme ke Kaganově interpretaci transatlantické difference jako sporu realismu silných s idealismem slabých, abychom došli k závěru, že platnost této interpretace je pouze omezená, neboť nelegitimně rozšiřuje definici *prostředků* zahraničněpolitického jednání na definici jeho *cílů* – neokonzervativní a Bushův diskurz není přece pouze diskurzem moci, ale také diskurzem ideálních cílových hodnot, které jednostranné používání moci ospravedlňují. Podobně můžeme nalézt realistický i idealistický pól také v diskurzu multilateralistických Bushových kritiků. Každý tábor ovšem definuje dva póly jinak. Neokonzervativci jako Kagan kombinují naturalistický realismus *síly* s křížáckým idealismem *dobra*, zatímco jejich liberální oponenti kombinují historický realismus *síly* a *konsenzu* s idealismem *práva*. Vhodnou výkladovou mřížku sporu dvou táborů tedy neposkytuje dichotomie realismu a idealismu, nýbrž Wightova triáda realismu, „racionalismu“ a revolucionismu (4.1–4.3). Z hlediska této typologie pak spadá diskurz neokonzervativců do kategorie tvrdého revolucionismu, zatímco diskurz liberálů spadá do kategorie „racionalismu“ čili realistického liberalismu.

Jak signalizuje název čtvrtého oddílu, jedním z důvodů úspěchu neokonzervativního diskurzu u americké veřejnosti v prvním Bushově období byl právě jeho revolucionismus, jenž vyjadřuje americkou touhou po úniku z politična, proti níž bojovali pováleční realisté – Reinhold Niebuhr, Hans Joachim Morgenthau, George Kennan či Henry Kissinger. Politično přitom chápeme jako situaci, v níž spolu hledají *modus vivendi* aktéři, kteří nejsou schopni jeden druhého podmanit *silou*, ani se dohodnout na základě sdíleného *rozumu*. Politično je tím aspektem sociálních vztahů, v němž je úsilí o morální jednání nevyhnutelně kompromitováno bojem o moc. Tento „nečistý“ prostor, v němž spolu koexistují dohoda a donucení, vznešená vize a hrubá moc, je doménou klasické diplomacie v té podobě, v jaké jsme si ji s Wightem vymezili v oddílu 4.2. Takový prostor je přirozeným domovem „racionalistů“ a historických realistů a v něm se také v devadesátých letech usadili multilateralističtí liberálové. Jejich kritika Bushovy „války proti teroru“ se značně překryla s její kritikou ze strany neorealistických pokračovatelů H. J. Morgenthaua: zatímco se Joseph Nye či G. John Ikenberry otevřeli realistickému důrazu na moc a donucení, John Mearsheimer a především Stephen Walt se otevřeli liberálnímu a konstruktivistickému

důrazu na mezinárodní instituce a normativní ideje (Nye, 2002a; Ikenberry, 2005; Mearsheimer, 2002; Mearsheimer, Walt, 2003).⁵⁴

Jak vysvětlíme na konci čtvrtého oddílu, navzdory tomuto sblížení v kritice neokonzervativních imperialistů se ovšem názory multilateralistických liberálů a neo-realistů na žádoucí americkou strategii po konci studené války rozcházejí. Multilateralističtí liberálové patří spolu s některými realisty, jako je Henry Kissinger či Robert J. Art, k obhájčům udržování selektivního vojenského zapojení Ameriky v určitých oblastech na západě i východě Eurasie a v Perském zálivu (Nye, 2002b; Ikenberry, 2002; Art, 2005; Kissinger, 2001). Realisté jako Mearsheimer, Walt a Layne naopak chtějí, aby se americké vojenské zapojení – v souladu s tradičním britským i americkým modelem „vyvažování ze zámoří“ (*offshore balancing*) – omezilo na minimum nutné k zabránění vzestupu potenciálního hegemona v neamerických regionech (Mearsheimer, 2001; Walt, 2005; Layne, 2005, 2006). Střed mezi umírněným intervencionismem selektivního zapojení (či multilaterální hegemonie) a umírněným izolacionismem zámořského vyvažování představuje strategie zadržování (či velmocenského koncertu), kterou obhajují Ian Shapiro, John Hulsman a Anatol Lieven. V tabulce 15.2 seřadíme tyto současné pozice v americké debatě o „velké strategii“ na kontinuum, ohraničené revolučním *hegemonismem* jediné říše na straně jedné a realistickým *multipolarismem* zámořského vyvažování na straně druhé. Dvě prostřední pozice je možné pochopit jako dvě soupeřící aplikace politické filozofie realistického liberalismu na problém americké strategie.

Sestoupíme-li z roviny politické *filozofie* na rovinu *teorií* mezinárodních vztahů, pak je třeba konstatovat, že naše kombinace realismu a konstruktivismu zahrnuje jen dvě ze tří perspektiv, jež jsme vymezili na konci kapitoly 9. Realismus považuje za základní ontologickou determinantu mezinárodní politiky organizaci a způsob používání donucení čili *moc*, konstruktivismus pak organizaci a způsob používání symbolů čili *ideje*. Úplný obraz americké zahraniční politiky po 11. září 2001 by je vyžadoval doplnit marxistickým zohledněním organizace tvorby a distribuce statků čili *bohatství*. Tento přístup by viděl zahraničněpolitické jednání USA a odpor vůči němu ze strany některých západoevropských států v kontextu postavení Ameriky a Evropy v globálním

54 V úvodu ke své knize o reakcích na americkou moc se Walt hlásí k teoretickému eklekticismu, který mu dovoluje používat důležitých vzhledů z realistické, liberální i konstruktivistické tradice. Z té poslední si podle svých slov bere „důležitou myšlenku, že státy odpovídají nejen na fyzickou moc a politiky Spojených států, ale také na to, jak je americká moc popisována a jak je jí rozuměno, a na významy, které jsou dány jejímu použití... Je používána způsobem, jenž je v souladu s široce sdíleným souborem norem a kolektivních představ, nebo způsobem, silní si dělají to, co jim jejich síla umožňuje?“ (Walt, 2005, s. 19)

ekonomickém systému, popřípadě v kontextu zvláštních zájmů, které z tohoto rozdílného postavení a odlišného ekonomické moci plynou (pro pohled na současnou americkou politiku z hlediska teorie světového systému srv. Wallerstein, 2004). Tato obecná analýza globální politické ekonomie by musela být navíc doplněna analýzou politické ekonomie ropy se zvláštním ohledem na geopolitiku Středního východu.⁵⁵ Analytická osnova, kterou vypracovává tato kapitola, je tedy neúplná, neboť v ní zcela schází pohled politické ekonomie.

15.2 Čtyři podoby zahraničněpolitické tradice

Jeffersonovský izolacionismus

Sebepojetí Ameriky bylo utvářeno ve vazbě na způsob jejího vzniku (revoluce vedená pod praporem svobody a samosprávy), na příhodnou geografickou situaci (oddělení oceánem od evropských válek, soběstačnost v surovinách) a na mocenské vakuum (slabost skupin, na jejichž úkor probíhala expanze na západ a jih). Základ americké identity tvoří dvě zkušenosti. Na jedné straně je to zkušenost odchodu ze Starého světa a nalezení útočiště v Novém světě. Na druhé straně je to zkušenost neustálého posouvání „hranice“ tohoto druhého světa. Američané jsou současně uprchlíky i kolonizátory, pronásledovanými přistěhovalci i agresivními hraničáři (Hodgson, 1999). Jako společnost zároveň přistěhovalecká i osadnická v sobě Amerika od počátku zahrnuje impuls *oddělení* od ostatních (Evropanů) i impuls *expanze* na náklady ostatních (Neevropanů či Neanglosasů). Druhou stranou emancipace z útlaku evropských většin Starého světa byl útlak neevropských menšin v Novém světě. Zahraničněpolitickým důsledkem zkušenosti odchodu a hledání útočiště je sklon k *izolacionismu*. Zahraničněpolitickým důsledkem zkušenosti zabírání nových území a podmaňování jejich neevropského, smíšeného a neanglosaského obyvatelstva je sklon k *imperialismu*.

Od začátku byla americká republika imperialistickou, neboť byla založena na územní expanzi a různých formách podmaňování či vytlačování skupin považo-

⁵⁵ Identifikace americké závislosti na ropě jako hlavním zdroji amerického vojenského intervencionismu na Středním východě (a obzvláště v Perském zálivu) ovšem není monopolem marxistických či ekonomistických přístupů. Uznává ji například i Andrew Bacevich (2005), jehož celková analýza „nového amerického militarismu“ je spíše kulturalistická. Viz především kapitola příznačně nazvaná „Krev za ropu“ (tamtéž).

vaných za kulturně či rasově méněcenné. Mýtus antiimperialistické republiky svobodných a rovných byl založen na předpokladu nadřazenosti bílých anglosaských protestantů – *White Anglo-Saxon Protestants*. Vzhledem k zásadě bělošské nadřazenosti nebyla kontinentální expanze chápána jako zahraničněpolitický, nýbrž jako domácí program. Ve vědomí těchto „WASP“ se jednalo o *konsolidaci republiky*, nikoli o *rozšiřování říše*.

Předpoklad rasové nadřazenosti prvních generací osadníků skrýval původnější předpoklad náboženské nadřazenosti. Britští puritáni – nejvýraznější skupina mezi americkými osadníky – čerpali z judeokřesťanské tradice představu vlastního vyvolení a zvláštního úkolu svěřeného jim Bohem, jímž mělo být slovy Johna Winthropa vybudovat „město na hoře“ (*a city on a hill*), na které „budou upřeny zraky všech národů“ hledajících spásu (Morgan, 1958, s. 70). Definice výjimečného poslání byla v době války za nezávislost sekularizována. Američané byli prvním národem, který uspořádal své záležitosti podle principů lidských práv a demokracie, a jejich společnost se proto měla stát majákem pro všechny ostatní národy. Jejich politický experiment měl světodějný význam, neboť slovy Thomase Paina měli ve své moci „znovu začít svět“ (Hunt, 1994, s. 11). Podle otců zakladatelů bylo úkolem Ameriky ukazovat ostatním cestu k takovému politickému uspořádání, které by se vyhnulo anarchii a chaosu na straně jedné a despotii či tyranii na straně druhé. Tímto uspořádáním byl republikánský režim „spořádané svobody“ (*ordered liberty*). Republika povstává z demokratické vůle lidu, která je zároveň omezená ústavními principy ochraňujícími individuální práva – především svobodu slova, náboženského vyznání a podnikání.

Kvůli decentralizaci vlády, rozlehlosti Ameriky a jejímu oddělení oceánem od jiných kontinentů se v ústavních diskuzích otců zakladatelů prolínal problém *domácího* řádu s problémem řádu *mezinárodního* (Deudney, 2006; Barša, 2007b). Republikáni chápali svou vizi jako odpověď na problém řádu na obou rovinách – co největší autonomie amerických států měla být doplněna co největší autonomií Ameriky jako celku ve smyslu její izolace od Evropy. Vztahy mezi americkými státy byly chápány jako alternativa ke vztahům mezi evropskými státy. Federální struktura měla zabránit úpadku jejich unie do stavu, v němž se nacházely vzájemné vztahy států Evropy – tedy do stavu anarchie řízené mocenskou rovnováhou, která je ověřována občasnými válkami. Izolace od zkaženého Starého světa měla za svůj hlavní cíl právě to, aby se americká republika nenechala zatáhnout do velmocenského boje zkažených evropských dynastií. Podle jeffer-sonovských republikánů byla logika vojenské síly nebezpečná svobodě – vedla k převaze výkonné a vojenské moci nad mocí soudní a zákonodárnou a tím

koneckonců k vládě Caesarů, Cromwellů či Bonapartů. Válka dává despotům příležitost nastolit a zvětšovat svou moc a strhávat společnost z cesty rozumného vyvažování *zájmů* do propasti ničivých mocenských *vášní* (1.2). „Spořádaná svoboda“ naopak přetavuje vášně do zájmů, jejichž případné spory již nejsou řešeny silou, ale pokojnými institucionálními a právními procedurami, v nichž ústřední roli hrají pojistky v podobě brzd a protiváh (*checks and balances*).

Politika izolace od evropského velmocenského boje tedy v žádném případě neznamenal morálně-politický partikularismus. Američané byli přesvědčeni o tom, že jejich model spořádané svobody je univerzálně platný. Neměl však být šířen vojenskou expanzí, nýbrž příkladem a veřejným míněním. Jak to roku 1821 formuloval tehdejší ministr zahraničních věcí a budoucí prezident John Quincy Adams:

„Amerika má přát svobodu a nezávislost všem, ale prosazovat a obhajovat jen svobodu svou. Bude se stavět za obecnou věc povzbuzujícím hlasem a laskavou přitažlivostí svého příkladu. Dobře ví, že pokud by se někdy postavila pod jiné zástavy než svou vlastní, byť by to byly zástavy cizí nezávislosti, zapletla by se a ztratila by schopnost vymanit se z konfliktů zájmů a intrik, individuálního lakomství, závisti a ambice, které na sebe berou barvy svobody a podřizují si její normy. Základní pravidla její politiky by se nepozorovaně proměnila ze svobody na sílu... Mohla by se stát diktátorkou světa, ale přestala by být vládcem vlastního ducha.“ (Citováno v Hixson, 1989, s. 254)

Univerzální apel příkladu byl jasně oddělen od politicko-vojenské intervence do záležitostí jiných zemí. Síly nemělo být používáno na šíření *hodnot* Ameriky, nýbrž pouze na obranu její *bezpečnosti*.

Proti tomuto izolacionistickému idealismu jeffersonovských *republikánů* se od počátku stavěl realismus Alexandra Hamiltona a dalších *federalistů*. Ti podporovali centralizaci Ameriky uvnitř i její aktivní politiku navenek. Ani Hamilton však nehlásal agresivní imperialismus. Upozorňoval jen na to, že nejlepším zabezpečením proti válce je budování vojenské a finanční síly. To předpokládalo posilování federálního centra i přípravu na možnost použití vojenské síly v zámoří. (Hunt, 1994, s. 11) Na tuto otevřenost k velmocenské politice mohli o 100 let později navázat imperialisté jako Theodor Roosevelt (viz další sekce). Proti Hamiltonovým náznakům aktivní zahraniční politiky však republikáni namítali, že hledání mezinárodní *velikosti* může ohrozit rozvoj domácí *svobody*. Úkolem Ameriky vůči vnějšímu světu nebylo politicky se angažovat, ale pouze ukazovat cestu – Jeffersonovými slovy „být monumentem a příkladem pro cíl a nápodobu ostatních zemí“ (citováno v Tucker, Hendrickson, 1992, s. 172).

V souladu s touto pozicí se od konce 18. století do devadesátých let 19. století zahraniční politika (ve smyslu vztahů vůči starému kontinentu) držela *zásady neutrality* formulované prezidentem Georgem Washingtonem v Prohlášení neutrality (1793) a *zásady izolace* formulované jím v Řeči na rozloučenou (1796). Tento druhý dokument varoval národ před stálými spojenectvími a zapletením do evropské politiky, doporučoval „odtažitou a vzdálenou pozici“ vůči evropským sporům, nicméně nevyklučoval „dočasná spojenectví pro zvláštní situace“ (citováno v Hoff, 1994, s. 217). Tento postoj byl posléze explicitně potvrzen a specifikován prezidentem Monroem roku 1823. Podle Monroeovy doktríny se USA neměly plést do evropské politiky za předpokladu, že se evropské velmoci nebudou plést do politiky „západní polokoule“ – tedy obou amerických kontinentů. I když na začátku USA stěží měly reálnou moc si tuto deklaraci v případě potřeby vynutit silou, situace se změnila na konci století, kdy je Španělsko i Británie byly nuceny uznat za hegemonu Latinské Ameriky. Zatímco původně mohla být doktrína vykládána jako výraz solidarity s hnutím latinskoamerických zemí za nezávislost na Evropě, od přelomu 19. a 20. století naopak začala působit jako výraz imperialistických ambicí vůči těmto zemím.

Podobně jako washingtonovská doktrína izolace i doktrína *svobody moří* pocházela z prvního období americké republiky a podobně jako ona se týkala především Evropy a Atlantského oceánu. První doktrína měla Evropu držet v bezpečné politické a vojenské vzdálenosti, druhá měla ochránit přístup amerického zboží na evropský trh. Svoboda moří měla Americe jako neutrální zemi zajistit bezpečnou plavbu i ve chvílích válečného konfliktu mezi evropskými mocnostmi. Tato doktrína, formulovaná jazykem mezinárodního práva, měla ovšem smysl pouze v době relativně malé námořní síly Ameriky. V devadesátých letech 19. století začali na vlivu získávat zastánci budování silné americké flotily, „kteří argumentovali, že nikoli právo, nýbrž moc je nejlepší a základní obranou amerického obchodu ... princip svobody moří se oslabil tou měrou, jakou americké loďstvo začalo postupně ovládat světové oceány“ (Hunt, 1994, s. 8).

Rooseveltovský imperialismus

Ve standardních výkladech americké politiky začíná diskuze amerického imperialismu až španělsko-americkou válkou 1898 a posléze prezidentstvím Theodora Roosevelta (1901–1909), který chtěl z USA učinit světovou námořní velmoc a rivala velmocí evropských. Podle těchto výkladů měla teprve od konce deva-

desátých let 19. století americká republika začít ztrácet „nevinnost“, kterou získala svou izolací od špinavé velmocenské politiky starého kontinentu. Jak bylo řečeno výše, taková evropocentrická definice imperialismu ignoruje nelítostný kontinentální expanzionismus charakterizující Ameriku 19. století.⁵⁶

Ten však kvůli americkému sebepojetí musel být ospravedlnován idealisticky: aby se hamiltonovská koncepce *mezinárodní velikosti* mohla v průběhu 19. století prosazovat proti jeffersonovské koncepci *domácího příkladu*, musela od této soupeřící pozice převzít představu o vyvolení Ameriky k prosazování všelidských hodnot. Tuto syntézu jeffersonovského univerzalizmu s hamiltonovským nacionalismem paradigmaticky vyjádřil publicista John O'Sullivan, když v roce 1839 při obhajobě kontinentální expanze psal o „zjevném předurčení“ (*manifest destiny*) Ameriky k záchraně (západní poloviny) světa: „Budoucnost bude érou americké velikosti bez hranic a mezí. Podat svědectví o dokonalosti božských principů, takový je úděl národa stvořeného z národů: jeho pudy bude celá polokoule.“ (Citováno v Fichou, 1995, s. 91) Jak vidno, nejvhodnějším spojením idealistického univerzalizmu s realistickým partikularismem – humanismu s nacionalismem – byla myšlenka vyvolení či předurčení amerického národa k prosazení univerzálních principů na celém americkém kontinentu. V této myšlence byla sekularizována judeokřesťanská myšlenka predestinace, kterou si přivezli do Ameriky puritáni.

Zastánci „zjevného předurčení“ jako prezident James K. Polk (1845–1849) tvrdili, že není možné rozvíjet principy republiky bez územní expanze, která bude zároveň „oživovat amerického ducha a rozšiřovat sféru svobody“. Pokračovatelé Jeffersona naopak zdůrazňovali „nebezpečí, které pro svobodu a republikánskou ctnost představuje dobytá válka: varovali, že Spojené státy nemohou zároveň rozvíjet svobodu a budovat říši“ (Hunt, 1994, s. 11). Realita neustálé kontinentální expanze hovořila proti nim. Zdálo se logické, že jakmile byla „pohyblivá hranice“ v devadesátých letech 19. století uzavřena, Amerika by měla pokračovat v expanzi po přilehlých mořích ke karibským ostrovům na straně jedné (Kuba, Portoriko) a tichomořským ostrovům na cestě k východní Asii na straně druhé (Havajské ostrovy, Guam, Samoa, Filipíny).

⁵⁶ „Posuzujeme-li události devadesátých let z hlediska dlouhodobých ideologických a politických vzorců, nepředstavují ani náhodu, ani aberaci. Americký imperialismus logicky plynul z dědictví kontinentální expanze na náklady Mexičanů a indiánů a z ideologie, která po dlouhou dobu zdůrazňovala nerovnost ras a nadřazenost bílých Anglosasů, která spojovala rozpínání Ameriky s ‚posláním‘ přinášet svobodu ostatním a která považovala ekonomický růst za základní kámen k získání národní velikosti.“ (Fry, 1994, s. 66)

Především vzhledem k Číně a dalším zemím východní Asie formuloval roku 1899 ministr zahraničních věcí prezidenta Williama McKinleyho (1897–1901) John Hay doktrínu *otevřených dveří* jako požadavek přístupu amerického zboží na cizí trhy. O rok později v době krize v severní Číně dodal Hay k původní ekonomické formulaci politicko-vojenský prvek – Amerika měla pečovat i o čínskou nezávislost. „Otevřené dveře tak spojily rovnou příležitost k obchodu s dlouhodobým americkým politickým a kulturním vlivem“ (tamtéž, s. 7). Původní zaměření na Čínu bylo posléze rozšířeno a doktrína otevřených dveří se stala sloganem amerického expanzionismu pro větší část 20. století.

„Druhou stranou politiky otevřených dveří byla politika zavřených dveří, kterou USA uplatňovaly všude tam, kde získaly dominantní ekonomický vliv, obzvláště ve Střední a Jižní Americe.“ (Hoff, 1994, s. 217)

Tou měrou, jakou se USA stávaly karibskou a tichomořskou mocností, stávaly se součástí evropské politiky koloniálního rozdělování světa. Jak poznamenal roku 1895 čerstvě zvolený republikánský senátor, spojenec budoucího prezidenta Theodora Roosevelta a později nejslavnější odpůrce zahraničněpolitické vize prezidenta Woodrowa Wilsona Henry Cabot Lodge: „[Americká historie] je historií dobývání, kolonizace a územní expanze (na Západ – jak učil Washington!), jíž se nevyrovná žádný jiný národ 19. století... Od Rio Grande k Arktickému oceánu by měla být jen jedna vlajka a jedna země.“ (Citováno v Chace, 2002) Lodge, admirál Alfred Thayer Mahan, Theodore Roosevelt, zmíněný John Hay (který se stal ministrem zahraničí T. Roosevelta) a Elihu Root (McKinleyho a Rooseveltův ministr války a posléze ministr zahraničí) představovali v devadesátých letech 19. století malou, ale vlivnou imperialistickou lobby, která po nástupu Roosevelta do prezidentského úřadu roku 1901 na čas zcela ovládla zahraniční politiku.

Proti předcházejícímu idealistickému izolacionismu postavil Roosevelt realistický intervencionismus. Jeho jádrem byla idea mocenské rovnováhy, v níž se každá velmoc rozpíná tak daleko, kam až jí to dovolí ostatní velmoci. Těžiště interakce na mezinárodní scéně spočívalo podle něj v soutěži vojensko-politických schopností. Rezignovat na tuto soutěž znamenalo dát v sázku národní bezpečnost – umožnit ostatním získat převahu, kterou využijí pro získání nadvlády. Aby tento realistický imperialismus rezonoval s americkým excecionalismem – tedy představou vlastní výjimečnosti a vyvolenosti –, musel být ovšem zahalen do idealistické rétoriky. Ta obhajovala expanzi poukazem k solidaritě s utlačovanými národy a ke světodějnému poslání Ameriky v šíření svobody.

Imperialistická lobby prosadila válku proti Španělsku až poté, když vedle využití národně-bezpečnostní záminky (potopení válečné lodi *Maine* u kubánských břehů) vybičoval bulvární tisk americké morální rozhořčení líčením útrap kubánského lidu tváří v tvář tyranské zvlí Španělů (Fry, 1994, s. 58). Podle oficiálního zdůvodnění kubánské intervence prezidentem McKinleym šla americká vojska do boje „jménem lidskosti a aby ukončila barbarství, krveprolévání, hladovění a strašné útrapy, které jsou strany konfliktu neschopné či neochotné zastavit či zmírnit“ (Chace, 2002). McKinley se ovšem ani slovem nezmnínil o tom, že by snad výsledkem intervence měla být nezávislost Kuby. Bylo jasné, že za její politický osud převezme zodpovědnost americký protektor, který si, slovy tzv. Plattova dodatku – přijatého Senátem v únoru 1901 a připraveného z velké části ministrem války Elihem Rootem – ponechá „právo intervenovat pro zachování kubánské nezávislosti a vlády chránící život, vlastnictví a individuální svobodu“.⁵⁷

Vzhledem k idealismu americké politické tradice museli tedy rooseveltovští imperialisté doplňovat svůj velmocenský realismus (ideologicky podpíraný rasismem, machismem a sociálním darwinismem) idealistickou rétorikou (Barša, 2003b, s. 24–27). Kolonizace Kuby, Filipín či Panamy nemohla být pojmenována pouze egoistickým jazykem národních zájmů, ale vždy musela být do popředí postavena altruistická – morální a humanitární – motivace. Jeffersonovský izolacionistický idealismus, podtrhávající protiklad mezi vlastní svobodou a podmaňováním druhých, se tedy proměnil v imperialistický idealismus, jenž učinil ze dvou stran protikladu dvě strany jedné mince. *Ze svobodné republiky* byla Amerika redefinována na *říši svobody*.

Wilsonovský internacionalismus

Na účelový idealismus Rooseveltova období navázal Woodrow Wilson (1913–1921), když poslal americká vojska do Mexika, aby „učila jihoamerické republiky volit si dobré lidi“. Podle Wilsonova slavného výroku měla první světová válka učinit svět „bezpečným pro demokracii“ (*safe for democracy*) (Citováno v Hoff, 1994, s. 218). V závislosti na tom, díváme-li se na Wilsonův inter-

⁵⁷ V následujícím desetiletí vybudovala Amerika základnu na Guantánamo Bay, z které G. W. Bush učinil vězení podezřelých teroristů. Jiná situace nastala na Filipínách, kde po porážce španělského loďstva začala americká armáda potlačovat filipínské vzbouřence bojující za nezávislost. Zprávy o krutosti americké armády poprvé postavily před americkou veřejnost morální dilemata následujících zámořských intervencí – nejviditelněji pak války ve Vietnamu. Válka skončila v září 1902. Ostrovy zůstaly pod americkou kontrolou do japonské invaze roku 1941 a staly se nezávislými až roku 1946.

nacionalismus růžovými, nebo černými brýlemi, jeví se buď jako překonání sporu mezi idealistickým izolacionismem a realistickým imperialismem, anebo jako jejich syntéza. První interpretace podtrhává rozchod s Rooseveltem, druhá navázání na něj. Wilson sám se samozřejmě viděl prvními brýlemi: Amerika neměla být říší usilující o světovládu, ale měla se stát prvním národem mezi rovnými v rámci jejich celosvětového společenství.

Podobně jako výše zmíněné potopení lodě *Maine* u kubánských břehů roku 1898 i nasazení německých ponorek roku 1917 bylo pochopeno jako jasná známka ohrožení bezpečnosti USA – jako důkaz toho, že případné vítězství Německa na starém kontinentu by této zemi otevřelo cestu k transatlantické expanzi. Takové možnosti bylo třeba předejít a rozhodnout boj přímo v Evropě. K tomuto realistickému motivu přidal ovšem Wilson motiv idealistický. Když žádal 2. dubna 1917 Kongres o vyhlášení války německé říši, prohlásil, že pokud Američané musejí prolévat svou krev, tak jedině

„pro demokracii, pro právo podmaněných na hlas ve svých státech, pro práva a svobody malých národů, pro všeobecnou vládu práva v souhře svobodných národů, která přinese mír a bezpečí všem národům a učiní nakonec celý svět svobodným“ (citováno v Ruggie, 1998, s. 208).

Obsah jeho slavných Čtrnácti bodů vyhlášených o rok později lze pak shrnout následovně:

„suverénní rovnost a národní sebeurčení, vzájemné záruky politické nezávislosti a územní nedotknutelnosti, svobodný obchod, svoboda moří, průhledná diplomacie a nahrazení autokratických – tj. pro Wilsona militaristických – vlád demokratickými, to vše spojené se zmenšením zbrojení a nastolením institucí kolektivní bezpečnosti“ (tamtéž).

Společnost národů neměla být výrazem „rovnováhy moci“ (*the balance of power*), ale „společenstvím moci“ (*community of power*).⁵⁸ (Výrazem „kolektivní bezpečnost“ začal být Wilsonův projekt označován až od třicátých let.)

58 Tento konceptuálně-terminologický protiklad použil Wilson ve svém projevu v Senátu v lednu 1917 (Ruggie, 1998, s. 208; Ruggie, 1996, s. 79). Jak upozorňuje Ruggie, „idealismus“ představy kolektivní bezpečnosti nespočíval ani tak v představě tohoto stavu samého jako spíše v předpokladu, že by ho někdy šlo dosáhnout. Jádrem ideje kolektivní bezpečnosti je totiž myšlenka maximalizace odstrašující síly: zatímco za prosté rovnováhy moci čelí agresor pouze přechodné koalici utvořené příležitostně ze států, jejichž zájmy jsou bezprostředně ohroženy, v situaci regulované institucí kolektivní bezpečnosti čelí agresor automaticky všem státům spojeným do „společenství moci“.

Pro Roosevelta i Wilsona bylo důvodem nutnosti amerického zapojení vzrůstající propojování světa, které učinilo z izolacionismu krátkozrakou, nerealistickou politiku. Oba prezidenti chápali, že národní zájem Ameriky je napojen na mezinárodní stabilitu. Americké sebepojetí však vyžadovalo, aby zahraničněpolitické angažmá nebylo zdůvodněno jen národním egoismem, ale také všelidským altruismem. Zatímco Roosevelt přidával toto ospravedlnění jen na půl úst, Wilson na ně zcela přenesl těžiště své rétoriky. První prezident chtěl Ameriku „normalizovat“ – zapojit ji do světové velmocenské hry, druhý naopak odůvodňoval její světovou roli „excepcionalisticky“: byla mezi velmocemi demokratickou výjimkou a jako taková měla zvláštní úkol prosadit na planetární úrovni ty hodnoty a ideály, které definovaly její domácí politiku.

Zatímco Roosevelt tedy opustil izolacionismus jménem partikulárních zájmů *imperiální mocnosti*, Wilson jej opustil jménem univerzálních hodnot vtělených ve *svobodné republice*. Rámcovou vizí amerického zapojení do světové politiky byla pro prvního *rovnováha mocí*, periodicky testovaná použitím *síly*, pro druhého pak *kolektivní bezpečnost*, opřená o mezinárodní *právo*. První představa ospravedlňovala americký intervencionismus *politicky* – bojem o světovládu; druhá představa ho ospravedlňovala *morálně* – povoláním Ameriky vést lidstvo při budování spravedlivějšího světa. V Rooseveltovi a Wilsonovi tedy proti sobě stály dvě protikladné vize světového řádu a místa Ameriky v něm – mocenská multipolarita koloniálních říší opřená o jejich *vojenskou sílu* na straně jedné a společenství rovnoprávných národů opřená o jejich *morální konsenzus* na straně druhé. V jednom případě chtěla Amerika soutěžit o *světové panství*, ve druhém chtěla být vůdcem světového *společenství rovných*.

Národní bezpečnost a všelidské hodnoty

Tyto dvě pozice proti sobě stály také při diskuzi o vstupu USA do Společnosti národů po skončení první světové války. Proti Wilsonovu úsilí o přeložení univerzalizmu domácí politiky do politiky zahraniční se jeho odpůrce Lodge držel jasně oddělení obou sfér a jejich zakládajících principů. Na rozdíl od domácí politiky podle něj mezinárodní politika neměla být založena na morálním konsenzu o univerzálních hodnotách, nýbrž na rovnováze partikulárních mocností. Wilson se snažil překonat protiklad mezinárodní anarchie a domácího společenství (11.1) popřením anarchie a nastolením celosvětového společenství. Lodge považoval tento protiklad za nepřekročitelný.

Z hlediska historicky předcházejících zahraničněpolitických alternativ lze říci, že Lodge proti Wilsonově reformulaci Jeffersonova idealismu stavěl svou

reformulaci Hamiltonova realismu. Amerika měla budovat vlastní vojenskou sílu a zlepšovat své postavení na mezinárodní scéně nikoli za účelem prosazení globální *spravedlnosti*, nýbrž za účelem zajištění národní *bezpečnosti*, popřípadě bezpečnosti těch zemí a stability těch regionů, které bezprostředně s její národní bezpečností souvisely. Odlišným cílovým vizím mezinárodního řádu odpovídala volba rozdílných prostředků. Zahraniční politika neměla být opřena o multilateralismus dovolávající se univerzálních principů, nýbrž o unilateralismus hájící partikulární národní zájmy. Diskuze skončila porážkou Wilsona. Přestože odmítnutí vstupu do Společnosti národů nebylo vedeno izolacionistickými pohnutkami, vyústilo do období izolacionismu: nechuť koordinovat a konzultovat zahraničněpolitické intervence s jinými státy spolu se stanovením velmi vysokého prahu pro signál ohrožení amerického zájmu způsobily, že USA nečinně přihlížely silám, které v třicátých letech tlačily svět ke světové válce.

Teprve útok na Pearl Harbor 7. prosince 1941 brutálně připomněl americké veřejnosti, že světové dění v daleké Asii a Evropě se bezprostředně dotýká i její bezpečnosti. Z neblahých důsledků izolacionismu si vzali poučení Franklin D. Roosevelt, Harry S. Truman i Dwight D. Eisenhower. Jejich intervencionismus vyrůstal z logiky celosvětové mocenské rovnováhy a obrany národní bezpečnosti. Aby však mohl být obhájen před americkou veřejností, musel zároveň rezonovat s obrazem amerického světodějinného vyvolení. Již před vtažením do války byla tato idea oprášena slavným úvodníkem Henryho Luceho v časopisu *Life* ze 17. února 1941, nazvaným příznačně „Americké století“, v němž vyzýval Američany, aby začali aktivně proměňovat celý svět v souladu se svými hodnotami (Luce, 1999).

Poválečná politika zadržování (k níž patřil jak Marshallův plán, tak ustavení NATO) povstávala z uznání, že obrana Evropy a dalších strategických regionů před sovětskou expanzí je v bezprostředním bezpečnostním zájmu USA (Kennan, 1951). V rámci Trumanovy doktríny bylo toto realistické, hamiltonovsko-rooseveltovské jádro obaleno idealistickým ospravedlněním, převzatým z jeffersonovsko-wilsonovské rétoriky. Američané nebyli zapojeni do globální mocenské rovnováhy jen proto, aby hájili svůj zájem na *národní bezpečnosti*, ale také proto, aby chránili *mezinárodní řád a právo* (územní suverenitu a politickou nezávislost ostatních národů) a aby podporovali všude ve světě rozvoj *demokracie a svobody*.

Studenoválečný konsenzus byl posílen korejskou válkou roku 1950, která se v kontextu komunistické ofenzivy na evropské i asijské frontě (českosloven-

ský puč a blokáda Berlína, uchopení moci komunisty v Číně, sovětské pokusy s atomovou bombou) zdála být obranou *jak* amerických bezpečnostních zájmů, *tak* univerzálních hodnot. Tento konsenzus byl naopak otřesen vietnamskou válkou, v jejímž průběhu postupně narůstaly pochybnosti o třech základních důvodech intervence – obraně mezinárodního řádu a práva, obraně svobody a demokracie a obraně americké bezpečnosti. Jednalo se o zásah proti zahraniční agresi, anebo o vměšování do vietnamské občanské války? Bránila Amerika ve Vietnamu svobodu a demokracii, anebo pravicovou diktaturu? Byla válka skutečně nezbytná pro zajištění amerických bezpečnostních zájmů? (Tucker, Hendrickson, 1992, s. 187)

Vzestup a klíčová role Henryho Kissingera v americké politice první poloviny sedmdesátých let je dokladem rostoucí váhy realistů v reakci na negativní důsledky vietnamského dobrodružství. Realisté však nemohli zvrátit v tradici zakořeněný sklon Američanů formulovat zahraniční politiku s poukazem k univerzálním hodnotám – právům národů a jednotlivců –, a nikoli pouze s poukazem k národnímu zájmu na vlastní bezpečnosti. Vietnamský syndrom nezničil ideu amerického světodějinného poslání. Podnítil ovšem odlišení dvou základních přístupů k jejímu uskutečňování. Zatímco liberálové Carter a Clinton spoléhali při obhajobě lidských práv spíše na multilateralismus a přesvědčující sílu veřejného mínění, konzervativci Reagan a Bush mladší spoléhali při potírání zla (tyranie) a šíření dobra (demokracie) spíše na unilateralismus a zastrašující sílu zbraní. Dříve než si tento spor rozvedeme ve třetím oddílu této kapitoly, musíme si všimnout ještě čtvrtého proudu v americké zahraničněpolitické tradici, jež některými svými rysy ztělesňovali právě dva posledně jmenovaní prezidenti.

Jacksonovský populismus

Tento proud je pojmenován po sedmém prezidentu Spojených států Andrewu Jacksonovi (1829–1837) (Mead, 2002, s. 218–263). Jacksonovci sdílí spolu s jeffersonovci nedůvěru k federálním elitám a chtějí co nejvíce moci ponechat u států a lokálních samospráv. V domácí politice patří oba proudy ke specificky americké tradici „libertarianismu občanských práv“ (*civil libertarianism*). Zatímco však jeffersonovci považují za nezczitelné jádro těchto práv první dodatek k ústavě, chránící svobodu slova a zakazující propojení amerického státu a náboženství, jacksonovci za něj považují druhý dodatek zaručující právo

nosit zbraně (tamtéž, s. 225). Jestliže jeffersonovci tvořili během studené války tvrdé jádro tábora holubiček, jacksonovci tvořili tvrdé jádro tábora jestřábů.

Jejich zahraničněpolitická agresivita však neplyne z rooseveltovského imperialismu ani z wilsonovského internacionalismu, nýbrž z partikularistického nacionalismu živěného smyslem pro sdílený osud a společné hodnoty amerického národa osadníků. Přestože osadníci mohou mít různý etnický původ, v populistické představitosti je jejich společenství chápáno po způsobu etnických národů Starého světa. Slovy Anatola Lievena (2004) tak jacksonovci ztělesňují partikularistickou „antitezi“ morálně-univerzalistické „tezi“ jeffersonovců i wilsonovců.

Jacksonovský populismus není ani tak explicitní ideologií a doktrínou jako spíše způsobem života a kulturní senzitivitou. Předvojem a jádrem této americké subkultury byli „skotsko-irští“ osadníci (*the Scotch-Irish*). Dříve než se stali tvrdými „hraničáři“ v Americe, pěstovali válečné ctnosti na jiných hranicích – mezi protestantskou Anglií a katolickým Skotskem či jako protestantští kolonisté v Irsku. Století permanentních násilných konfliktů v nich vypěstovalo nedůvěru ke strategiím „usmiřování“ (*appeasement*) a sklon řešit spory použitím maximální síly a eliminací protivníků. Jak dokládá Jacksonův nelítostný styl při vytlačování a hubení indiánů, tento habitus se ukázal výbornou výbavou pro osídlování amerického Západu.

„Etnizace“ lidového společenství (*folk community*) osadníků vedla k „nativistické“ představě Ameriky jako země potomků původních přistěhovalců ze 17. a 18. století, a nikoli země současných a potenciálních přistěhovalců (Huntington, 2004). Nativismus s sebou nese antiimigrantskou xenofobii zakalenou jednak zkušeností obchodu s otroky a otrokářství, jednak zkušeností násilných střetů s domorodými obyvateli a Hispánci. To, co jacksonovce od etnonacionalistických a xenofobních hnutí Starého světa, je individualismus americké proveniencce. Jejich vůdčí hodnotou je spoléhání jednotlivce na sebe (*self-reliance*) v zajištění živobytí a bezpečnosti vlastní rodiny. Základem sebeúcty je poctivá práce na vlastním a schopnost ubránit se silou před případnými útočníky. Předmětem opovržení těchto maloživnostníků jsou jak rentiérské elity, jež stojí nad nimi, tak nemajetní (protože nepracující) chudí, kteří stojí pod nimi. Neodmyslitelnou součástí jacksonovské identity je vlastnění a ovládání střelných zbraní: „Jacksonovci jsou ozbrojeni pro obranu: obranu domova a osoby proti lupičům, obranu proti uzurpátorství federální vlády a obranu Spojených států proti jejich nepřátelům ... jacksonovská Amerika považuje vojenskou službu za posvátnou povinnost“ (Mead, 2002, s. 235). Ti, kteří poctivě pracují, ctí hodnoty

společensví a jsou ochotni postavit se za jejich obranu, mají právo na respekt ze strany ostatních. Autorita je uznávána, ale musí být založena na skutečné ctnosti vůdců, nikoli pouze na jejich politickém postavení či penězích.

Důraz na hledání vlastní cesty k Bohu se projevoval ještě ve Starém světě odchodem od katolické církve a později přechodem od umírněných k radikálnějším protestantským denominacím. Autenticita víry měla být měřena individuálním prožitkem, a nikoli formální příslušností k hierarchicky organizované instituci. Evangelikálské křesťanství prosperuje nejvíce právě na půdě nakypřené jacksonovskou lidovou kulturou. Nazdory svému individualismu jsou jacksonovci stoupcem práva demokratické většiny rozhodovat o základních věcech republiky. Na rozdíl od jeffersonovců nemají rádi systém brzd a protiváh, jehož prostřednictvím je výkonná moc vyvažována mocí soudní a zákonodárnou. Mají v oblibě referenda a jsou ochotni dát neomezenou moc demokraticky zvolenému vůdci, pokud uvěří v to, že vyjadřuje vůli amerického lidu.

Co se týče povahy člověka a jeho možnosti zdokonalovat svět, jsou jacksonovci pesimisty: spíše než nadějí na zdokonalení světa je jejich obrazotvornost sycena představou, že tento svět je ohrožen spiknutím temných sil. Jejich ztělesněním byla kdysi katolická církev, posléze se jím stal sovětský komunismus a nyní je jím v očích mnoha z nich islám. Všechna tato vtělení zla byla spjata s univerzalistickým projektem reorganizace světa. A právě na něj jsou jacksonovci obzvláště citliví – věří totiž tomu, že vyslanci satana se kryjí andělskou svatozáří. Z jejich antropologického pesimismu plyne jejich premilenarismus – tisíciletá říše Boží bude ustavena teprve poté, co v apokalyptické poslední bitvě Kristus přemůže Antikrista, nikoli předtím. Postmilenaristické ideologie, které slibují radikální zlepšení světa ještě před příchodem Krista, pocházejí od ďábla. Byl-li Bush mladší v mnohém blízký jacksonovcům, pak volání jeho otce po „novém světovém řádu“ mohlo stěžít lahodit jejich uším.

„Zakladatel Křesťanské koalice Pat Robertson přiřazuje vyzývání nového světového řádu k satanskému spiknutí vědomě uskutečňovanému americkým establishmentem. Starý a stále mocný je strach, že establishment – napojený na svůj protějšek v Británii a jeho prostřednictvím na všechna zkažená hnutí a elity Starého světa – zatvrzele konspiruje, aby zničil americkou svobodu.“ (Tamtéž, s. 250.)

Z hlediska zahraniční politiky je klíčový manicheismus, s nímž jacksonovci jasně odlišují vnitřní obvod svého spořádaného a ctnostného lidového společenství od temného a morálně zvrhlého světa za jeho „hranicí“ (tamtéž, s. 235,

s. 245). Členové společenství jsou vzájemně vázáni kódem cti a vzájemného respektu, ve vztahu k ostatním však mají vše dovoleno, obzvláště tehdy, když je tito nějakým způsobem ohroží či poškodí. Zločinec může a má být potrestán rodinou či komunitou poškozených a bez jakéhokoli soudního procesu (tradice rodinné msty a lidových lynčů). Zároveň je stírán rozdíl mezi zločincem a příslušníkem nepřátelské skupiny – ať již je to indián, komunistický Vietnamec nebo muslimský terorista.

V protikladu k wilsonovcům nekladou jacksonovci těžiště zahraniční politiky do morálního či politického poslání Ameriky spasit svět, nýbrž do ochrany americké bezpečnosti a cti. Spíše než jako svobodně zvolené společenství budoucnosti pojmají Ameriku jako osudové společenství minulosti. Není potenciálním domovem všech lidí, ale jen těch, kteří přijmou hodnoty a životní způsoby anglosaských a „skotsko-irských“ protestantských osadníků 17. a 18. století. Této Americe – vtělené například do populistického hnutí farmářů konce 19. století a obhajované současnými neonativisty v čele se Samuelem Huntingtonem (2004) – nejde o ovládnutí světa ani o jeho nápravu, ale o uchránění se před silami zla. Ty přicházejí z globální úrovně, na níž se pohybují federální elity – ať již jsou wilsonovské, nebo rooseveltovské.

Národní hrdost či prestiž je podle jacksonovců sama životně důležitým zájmem amerického národa. Je-li národ uražen na světovém jevišti, má odpovídat silou, nikoli usmiřováním. Z toho důvodu se i války, s nimiž jacksonovci původně nesouhlasí anebo vůči nimž jsou vlašni, mají vždy dovést do totálního vítězství, neboť jakákoli polovičatost by mohla poskvřnit čest amerického národa a jeho reputaci v očích jiných. Mead zmiňuje dvě základní jacksonovská pravidla při vedení války:

„První pravidlo války zní, že války musí být vedeny se vši dostupnou silou. Jacksonovský pohled považuje používání omezené síly za hluboce odporné a spojení ‚omezená válka‘ pokládá za *contradictio in adjecto*. Existuje pouze jeden způsob boje: musíte je mlátit co nejtvrději, co nejrychleji a co největším klackem. Nic jiného nedává smysl. To byla strategie Olivera Cromwella v Irsku, Andrewa Jacksona v krické válce proti indiánům i Douglase MacArthura v Koreji. To byla také strategie, kterou jacksonovci zoufale chtěli uplatnit ve Vietnamu. ... vidí válku jako spínač, který je buď zapnutý, nebo vypnutý. Nemají rádi představu ztlumeného násilí. Buď stojí sázky za boj, a v tom případě bychom měli bojovat se vším, co máme po ruce, anebo za boj nestojí, a pak bychom měli zůstat doma a starat se pouze o sebe. Zapojit se do omezené války je jedním z politicky nejnákladnějších rozhodnutí, které může americký prezident učinit – Truman ani Johnson je nepřezili.“ (Tamtéž, s. 254.)

Totální nasazení má vyústit v totální vítězství – tedy v bezpodmínečnou kapitulaci nepřítele. „Neexistuje žádná náhražka za vítězství,“ říkával generál MacArthur. „To, že George Bush starší nenaléhal na bezpodmínečnou kapitulaci v Iráku, ho možná stálo v prezidentských volbách roku 1992 prezidentský úřad“ (tamtéž, s. 257).

Druhým pravidlem války je vnutit svou vůli nepříteli s co nejmenšími vlastními ztrátami, byť by to bylo za cenu nelidského utrpení způsobeného nevinnému civilnímu obyvatelstvu či prchajícím nepřátelským vojákům. Vina za toto utrpení padá na cizí vůdce, kteří způsobili válku svým agresivním chováním vůči Američanům. Američané nelítostně využívali obrovskou převahu své technologie a palebné síly, když bojovali s indiány v 19. století, stejně jako když bojovali s Ho Či Minovým, Miloševičovým a Saddámovým režimem ve 20. století (tamtéž, s. 255).

Dvě jacksonovská pravidla válčení s sebou nesou sklon k nelítostnému překračování všech mezí při používání násilí. Nestačí vojenské vítězství nad nepřítelem, ale je ho třeba zdecimovat na těle i na duši:

„Nestačilo porazit nějaký kmen v bitvě, šlo o to ho ‚pacifikovat‘, definitivně mu dokázat, že jakýkoliv odpor vždy byl a bude nesmyslný a sebezničující. Aby se toho dosáhlo, bylo třeba přivést válku do nepřítelova domu: musely být vypáleny vesnice, zničeny potravinové zásoby, zabití civilisté. Od nejmenšího dítěte až po nejuctívanější moudré starce měl každý v nepřátelském národu porozumět tomu, že další ozbrojený odpor proti vůli amerického lidu, ať již by se projevoval jakkoli, jednoduše nepředstavuje žádnou alternativu... Tato dlouhodobá kulturní akceptace zacílení na civilisty nabyta na nové důležitosti s rozvojem letectví a nukleárních zbraní. Wilsonovci a jeffersonovci protestovali proti úmyslnému terorizujícímu bombardování (*terror bombing*) civilních cílů za druhé světové války a po roce 1945 došlo k bolestnému zpytování amerického rozhodnutí použít atomové bomby v Hirošimě a Nagasaki. Toto lomení rukou se ani v nejmenším nedotklo jacksonovského názoru, že bombardování bylo v obou případech ospravedlněné a správné. Během konfliktu ve Vietnamu a Koreji přicházely z jacksonovských kruhů vážně míněné návrhy na použití nukleárních zbraní – ‚Proč je jinak máme?‘“ (Tamtéž, s. 256.)

Je třeba připomenout, že souběžně s tím, jak se nezávislí farmáři – původní sociální základna jacksonovské lidové kultury – proměňovali v širokou pracující střední vrstvu obývající předměstí amerických měst, probíhal také proces oslabování nejretrográdnějších prvků této tradice a rozšiřování etnických, rasových i náboženských hranic lidového „my“, k němuž se jacksonovci odvolávají. Například protičernošský rasismus a protikatolické sektářství je u většiny z nich dnes

již věcí minulosti. Jacksonovský proud je spíše souborem jistých emocionálně zažívaných reflexů a postojů než explicitní doktrínou domácí či zahraniční politiky. I zvnějšku – především z Evropy – je vnímán spíše jako kovbojská „forma“ americké politiky než jako specifický „obsah“. Bez patriotismu a válečnických ctností jacksonovců se však při dosahování svých cílů neobejde žádný z ostatních proudů americké tradice:

„Pokud by americký lid vykazoval ve druhé světové válce bojové ctnosti Francouzů, hamiltonovci, jeffersonovci ani wilsonovci by nemohli utvářet poválečný mezinárodní řád“ (Mead, 2002, s. 260).

Na druhé straně mají rooseveltovci a wilsonovci potíží přimět jacksonovce k trvalé podpoře svých projektů, neboť tyto projekty většinou vyžadují koordinaci s ostatními národy a často se neobejdou bez omezené války a dlouhodobého „udržování míru“ (*peace-keeping*). „Hrubá kovbojská diplomacie“ jacksonovců slyší na „bezprostřední ohrožení“ (*imminent threat*) a zápas „kdo s koho“. Jejich morální nasazení slábne v dlouhodobě dvojznačných situacích, v nichž není možné jasně odlišit přítele od nepřítele a dobro od zla. Taková je však většina situací na mezinárodněpolitické aréně. Rooseveltovcům i wilsonovcům nakonec nezbyvá než halit své projekty do jacksonovské rétoriky a tak přemostovat kulturní a třídní propast, která odděluje „jacksonovskou Ameriku od reprezentantů ostatních škol“ (tamtéž, s. 263). O tom, že v rozehrávání jacksonovských strun vynikali také neokonzervativci, svědčí i první motto k prvnímu oddílu této kapitoly. Ne náhodou nazval francouzský analytik Pierre Hassner neokonzervativce „wilsonovci v bagančatech“.

Čtyři podoby americké zahraničněpolitické tradice můžeme schematicky přiřadit na stranu partikularismu (jacksonovci, rooseveltovci) nebo univerzalizmu (jeffersonovci, wilsonovci) a na stranu izolacionismu (jacksonovci, jeffersonovci) nebo intervencionismu (wilsonovci, rooseveltovci). Ze spojení těchto dvou charakteristik získáme následující tabulku.

Tabulka 15.1 Čtyři podoby americké zahraničněpolitické tradice

	<i>Partikularismus</i>	<i>Univerzalizmus</i>
<i>Izolacionismus</i>	jacksonovci	jeffersonovci
<i>Intervencionismus</i>	rooseveltovci	wilsonovci

V období po konci studené války bojovaly v americké politice o hegemonii dvě intervencionistické pozice, do nichž se proměnil wilsonovský internacionalismus a rooseveltovský imperialismus – liberální multilateralismus a neokonzervativní imperialismus. Obě pozice kvalitativně obohatily své historické vzory z opačného filozofického pramene, než z jakého původně vytryskly. Zatímco liberálové obhajovali multilateralismus jazykem umírněného realismu, neokonzervativci obhajovali imperialismus jazykem radikálního idealismu. Úspěch tohoto druhého směru po 11. září 2001 (symbolickým milníkem jeho ústupu byly volby do Kongresu v listopadu 2006) byl dán právě schopností nově propojit imperialistický nárok USA na globální hegemonii s programem globálního šíření všelidských hodnot.

Na tyto dva intervencionistické směry útočí z levicového rohu pokračovatelé jeffersonovského izolacionismu v čele s Noamem Chomským a z pravicového rohu pak pokračovatelé jacksonovského populismu jako Pat Buchanan. Přestože celková orientace jacksonovců je izolacionistická, mohou přijmout intervencionismus v případě, že uvěří, že je jedinou cestou k zajištění životně důležitých amerických zájmů, k nimž patří i prestiž Ameriky. Ronald Reagan a George W. Bush byli ve svých prvních prezidentských obdobích schopni získat podporu jacksonovské Ameriky. Krize posledně jmenovaného v jeho druhém období spočívala právě v tom, že se jacksonovská Amerika začala ve vztahu k jeho neoimperiálnímu projektu štěpit.

Celkově lze říci, že levicový i pravicový izolacionismus byly ovšem v poválečných desetiletích vytlačeny na okraj ideově-politického spektra. Tato marginalizace trvala až do druhého prezidentského období G. W. Bushe. Následující oddíl věnujeme dvěma intervencionistickým strategiím, které od konce studené války soutěžily o ovládnutí hlavního proudu.

15.3 Neoimperialismus versus multilateralismus

„Éru po studené válce bychom snad nejlépe mohli nazvat érou zbraní hromadného ničení. Šíření zbraní hromadného ničení a jejich nosičů bude po zbytek našich životů představovat největší hrozbu světové bezpečnosti. ... Západu pomalu svítá, že je třeba nastolit nějaký nový režim kontroly těchto zbraní a těch, kteří se jimi ohánějí ... neexistuje žádná jiná alternativa než stavět se jim čelem, zastrášovat je a, pokud je to

nezbytné, odzbrojovat je. ... Nikdo jiný toho není schopen než Spojené státy, podporované tolika spojenci, kolik se jich připojí. ... Alternativou takového robustního a obtížného intervencionismu – alternativou unipolarity – není stabilní, statický multipolární svět. Není jím svět 18. století, v němž zralé mocnosti jako Evropa, Rusko, Čína, Amerika a Japonsko hrají o své postavení ve hře národů. Alternativou k unipolaritě je chaos. Žijeme v abnormálních časech. Podobně jako v obtížných časech minulosti skýtá v takových časech největší naději na bezpečí americká síla a vůle – síla a vůle řídit unipolární svět, bez studu stanovovat pravidla světového řádu a být připraveni je vynucovat.“

(Krauthammer, 1997, s. 627–628)

Jak bylo řečeno, neoimperialismus, formulovaný nekonzervativními publicisty a analytiky devadesátých let, ospravedlňuje rooseveltovské spoléhání se na sílu univerzálními hodnotami, k nimž se tradičně odvolávali wilsonovci. Neokonzervativci se dostali do administrativ Reagana a Bushe otce i syna. V průběhu jejich působení u Bushe staršího se zhroutila bipolární rovnováha a Amerika tím ztratila hlavní důvod svých bezpečnostních obav. Přesto Bush-otec podržel rovnici mezi obranou národní bezpečnosti na straně jedné a aktivním udržováním globálního řádu na straně druhé. Bezpečnostní ohrožení bylo redefinováno tak, aby pod něj spadaly i střední či oblastní mocnosti nebo neposlušné státy – tj. státy, které evidentně nemohly ohrožovat jedinou zbylou supervelmoc. Hlavním prostředkem takové redefinice byl poukaz k možnosti, že se tyto státy mohou dostat ke zbráním hromadného ničení, které pak mohou použít pro válečné či teroristické akce. V únoru 1991 tehdejší ministr obrany Dick Cheney prohlásil, že zásah proti Iráku může být předzvěstí řady budoucích konfliktů nového typu, v nichž budou USA čelit regionálním agresorům, kteří mají k dispozici vyspělé konvenční zbraně i zbraně hromadného ničení. Toto nebezpečí mělo v nadcházející epoše představovat funkcionální ekvivalent sovětské hrozby předchozí epochy (Tucker, Hendrickson, 1992, s. 36).

Vítr, který měl Západ v čele s USA v zádech na přelomu osmdesátých a devadesátých let, i pragmatické založení Bushe staršího a části jeho zahraničněpolitických poradců (neokonzervativci mezi nimi ještě neměli převahu) způsobily, že první protisaddámovské tažení bylo prakticky i rétoricky blíže wilsonovskému multilateralismu než rooseveltovskému unilateralismu. Koalice vedená USA mohla legitimovat svou akci Chartou OSN i kolektivním rozhodnutím Rady bezpečnosti. Navíc přijala po jistém váhání a s výhradami (bezletové zóny) realistický princip teritoriální suverenity ukotvený v Chartě a – k nepřijemnému překvapení jacksonovské Ameriky (viz výše) – se nepokusila o totální porážku

a svržení iráckého režimu. Za druhého protisaddámovského tažení, vedeného od léta 2002 Bushem-synem, bylo ideologicko-politické vakuem po sovětské moci a arabském národním socialismu na Středním východě již částečně zaplněno islamismem a v důsledku šoku z 11. září 2001 získali neokonzervativní jestřábi v prezidentově administrativě převahu nad liberálními pragmatiky. Tehdy se jim naskytlá příležitost k praktickému prosazení neoimperialistického programu, který formulovali během prvního iráckého tažení.

Již na podzim 1990 tvrdí Charles Krauthammer ve svém článku „Unipolární moment“, z něhož pochází také motto k tomuto oddílu, že drtivá vojenská převaha jediné zbývající supervelmoci nad všemi ostatními jí nedovoluje přijmout multilateralismus, neboť ten předpokládá přibližnou mocenskou rovnost partnerů. Vliv ideje kolektivní bezpečnosti a rovnoprávnosti mezi národy na americké veřejné mínění je však podle Krauthammera bohužel tak silný, že nezbyvá než „oblékat unilaterální jednání do multilaterálního hávu“ a partikulární národní zájem překládat do univerzalistické rétoriky (Krauthammer, 1997, s. 622). Poukaz k obraně všelidských hodnot má legitimovat jednostranné rozhodování a jednání supervelmoci, která sleduje svůj národní zájem – „otevřené dveře“ pro své zboží, hegemonní kontrolu všech strategických oblastí světa a udržování globální vojenské převahy. Alternativou této hegemonie podle Krauthammera není tradiční multipolarita velmocí, ale „multipolarita chaosu“. A nepomůže ani multilateralismus:

„Pravý multilateralismus předpokládá opravdovou koalici rovných partnerů srovnatelné síly a postavení. ... Co máme dnes, je pseudomultilateralismus: dominantní velmoc jedná ve skutečnosti sama, ale protože je jí to trapné a protože se stále modlí u svatyně kolektivní bezpečnosti ... snaží se dodat svému unilaterálnímu jednání multilaterální lesk.“

Je-li multipolarita nebezpečná a multilateralismus nemožný, pak Americe nezbyvá než si osvojit unipolaritu – tento nezamýšlený důsledek konce studené války – jako vědomou politickou volbu a stát se globálním bezpečnostním hegemonem:

„Mezinárodní stabilita neexistuje sama od sebe ... je výsledkem vědomého jednání velmocí a obzvláště největší mocnosti, kterou jsou nyní a pro nejbližší budoucnost Spojené státy. Chce-li Amerika stabilitu, bude si ji muset vytvořit.“ (Tamtéž, s. 625.)

Z těchto premis vychází nárys bezpečnostní politiky na fiskální období 1994–1999 z roku 1992, připravený náměstkem ministerstva obrany Pau-

lem Wolfowitzem. Také podle něj má Amerika udržovat svou zbrojní převahu a používat ji v planetárním rozsahu. Ze své protektorské role vůči západní Evropě má učinit východisko a model pro jednání ve všech dalších důležitých regionech. To neznamena nic menšího než vědomě pěstovat svou celosvětovou nadvládu (NYT, 1992).

Zahraničněpolitická koncepce neokonzervativních jestřábů byla odložena *ad acta* příchodem Billa Clintona do prezidentského úřadu, aby byla oprášena následnou republikánskou administrativou, která se dostala pod přímý vliv tohoto proudu. D. Cheney se stal viceprezidentem, P. Wolfowitz znova náměstkem ministra obrany a Ch. Krauthammer, R. Kagan a W. Kristol „domácími intelektuály“ G. W. Bushe (Judt, 2002). Jimi ohlášená „Bushova éra“ se sice ve srovnání s váhavým intervencionismem Clintonovy vlády jevila ze začátku jako izolacionistická, byla však ve skutečnosti pouze unilateralistická (Kagan, Kristol, 2002). Americká vláda se stáhla ze závazků, které omezovaly svobodu jejího zahraničněpolitického rozhodování, ale v žádném případě nerezignovala na intervenci všude tam, kde cítila ohrožení svých zájmů. Do teroristických útoků 11. září 2001 však neměli neokonzervativci přesvědčivé argumenty pro to, že ohrožení těchto zájmů může nastat *kdekoli na světě*, a tudíž že jejich obrana nemá respektovat hranice regionů ani států. Islamističtí teroristé přehráli neoimperialistům historickou příležitost, na kterou čekali od kompromisního konce první války v Perském zálivu: významná část Američanů začala po útoku skutečně věřit tomu, že k zajištění americké bezpečnosti je třeba aktivně udržovat a posilovat americkou hegemonii na globální úrovni. Takové počínání mělo učinit svět svobodnějším a bezpečnějším nejen pro Američany, ale pro všechny svobodomyšlné lidi a národy. Partikulární zájem Ameriky měl být totožný s univerzálním zájmem lidstva.

Po 11. září se začalo zdát, že základní dilema americké zahraniční politiky již neleží ve sporu izolacionismu s intervencionismem, neboť druhá pozice ztratila na přesvědčivosti v globalizovaném světě, v němž územní vzdálenosti ztrácí stále více na významu. Základní otázkou již nebylo, „zda“ přijmout intervencionismus, ale „jaký“: Má na sebe vzít unilateralistickou, tedy vzhledem k americkému velmocenskému postavení imperialistickou podobu, anebo se má realizovat prostřednictvím multilateralistické politiky? V novém kontextu se tak znova objevilo dilema formulované ve sporu Roosevelta s Wilsonem: Má se stát americký národ pánem světa, anebo prvním mezi rovnými? Právě toto dilema zachytil Zbigniew Brzezinski názvem své knihy *Volba: globální nadvláda nebo globální vedení* (2004).

Multilateralismus

Kromě Brzezinského patřili po konci studené války k nejvýraznějším teoretickým protagonistům multilateralistického intervencionismu Joseph S. Nye Jr., John G. Ruggie a G. John Ikenberry. Zatímco neokonzervativci rozvinuli taktický idealismus T. Roosevelta do agresivně křížácké rétoriky, tito liberálové korigovali přesvědčený idealismus W. Wilsona realistickým respektem k nevykořenitelnosti moci z mezinárodní politiky. Nešlo jim ani tak o nahrazení americké hegemonie společenstvím rovných národů jako spíše o „internacionalizaci“ a tím i legitimizaci této hegemonie rozvojem multilaterálních režimů (Ruggie, 1996; Nye, 1990, 2002; Ikenberry, 2002). Nye například obhajuje multilateralismus jako způsob realizace „měkké moci“ Ameriky, která musí po vzoru Machiavelliho ideálního vladaře umět kombinovat „sílu lva“ s „chytrostí lišky“: musí být s to ovlivňovat jednání svých protivníků násilím i domluvou, zbraněmi i slovem, zastrašováním i přesvědčováním. Zdrojem první, „tvrdé“ moci je schopnost přimět druhého k žádoucímu chování fyzickým donucením, zdrojem druhé, „měkké“ moci je schopnost docílit toho, že se daným způsobem chová na základě vlastního rozhodnutí (Nye, 1990, 2002).

Podle Nye vzrostla důležitost měkké moci rozvojem vzájemné závislosti (5.1). V situaci vzájemné závislosti omezuje intenzita mezinárodního propojení účinnost čistě silových prostředků zajišťování stability a zvládnání protivníka. Z vojensko-politické převahy nad určitou společností ještě vůbec neplyne schopnost ovlivňovat dění v ní. Drastickým příkladem této „bezmoci mocných“ jsou situace okupačních států na zabraných územích (např. situace Izraele na Západním břehu a v pásmu Gazy) nebo bývalých kolonizátorů stojících tváří v tvář odporu kolonizovaných – Alžírsko v padesátých letech, Čechensko v letech devadesátých.⁵⁹ V těchto a podobných situacích se ukazuje, že vojenská síla a technologická převaha nemusejí stačit k výhře. Na důležitosti naopak získávají mocenské nástroje, které neorealismus přehlíží – „komunikace, organizační a institucionální dovednosti“ (Nye, 1990, s. 180).

K uznání nezbytnosti doplnit používání tvrdé moci strategiemi měkké moci přitom Amerika nepotřebuje idealistickou víru v univerzalistické principy, ale stačí jí realistické zohlednění vlastních partikulárních zájmů. Podle Nye je v zájmu globální velmoci, jakou jsou USA, aby se rozvíjely mezinárodní režimy

⁵⁹ V roce 1990 dává ovšem Nye za příklad americkou vojenskou moc ve Vietnamu a sovětskou moc v Afghánistánu (Nye, 1990, s. 185).

ve smyslu „souborů pravidel a institucí řídicích různé oblasti vzájemné závislosti. Takové režimy se velmi liší svým rozsahem a počtem členů a zabývají se oblastmi sahajícími od finančních toků a mezinárodního obchodu přes správu přírodních zdrojů až po spolupráci při potírání terorismu, kontrolu zbrojení a znečišťování životního prostředí či správu určitých geografických území.“ (Nye, 1990, s. 254)

Nye předpokládá, že reálná politika supervelmoci, jakou jsou USA, bude vždy kombinovat měkkou moc s tvrdou a multilateralismus s unilateralismem už proto, že ve výjimečných situacích, které nejsou jasně řešitelné předem stanoveným pravidlem, musí supervelmoc jednat první a ukázat cestu ostatním. Ale i když jde ve svém jednání za to, co by dovoloval či s čím počítá mezinárodní režim, supervelmoc by měla mít vždy na paměti, že každý silový akt vyžaduje mezinárodní legitimitu – že by měl být doma i v zahraničí považován za ospravedlnitelný. Ani formálně jednostranný akt nemusí znamenat „nedostatek konzultace či nepřítomnost zájmu o názory ostatních“ (Nye, 1990, s. 258).

Na této tezi je také postavena Nyeova kniha *Paradox americké moci*, nesoucí výmluvný podtitul *Proč se jediná supervelmoc světa nemůže obejít bez ostatních* (Nye, 2002). Z klasického „dilematu“ mezi republikou zahleděnou do sebe a expanzivním impériem se stal „paradox“ supermoci, která navzdory svému výjimečnému postavení v rámci globálního systému nemůže vést politiku, jež by nebrala ohled na ostatní aktéry. „Braní ohledu“ je základní taktikou měkké moci, kterou Nye charakterizuje také jako moc „kooptační“ – „schopnost přimět ostatní, aby si volili to, co chcete vy“ (Nye 1990, s. 188). Nye rýsuje tři dimenze mezinárodněpolitické hry: první tvoří tvrdá vojenská moc, v níž USA nemá vyzyvatele. Druhou představuje ekonomická moc – zde již Amerika čelí konkurenci Evropské unie i Japonska a rychle rostoucích východoasijských ekonomik. Třetí dimenzi představují mezinárodní režimy a transnacionální sítě, v nichž probíhají finanční toky, migrační pohyby, investice multinacionálních společností, akce neziskových organizací, vytváření nadnárodního veřejného mínění, kulturní výměny, organizovaný zločin a terorismus. Unilateralistický proud americké zahraniční politiky klade důraz na první a do jisté míry druhou rovinu, ignoruje však klíčovou roli roviny třetí. Proto ho vědomí převahy USA ve zbrojních arzenálech vydává napospas neoimperialistickému pokušení.

V podobném duchu jako Nye, byť jiným jazykem, formuloval svou koncepci amerického zapojení do mezinárodního života také John G. Ruggie. Po skončení studené války se podle něj otevřel prostor pro rozvoj „kooperativních bezpečnostních vztahů“, jejichž „oblast ... leží někde mezi wilsonovskou kolektivní

bezpečností a klasickou politikou mocenské rovnováhy“ (Ruggie, 1996, s. 105). Ostatně tento terén nastolil již Franklin D. Roosevelt a další strůjcové OSN, když spojili princip rovnováhy velmocí – vítězů druhé světové války – s principem kolektivní bezpečnosti. Specifikací kooperativních bezpečnostních vztahů jsou tzv. kooperativní rovnováhy, které zmírňují

„bezpečnostní soupeření opatřeními ke zvýšení transparence a k vytváření větší důvěry ... taková opatření zahrnují pravidelné rozhovory o bezpečnosti mezi tvůrci bezpečnostních politik, vzájemné informace o obranných opatřeních a plánech vojenských aktivit, stejně jako upozorňování na vojenská cvičení a zvaní na ně“ (Ruggie, 1996, s. 104).

Pod takto realisticky pojatý bezpečnostní multilateralismus spadají i uspořádání typu „koncertu velmocí“, jejichž historickým paradigmatem je období evropské historie mezi napoleonskými a krymskými válkami (1815–1854), kdy se Rakousko, Británie, Prusko, Rusko a Francie „ustavily jako výkonné těleso evropského systému států a organizovaly časté konzultace o záležitostech, které by mohly podkopat jejich vratkou rovnováhu“ (Ruggie, 1996, s. 88). Nezajišťovaly si tedy bezpečnost pouze zvětšováním svých vojensko-politických schopností či vyrovnáváním takového zvětšování u druhých ani vytvářením *ad hoc* spojenectví proti vzrůstající moci protivníků, ale vyjednáváním a koordinací svých kroků – „koncertací“.

Obecně lze říci, že přijetím tohoto uspořádání velmocí dobrovolně omezovaly princip maximalizace vlastní moci bráním ohledů na ostatní prostřednictvím vzájemné komunikace a hledání konsenzu. Tyto omezující *ohledy* byly dlouhodobě účinnějším nástrojem pro zajištění jejich mocenských pozic než *bez-ohledné* zvětšování vlastní moci na úkor jejich soupeřů. Použití síly (či jeho hrozba) nebylo z arzenálu prostředků zahraniční politiky vyloučeno, ale tam, kde to bylo možné, mu byla upřednostňována kooperace. Vlastní zájem nebyl obětován zájmu všech, ale jeho hájení bylo opřeno o předpoklad, že dlouhodobě mohou být zvláštní i obecný zájem v souladu (Ruggie, 1996, s. 88–89).

V tomto pojetí mezinárodních vztahů není mocenská rovnováha vnějším protikladem společných institucí, ale jejich součástí. Tak ji ostatně chápali historičtí realisté, když ve své idealizaci kabinetních válek 18. století zdůrazňovali právě jejich „konvenční“ – pravidly řízený – charakter. Rovnováha evropských velmocí se ustavila a udržovala na pozadí jistých společných kulturních předpokladů, sdílených hodnot a společně dodržovaných norem (Ruggie, 1996, s. 104). Tato představa bezpečnostních vztahů a mezinárodních vztahů obecně podle Ruggieho odpovídá Rooseveltově ideji OSN v čele s Radou bezpečnosti se stá-

lými členy. Ruggie považuje tohoto prezidenta stejně jako jeho nástupce Trumana a Eisenhowera za realistické pokračovatele multilateralismu W. Wilsona.

Národní identita a zahraniční politika

Ruggie podepírá obhajobu liberálního multilateralismu specificky konstruktivistickým argumentem: multilateralismus je podle něj ve větším souladu s americkou národní identitou než unilateralismus, neboť prostředky prosazování partikulárních zájmů omezuje respektem k univerzalistickým principům, které definují americkou republiku. Ta není založena „organicky“ – v ideji etnonárodní skupiny, která by „od nepaměti“ obývala dané národní území –, ale „asociativně“: Amerika je občanským národem *par excellence*, neboť stojí na svobodném rozhodnutí příslušníků různých etnických a kulturních národů utvořit nový národ. Není společenstvím nezměnitelného osudu a předků, ale společenstvím svobodné volby a budoucnosti.

Východiska tohoto asociativního nacionalismu se podle Ruggieho odrážejí i v pojetí žádoucí podoby mezinárodního řádu. Vztahy mezi národy planety mají být regulovány týmiž obecnými principy, jimiž jsou uvnitř amerického občanského národa regulovány vztahy různých států a etnokulturních menšin. Z povahy otevřeného a inkluzivního „národa národů“ plyne jeho sklon k „větší otevřenosti, inkluzivitě a nediskriminaci, než by bylo možné očekávat v případě země, jejíž národní identita by byla pevně zakořeněna v organické specifičnosti“ (Ruggie, 1998, s. 223). Korespondence asociativní národní identity s multilateralismem vysvětluje podle Ruggieho úspěch tohoto přístupu v americké zahraniční politice 20. století:

„Multilaterální principy světového řádu evokované Wilsonem, F. Rooseveltem, Trumanem a Eisenhowerem vykazují zarážející příbuznost s pocitem vlastní identity Ameriky jako národa: výslovné upřednostňování mezinárodních vztahů založených na ‚všeobecných základech otevřených v principu pro každého‘, nikoli na diskriminačních či vylučujících vazbách. Podpora antikolonialismu, sebeurčení a lidských práv. Světová ekonomika ‚otevřených dveří‘ odpovídající principu rovných příležitostí... Podobnou normativní orientaci vyjadřuje výzva ke kolektivní podpoře obecných principů v protikladu k bilaterálním spojenectvím založeným na zvláštních důvodech. Zkrátka multilaterální principy světového řádu evokované americkými vůdci ve chvílích přestaveb mezinárodního řádu odrážejí ideu zakládajícího aktu politického sdružení Ameriky samé.“ (Ruggie, 1998, s. 219)

Ruggieho konstruktivisticky založená analýza je v přímém rozporu s tezí Jiřího Šedivého, který z neméně konstruktivisticky založené analýzy americké identity vyvozuje náchylnost Američanů k unilateralismu (Šedivý, 2002). Čím vysvětlit tento rozpor? Oba teoretici vycházejí ze selektivního čtení této identity: Šedivý si z ní vybírá mýtus vyvoleného národa ohánějícího se ve své bezohledné expanzi na úkor ostatních vznešenými ideály svobody. Ruggie si z ní vybírá sklon chápat mezinárodní vztahy prizmatem zakládajících principů domácích institucí, které zajišťují rovný respekt všem jednotlivcům i skupinám a odmítají panství silných nad slabými.

Jenže americkou identitu nelze redukovat ani na jeden z těchto obrazů. Je totiž nejlépe uchopitelná z jejich sporu. Nejhlubším zdrojem tohoto sporu je janusovská tvář amerického snu, jehož jedna strana ukazuje přistěhovalce unikající despotickým tyraním Starého světa, aby ustavili republiku svobodných a rovných, a druhá strana ukazuje dobytvačné „hraničáře“ budující své impérium na podmaňování a vykořisťování nižších a slabších ras. Spor těchto dvou obrazů se ztělesnil jak v opozici jeffersonovského univerzalizmu s jacksonovským partikularismem, tak v opozici izolacionismu obou těchto směrů s intervencionismem rooseveltovců a wilsonovců (viz tab. 15.1). I na začátku 21. století spolu v podobě multilateralismu, neoimperialismu, levicového a pravicového izolacionismu soutěžily čtyři základní podoby americké zahraničněpolitické tradice, které jsou zároveň čtyřmi interpretacemi americké identity.

Jacksonovská Amerika volila na podzim 2000 George W. Bushe právě pro jeho výslovné odmítnutí dvou křídel intervencionismu. Po 11. září 2001 mu uvěřila, že vojenské zásahy v Afghánistánu a Iráku byly nezbytnou součástí obrany bezpečnosti a cti Ameriky, nikoli cestou k její světovládě. V jeho druhém prezidentském období však část jacksonovců začala o tomto zdůvodnění pochybovat a podpora Bushe se úměrně tomu začala snižovat. Projevem toho byla porážka republikánů ve volbách do Kongresu v listopadu 2006.

Kromě pravicového izolacionismu jacksonovců je v současné Americe stále přítomná i jeho levicová varianta v podobě dědiců jeffersonovského idealismu. V 19. století byl tento pól představován intelektuály typu Henryho Thoreaua a politicky pak radikálním křídlem dělnického republikanismu. Ve 20. století nacházel tento proud styčné body s evropskou krajní levicí. Po druhé světové válce byl intelektuálně zviditelněn revizionistickými historiky (považujícími za hlavní zdroj studené války americký imperialismus) a publicisty typu Noama Chomského či Michaela Moora. Dostal se do popředí ve studentském a protiválečném hnutí šedesátých a sedmdesátých let, a jak ukázala vlna demonstrací

proti druhému protisaddámovskému tažení v zimě 2002–2003 i popularita Moorova filmu *Fahrenheit 9/11*, jeho dny nejsou sečteny ani dnes.

Antiimperialismus těchto radikálů se živí ze stejně idealistických zdrojů jako imperialismus neokonzervativců. Manicheismus Noama Chomského, jenž jménem univerzální svobody a rovnosti pranýřuje všechny projevy americké moci ve světě jako manifestace zla, je negativním obtiskem manicheismu neokonzervativců, kteří naopak prezentují americkou moc jako ztělesnění dobra. Idealismus multilateralistických liberálů je umírněnější než idealismus těchto dvou protikladných směrů. Na rozdíl od neokonzervativců nekládají liberálové svůj idealismus do cílů a účelů, nýbrž do „zohledňujících“ procedur a režimů regulujících dosahování různých cílů a účelů. Morální principy tedy nejsou vtěleny v morálně náležitém *obsahu*, nýbrž v morálně náležitě *formě* – nejsou naplňovány sledováním zvláštního *dobra*, nýbrž dodržováním obecně závazného *práva*. Vysoké procento Američanů, kteří v zimě 2002–2003 sice souhlasili s Bushovým tažením proti Saddámovi, ale přesto požadovali mandát Rady bezpečnosti k případnému vojenskému zásahu, svědčí o tom, že také tento proud má šance na to rezonovat s jistým aspektem americké identity, a že tedy Ruggieho hypotéza není čistou spekulací.

Revolucionismus neokonzervativců

„[Starozákonní] proroci neúnavně varovali mocné národy i Izrael – spravedlivý národ – před soudem, který očekává lidskou domýšlivost. Velký národ jako Babylon je varován, že jeho důvěra v bezpečí jeho moci bude vyvrácena historií. ... Izrael je nepochybně ‚dobrým‘ národem ve srovnání s národy, které ho obklopují. Ale domýšlivost ctnosti uráží Boha ne méně než domýšlivost moci. Nelze se ubránit nepříjemnému pocitu, že Amerika jako národ zároveň mocný i ‚ctnostný‘ je chycena v ironických nástrahách, v nichž se spojují zkušenosti Babylonu se zkušenostmi [biblického] Izraele.“

Reinhold Niebuhr, 1985, s. 160 (citováno v Hulsman a Lieven, 2006, s. 55)

Vyjadřuje-li každý ze čtyř hlavních zahraničněpolitických proudů současné Ameriky jednu interpretaci její politické identity, co rozhoduje o tom, který z nich nakonec převáží ve formulaci zahraniční politiky? Kromě specifických rysů a zápletek domácího politického procesu to je zcela jistě historicky podmíněné postavení Ameriky v rámci mezinárodního systému. Proto musí být konstruktivismus doplněn realismem – „rozumějící“ analýza americké politické tradice musí být doplněna „vysvětlující“ analýzou mantinelů, které jí nastá-

vuje struktura mezinárodních vztahů. Struktura ovšem neovlivňuje jednání aktérů bezprostředně, nýbrž vždy zevnitř intersubjektivně sdíleného „prostoru smyslu“, v němž je již po staletí mezinárodní politika vysvětlována za pomoci pojmu mocenské rovnováhy.

V rámci tohoto sdíleného rozumění mocenským vztahům mezi státy a národy pak můžeme s Kaganem převahu unilateralismu v zahraniční politice Ameriky a odpor vůči němu ze strany Evropy vysvětlit jejich vzájemnou mocenskou asymetrií:

„Evropané jsou proti unilateralismu částečně proto, neboť sami nemají schopnost jednat jednostranně... Pro Američany je přijetí univerzálních pravidel chování skutečným idealismem, neboť jím ztrácejí alespoň část své svobody jednání.“ (Kagan, 2002, s. 12)

Protože je ponižující připustit, že zdrojem jejich odporu k jednostrannému použití síly je vlastní slabost a sebezájem, zdůvodňují Evropané svůj multilateralismus morálně. Dělalí tedy totéž co Američané v 19. století:

„Když byly Spojené státy slabé, řídily se strategiemi nepřímosti, strategiemi slabosti, nyní, když jsou mocné, chovají se tak, jak se chová mocný národ. Když byly evropské velmoci silné, věřily v sílu a válečnou slávu. Nyní naopak vidí svět očima slabších mocností.“ (Tamtéž, s. 6.)

V průběhu posledních dvou století si tedy Evropa s Amerikou vzájemně vyměnily svá místa v distribuci moci, a tím i své zahraničněpolitické postoje. Zatímco minimálně do první světové války si evropské velmoci mezi sebou bezohledně rozdělávaly svět, vůdcové Ameriky se po celé první století její existence od těchto imperiálních praktik s opovržením distancovali. Podle Kagana odsuzovali evropskou velmocenskou politiku proto, že se do ní nemohli zapojit. Proto se také snažili o mezinárodněprávní zakotvení svobody moří, jehož největším odpůrcem byla pochopitelně tehdejší „vládkyně moří“ (*Mistress of the Seas*) – Velká Británie.

Americký izolacionismus 19. století byl v neposlední řadě umožněn právě velmocenskou pozicí Velké Británie, která svou politikou „jazýčku“ kontinentální rovnováhy zamezovala vzniku evropské velmoci, jež by mohla ohrozit Ameriku. Od první světové války však nebyla Británie dále schopna hrát tuto vyvažující roli a následující světová válka pak již zjevně převrátila pozice v transatlantickém vztahu. Zatímco v prvním století své existence si Amerika kvůli britskému ochrannému štítu mohla užívat idealistického izolacionismu, v desetiletích po druhé světové válce to byly naopak Velká Británie a další západoevropské státy, které mohly omezovat své vojensko-bezpečnostní nasazení díky americkému

ochrannému štítu. Podobně jako se v 19. století mohli Američané soustředit na budování své Unie, spoléhající přitom na vyvažující moc Velké Británie, mohli se Evropané po druhé světové válce soustředit na budování své Unie, spoléhající přitom na odstrašující moc USA.

Americká strategická nadváha dovolila Evropanům zapomenout na realitu moci jako na nepřekonatelnou realitu vnějších vztahů: „Většina Evropanů si neuvědomuje tento velký paradox: jejich přechod do posthistorie závisel na tom, že Spojené státy stejný přechod neuskutečnily“ (Kagan, 2002, s. 14). Podle Kagana je možné zabránit rozpadu transatlantického svazku, učiní-li každá ze stran krok opačným směrem, než jakým se ubírala v posledních letech. Evropané se musejí více otevřít používání síly a Američané zase multilateralismu.

Kagan vystihl strukturální zdroj transatlantické divergence (asymetrická převaha USA v rámci globální anarchické struktury a relativní slabost Evropy), jeho pokus zachytit tuto divergenci za pomoci protikladu realismu a idealismu ji však spíše zatemňuje, než aby ji osvětloval. Podle něj byli Američané v letech 2002–2003 realisty, neboť věděli, že v mezinárodní aréně rozhoduje v poslední instanci *donucující síla*, zatímco Evropané byli idealisty, neboť jim americká vojenská ochrana umožnila podlehnout iluzi, že mohou i své vztahy k mimoevropskému světu postavit na *rozumném konsenzu*, na němž již založili vztahy mezi sebou. Z tohoto hlediska mělo překlenování transatlantické propasti logicky spočívat v tom, že by se Evropané stali realističtějšími a Američané idealističtějšími.

Odmítáme tuto interpretaci ze dvou důvodů: Na jedné straně se v ní realismus redukuje na naturalistický realismus síly a tak je opuštěna moudrost historického realismu, jenž kladl důraz na synergii síly a rozumu, donucení a domluvy, moci a legitimacy. Na druhé straně je v ní pohled Ameriky a (části) Evropy na jejich zahraničněpolitické zapojení vyvozován z toho, jaké *prostředky* upřednostňují, přičemž se vypouští otázka *cílů*. Tak je učiněn neviditelným radikální idealismus Bushovy rétoriky. Jako by bylo jedno, že jeho politika legitimuje své jednostranné používání donucující síly primárně všelidskými morálními hodnotami – že ospravedlňuje porušování teritoriální suverenity jiných států cílem uzpůsobit jejich režimy univerzálně platným normám. Lze si představit méně „vestfálskou“, méně realistickou politiku? Podobně lze zpochybnit i opačnou stranu Kaganovy dichotomie – jeho přiřazení liberálních kritiků Bushe k idealismu. To, že s poukazem k mezinárodnímu právu odmítají lehkověrně porušovat princip teritoriální suverenity, by je přece mělo spíše řadit k zastáncům grotiovsky pojatého vestfálského systému.

Z hlediska úsilí o pochopení sporu multilateralismu s neoimperialismem – a tedy i sporu (části) západní Evropy s Bushovou Amerikou po 11. září 2001 – přináší protiklad idealismu a realismu více škody než užitku. U obou pozic a na obou stranách Atlantiku totiž najdeme jak realismus, tak idealismus (byť v jiných podobách). Spíše než vměštnávat transatlantickou divergenci do této „americké“ dichotomie je užitečnější ji pochopit za pomoci „anglického“ odlišení revolucionismu od „racionalismu“. Neokonzervativní spojení realismu síly s idealismem univerzálního dobra se nepodobá ničemu více než politické strategii Leninově, jenž byl ostatně spolu s Lvem Trockým idolem mladého Irvinga Kristola, jednoho ze zakladatelů neokonzervativního hnutí. Realisticko-liberální obhajoba multilateralismu je naopak v souladu s grotiovským či burkeovským „racionalismem“ stejně jako s širší rodinou historického realismu. (To odpovídá naší obecné tezi o konvergenci liberalismu s historickým realismem – 5.2.)

Únik z politična

Spojením krajních poloh realismu a idealismu se neokonzervativci podobně jako ostatní revolucionisté vyhýbají „političnu“, které se vynořuje v *no man's land* mezi silou a rozumem, přinucením a konsenzem, zastrahováním a přesvědčováním. Jak věděl Carl Schmitt, politično nastupuje ve chvílích rozhodování o tom, zda naše interakce s druhým sklouzne do (nepřátelské) *zkoušky sil*, anebo se opře o (přátelskou) *rozumnou dohodu* (Schmitt, 1963a). Rozhodování, které má Schmitt na mysli, přitom není ospravedlnitelné morálním ani instrumentálním rozumem. V této racionální nerozhodnutelnosti a otevřenosti politického jednání spočívá nejhlubší zdroj jeho autonomie, kterou Schmitt i Morgenthau (ve své první americké knize) brání proti imperiálním nárokům morálky, vědy či techniky (Schmitt, 1963b; Morgenthau, 1946). Podle historických realistů je naivní představa, že by společenská věda mohla zajistit řešení politických problémů prostřednictvím opanování společenských procesů – tedy tak jako přírodní věda zajišťuje řešení technických problémů. Zatímco technověda je používána k manipulaci přírodních *objektů*, v politickém vztahu čelíme jiným *subjektům*. Úsilí o redukci soupeře na pasivní objekt je jakožto úsilí o definiční – nezvratné a absolutní – vítězství úsilím o zrušení politična.

V Bushově „válce proti teroru“ se spojilo jacksonovské pužení k popření lidskosti a fyzické eliminaci soupeře s americkou vírou v moc vědy a techniky

vtělenou do vyspělé vojenské technologie. Oba postoje jsou motivovány přeludem světa, v němž druhý nemůže vrátit úder, neboť je předem vykázán do pozice pasivního objektu. Podle Charlese Krauthammera nemá Amerika chápat svůj vztah k ostatním státům a společnostem jako vztah rovnosti – tedy jako vztah, v němž by nemohla stoprocentně kontrolovat výsledek interakce. Má být jediným tvůrcem mezinárodního řádu, nikoli pouze prvním mezi rovnými: „Amerika není pouhým mezinárodním občanem. Je dominantní mocí světa, dominantnější než jakákoli jiná od Říma. V souladu s tím je schopná proměňovat normy, měnit očekávání a tvořit nové skutečnosti. Jak? Nesmlouvavou a neúprosnou demonstrací své vůle.“ (Krauthammer, 2001, citován v Lieven, Hulsman, 2006, s. 38) Americký blud o možnosti uniknout z relativity historie a zaujmout postavení jejího božského vládce nemohl být vyjádřen jasněji.

Projekt amerického impéria propojuje dva výše zmíněné způsoby neutralizace politična, proti nimž se postavil Morgenthau ve své první knize – prostřednictvím morálky a prostřednictvím vědy a techniky (1.1–1.2). Andrew J. Bacevich v této souvislosti hovoří o směsi mesiášského moralismu s technologickým optimismem (Bacevich, 2005). Spravedlivá válka je pojata jako chirurgický zákrok, v němž technologická převaha nad nepřítelem umožní jeho totální porážku při současné minimalizaci vlastních ztrát. Proto je dávana přednost vzdušným útokům před pozemními operacemi, ve kterých nutně dochází ke střetům tváří v tvář a nebezpečí je navzdory technologické a logistické převaze přece jen rozloženo rovnoměrněji mezi obě strany. Supermoderní technika představuje hradbu, která udržuje nepřítele v bezpečné vzdálenosti. Tak mu znemožňuje bojovat a tím vlastně i být nepřítelem – tedy soupeřem, jenž na každý můj úder může odpovědět vlastním úderem. Této mocenské asymetrii odpovídá asymetrie morální. Druhý je démonizován – je mu přisouzen podlidský status, čímž je umožněno, aby vůči němu mohlo být použito nelidských prostředků.

Touha po absolutní převaze se vtělila i do projektu globálního protiraketového štítu, jenž by chránil Ameriku a její spojence před případným odvetným nukleárním úderem. Měla-li by Amerika takový štít, mohla by kdekoli na světě hrozit použitím svých konvenčních i nukleárních zbraní (a případně i naplňovat tyto hrozby) bez toho, že by se musela obávat odplaty. Prakticky by to znamenalo, že by již nemusela s nikým *bojovat* ani *vyjednávat*, ale stačilo by jí *panovat* a *řídít* – tedy „stanovovat“ a „vynucovat“ „pravidla světového řádu“ (viz Krauthammerovo motto k tomuto oddílu).

Nejhlubším kořenem sporu realistického liberalismu („racionalismu“) s revolucionismem je odlišný postoj k boji a diplomacii ve smyslu potýkání se s přibližně rovným soupeřem, ve vztahu k němuž schází jak rozumová shoda, tak jednoznačná silová převaha. Podle realistického liberála jsou boj a diplomacie (ve smyslu, který jsme jí dali s Wightem v oddílu 4.2) nepřekonatelnými součástmi lidské situace a touha po jejich překročení se rovná gnostickému snu o překonání konečnosti a nedokonalosti člověka. Tento sen sní revolucionista, jenž chce zničit či podmanit protivníka a nastolit panství ctnostných. K tomu je ovšem třeba vybojovat poslední bitvu, v níž bude zlo definitivně poraženo. Tento vysoce morální cíl posvěcuje používání krajně nemorálních prostředků (např. mučení zajatců známé pod názvem *waterboarding*). Protože však zlo nelze z nedokonalého světa vymýtit lidskými silami, poslední bitva se bude protahovat do nekonečna...

Přesvědčení o vlastním morálním právu a mocenské schopnosti diktovat ostatním podmínky planetárního soužití se vzájemně posiluje s hledáním absolutního bezpečí. To může být zajištěno pouze tak, že Amerika unikne z politična, že se vyváže z relativizace své moci ostatními a upře jim možnost aktivně ovlivňovat planetární soužití. Na neoimperialistickou americkou politiku po 11. září 2001 lze přesně použít Kissingerova slova, která jsme citovali v oddílu 3.1: Problém není v pocitu ohrožení a touze po bezpečí a jistotě, ty jsou vlastní povaze mezinárodních vztahů. Problém je v hledání *absolutního* bezpečí a *absolutní* jistoty. Ty totiž předpokládají „neutralizaci protivníka“, tedy – schmittovsky řečeno – neutralizaci politična. V souladu s bezpečnostním dilematem je však nezamýšleným důsledkem hledání absolutní jistoty absolutizace ohrožení a nejistoty: popření politična a diplomacie nevede k věčnému míru, nýbrž k totální válce: „...touha jedné moci po absolutním bezpečí znamená absolutní nejistotu pro všechny ostatní... Diplomacie jakožto umění omezovat výkon moci nemůže v takovém prostředí fungovat ... je nahrazena buď válkou, nebo závody ve zbrojení.“ (Kissinger, 1957, s. 2, citováno v Guzzini, 2004b, s. 56, překlad pozměněn; pro aplikaci realistické teze, že idealistické pokusy o neutralizaci konfliktů vedou k jejich absolutizaci, na „válku proti teroru“ srv. Barša, 2007a, s. 221–226)

Uvedli jsme, že spoléhání se neokonzervativního revolucionismu na absolutní převahu *technických prostředků* se vzájemně posiluje s jeho absolutními *morálními cíli*. Liberální umírněnost, líčená Kaganem jako idealismus z nouze, je z tohoto hlediska znakem realistické schopnosti „vydržet“ politično – tedy nejistotu, nerozhodnutelnost, konflikt, dvojznačnost. Tam, kde revolucionista

chce „mít jasno“, je realistický liberál schopen pobývat v nejasnosti, kde první touží po černobílém zjednodušení, druhý pěstuje schopnost žít v šedé zóně. Proti revolucionistickému skluzu do krajností se realističtí liberálové drží středních poloh, proti snaze o jasné oddělení světla a tmy a nastolení alternativy „buď, anebo“ – donucení, *nebo* konsenzus, moc, *nebo* právo, válka, *nebo* dialog – staví schopnost jednat v příšeří, v němž nelze jasně oddělit černou od bílé, moc od práva, anarchii od společenství.

Jak jsme viděli v oddílu 4.2, koncept diplomacie předpokládá právě toto současné působení a vzájemné napětí dvou protikladných principů. V důsledku toho je diplomacie podceňována jak naturalistickým realistou, který redukuje politiku na princip hrubé síly, tak moralistickým revolucionistou, jenž redukuje politiku na přechodné stadium před příchodem tisícileté říše. Revolucionista kombinuje radikální realismus s radikálním moralismem: absolutní dobro na konci dějin ospravedlňuje překročení všech mezí, kterými chce diplomacie sešněrovat moc. Hledání souhlasu je vnějškovým pozlátkem, překrývajícím realitu síly (srv. Krauthammerovu charakterizaci multilateralismu citovanou ve třetím oddílu). Jako národ zároveň mocný i ctnostný se Amerika nemůže a nemá ohlížet na ostatní. Z hlediska její mocenské převahy je takové zohledňování zbytečné, z hlediska její morální převahy je kompromitující. Neokonzervativní revolucionismus je tedy založen na vytěsnění kritiky, kterou starozákonní proroci adresovali souběžně Babylonu i Izraeli (viz Niebuhrovo motto k tomuto oddílu).

Realismus liberálů

Byla-li přechodná hegemonie neokonzervativců na americké scéně dána mimo jiné jejich schopností napojit se na jeden z hlubinných pramenů amerického idealismu, jímž je revolucionistická touha po úniku z politična, symbolizovaného Evropou, pak američtí liberálové byli po 11. září 2001 oslabeni právě kvůli umírněnosti, jež je přibližuje k historickému realismu. Copak Nye místo jasného protikladu panství a svobody – donucující moci a dobrovolné shody – nenabízí jen dva druhy moci, které z morálního hlediska nejsou dobrem a zlem, ale větším a menším zlem? Copak Ruggie místo jasného protikladu mezi internationalistickou kooperací a mocenskou rovnováhou nenabízí jen „kooperativní rovnováhu“ – a to navíc s odkazem na evropský „koncert velmocí“, od něhož se přece mladá Amerika s moralistickým odporem odvrátila?

Řekli jsme, že slibnějším východiskem porozumění transatlantickému sporu, než je přiřazení jeho stran k idealismu nebo k realismu, je uznání toho, že v něm proti sobě stojí dvě syntézy idealismu a realismu. Podobně jako z propojení jistého typu realismu s jistým typem idealismu vycházejí neokonzervativci, vycházejí z jejich propojení také jejich liberální oponenti. Proti naturalistickému realismu *síly* kladou realismus kombinující *sílu s konsenzem* – tvrdou moc s měkkou. Proti substantivnímu idealismu dobra a obsahových ctností kladou proceduralistický idealismus práva a formálních principů. (Barša, 2007a, s. 382)

Proceduralistický idealismus práva je stejně tak vlastní americké tradici jako substantivní idealismus dobra. Chceme-li pochopit, proč v určité historické situaci získal druhý politickou převahu nad prvním, musíme překonat sklon k esencionalizaci a zvěčňování kolektivních tradic do kvazipřirodních objektů a podívat se na ně z hlediska diskurzivních i nediskurzivních praktik, jimiž jsou intersubjektivně osvojovány svými nositeli. Žádná tradice neexistuje *o sobě*, ale vždy pouze *pro sebe* – ve sporu svých protikladných interpretací. Tyto spory ji udržují naživu a zároveň proměňují. Porozumět americké zahraničně politické tradici tak neznamenaá vystihnout její jednoznačný *smysl* – například to, je-li „ve své podstatě“ imperialistická, nebo multilateralistická –, ale rekonstruovat *spor* mezi těmito jejími dvěma interpretacemi.

Co se týče sporu imperialismu Ameriky s multilateralismem západní Evropy, nezanedbatelnou roli při jeho pochopení jistě hraje rozdílné stáří evropského a amerického imperialismu. Předcházející stránky ukázaly, že *vědomý* americký imperialismus učinil první krůčky na přelomu 19. a 20. století, kdy evropský imperialismus vrcholil a vstupoval do poslední fáze. Po druhé světové válce se Britové v Indii či Palestině, Francouzi v Indočíně a Alžírsku (a další evropské národy v jiných částech planety) přesvědčili o nemožnosti zvládnout prostou vojenskou převahou odhodlaný odpor místních společností. Kromě této *politické* zkušenosti si prošli také *morální* zkušeností nahlédnutí imperialistické a rasistické povahy svého vztahu k Neevropanům. Tato povaha se například v Alžírsku tváří v tvář zvěrstvům páchaným *oběma* stranami již nedala zastříť obvyklým civilizačním paternalismem. Tak jako byli Němci přinuceni zpytovat své svědomí v procesu poválečné denacifikace, byli Západoevropané přinuceni zpytovat své svědomí v procesu poválečné dekolonizace.

Jen čas ukáže, zda zpětný náraz xenofobie, který zažívá Evropa v prvním desetiletí 21. století, bude schopen ji vrátit zpět ke koloniálnímu rasismu přelomu 19. a 20. století, jež podrobila v šedesátých a sedmdesátých letech radikální kritice. Americká tradice však k takové kritice stále nepřistoupila. Dokonce ani

část jejího liberálně-multilateralistického křídla neodhalila ještě pod přitažlivou republikánskou maskou odpudivou imperialistickou tvář. Také mnozí liberální kritikové Bushe po Wilsonově vzoru věří, že Amerika je pro lidstvo „nezbytným národem“ (M. Albrightová): od neokonzervativních imperialistů se liší v názoru na prostředky prosazování americké globální hegemonie, nikoli v názoru na její blahodárnost pro svět i Ameriku (Barša, 2003b, s. 64).

Zámořské vyvažování

Samozřejmost předpokladu o nezastupitelnosti Ameriky ve vedení světa napadli systematicky jen realisté včele s Morgenthauem (viz pátý princip realismu citovaný jako motto k této knize). John J. Mearsheimer, Stephen Walt či Christopher Layne kráčeji v Morgenthauových stopách, když odmítají wilsonovskou představu o souladu partikulárního zájmu Ameriky s univerzálním zájmem lidstva a vracejí jazyk zahraniční politiky od vzletných frází o americké zodpovědnosti za celosvětový mír k zaostření na realitu vztahu mezi americkou mocí a americkou národní bezpečností (Layne, 2006; Mearsheimer, 2001; Walt, 2005). Na rozdíl od většiny liberálů se tito realisté nespokojí s kritikou unilaterální americké hegemonie jménem hegemonie multilaterální. Amerika by se podle nich neměla snažit být za každou cenu mocensky přítomná všude na světě, ale měla by místo toho pokračovat v osvědčené praxi „zámořského vyvažovače“, který zasahuje jen tehdy, hrozí-li sjednocení nějakého regionu pod vládou jediné velmoci, jež by posléze mohla ohrozit i Ameriku. Protože zatím žádný takový vyzývatel Ameriky není na obzoru, je z hlediska národní bezpečnosti Ameriky nejracionálnější, spokojí-li se s pozicí regionálního hegemona v západní hemisféře a nechá-li bezpečnost v ostatních částech světa na regionálních velmocích (Mearsheimer, 2001, s. 387–392).

Podle Stephena Walta taková pozice nevyklučuje celosvětové diplomatické a politické zapojení a aktivní účast na budování mezinárodních institucí, znamená však každopádně omezení ochoty k vojenským policejním výpravám k jiným břehům, obzvláště nejsou-li podepřeny širším multilaterálním konsenzem mezinárodního společenství (Walt, 2005, s. 222–223). Ve Waltových formulacích se rýsuje možnost takové syntézy mezi realismem a liberalismem, která by již nebyla jen umírněnou reformulací wilsonovského excecionalismu, jako je tomu u většiny liberálních multilateralistů, ale povstávala by z jeho odmítnutí.

Čekání na americkou zralost

Spolu s realisty zámořského vyvažování volají i obhájci zadržování po nové zahraničněpolitické skromnosti Ameriky. Má se přestat chápat jako nevinný vzor všech ostatních národů a jejich nepochopený spasitel. Realisticky vzato přece žádná moc nemůže být nevinná. Nevinnost mládí není ani tak výrazem morální čistoty, jako spíše výrazem hlouposti. Vyspěje Amerika? Dosní někdy sen o svém dějinném poslání? Není to vyloučené. Vždyť stejný judeo-křesťanský pramen, z něž se napájí domyšlivá představa vlastního vyvolení, poskytuje také účinné protilátky proti ní. Hulsman a Lieven ukazují, že právě z něj se živil realismus Morgenthauův, Niebuhrův i Kennanův (Hulsman, Lieven, s. 54–60). V reakci na zesílení imperiálního pokušení po pádu železné opony tvůrce doktríny zadržování napsal:

„[M]ělo by být jasné, že zcela a důrazně zavrhuji jakýkoli mesiášský koncept role Ameriky ve světě. Zavrhuji tedy obraz nás samých jako učitelů a spasitelů zbytku lidstva, zavrhuji iluze o naší jedinečnosti a nadřazenosti, tlachání o Zjevném předurčení a Americkém století – všechny tyto vize, které se tak mocně vnucovaly Američanům všech generací od založení této země, a dokonce před ním. Jsme z lásky boží pouze lidskými bytostmi, potomky lidských bytostí, nositelé, jako naši předci, všech obvyklých lidských slabostí. Božské ruce ... na nás mohou příležitostně dosáhnout a podpořit nás v zápasech naší rozdělené přirozenosti jako jednotlivce, ale žádná božská ruka nám nikdy nepomohla jakožto národnímu společenství stát se něčím víc, než čím jsme, anebo nás vyzdvihnout nad zbytek lidstva. Máme velkou vojenskou moc, ano! Ale jak jasně a přesvědčivě tvrdil Reinhold Niebuhr, neexistuje žádná individuální či kolektivní moc bez nějaké s ní spojené viny. A i kdybychom měli schopnost pěstovat nějaké vlastnosti, které by nás mohly oddělit od zbytku světa, byly by to ctnosti skromnosti a pokory a těch jsme nikdy nevykazovali žádný výjimečný nadbytek.“ (Kennan, 1997, s. 641)

Vyslyší Amerika Kennanovo volání? Zbaví se narcistní iluze mládí a podívá se konečně do zrcadla dospělými očima? Dosáhne také ona realistického věku rozumu? Teorie mezinárodních vztahů může poukazem k možnému souběhu realistické a liberální interpretace americké tradice potvrdit, že tato možnost existuje. O tom, zda se stane skutečností, však rozhodne politická praxe.



Část VI

Normativní teorie

Globální sociální spravedlnost⁶¹

16.1 Realismus

Jedním ze základních východisek realismu je přesvědčení o tom, že morální principy jsou určovány konkrétními politickými zájmy. Političtí aktéři neprosazují dodržování určitých pravidel proto, že by věřili v jejich objektivně danou platnost, ale protože vhodným způsobem ospravedlňují jejich mocenské ambice. Morální pravidla podle realismu nejsou ničím jiným než ideologií, do níž se halí skutečné zájmy. Duchovní otec moderního realismu – N. Machiavelli – tak napadl humanisticko-ciceronskou tradici, která s sebou nesla víru v existenci objektivních hodnot ctnostného, tj. morálního života (Skinner, 1995). Podle Machiavelliho (2001) by se panovník neměl podřizovat žádnému transcendentnímu morálnímu systému (křesťanskému Bohu), ale měl by sloužit zájmům státu.

Machiavelliho myšlenku o neexistenci objektivně existujících měřítek morálního a zároveň rozumného jednání dále rozvedl T. Hobbes, podle něhož je dobrem cokoli, „co je příjemné a týká se buď smyslových orgánů, nebo ducha“ (Hobbes, 1988, s. 136), a zlem pak to, co je nepříjemné. Toto přesvědčení vyplývá z Hobbesova subjektivismu, podle něhož nejsou charakteristiky vnějšího světa vlastní objektům, které ho tvoří, ale jsou výsledkem jejich působení na lidský mozek. Z toho nutně plyne, že „svět“ včetně měřítek morálního jednání a základů sociální kooperace neexistuje „objektivně“, ale každému jedinci se *jeví* jinak. (Baumgold, 2003)

61 Dřívější verze této kapitoly byla publikována v Císař, 2006.

Za těchto podmínek je velmi složité dosáhnout společenské kooperace. Pokud neexistuje žádný objektivní základ, pokud dobro a zlo jsou subjektivní kategorie a lidé jednají podle toho, co je jim příjemné, zdá se, že neexistuje možnost, jak se mohou dohodnout na pravidlech společenského soužití. Společně totiž nutně nic nesdílejí. A to je stěžejní otázka, na niž hledá Hobbes odpověď: Jak může dojít k tomu, že asociální bytosti sledující jen svůj vlastní zájem budou kooperovat? Jak jsme viděli v oddílu 2.3, jediným řešením je podle Hobbese nastolení nikým neomezované politické autority, která začne v daném společenství vymáhat obecně závaznou definici spravedlnosti (Hobbes, 1985, kap. 17). V tom se Hobbes shoduje s Machiavellim i dalšími realisty – politika diktuje morálku, a nikoli naopak, jak si myslí wightovští „revolucionisté“ (4.1).

V mezinárodních vztazích žádná politická autorita neexistuje, chybí zde suverén, jemuž by byly státy podřízeny a který by vymáhal pravidla jejich střetávání. Mezinárodní vztahy jsou proto určovány faktem plurality a anarchie. Podobně jako v Hobbesově předpolitickém stavu, v němž se utkávaly rozdílné – zároveň však rovnocenné – individuální zájmy, se podle realistů v mezinárodní politice utkávají různé – avšak formálně rovnocenné – zájmy národní. Žádný z těchto partikulárních zájmů nemůže ztělesňovat univerzální zájem všech, protože žádný takový zájem jednoduše neexistuje. Ačkoli se státy snaží své politiky za univerzální vyjádření lidské podstaty často vydávat, nejedná se o nic jiného než o ideologické ospravedlnění jejich politických zájmů. V pluralitním světě nelze nalézt objektivně platné univerzální měřítko, jímž by se měly všechny jednotky mezinárodního systému řídit. Co je rozumné pro jeden stát, není rozumné pro jiný (Carr, 1991, kap. 1–3).

Výsledkem je mezistátní soupeření, které může vyústit až do otevřeného konfliktu – války. Státy se v interakci s jinými státy nemohou spoléhat na nikoho jiného než na sebe samé a svou – vojensky podloženou – moc. V takovém světě mají dohody na všeobecně sdílených principech jen omezený význam. Jejich existence zcela závisí na tom, zda jsou v souladu se zájmy důležitých států. Pokud s těmito zájmy přestávají konvenovat, státy na vzájemné kooperaci ztrácejí zájem a mezinárodní dohody se rozpouštějí v obnoveném soupeření o omezené zdroje.

Podle realismu jsou státy instrumentálně racionální, to znamená, že mají schopnost formulovat a sledovat své zájmy. Vzhledem k tomu, že mezinárodní vztahy definuje pluralita instrumentálně racionálních států, pravděpodobnost jejich vzájemného konfliktu je vysoká. Tato situace je přitom nepřekonatelná, neboť ani dnes, ani nikdy jindy v budoucnosti nebude moci být dosaženo pro

všechny (obecně) přijatelné shody na společně sdílených principech. Jakékoli principy budou vždy zrcadlit zájmy konkrétních aktérů. Jak dokládá Carr, principy, které se v určité době snaží vystupovat jako „neutrální“, vždy jen zrcadlí politické zájmy v této době dominantních hráčů (tamtéž, kap. 5). Ať si to chceme připustit, nebo ne, mezinárodní vztahy proto periodicky sklouzávají do polohy přítel–nepřítel (Schmitt, 1963a).

Jak jsme viděli v kapitole 4, podle realismu je taková situace morálně hodnotnější než idealistické – slovy M. Wighta „revolucionistické“ – pokusy o překonání mocenského soupeření a z něho plynoucího konfliktu. Tyto pokusy se nerovnají ničemu jinému než ospravedlnění imperialismu. Pokud necháme do politického konfliktu promluvit morálku, jak žádá utopický liberalismus, absolutizujeme jeho sázky, neboť protikladné strany vidíme nikoli jako politické nepřátele, ale jako ztělesnění věčného boje dobra a zla. Ten, kdo se vydává za reprezentanta univerzálních hodnot lidství, získává ospravedlnění pro užití jakýchkoli prostředků pro potření temných sil „zla“. Důsledkem není nic jiného než brutalizace střetu. Liberální snaha po vyloučení silových řešení z mezinárodní politiky tak podle realistů končí svým vlastním popřením. Boj proti válce končí v její absolutizaci. (Schmitt, 1963a; Morgenthau, 1993, kap. 1; Weber, 1998a)

Podle „čistého“ realismu tak stabilita mezinárodního systému bude vždy založena na *modus vivendi*, který bude odrážet momentální mocenskou rovnováhu. Takový závěr logicky vyplývá z východisek realismu – morálního agnosticizmu a instrumentálního pojetí racionality. „Čistý“ realismus neumožňuje představit si nestranné (tj. všeobecně přijatelné) normy mezinárodní spravedlnosti. Ty by mohly být uskutečněny jen za podmínky ustavení globálního Leviatana.

Viděli jsme však, že realisté Carr a Niebuhr svou kritikou idealismu nepotvrzují nadřazenost „čistého“ realismu (1.3). Oba se snaží o překonání protikladu mezi realismem a idealismem a usilují o to, aby se vyhnuli cynismu prvního a moralismu druhého. I když mezinárodní vztahy vidí jako sféru mocenského soupeření, nehodlají zároveň s tím popřít význam pravidel a dohod, které toto soupeření „regulují“. To je pozice, kterou Wight označí jako „racionalismus“ a Herz jako „realistický liberalismus“. Jak jsme dále viděli v kapitole 14, podobnou pozici zaujímají i současní liberálové v teorii mezinárodních vztahů. V diskuzi o mezinárodní sociální spravedlnosti je reprezentují R. Keohane, J. Rawls a J. Habermas. Analogickou polohu se z opačného pólu kontinua mezi univerzalizmem a partikularismem snaží zaujmout i někteří komunitarističtí autoři, jako Michael Walzer a David Miller.

16.2 Liberalismus

„Je zřejmé, že přitažlivost liberalismu závisí částečně na tom, kde se nacházíte. Liberalismus se může stát doktrínou *statu quo*. Toto nebezpečí je pravděpodobně větší pro neutopický liberalismus, který obhajují, než pro utopický liberalismus, který před půlstoletím kritizoval E. H. Carr.“

Keohane, 2002a, s. 58

Východiskem liberální koncepce mezinárodního řádu je přesvědčení o tom, že člověk má kromě schopnosti sledovat své zájmy (hobbesovská instrumentální racionalita) také způsobilost domluvit se s druhými na zásadách společného soužití. Liberálové tak navazují na Kanta, podle něhož je člověk dvojdomou bytostí, jež – kromě schopnosti jednat instrumentálně – dokáže jednat podle všeobecného zákona rozumu, který je vyjádřen v kategorickém imperativu (Kant, 1990). Člověk tak podle Kanta přísluší jak ke světu vnějších účelů, kde jedná instrumentálně, tak k inteligibilnímu světu, kde jedná podle požadavků univerzálního morálního zákona.

Současný liberalismus tuto koncepci přeložil do rozdílu mezi racionalitou a rozumností.⁶² Jednotlivec je podle liberálů na jedné straně schopen sledovat své zájmy (je racionální), na straně druhé má schopnost dohodnout se s druhými na společných pravidlech a dodržovat je (je rozumný). To se týká sociálních institucí na domácí i na mezinárodní úrovni. Liberalismus proto věří, že mezinárodní vztahy nemusejí záviset jen na momentálních mocenských rovnováhách, ale mohou být alespoň do určité míry založeny na dohodě.

Na rozdíl od realismu, podle něhož kooperace vyrůstá ze strategických rozvah izolovaných států, liberalismus předpokládá existenci určitých sdílených pravidel a norem – mezinárodních institucí (5.1–5.2). Podle liberálů nežijeme v anarchickém systému, který je v každém svém bodě a v každém okamžiku vystaven nebezpečí válečného konfliktu, ale v relativně institucionalizovaném prostředí, které upravuje způsob jednání aktérů. V období po druhé světové válce došlo podle této perspektivy k výraznému prohloubení mezinárodní institucionalizace, které vedlo k proměně tradičního (realistického) pojetí teritoriální suverenity (kap. 14).

⁶² Podle J. Rawlse představuje předpoklad rozumnosti nutné východisko liberálních teorií. Jestliže by lidé ve skutečnosti tuto podmínku nesplňovali, neztratila by smysl jen liberální teorie, ale sama existence člověka. Pokud jsou „lidské bytosti ... z velké části amorální, pokud ne nevyčísitelně cynické a sebestředné, mohli bychom se spolu s Kantem ptát, jestli vůbec stojí za to, aby lidské bytosti žily na zemi.“ (Rawls, 1999, s. 128)

J. Habermas (2006a) v této souvislosti píše o částečné konstitucionalizaci mezinárodních vztahů, jejíž normativní rámec poskytuje Charta OSN. Ta spojila požadavek dodržování lidských práv se zákazem arbitrárního používání násilí, jejich porušení vystavila nebezpečí sankce a poskytla základ organizaci s univerzálním členstvím. Její ustanovení se tak týkají všech států. V normativním smyslu proto přispěla k výraznému prostoupení mezinárodních vztahů právem – podřídila mocenský kalkul států požadavkům norem mezinárodního práva. Státy přestaly tvořit nezávislé jednotky, které rozhodují o osudu svých občanů, naopak byly zasazeny do zhušťující se struktury mezinárodních dohod, jejichž cílem je ochrana práv jednotlivců a omezení arbitrární moci států. Suverénními mohou být jen ty politické jednotky, které dodržují základní standardy, ostatní se mohou obávat mezinárodních sankcí, či dokonce intervence.

Struktura mezinárodních institucí (systému globálního vládnutí) dnes ovlivňuje životy jednotlivců mnohem více než v minulosti. Otázkou, kolem níž se formují různé verze normativní liberální teorie mezinárodních vztahů, je, jak by tyto instituce měly být uspořádány, aby naplňovaly požadavek spravedlnosti. V této kapitole se primárně zaměříme na sociální spravedlnost. Existují dvě základní varianty liberální teorie. První odpovídá „realistickému liberalismu“, druhá pak měkké verzi „revolucionismu“. V současné terminologii tohoto pole je první liberalismus nazýván internacionalistickým a druhý globalistickým.⁶³

Globalisté se snaží jít za etatistická omezení, která podle nich nesprávně přijímají internacionalisté. Ve svém klasickém pojetí šlo liberálnímu internacionalismu o nastolení ústavních režimů v rámci existujících států (čímž by se tyto staly mírumilovnými) a o zavedení procedur zajišťujících kolektivní bezpečnost, tj. ochranu konstitučních režimů před těmi, které demokratizovány ještě nebyly. V tomto schématu by se všichni demokraté zaručili za bezpečnost všech demokratů. Demokratické státy by se proto nemusely spoléhat jen na svou vojenskou moc a z ní vyvěrající mezinárodněpolitickou rovnováhu (Brown, 2002, s. 62–66). I současní internacionalisté počítají s rozdělením světa na jednotlivá politická společenství, která podle nich mají právo na vlastní politickou správu (právo na sebeurčení). Pro globalisty naopak nepředstavuje skutečnost existence odlišných politických jednotek nic více než nahodilý a změnitelný historický fakt. Z procesu postupující globalizace současného světa je podle nich proto nutné odvodit jasné morálně-politické důsledky pro uspořádání politických institucí.

63 Někteří autoři užívají rozdílnou terminologii, mají však na mysli identické rozlišení. Například Ch. Beitz odlišuje „sociální“ versus „kosmopolitní“ liberalismus (Beitz, 1999b) a R. Forst s B. Barrym „etatismus“ či „státocentrismus“ versus „globalismus“ (Forst, 2001; Barry, 1999).

Internacionalistický liberalismus

Internacionalističtí liberálové pokračují v duchu Kantova spisku *K věčnému míru*, kde předestřel svou představu světového uspořádání, jehož cílem bylo vyloučení válek ze vztahů mezi státy. Kant si takové uspořádání představoval jako volnou federaci republik, nikoli jako všezahrnující globální politickou strukturu. Ačkoli se nikdy zcela nevzdal kosmopolitní *myšlenky* „konstitucionalizace mezinárodního práva ve formě světové republiky“ (Habermas, 2006a, s. 124), světového státu se obával kvůli nadměrné koncentraci moci a z ní plynoucího nebezpečí despotismu. Kosmopolitní právo proto omezil jen na pravidlo všeobecné pohostinnosti. Kantovým cílem byla pacifikace vztahů mezi státy, nikoli nastolení světové vlády. Mezi jeho současné nejvýraznější pokračovatele patří R. Keohane, J. Rawls a J. Habermas.

Liberalní institucionalismus – R. Keohane

Základním principem, který by podle Kanta mohl napomoci dosažení věčného míru, je striktní uplatnění pravidla transparentnosti. Dohody, které jsou dosahovány v tajnosti či s tajnými dodatky, musejí být předem považovány za neplatné (Kant, 1999, s. 9). Liberální institucionalisté – R. Keohane, J. Nye nebo z jiné tradice vycházející N. Bobbio – navazují ve svých úvahách o institucionálním uspořádání globální politiky přesně na tento Kantův požadavek (Bobbio, 1995; Keohane, 2002a, 2002b, 2003; Nye, 2004). Svou pozornost proto zaměřují převážně na zvýšení transparentnosti fungování a rozhodování mezivládních organizací, jakými jsou například Evropská unie, Mezinárodní měnový fond a Světová obchodní organizace. Jejich cílem je umožnit zvýšení zodpovědnosti (*accountability*) politických elit.

Keohane vychází z teorie her, respektive z institucionalismu racionální volby, který se (v souladu se svými utilitaristickými východisky) při vysvětlování sociálních institucí spoléhá na sebezáměr individuálních aktérů (5.1). Ti v perspektivě tohoto přístupu jednají na základě konsekvencialistické logiky. K institucionálním inovacím proto dochází jen v tom případě, kdy to aktérům přináší nějaké hmatatelné výsledky. Státy jsou v institucích proto, aby lépe naplnily své zájmy a dosáhly materiálních výhod. Se vznikem spravedlivějších globálních institucí tak nelze počítat automaticky. Abychom o nich mohli uvažovat, museli bychom se zeptat, v čím zájmu by to bylo. Keohanův (neo)liberalní institucionalismus však zároveň zdůrazňuje, že racionálně jednající aktéři nikdy nejednají v hodnotovém vakuu, ale v prostředí, které je určitým způsobem normativně strukturováno. Ani při modelování reformy mezinárodních organizací

se proto nelze zcela spoléhat jen na individuální sebezám a konsekvencionalistickou logiku utilitarismu. (Odstavec vychází z Keohane, 2002c.)

Podle teorie her má každá hra celou řadu možných rovnovážných výsledků. Neexistuje jen jedno racionální řešení, a konkrétní volba rovnováhy je proto často ovlivněna normativními a ideálními vlivy (Goldstein, Keohane, 1993). Keohane se odvolává na existující normy reciprocity a férovosti, bez nichž by bylo obtížné si jakoukoli mezinárodní kooperaci představit. Ve světě, o němž bychom si mysleli, že je zalidněn jen hobbesovskými egoisty, bychom nebyli ochotni učinit první krok ke kooperaci. Řečeno naším jazykem, podle liberála Keohana jsou aktéři nejen instrumentálně racionální, ale také rozumní. A sdílené přesvědčení o správnosti reciprocity může poskytnout základ pro vzájemnou dohodu.

Keohane tak upozorňuje na to, že státy jednájí sice na základě svého zájmu, ale zároveň jsou zapuštěny v hustě institucionalizovaném prostředí, které charakterizují určité sdílené hodnoty a normy. A tyto výrazným způsobem ovlivňují jejich racionální jednání. V tom podle něj spočívá šance pro spravedlivější a efektivnější instituce, než jaké existují dnes. Přitom však neplatí, že by o mezinárodních institucích uvažoval jako o idealizovaných strukturách nestranných pravidel. Instituce odrážejí zájmy mocných aktérů. Přesto je podle Keohana lepší, když tyto instituce existují, protože jinak by ambice mocných států působily bez jakéhokoli zakotvení v pravidlech (Keohane, 2002c).

V souladu s realistickým liberalismem upozorňuje Keohane, že v reálném světě se nepohybujeme mezi čistými extrémy. Nikdy nebudeme žít buď jen ve světě mocenského soupeření („čistý“ realismus), nebo naopak ve světě nestranných pravidel (idealismus). Reálný svět vykazuje rysy obou těchto ideálních typů. Nelze proto věřit, že v mezinárodních vztazích bude realita moci plně nahrazena legitimitou pravidel – anarchie světovým státem. Jak jsme viděli v předchozích kapitolách, podle liberálů Keohana s Nyem normy a principy v mezinárodních vztazích nechybějí, nelze je však chápat jako obdobu domácích pravidel morálky a práva. V tomto ohledu se shodují s dalším představitelem internacionalistického liberalismu – J. Rawlsem.

Politický liberalismus a právo národů – J. Rawls

Východiskem Rawlsovy teorie spravedlnosti je koncepce společnosti jako recipročního systému spolupráce svobodných a rovných osob. Pro takovou společnost se Rawls snaží nalézt všeobecně přijatelné principy spravedlnosti. Tyto principy by férovým způsobem upravovaly uspořádání základních politických

a sociálních institucí a zajistily by zahrnutí všech občanů společnosti do systému vzájemně výhodných interakcí. Pokud by byla společnost uspořádána podle Rawlových principů spravedlnosti, každý, kdo by byl schopen přispět ke kooperaci, by mohl participovat na společenských zdrojích. Každý jednotlivec by měl zajištěn minimální férový podíl. Férové podmínky spolupráce vyjadřují ideu reciprocity, kterou Rawls spojuje s představou rozumnosti. (Rawls, 1971, 2001)

Rawls konstruuje zvláštní výkladový prostředek – původní pozici –, který máme použít pro volbu všeobecně přijatelných principů uspořádání politických institucí. Původní pozice originálním způsobem reinterpretuje Kantův kategorický imperativ. Podle Rawlse modeluje obě morální mohutnosti jednotlivců – racionalitu a rozumnost. Volba v původní pozici probíhá podle konsekvencionalistické logiky – strany se snaží maximalizovat zisk tzv. primárních statků, což jsou věci, které jsou nezbytnou podmínkou toho, aby mohly vést ve skutečné společnosti smysluplný život. Kdokoli by se tedy ocitl v původní pozici, snažil by se maximalizovat svůj užitek – jednal by instrumentálně. Výsledek volby by přesto podle Rawlse byl nestranný. To zajišťuje závoj nevědomosti, který před stranami v původní pozici skrývá znalosti o jejich schopnostech, talentech, ambicích i temperamentu. Absence těchto informací brání tomu, aby se do výsledku volby promítly jejich partikulární zájmy. V původní pozici tak jde o situaci vnucené nestrannosti. Zatímco volba sama probíhá instrumentálně, rozumnost výsledku zajišťuje závoj nevědomosti. Ten v Rawlově konstrukci ztělesňuje dimenzi rozumnosti. (Rawls, 1993)

Na domácí úrovni slouží nástroj původní pozice k modelování hodnot férovosti a reciprocity, které jsou podle Rawlse součástí politické kultury liberálních společností. Strany v původní pozici reprezentují svobodné, rovné, rozumné a racionální občany těchto společností a jejich cílem je specifikovat nestranné principy jejich sociální interakce. Výsledkem volby na domácí úrovni by podle Rawlse byly dva principy spravedlnosti, které by občanům poskytly rovné svobody, rovné férové příležitosti a zároveň by všem zajistily materiální prostředky (tzv. princip difference). Jinými slovy řečeno, principy spravedlnosti by zajistily, aby mohl každý efektivně užívat základních svobod liberální společnosti. (Rawls, 1971; pro další diskuzi srv. Kukathas, Pettit, 1990; Barša, 1995; Swift, 2005; Císař, 2005a)

Princip difference u Rawlse slouží k ospravedlnění redistribučního schématu, jehož cílem je zabránit nadměrným nerovnostem, které by v neregulovaném systému byly způsobeny rozdíly v přirozených talentech a společenských možnostech jednotlivců. Podle Rawlse si nikdo nezaslouží, aby profitoval z toho, že se narodil do vzdělanějšího prostředí nebo měl zvláštní nadání. Místo každého jedince na společenském žebříčku by mělo vyplývat z jeho voleb, a nikoli z nezasloužených – morálně arbitrár-

ních – fakt. Rawlsovi tak jde o zajištění toho, aby sociální i přirozené nerovnosti přinášely prospěch těm nejméně zvýhodněným. Tato úvaha přitom podle Rawlse platí na úrovni domácí společnosti, nelze ji však použít pro uspořádání mezinárodních vztahů. Princip diference na uspořádání mezinárodních vztahů uplatnit nelze. V jejich rámci nejde podle Rawlse o zajištění redistribuce mezi jednotlivci, ale pouze o zabránění agresivním válkám mezi národy a porušování základních lidských práv včetně práva na materiální minimum v rámci těchto národů. (Rawls, 1999)

S tímto úmyslem formuluje druhou původní pozici, jejímž cílem je nalezení principů práva národů. V této pozici strany nereprezentují své spoluobčany jako jednotlivce, ale reprezentují národy. Strany ve druhé původní pozici nevybírají z různých koncepcí spravedlnosti jako na domácí úrovni, ale z odlišných interpretací principů „práva národů“, jakými jsou princip neintervence, princip rovnosti mezi národy a tak dále. (Rawls, 1999, s. 37; srv. také Hrubec, 2004, s. 90) Tyto principy Rawls formuloval již v *Teorii spravedlnosti* (1971), nyní však seznam doplňuje respektem k základním lidským právům, která kladou omezení realisticky chápané státní suverenity, a principem pomoci, podle něhož musejí bohaté země poskytnout přiměřenou pomoc těm zemím, jež nejsou schopny rozvinout instituce dobře uspořádané společnosti (srv. také Beitz, 2000). Rawls se otevřeně staví proti rozšíření vlastní teorie spravedlnosti na globální úroveň. Jinými slovy řečeno, odmítá ty koncepce, které se snaží ospravedlnit nějakou formu globálního redistribučního schématu. Rawls tak v zásadě míří na podobné cíle, o jakých mluvil Kant. Jde mu o nastolení základních principů mírového soužití, odmítá však globální sociální spravedlnost.

Rawls se totiž nedomnívá, že postavení, které společnost zaujímá v globální dělbě práce, je ovlivněno morálně arbitrárními fakty (v tomto případě tedy nerovnoměrnou distribucí zdrojů), které by potřebovaly být doplněny redistribucí, podobně jako je tomu v rámci národních společenství. Podle Rawlse vyplývá bohatství každé společnosti z její politické kultury. Je tedy ovlivněno především schopností dané společnosti správně uspořádat své politické a společenské instituce. Proto není správné globalizovat princip diference, neboť jeho globální verze by s sebou nesla konstantní transfery z bohatých do chudých zemí a penalizovala by tak pracovitě společnosti.⁶⁴ Rawls se naopak staví za princip pomoci, neboť ten má – v protikladu ke globální redistribuci – jasně stanovený cílový bod (Rawls, 1999, s. 117–118).

64 Tého chyby se podle Rawlse dopouštějí právě ti z jeho pokračovatelů, kteří se snaží princip diference uplatnit pro uspořádání globálních politických institucí (viz níže).

Rawls zde ke kritice svých globalistických kolegů poněkud účelově využívá obecný argument, který proti aplikaci principu diference *na domácí úrovni* vznesli jeho vlastní kritikové. Problém penalizace „pracovitých“ se totiž netýká jen globální aplikace principu diference, ale také jeho domácích implikací. Princip diference obecně neodlišuje nerovnosti vyplývající z rozhodnutí jednotlivců od těch, které jsou výsledkem působení morálně arbitrárních fakt (Kymlicka, 2002, s. 60, 70–75). Naopak – požaduje kompenzaci všech nerovností. Proč by pak měl tento argument platit proti jeho aplikaci jen na úrovni globální, Rawls nevysvětluje.

Klíč k odpovědi na naznačenou otázku leží v pojetí mezinárodních institucí, které Rawls sdílí s těmi, kdo tvrdí, že nesplňují jeho podmínku společnosti jako systému spolupráce (viz např. Barry, 1997). Ta tvoří vlastní předpoklad Rawlsovy koncepce spravedlnosti jako reciprocity. Zatímco globalisté berou mezinárodní instituce jako základní strukturu globální společnosti, pro Rawlse existuje základní struktura jen v jednotlivých státech. Proto si lze uplatnění jeho principů spravedlnosti představit právě jen v národních kontextech. V mezinárodních vztazích podle něj nelze dosáhnout více než dohody na principech práva národů. Požadavky mezinárodní spravedlnosti jsou tak ve srovnání s požadavky spravedlnosti domácí minimální.

Obě však sdílejí určité společné rysy. Musejí splňovat podmínku politického liberalismu. V důsledku existence rozumného pluralismu na domácí úrovni nesmí být všeobecně přijatelná koncepce spravedlnosti odvozena z žádné konkrétní doktríny v této společnosti žijícího jednotlivce či skupiny (Rawls, 1985, 1993). Jen taková – neodvozená – koncepce může získat širokou podporu od jednotlivců sledujících různé koncepce dobrého života. Jinými slovy řečeno, může se stát základem tzv. překrývajícího se konsenzu (Rawls, 1989, 1993). Pluralismus na mezinárodní úrovni nabývá ještě vyhrcořenější formy, neboť zde existují rozdílné kultury a různé tradice. Neexistují zde podmínky pro koncepcí spravedlnosti, které by byly založeny na nějaké všezahrnující doktríně – právo národů je proto politickou koncepcí spravedlnosti. Klade na konstitutivní jednotky mezinárodního systému jen minimální požadavky ve formě dodržování sady základních lidských práv a zákazu vojenské agrese.

Rawls přitom také tvrdí, že jeho koncepce práva národů nejen odpovídá na existující fakt pluralismu, ale pomáhá jej udržovat. Rawlsovi jde o nalezení koncepce, která by dokázala respektovat existenci sice neliberálních, ale zároveň *slušných* politicky organizovaných společenství. Globalistické koncepce podle Rawlse tuto podmínku nejsou schopny naplnit. Aplikace liberálních principů na globální úrovni by totiž vyžadovala, aby každá společnost vykazovala rysy

liberálnědemokratického režimu. Pro tuto perspektivu je akceptovatelná jen liberální životní forma. Rawls však svou koncepcí tzv. slušného hierarchického národa rozšiřuje míru tolerance i na neliberální společenství (Rawls, 1999, s. 59–88). Ta sice neberou své občany jako rovné, ale mají politickou koncepci spravedlnosti založenou na obecném dobru (na rozdíl od liberálních společností zde tak dobro předchází právu), která je respektována v jejich politických institucích, a spolu s tím respektují právo národů. Když slušné neliberální národy respektují právo národů, zaslouží si respekt také ze strany liberálních národů.

Demokratický liberalismus a světová domácí politika – J. Habermas

Z faktu mezinárodního pluralismu vychází také J. Habermas. Při hledání metody ospravedlnění pravidel, která určují život společnosti, se nespolehá na hypotetický experiment, ale v jistém protikladu k původní Rawlsově představě zdůrazňuje skutečný význam demokratického procesu (viz Kukathas, Pettit, 1990). Jeho koncepce sdílí stejný cíl – nalezení nestranných pravidel, nikoli však metodu. K Rawlsově monologickému přístupu staví svou dialogickou variantu. Za legitimní lze podle Habermase považovat jen takové pravidlo, které bylo schváleno v racionální diskuzi všemi, kterých se týká (Habermas, 1992). Habermas (2002) tak kantovské nasazení liberálních teorií doplňuje procedurální verzí rousseauovské tradice radikální demokracie. Zatímco Rawls se vždy odvolává na primát negativní svobody, Habermas si její existenci nedokáže představit bez vztahu k jejímu pozitivnímu – občanskému – pojetí.

Rozumnost výsledku volby v Rawlsově původní pozici je zajištěna tím, že do ní nemají přístup identity a zájmy těch, kteří volí. V původní pozici nedochází k žádné diskuzi – každý racionální jedinec by podle Rawlse volil stejně. Konkrétní politické argumenty racionálně jednajících aktérů jsou tak závojem nevědomosti odstíněny. Výsledkem je rozumná koncepce *sociální* spravedlnosti, která není odvozena ze žádné z *individuálních* koncepcí dobrého života. Koncepce spravedlnosti je na nich nezávislá, což podle Rawlse umožňuje její všeobecnou přijatelnost. Právě zde vstupuje do hry Habermas. Jeho kritika je zaměřena na podle něj rigidní rozdělení morálních schopností jednotlivců na racionální (osobní) a rozumné (veřejné). Rozumnost je podle něj atributem praktického užívání rozumu ve skutečné diskuzi – jen ten *racionální* argument, který je schopen se veřejně obhájit, může být považován za *rozumný* (tj. všeobecně přijatelný). (Habermas, 1998a)

Habermasova koncepce deliberativní (rokovací) demokracie se v souladu s tím snaží propojit liberální důraz na nestranná pravidla s radikálně demokratickým zdůrazněním občanské participace. K tomu zatím došlo jen na úrovni národních států a částečně v rámci Evropské unie (EU). Právě EU je podle něj schopna demokratické dědictví moderního liberálního státu realizovat na nadnárodní úrovni. Pokud by se EU konstitucionalizovala, mohla by vytvořit nový bod průniku individuálních práv a občanské participace. Tím by byly vytvořeny podmínky pro sociální integraci evropského kontinentu, která by tak byla schopna poskytnout základ celoevropskému mechanismu redistribuce (17.3). Zatímco Evropané jsou podle Habermase schopni dát své kolektivní identitě společný eticko-politický obsah, globální společenství občanskou solidaritu generovat nedokáže. Ta je vždy založena na konkrétní kolektivní identitě, kterou diskurz lidských práv, jenž poskytuje jediné potenciální pojivo na globální úrovni, není schopen podepřít (Habermas, 1998b). Na globální úrovni je představitelná pouze „tenká“ forma solidarity, jež dokáže poskytnout podporu minimálním opatřením proti porušování lidských práv a vojenské agresí (Habermas, 2006a, s. 143).

Přesto Habermas o konstitucionalizaci mezinárodních vztahů uvažuje. Jde mu ovšem o konstitucionalizaci bez institucionalizace světové vlády a globální redistribuce. Podle Habermase existuje alternativa, která umožňuje uskutečnit kosmopolitní ideál podřízení mezinárodních vztahů nestrannému právu i bez existence světového státu. Habermas se tak snaží zachránit původní Kantovo kosmopolitní dědictví a neuchýlit se k podle něj suboptimální variantě konfederace nezávislých států, jak učinil Kant z obavy před despotismem světového státu (tamtéž, s. 126–129). K tomu Kanta svedla chybná představa, podle níž jedinou skutečně kosmopolitní alternativu „přirozenému stavu“ mezinárodních vztahů tvoří světový stát. Podle Habermase jsou stát a ústava konceptuálně odlišné. Lze proto uvažovat o institucionalizaci nadnárodního práva – konstitucionalizaci mezinárodních vztahů – i bez existence globálního státu. Jak jsme viděli v úvodu této kapitoly, podle Habermase k tomu částečně došlo v důsledku ustavení OSN.

Nadnárodní právo, o němž Habermas píše, by při svém vynucení spoléhalo na národní státy a jejich moc. Bylo by součástí víceúrovňové struktury globálního vládnutí (14.3). Habermas tak uvažuje o politicky konstituované světové společnosti, která by byla i při absenci světového státu schopna realizace „světové domácí politiky“ – domácí politiky s globálním horizontem. Ta by byla uskutečňována na úrovni kontinentálních režimů, které by měly vznikat na základě příkladu EU. Na globální úrovni mu jde o vytvoření efektivního režimu dodržujícího lidská práva, o globální konstitucionalizaci „negativních povin-

ností univerzalistické morálky“ – povinnosti „zdržet se zločinů vůči lidstvu a agresivních válek“ (Habermas, 2005, s. 16, 2006a, s. 136). I budoucí mandát OSN tak zůstává omezen na již dnes uznaná základní ustanovení Charty, reforma světové organizace by však měla přispět k jejich důslednému uplatnění (Habermas, 2006a, s. 173–175).

Habermas a ve stejném stylu také jeho pokračovatel R. Forst (2001) se tak v duchu realistického liberalismu snaží najít jakousi střední polohu mezi etatismem realismu a idealismem globalismu („revolucionismu“). Tato pozice je založena na předpokladu univerzálně platných „negativních povinností“, které jsou ostatně již dnes mezinárodně uznány. Habermas chce zachovat kosmopolitní nasazení liberalismu s jeho důrazem na univerzálně platné morální principy a zároveň vzít vážně partikulární kulturní zakotvení různých politických společenstev. Domácí politické kontexty jsou stále charakterizovány takovou měrou politické kooperace, která na globální úrovni neexistuje. Globální redistribuce není možná, protože není možný globální demokratický proces. Integrace na globální úrovni se sice postupně prohlubuje, a vytváří se tak globální kontext spravedlnosti, nelze na něj však aplikovat náročné požadavky charakteristické pro moderní liberální státy. Jak upozornil Rawls, předpokládalo by to reciprocitu. Ta však na globální úrovni chybí. Habermas proto pravidla mezinárodního soužití omezuje jen na minimální požadavky dodržování lidských práv a prevence válek.

R. Forst v této souvislosti hovoří o „minimální spravedlnosti“ ve smyslu zajištění podmínek svobodné deliberace a odlišuje ji od „maximální spravedlnosti“ jako výsledku deliberací v rámci konkrétních politických jednotek (Forst, 2001, s. 181). Na globální úrovni pak prosazuje jen minimální koncepci,⁶⁵ kterou doplňuje povinností pomoci těm společnostem, které současný systém znevýhodňuje. V tom se do určité míry shoduje s J. Rawlsem, rozchází se však s těmi autory, kteří se snaží obhájit program globální sociální spravedlnosti.

Globalistický liberalismus

Podle přesvědčení globalistických liberálů je nutné, abychom uvážili takové způsoby mezinárodněpolitické organizace, které by nejlépe odpovídaly vyzkoušeným „domácím hodnotovým intuicím“. Pokud jsme se byli schopni doma shod-

⁶⁵ I když upozorňuje, že jde ve skutečnosti o velmi náročný požadavek (viz Forst, 2005, s. 35–36).

nout na tom, že požadavky lidské důstojnosti a rovná morální hodnota každého jedince vyžadují institucionalizaci mechanismu, který by každému členu společnosti zajistil férový podíl na výsledcích společenské kooperace, přišel čas překročit hranice izolovaných národních komunit. Ty totiž nejsou již nadále nijak izolované. Jsou propojeny hustou strukturou mezinárodních organizací. Ta přitom nijak nepřipomíná uspořádání, které bychom doma označili za spravedlivé, demokratické a slušné. Právě naopak – mezinárodní pravidla dnes odrážejí nerovnováhu vojenské a ekonomické moci mezi jednotlivými částmi světa a většinu světové populace poškozují. Proto je třeba přistoupit k jejich reformě na základě kosmopolitních principů, které nediskriminují mezi lidmi na základě jejich příslušnosti k partikulární politické komunitě. Podle tohoto přesvědčení je dnes jediným skutečně relevantním kontextem spravedlnosti celý svět.

Jeden svět a minimalizace utrpení – P. Singer

Tezi, že vzdálenost nehraje v naší morální úvaze žádnou roli, zdůraznil P. Singer již počátkem sedmdesátých let. V reakci na neadekvátní postoj vyspělého světa k hladomoru v Bengálsku v roce 1971 argumentoval ve prospěch principu pomoci, který by nebyl závislý na národní příslušnosti. Podle Singera existuje analogie mezi situacemi hladomoru či extrémní chudoby v nevyspělých zemích a situací topícího se dítěte v mělkém rybníce. Pokud se ocitneme v blízkosti rybníka, byť bychom byli oblečení v našich nejlepších šatech a spěchali na určenou dobu do zaměstnání, máme morální povinnost topícímu se dítěti pomoci. Zabráníme tím velkému zlu s minimálními náklady – přijdeme pozdě do zaměstnání a budeme se muset převléci. Ve stejném vztahu se podle Singera nacházejí občané v bohatých a chudých oblastech světa. Bohatí mají morální povinnost pomoci trpícím, protože přínos ve smyslu snížení utrpení na jejich straně mnohonásobně převáží ztráty plynoucí z obětované části příjmu materiálně zajištěných obyvatel Západu. (Singer, 1972; srv. také Singer, 2002, s. 156–158; Brown, 2002, s. 163–167)

Takový princip by platil i v případě, že by svět nebyl vzájemně provázán. Postupující globalizace však podle Singera napomáhá tomu, abychom si jeho platnost uvědomili a začali na jeho základě rekonstruovat morální východiska našeho jednání. Singer odmítá o integračních procesech minulých dekád uvažovat jako o internacionalizaci, vidí je naopak jako projev skutečné globalizace. Procesy, jakými jsou produkce skleníkových plynů vyspělými zeměmi, budování mezinárodního obchodního režimu a institucionalizace norem lidských práv, již dávno

podkopaly tradičně chápanou státní suverenitu a učinily z nás obyvatele světa, v němž se naše jednání dotýká osudu lidí tisíce mil daleko. Národní stát přestal být adekvátním rámcem morální rozvahy, stal se jím celý svět (Singer, 2002, s. 8).

V tomto světě menšina populace prosperuje na úkor její většiny, která se nachází ve stavu extrémní chudoby a bezmoci. Bezprostředním cílem, k němuž Singer míří, je ospravedlnění individuálního příspěvku každého materiálně zajištěného jedince na boj proti globální chudobě a s ní spojenému utrpení. I relativně malý příspěvek z kapsy toho, jehož základní potřeby jsou uspokojeny, představuje dramatický přínos pro ty, kteří strádají kvůli podvýživě, nedostatku pitné vody, základní zdravotní péče a vzdělání. Podle Singera by měl každý z nás přispívat nejméně jedno procento svého ročního příjmu, aby byly organizace bojující proti chudobě schopny ve střednědobém horizontu potírat její nejextrémnější projevy (tamtéž, s. 193). Podle Singera tak máme *pozitivní povinnost* pomoci. V protikladu k této pozitivní povinnosti T. Pogge zdůrazňuje naši *negativní povinnost* neublížovat, tj. odmítnout participovat v současném globálním institucionálním uspořádání, které vytváří a udržuje podmínky extrémní chudoby (viz následující sekce).

Kromě nároků, které globální etika klade na každého jednotlivce, je třeba uskutečnit celou řadu politických reforem, jež změní uspořádání současných mezinárodních vztahů. V oblasti životního prostředí jde především o fixaci kvót produkce skleníkových plynů na hlavu (tj. proporcionálně k populaci) v určitém časovém bodě. Když se zároveň umožní obchodování s emisemi, dojde nejen k zastavení zvyšování produkce těchto plynů, ale největším znečišťovatelům se poskytne prostor pro postupné přizpůsobení jejich výrobní struktury. V oblasti mezinárodního obchodu musí dojít k vyloučení těch zemí, které nemohou nárokovat rozumnou demokratickou legitimitu. Státy, v jejichž čele stojí nikým nezvolení diktátoři a pučem nastolení generálové, musejí ztratit možnost vstupovat do ekonomických transakcí na vrub svých zemí. To by zároveň znamenalo, že by jim z důvodu chybějícího uznání nebylo umožněno vstoupit do OSN. To je podle Singera důležité, protože to řeší otázku ospravedlnění případné vojenské intervence, pokud by v těchto zemích docházelo k masovému porušování lidských práv. Zatímco pro členy OSN platí ta ustanovení Charty, která zabraňují intervenci do vnitřních záležitostí suverénních států, v tomto případě by neplatila, protože by nešlo o členy (tamtéž, s. 135).

Singer podobně jako například Rawls či Habermas obhajuje omezení realisticky chápané státní suverenity dodržováním základních lidských práv. Výkon spravedlnosti nehodlá vložit do rukou národních států, ale do rukou reformo-

vané OSN. Ta by se měla stát zárodkem globální politické autority, která jediná by byla schopna odpovědět na výzvy integrovaného světa. Na jedné straně se tak Singerův globalismus vyhýbá možnému obvinění z imperialismu, kterému byli z radikálních pozic podrobeni Rawls a Habermas (viz Anderson, 2005),⁶⁶ na straně druhé však postrádá jeho konečné doporučení rozumnou dávkou realismu. Jeho argumentace vede v idealistickém duchu revolucionismu „směrem ke světové pospolitosti s její vlastní přímo volenou legislativou, která by se pravděpodobně postupně rozvinula v souladu s logikou Evropské unie“ (Singer, 2002, s. 199). Na rozdíl od realistických liberálů Keohana s Nyem (kap. 14), kteří pro modelování globálních institucí odmítají jak „domácí analogii“, tak také analogii s EU, Singer věří v opakování evropské zkušenosti na globální úrovni.

Singerův příklon k univerzálním morálním principům na úkor zhodnocení současné politické praxe je vlastní všem liberálům globalistického ražení. Podle níže diskutovaného B. Barryho je to dokonce přednost tohoto uvažování, protože poskytuje nástroje kritiky dnešního nespravedlivého stavu. Přimknutí se ke *statu quo* není pro Barryho spjato s respektem k vyzkoušeným institucím, jak tvrdí realisté, ale s konvencionalismem – ospravedlněním existujícího stavu bez ohledu na to, jestli odpovídá našim morálním intuicím, nebo ne (Barry, 1995a). Podle tohoto pohledu platí, že co je reálné, je spravedlivé. Globalističtí revolucionisté naopak v protikladu k tomu, *co je*, zaměřují svou pozornost na to, *co má být* (4.1).

Prototypem nekritického přijetí *statu quo* je pro Barryho komunitarista M. Walzer se svým důrazem na sdílenou praxi partikulární komunity. Podle Walzera existuje rozdíl mezi „silnou“ morálkou konkrétních společenství a „slabou“ morálkou existující mezi nimi. Zatímco silná morálka poskytuje základ pro sociální integraci národní pospolitosti, slabá morálka mobilizuje veřejné mínění, politické nástroje a v krajním případě intervenční sbor jen ve výjimečných případech masového porušování lidských práv (Walzer, 1994). Morálka uvnitř komunit a mezi nimi jsou dvě odlišné věci.

Pro Barryho to představuje kapitulaci kritického myšlení tváří v tvář tradicím často založeným na donucení, které v současném světě utlačují řadu sociálních

66 Podle Andersona oba filozofové svými koncepcemi mezinárodní spravedlnosti pouze poskytují ideologické ospravedlnění neoimperialismu USA. Habermas se však snaží upozornit na rozdíl, který existuje mezi jeho představou nestranného (multilaterálního) mezinárodního řádu a neokonzervativním projektem globální unilaterální hegemonie USA. I kdyby USA šlo o prosazování univerzálního zájmu lidstva, stejně by výsledek neodpovídal požadavkům nestrannosti. Jak jsme uvedli výše, ty jsou podle Habermase funkcí „diskurzivních procedur“, které jsou založeny na inkluzivní argumentativní praxi, která nutí účastníky diskuze brát v úvahu všechny zasažené zájmy (Habermas, 2006a, s. 185).

skupin. Realističtí liberálové Keohane, Rawls a Habermas se naopak pokoušejí o pozitivní zhodnocení tohoto rozlišení, když odmítají konstrukce světového státu a ve svých koncepcích usilují o průnik liberálních politických principů (utopické složky) a respektu ke skutečnosti. Zatímco globalisté se přiklánějí k utopickému pólu politického myšlení, jejich internacionalistickým kolegům jde slovy J. Rawlse o „realistickou utopii“ (Rawls, 1999). Nyní se zaměříme na globalistickou interpretaci jeho teorie.

Globalizace principu difference – Ch. Beitz a T. Pogge

Rawlovští liberálové Ch. Beitz a T. Pogge vycházejí z radikálního zpochybnění Rawlova předpokladu, podle něhož je bohatství společnosti otázkou její politické kultury. Jejich východiskem je naopak přesvědčení o kauzální souvislosti mezi ekonomickou situací států a uspořádáním mezinárodních ekonomických vztahů (viz např. Pogge, 1989, s. 263; Beitz, 1999a). Jinými slovy řečeno, současný rozsah globální chudoby je produkován mezinárodními institucemi, které upravují globální ekonomickou výměnu. Jejich uspořádání je v rukou mocných a bohatých států, které proto za chudobu přímo odpovídají (viz např. Pogge, 2002, s. 23–25). Podle Pogga každý, kdo participuje v současném nespravedlivém uspořádání, nese svůj díl viny za tisíce zbytečných úmrtí v bývalém třetím světě. Každý obyvatel vyspělého světa, který se nepotýká se situací extrémní chudoby, má proto morální povinnost přispět k jeho reformě (Pogge, 1989, s. 276).

Podle Pogga to vyplývá z *negativní povinnosti* nezpůsobovat utrpení. Tato povinnost má větší naléhavost než pozitivní povinnost pomoci, o níž mluvil Singer. Pozitivní povinnost pomoci totiž předpokládá, že institucionální uspořádání, které produkuje negativní výsledky – chudobu –, je legitimní. Instituce jsou v pořádku, musejí být pouze doplněny imperativem pomoci. V tomto smyslu se jedná o projev dobročinnosti těch, kteří jsou na tom lépe ve vztahu k těm, kteří neměli stejné štěstí. Pogge naopak zpochybňuje samu legitimitu současného uspořádání mezinárodních institucí včetně režimu vlastnických práv nad přírodními zdroji. Občané vyspělých zemí podle něj postrádají právo na bohatství, kterému se těší, naopak globální chudí mohou vznášet na část tohoto bohatství oprávněný nárok. Otázka boje proti chudobě nespadá do oblasti dobročinnosti jednotlivců, ale spravedlnosti institucí. Nikoli akty jednotlivců, ale institucionální pořádek je zdrojem porušování základních lidských práv.

Pogge proto navrhuje institucionální reformu vlastnických práv nad přírodními zdroji, jejímž cílem by bylo směřovat jedno procento globálního produktu

na vymýcení chudoby (Pogge, 2002, s. 204–214; Pogge, 2005). Šlo by o relativně skromný krok, který by nutně nevyžadoval radikální proměnu mezinárodního řádu. Kontrola nad přírodními zdroji by zůstala v rukou suverénních států. Byly by pouze nuceny sdílet malou část jejich hodnoty. Toto nepatrné zdanění by podle něj přineslo dostatečné prostředky pro vymýcení nejhorších projevů chudoby.

Pogge však zároveň upozorňuje, že naplnění tohoto kroku by bylo usnadněno tehdy, kdyby došlo k vertikálnímu rozptýlení státní suverenity. To by přispělo nejen k naplnění požadavků distributivní spravedlnosti, ale mohlo by pomoci vyřešit i další globální problémy. Globální centralizace v oblasti užívání násilí by pomohla překonat potenciálně konfliktní vztahy mezi státy. Centralizace by také mohla přinést odpověď na globální ničení životního prostředí. Centralizace v těchto sférách by však musela být doplněna decentralizací, která by v těch oblastech, které to umožňují, přivedla politické rozhodování blíže těm, jichž se dotýká. Výsledkem by byla víceúrovňová struktura vládnutí, která by díky pluralitě participujících aktérů byla schopna předejít nebezpečím globální tyranie, jež pronásledují jednostranně centralizační představu zastánců ustavení světového státu (Pogge, 2002, s. 177–195).

Současné uspořádání, které je formálně stále založeno na konceptu teritoriální suverenity, neumožňuje výraznější reformu globálních ekonomických vztahů, o niž Poggeovi především jde. Jakákoli skupina, která dnes uchopí státní moc, získává mezinárodní uznání jako legitimní reprezentant své země. Dostává se jí tak privilegia půjčovat si peníze na kapitálovém trhu a svobodně nakládat s přírodními zdroji dané země (tamtéž, s. 113). Politická elita může prodávat přírodní zdroje, jež se nacházejí na území země, stejně jako zadlužovat celé politické společenství a přitom využívat získané zdroje jen ke svému obohacení. Je s ní zacházeno jako s legitimní stranou obchodních či finančních transakcí, ačkoli může spíše připomínat bandu zlodějů, která vyloupila obchodní dům a snaží se kradené zboží prodat překupníkům. S nelegitimní vládou by se proto mělo zacházet právě jako se zlodějskou bandou. Transakce, které taková skupina uskutečňuje, sice vedou ke změně majitele zboží, neznamená to však, že dochází ke změně vlastnických práv. I kradené zboží je stále vlastnictvím okradeného a v případě úspěšné policejní akce se mu (bez toho, že by za něj musel platit) vrátí zpět.

Analogicky bychom podle Pogge měli přistupovat ke všem vojenským juntám a diktátorským režimům, které zneužívají svého postavení. Privilegium nakládat s přírodními zdroji totiž představuje silnou pobídku k vojenským

převratům.⁶⁷ To stejné platí ve vztahu k privilegii půjčovat si na kapitálovém trhu. Kdokoli, kdo se dostane k moci, může zadlužit celou zemi a její budoucí generace. Nástupnická vláda pak nemůže odmítnout závazkům země dostát, i když byly učiněny nelegitimním režimem. Země by ztratila možnost půjčovat si prostředky v budoucnosti. Privilegium půjčovat si peníze tak umožňuje i těm nejhorším vládcům, aby si půjčovali za výhodnějších podmínek, než kdyby se chtěli zadlužit jako soukromé osoby. Navíc ve chvíli, kdy dojde k odstranění diktátorského režimu, zadlužení dusí demokratizační proces. Podle Pogga dvě zmíněná privilegia, která chápe jako aspekty globálního ekonomického řádu, jež byly světu vnuceny bohatými zeměmi a přijaty „autoritářskými vládci a zkorumpovanými elitami v chudších zemích, významným způsobem přispívají k přetrvávání extrémní chudoby“ (tamtéž, s. 115).

V normativním smyslu tvoří podle Pogga mezinárodní instituce – analogicky k institucím domácím – základní strukturu, která ovlivňuje osudy jednotlivců po celém světě. Neexistuje proto jediný důvod, proč by neměly být podřízeny principům spravedlnosti, které Rawls formuloval pro domácí úroveň. Pokud Rawls tvrdí opak, potom v protikladu k rovnostářským a individualistickým východiskům vlastní teorie prosazuje neospravedlnitelný „dvojí standard“. Beitz a Pogge národní kontextualizaci teorie spravedlnosti odmítají a za skutečně relevantní kontext spravedlnosti označují celý svět. Zatímco podle Rawlse si pro stanovení pravidel mezinárodního soužití máme představit, že zástupci národních společenství vstupují do druhé původní pozice, podle Beitze a Pogga to není nutné. Podle nich by Rawlsova koncepce spravedlnosti měla být aplikována na globální úrovni včetně principu difference, který by tak zajistil, aby globální nerovnosti pracovaly ve prospěch těch jednotlivců, kteří by na tom globálně byli nejhůře. Byla by tak nastolena základní spravedlnost globálního ekonomického řádu. Jak upozorňuje Zanetti (2005), Pogge se později od globální interpretace rawlsovského egalitarismu odklání k pragmatičtější chápání koncepci „minimálního standardu“. Ten by znevýhodněným měl zajistit pouze

67 Pogge uvádí příklad Nigérie, kde export ropy tvoří asi čtvrtinu HDP a kde získává kontrolu nad těmito příjmy kdokoli, kdo se dostane k moci: „Ze strany armádních důstojníků se jedná o velké pokušení a v průběhu 28 z posledních 32 let byla Nigérie ovládána vojenskými diktátory, kteří se dostali k moci silou.“ (Pogge, 2002, s. 113) Stejný vzorec podle Pogga vykazují také Keňa, Angola, Mosambik, Brazílie, Venezuela, Filipíny, Barma/Myanmar, ropné státy Středního východu a mnoho dalších menších zemí, které jsou bohaté na zdroje. Ačkoli kauzální vztah mezi hojností zdrojů a neexistujícím ekonomickým rozvojem je dlouho znám jako domácí problém (tzv. Holandská nemoc), Pogge upozorňuje, že tento mechanismus nemůže fungovat bez pobídek přítomných na mezinárodní úrovni.

minimální naplnění jejich základních lidských práv, včetně práva na materiální životní minimum.

Ch. Beitz přichází se dvěma argumenty ve prospěch globalistické pozice. Nejprve upozorňuje na to, že i kdyby byly státy vzájemně nezávislé jednotky (a přistoupili bychom proto na Rawlsův předpoklad druhé původní pozice), platnosti Rawlsových principů spravedlnosti na globální úrovni by to nic neubralo. Jelikož distribuce přírodních zdrojů je mezi společnostmi nerovná a nezasloužená, představuje z hlediska Rawlsovy teorie příklad morálně arbitrárního faktu. Žádná společnost si své zdroje nezasloužila, podobně jako si žádný jednotlivec nezasloužil svůj přirozený talent (Beitz, 1979, s. 137).⁶⁸ Ani předpoklad vzájemné nezávislosti mezi společnostmi proto distribuci zdrojů nečiní méně arbitrární. Strany v Rawlsově druhé původní pozici (tj. bez znalosti zdrojové vybavenosti jejich společnosti) by podle logiky jeho teorie musely volit takové principy, které by každé společnosti zajistily „férovou šanci rozvinout spravedlivé politické instituce a ekonomiku schopnou uspokojovat základní potřeby svých členů“ (tamtéž, s. 141). Jednalo by se o mezinárodní analogii domácího principu diference.

Svět se však neskládá ze vzájemně nezávislých států. Není proto potřeba ani uvažovat o druhé (tj. mezinárodní) původní pozici, jak tvrdí Rawls. To je východiskem Beitzova druhého argumentu. V důsledku rostoucí vzájemné závislosti je třeba celý svět chápat jako jednu jednotku, pro niž platí původní principy Rawlsovy teorie. Stejně jako Pogge i Beitz vychází z toho, že pravidla upravující mezinárodní ekonomické vztahy mají morálně relevantní distribuční konsekvence – některé aktéry zvýhodňují a některé naopak znevýhodňují. Právě proto je třeba uvažovat o principech spravedlnosti, které by těm, kdo jsou na tom globálně nejhůře, zajistily minimální férový podíl na světových přírodních zdrojích.

Světová společnost tvoří v důsledku vzájemné závislosti jednu *kooperativní jednotku*. Právě proto nelze principy spravedlnosti omezovat na uzavřené společnosti (Beitz, 1979, s. 151; srv. také Pogge, 1989, s. 247):

„Pokud skutečnost globální ekonomické a politické vzájemné závislosti dokládá skutečnost globálního schématu společenské spolupráce, neměli bychom vidět národní hranice jako něco, co má morální význam. Protože se hranice nekryjí s polem společenské spolupráce, neoznačují meze společenské odpovědnosti. Proto bychom o stranách v původní pozici neměli předpokládat, že vědí, že jsou členy konkrétní národní společnosti a vybírají principy spravedlnosti primárně pro tuto společnost. Závoj nevědomosti se musí rozšířit na všechny otázky státního občanství a vybrané principy tak budou platit globálně.“

68 Ke kritické diskuzi této analogie viz Pogge 1989, s. 251–252.

Dodejme, že globální princip difference, o který tu jde, se bude v chápání rawlsovských globalistů týkat nejvíce znevýhodněných *jednotlivců* (nikoli států), a nemusí tak nutně znamenat *jen* transfer zdrojů z bohatých zemí do zemí chudých, i když ten v současných podmínkách představuje nejpravděpodobnější naplnění požadavků principu.

Rozumná dohoda a občanský nacionalismus – B. Barry

Podle B. Barryho nepředstavuje Rawlsova koncepce spravedlnosti jako reciprocity (která se snaží vybalancovat střední polohu mezi pojetími spravedlnosti jako vzájemné výhody a nestrannosti) při hledání liberálních principů spravedlnosti schůdné východisko (Barry, 1995b, s. 52–67; srv. také Hampton, 1993). To se přitom netýká jen mezinárodní, ale také národní úrovně. Jelikož Rawls vychází z předpokladu společnosti jako kooperativního podniku, ze sféry spravedlnosti vypadávají v jeho pohledu ti jednotlivci, kteří nejsou schopni reciproční spolupráce. Rawls předpokládá, „že osoby jako občané mají všechny schopnosti, které jim umožňují, aby byly spolupracujícími členy společnosti.“ (Rawls, 1993, s. 20) Dlouhodobě nemocní, lidé z jiných společností, lidé s tělesným a mentálním postižením tak zůstávají závislí na dobročinnosti plně kooperujících členů společnosti.

Rawlsův předpoklad, že zvolené principy spravedlnosti musejí být nejen nestranné (což zajišťuje závoj nevědomosti), ale pro všechny členy společnosti také výhodné, vnáší podle Barryho do jeho koncepce spravedlnosti vnitřní nekoherenci. Není totiž vůbec jasné, že by talentovaní a vzdělaní jednotlivci měli ve společnosti uspořádané podle jeho principů vůbec co získat (Barry, 1995b). Výhodnější by pro ně pravděpodobně bylo, kdyby s těmi, kteří jsou na tom nejhůře, odmítli kooperovat. Princip difference proto, jak upozorňuje komunitaristická kritika (např. Sandel, 1995) a Rawls ostatně také (Rawls, 1993, 1999), předpokládá sdílenou politickou kulturu. Teprve ta umožňuje představit si, že úspěšní budou dobrovolně souhlasit se zdaněním ve prospěch znevýhodněných skupin populace.

Na mezinárodní úrovni však chybí nejen sdílená kultura, ale ani vzájemná závislost mezi společnostmi nedosahuje domácí úrovně. Podle Barryho zde není nic, co by dokázalo uskutečnění Rawlsových principů spravedlnosti podepřít. Pochybuje, že by bohaté země mohly z rawlsovského redistribučního schématu nějak profitovat. Lze totiž rozumně předpokládat, že transfer zdrojů by byl po dlouhou dobu jednosměrný – z bohatých do chudých zemí. Podmínky reciprocity, tj. že všechny strany budou mít dříve nebo později z redistribučního schématu prospěch, na globální úrovni jednoduše neexistují (Barry, 1997,

s. 532). Barry proto navrhuje alternativní koncepci spravedlnosti jako nestrannosti, která podle něj nejčistším způsobem odráží liberální přesvědčení o rovné morální hodnotě jedinců. Je přesvědčen, že tak dosahuje Rawlsova cíle lépe než jeho vlastní koncepce (srv. také Dufek, 2006).

Místo Rawlse se Barry odvolává na T. Scanlona, který oproti Rawlsově původní pozici staví takové schéma, v němž strany nejsou zbaveny znalosti svých identit a preferencí a jejichž rozhodování není vedeno striktně instrumentální logikou, ale snahou docílit „rozumné dohody“ (Scanlon, 1982, s. 118 a 127; Barry, 1995b, s. 67). Spravedlivé je takové uspořádání, které by nemohlo být rozumně zamítnuto jako základ informované dohody. Podobně jako Habermas také Scanlon a Barry tvrdí, že jen to uspořádání, které by nebylo vetováno těmi, kdo by v jeho rámci museli žít, by mohlo být považováno za nestranné. Kdyby jej přijmout nemohli, nespĺňovalo by podmínku nestrannosti. Pokud se podíváme na světovou distribuci bohatství a pravidla, která ji upravují, je jasné, že by na scanlonovské „rozumné dohodě“ nemohla být ani při nejlepší vůli založena. Barry vidí problém v neomezené suverenitě států nad jejich zdroji a přichází s návrhem „progresivního globálního zdanění“ (Barry, 1997, s. 535–536). I když tak svou koncepci staví na jiných teoretických východiscích, ve svém prakticko-politickém závěru se shoduje s rawlsovcí Poggen a Beitzem.

Globalistické liberály obecně spojuje kritika relativismu a skepticismu realistů i partikularismu komunitaristů. Na rozdíl od obou těchto pozic tito autoři věří v možnost založení spravedlivého globálního řádu na rozumných principech spravedlnosti. Od morálně-epistemologického skepticismu realistů je tak odlišuje jejich racionalismus – víra ve schopnost lidského rozumu dobrat se všeobecně přijatelných pravidel –, od kulturního partikularismu komunitaristů víra v rozhodnutelnost sporu mezi nároky platnosti rozdílných sociálních norem. Obě přitom velmi úzce souvisejí. Barry proto přichází s kategorií státocentristů (*statists*), kam souhrnně řadí jak realisty, tak komunitaristy. Právě vůči nim formuluje svou univerzalistickou a individualistickou alternativu uspořádání globálních institucí.

V Barryho globalistické vizi není místo pro odlišení pravidel domácí a mezinárodní spravedlnosti, které charakterizovalo internacionalistický liberalismus. Barry je monistou, internacionalističtí liberálové jsou pluralisty. Monisté jsou přesvědčeni, že obsah spravedlnosti lze zachytit v jednom principu, který by měl být aplikován bez ohledu na proměnlivý kontext. Stejně principy tak platí na domácí i globální úrovni. Pluralisté naopak tvrdí, že pro různé kontexty platí odlišná pravidla. Domácí společnost tak může být podřízena jiným principům spravedlnosti než mezinárodní vztahy. (Miller, 2002)

Na druhé straně si však Barry všímá existence národních kultur, které poskytují podmínky pro smysluplné individuální volby, a podává jejich univerzalistické ospravedlnění (Barry, 1999). Kterákoli komunita má nárok rozvíjet sdílený systém hodnot a norem. Obhajuje tak občanský nacionalismus. Ten podle něj není – v protikladu k etnickým koncepcím – v opozici ke globální redistribuci. Globální redistribuce občanský nacionalismus v bohatých zemích nijak neohrožuje, zatímco chudým poskytuje možnost rozvinout jejich vlastní verzi. Barry se explicitně odvolává k dědictví liberálního nacionalismu, který v univerzalizaci národní integrace viděl cestu k emancipaci *jedinců* ze sevření lokálních tradic a dogmat. Na první pohled se tak nijak výrazněji neodlišuje od některých komunitaristicky orientovaných autorů, jež sám kritizuje (např. Walzer, 1994; Miller, 1999; Kymlicka, 2002). Na rozdíl od Barryho, který je monistou, jsou však tito autoři pluralisty. Jak jsme naznačili již v úvodu kapitoly, jejich pluralismus je sblíží s realistickým liberalismem.

Pluralismus a/nebo monismus

Například David Miller (2002, 2005) globální egalitarismus otevřeně odmítá. Podle něj lze o uskutečnění distributivní spravedlnosti uvažovat pouze v rámci národních států (Miller 1999, kap. 12; srv. také Dufek, 2006). Odmítnutí globálního egalitarismu Miller obhajuje podobně jako Rawls. Konstantní transfery bohatství by podkopávaly zodpovědnost národních jednotek za svůj osud. Byl by tak zpochybněn princip národního sebeurčení. Kvůli kulturní rozmanitosti navíc na globální úrovni chybí univerzální měřítko, podle něhož bychom mohli jednotlivé společnosti mezi sebou srovnávat. Podle Millera se lze proti globálním nerovnostem postavit i bez toho, že bychom se museli dovolávat problematického kosmopolitního ideálu.

Globální nerovnost podle něj není nespravedlivá sama o sobě, ale kvůli svým negativním důsledkům (Miller, 2005). Obrovské globální nerovnosti se překládají do mocenských asymetrií mezi korporativními hráči a jednotlivci (např. mezi nadnárodními korporacemi a pracovníky v nevyspělých zemích) i při jednáních o mezinárodních dohodách a závazcích, kde vyspělé země mají navrch nad zeměmi ekonomicky slabými. Nerovnosti tak zpochybňují princip národního sebeurčení, protože znemožňují chudým národům, aby mohly rozvíjet a sledovat své cíle. V tomto bodě se kontextualista Miller sbíhá s univerzalistou Barrym, který se, jak jsme uvedli, snaží skloubit respekt k jednotlivcům i k jejich společenstvím (srv. také Hrubec, 2004, s. 86–88). Od Millera jej však

odlišuje obhajoba globální redistribuce. Zatímco Miller je pluralistou, Barry je monistou. Podle Millera není spravedlnost na globální úrovni uskutečnitelná. Naším cílem by podle něj neměla být maximalizace globální *spravedlnosti*, ale minimalizace globální *nespravedlnosti* (Miller, 2005).

Podle Millera (obdobně jako podle Walzera) rozhoduje o principech spravedlnosti konkrétní kontext. Podle tohoto pohledu existují nezávislé sféry spravedlnosti, v nichž platí odlišné principy distribuce. Miller (2002) zároveň upozorňuje na to, že obhajoba kontextualismu nejde nutně ruku v ruce s relativismem a konvencionalismem, jak se domnívá univerzalista Barry (viz výše). Podle Millera kontextualismus není konvencionalismus, pouze tvrdí, že v různých kontextech budeme používat rozdílné principy spravedlnosti. Pokud tento vztah chápe jako *objektivně* existující, tj. aplikuje ve stejném kontextu vždy tentýž princip, blíží se takový kontextualismus jakési formě „pluralistického univerzalizmu“ (srv. také Pogge, 2002). Na jeho půdorysu se kontextualisté Walzer a Miller scházejí s realistickými liberály Keohanem, Rawlsem a Habermasem.

16.3 Radikalismus aneb „Tvrdý“ revolucionismus

Jak jsme viděli v kapitole 4, cílem „tvrdého“ revolucionismu je nastolení světa, v němž budou konflikty partikulárních zájmů překonány jejich zahrnutím do univerzálního projektu všelidské emancipace. Nastolení této říše svobody má předcházet „apokalypsa“, v níž budou rozmetány zbytky starého řádu. Absolutní cíl revolucionismu ospravedlňuje absolutní – revoluční – prostředky při jeho dosahování. V tomto oddílu budeme sledovat současné projevy „tvrdého“ revolucionismu či radikalismu.

Moderní radikalismus se formoval v 19. století jako revoluční učení, jehož cílem bylo vysvětlit realitu kapitalismu a zároveň proti němu mobilizovat. Liberální spravedlnost marxismus viděl jen jako ideologický projev nadvlády kapitálu. Spravedlnosti nebylo možné dosáhnout ve stávajícím systému třídního vykořisťování, komunismus jako říše skutečné svobody ležel *za* podmínkami buržoazní spravedlnosti (Kymlicka, 2002, s. 168–169). Spravedlivá společnost by tak mohla být uskutečněna jedině tehdy, kdyby byly zrušeny podmínky, které udržovaly systém nadvlády kapitálu. K tomu mělo dojít v proletářské revoluci, která by odstranila kapitalistický řád a připravila cestu k nastolení komunismu (Marx, Engels, 1950).

V průběhu rozvoje kapitalistické výroby dochází podle Marxe k rozvoji třídy proletářů, kteří se v odpovědi na koncentraci kapitálu spojují a uvědomují si své postavení a svůj třídní zájem, jímž je svržení kapitalismu jako vykořisťujícího systému. Marx si tak myslel, že bude docházet k rostoucí polarizaci společnosti na kapitalisty a proletáře a k postupnému vyhrocování situace směřující k proletářské revoluci. Rozvoj kapitalismu předznamenával jeho nezvratný zánik. Na podobném přesvědčení stojí i koncepce soudobých neomarxistů – M. Hardta, A. Negriho a I. Wallersteina.

Impérium a revoluce množství

Jádrem přesvědčení Hardta a Negriho je teze o všudypřítomné globální říši, v níž nelze odlišit centrum od periferie, „metropoli“ od jejích „držav“.⁶⁹ Tím ztrácí smysl hovořit o „imperialismu“ jako vědomé politice vycházející ze středu říše k jejím hranicím s cílem jejich rozšíření. Tento odosobněný systém rozbil utlačující struktury moderního národního státu jen proto, aby jednotlivce bezprostředně podřídil globální mašinerii produkce a sociální kontroly. Osvobozování podřízených subjektů má pak spočívat ve spontánních erupcích přímé akce. Ty mohou probíhat po celém obvodu systému a ve všech sociálních oblastech. Je-li systém všude – a hlavně „uvnitř“ aktérů samých –, pak se možnost revoluce již nekonzcentruje na periferii, ale je latentně přítomná přímo ve středu říše. (Hardt, Negri, 2000)

Přechod produktivních zdrojů nového kapitalismu od materiálních kapacit ke kapacitám intelektuálním, rozvíjeným jakožto duševní síly bezprostředně na úrovni individuální existence, činí i z malých „revolucí“ ve způsobu myšlení a životním stylu antisystémové průlomy. Impérium je imanentní našim životům, a proto výchozí rovinou jeho podvracení je rozvoj alternativních životních forem, v nichž bezprostředně překonáváme internalizované normy systému a osvobozujeme v sobě tvořivou energii. Každý takový výtrysk kreativity je politickou vzpourou. Jedině se osvobozuje ve chvíli, kdy rozbíjí znehybňující krunýř systému a realizuje se jako sebeutvářející já.

Protože těžištěm revoluce je spontánní kreativity množství jednotlivců, již se ze subjektů stávají svrchované a nezaměnitelné bytosti, Hardt a Negri hledají pro toto „hnutí“ takové organizační formy, které by dokázaly jeho spontánní kreativitu uchovat. Nikoli dělnická třída, vedená avantgardou – hierarchicky organizo-

69 Tato sekce částečně využívá text z Barša, Císař, 2004, s. 188–192.

vanou sociálnědemokratickou či komunistickou stranou –, nýbrž divoké a spontánní *množství* (*multitude*) je nositelem právě probíhající komunistické revoluce. Empirickým referentem takového množství je podle Hardta a Negriho ta část hnutí za globální sociální spravedlnost, která stojí proti ekonomické globalizaci v její současné podobě, zároveň však neusiluje o návrat do světa národních států, ale o podřízení globalizace demokratické kontrole (viz níže). Přitom však nejde o formulaci nějakého instrumentálního technokratického programu budování demokratických institucí, ale o bezprostřední realizaci demokracie v rámci alternativních fór a sociálních hnutí. (Hardt, 2002; Hardt, Negri, 2004, kap. 2)

Symbolem těchto fór a hnutí je podle Hardta a Negriho Světové sociální fórum, které poprvé proběhlo v roce 2001 v brazilském Porto Alegre a které v sobě dokázalo obsáhnout radikální pluralitu současných antisystémových sil jak z vyspělých zemí, tak také z globálního „Jihu“. Porto Alegre podle Hardta a Negriho poskytuje decentralizovanou platformu a zároveň zárodek nového – demokratického – globálního řádu, který nebude nastolen v krvavé revoluci, ale v aktech individuální revolty. V tomto smyslu dnes nejde o revoluci sociální (jako u Marxe), ale primárně o revoluci *etickou* – o proměnu vzorců individuálního jednání, která by měla přinést transformaci celého systému. (Hardt, Negri, 2004)

Hardt a Negri se shodují s Marxovou koncepcí komunistické revoluce jako události, která přichází až poté, co kapitalismus naplnil a vyčerpал všechny své možnosti. Rozbitím všech bariér toku kapitálu vytváří globálně sjednocený svět podmínky pro osvobození všech obyvatel planety. Hardt a Negri se stavějí k neoliberální globalizaci stejně ambivalentně, jako se Marx stavěl k industriálnímu kapitalismu. Příklad kapitalismu i příchod globalizace rozbil minulé formy nespravedlivé nadvlády a nahradil je novými. Řešením nových nespravedlností pak není návrat k nespravedlnostem minulým, ale krok vpřed – v případě Marxe nastolení komunistické společnosti, u Hardta a Negriho realizace globálního *množství*, které se ohlašuje v demonstracích proti neoliberální globalizaci a při setkáních Světového sociálního fóra.

Krise kapitalistického světosystému a „duch Porta Alegre“

Připomeňme, že také podle I. Wallersteina se nyní nacházíme na prahu systémové přeměny (7.3). Jejím důvodem však podle něho není globalizace, ale krize kapitalistické světoekonomiky, která narazila na své růstové limity. Jako každý historický systém také kapitalistická světoekonomika se nyní přibližuje

mezi (asymptotě) svého normálního fungování. Ve chvíli, kdy se rozkládá starý systém, není možné určit, jakou cestou se vydá systém nový. Otevírá se prostor pro konkrétní rozhodování politických aktérů a jejich strategie. Právě proto velmi záleží na tom, co v tomto okamžiku tito aktéři udělají. Z toho vyplývá primární pozornost, kterou Wallerstein věnuje strategii dnešní levice. Právě na ní záleží, jestli nový historický systém bude vykazovat demokratické a rovnostářské rysy, o které Wallersteinovi (a levici) jde, nebo bude naopak i nadále hierarchicky strukturovaným systémem.

Levice se musí především zaměřit na analýzu a kritiku současných globálních nerovností. Zde se Wallerstein snaží vyvolat v život Weberův pojem „materiální racionality“ (*materielle Rationalität, substantive rationality*), který postavil proti formální racionalitě: „Weber tím chtěl vyjádřit protiklad mezi tím, co je racionální z hlediska kolektivních a široce aplikovatelných hodnotových systémů, a tím, co je racionální z hlediska dílčích, úzce definovaných souborů cílů, které si může klást jednotlivec nebo organizace“ (Wallerstein, 2005, s. 213). Wallerstein je tak podobně jako jeho liberální kolegové přesvědčen, že lze z hlediska celku rozlišovat mezi rozhodnutími na základě míry jejich rozumnosti. K tomu je – chtělo by se říci v habermasovském duchu – třeba rozpoutat dlouhotrvající a hlubokou debatu.

Konečným cílem levice však musí být program dekomodifikace, který se Wallerstein snaží obhájit vůči námitkám o neefektivitě nesoukromého vlastnictví. Nepřijímá přitom starolevicovou víru ve znárodnování výrobních prostředků. Model, který navrhuje, se hodlá inspirovat způsobem řízení veřejných univerzit a nemocnic ve Spojených státech. Produkce by podle něj měla být realizována skrze středně velké, decentralizované a neziskové instituce. Tyto instituce by musely vracet veškerý svůj zisk do vlastní činnosti. Nerozdělovaly by tedy dividendy nebo podíly na zisku. Základním cílem je (tamtéž, s. 216):

„dekomodifikace ekonomických procesů tohoto světa. Je třeba zdůraznit, že dekomodifikace neznamená demonetarizaci, ale vyloučení kategorie zisku. Kapitalismus byl a zůstává programem komodifikace všeho... Socialismus by měl být programem všeobecné dekomodifikace.“

Ve výkladu současných levicových hnutí se Wallerstein podobně jako Hardt a Negri opírá o vystoupení alterglobalizačního hnutí a explicitně odkazuje na „ducha Porto Alegre“. Porto Alegre tak podle něj představuje těžiště levicového tábora, jemuž jde o budování demokratičtějšího a více rovnostářského světového řádu. Duch Porta Alegre v jeho schematické expozici tvoří egali-

tární protipól „ducha Davosu“, který naopak symbolizuje tábor těch, kdo se snaží o vytvoření takového systému, který zachová jejich současná privilegia. K tomuto protikladu se dostaneme blíže v následující sekci.

Alterglobalizační hnutí

Jak pro Hardta a Negriho, tak také pro Wallersteina představuje vystoupení alteglobalizačního hnutí empirický referent jejich víry v radikální proměnu světa. Alterglobalizační hnutí se objevilo v devadesátých letech jako projev kritiky ekonomisticky chápané globalizace (14.1). V táboře jejich odpůrců začala být ztotožňována s bezohledným plundrováním planety, s bezskrupulózním využíváním levné pracovní síly v nerozvinutých částech světa, s ekonomickým imperialismem a rostoucí příjmovou propastí mezi nejbohatšími a nejchudšími částmi světové populace. Taková globalizace je podle jejich kritiků vedena omezenými zájmy úzké elity finančního kapitálu, která upřednostňuje okamžitý zisk na úkor udržitelného sociálního rozvoje. Za takto chápanou globalizací stojí neoliberální ideologie, k jejímuž nástupu došlo na počátku osmdesátých let a jejímž cílem je zavést tržní logiku do všech oblastí života společnosti. Trh tak nemá rozhodovat jen o distribuci soukromých, ale také tzv. veřejných statků – zdravotní péče, vzdělání, bezpečnosti či pitné vody. Zatímco v ekonomicky vyspělých zemích zasahuje do distribuce těchto statků stát, nerozvinuté země byly od osmdesátých let politikami mezinárodních finančních institucí tlačeny k tomu, aby je ponechaly tržní logice. Neoliberální hegemonie se tak v očích svých odpůrců šířila světem a počala nahlodávat základy sociálního státu také v rozvinutých zemích.

Hnutí proti ekonomické globalizaci od svého počátku bylo a stále zůstává hnutím proti neoliberalismu a jím podporovanému neregulovanému kapitalismu. Aktéři hnutí proto před antiglobalizační nálepkou používanou v médiích dávají přednost označení hnutí za globální sociální spravedlnost nebo „hnutí mnoha hnutí“ (*movement of movements*). Druhý název má zachytit jeden podstatný rys hnutí. Totiž, že se nejedná o homogenní uskupení, ale o široký proud organizací, jednotlivců a jejich sítí, které se v mnoha ohledech podstatně liší, sjednocuje je však odpor proti světu, v němž mají hlavní slovo transnacionální korporace, finanční kapitál a úředníci mezinárodních finančních organizací.

Největší segment hnutí místo antiglobalizace hovoří o alterglobalizaci (z francouzského *altermondialisme*). Zdůrazňuje tak, že jeho cílem není zvrácení

globalizace, ale doplnění ekonomické globalizace také globalizací lidských práv a demokracie. Jak uvidíme dále, v tom se shodne se svými liberálními kolegy. Těmto silám tedy nejde o zrušení globalizace, ale o jinou globalizaci (Barša, Císař, 2004). To odráží také dnes asi nejznámější slogan hnutí: „*Another world is possible!*“ V souvislosti s přípravou invaze USA a jejich spojenců do Iráku získal v rámci hnutí kromě protikapitalistického boje na důležitosti protimilitaristický a protiválečný program. Válka v Iráku a obecně americké angažmá na Blízkém východě jsou přitom řadou aktérů hnutí považovány za pouhý projev nadvlády kapitálu, kterému jde o získání kontroly nad tamními ropnými rezervami.

Za symbolický počátek hnutí je považována spektakulární mobilizace u příležitosti třetí ministerské konference Světové obchodní organizace v americkém Seattlu v roce 1999. Tehdy se protiglobalizační odpor dostal do širokého povědomí veřejnosti po celém světě a „bitva o Seattle“ odstartovala sérii viditelných protestů, které od té doby doprovázejí všechna důležitá setkání mezinárodních finančních institucí, skupiny zemí G8 nebo EU. Hnutí se však nezrodilo v Seattlu. K protestům proti mezinárodním finančním institucím docházelo již v osmdesátých letech. Během devadesátých let jen do té doby heterogenní politické síly přijaly rétoriku globalizace jako převládající výkladový rámec pro své politické požadavky (Tarrow, 2002). Kvůli globalizaci tak mnozí socialisté, komunisté, marxisté, anarchisté, radikální feministky, farmáři, odboráři, environmentalisté, protiváleční aktivisté, členové hnutí za odpuštění dluhů bývalého třetího světa, bojovníci za práva sexuálních menšin a původního obyvatelstva a mnozí další našli společného nepřítele. Konstituovalo se protiglobalizační hnutí. Vnitřně však i nadále zůstává velmi nesourodé, což někteří považují za jeho hlavní slabost, jiní v tom naopak vidí příslib pluralismu a otevřené diskuze různých stanovisek.

S určitým zjednodušením lze říci, že hnutí formuje pět vzájemně provázaných proudů událostí a myšlenek (Glasius, Timms, 2006). Prvním je idea tzv. nového mezinárodního ekonomického řádu, kterou v sedmdesátých letech prosazovaly méně rozvinuté země (tzv. G77), aby získaly větší kontrolu jak nad mezinárodními ekonomickými vztahy, tak i nad řízením vlastních ekonomik. Myšlenka vyrůstala z odporu proti ekonomickému imperialismu vyspělých zemí, který podle představitelů méně vyspělých států stál za jejich ekonomickou zaostalostí. Mezinárodní ekonomický systém měl být reformován tak, aby pracoval také ve prospěch nerozvinutých zemí.

Druhým proudem je tradiční starolevicový aktivismus socialistických a komunistických stran všech orientací. Stará levice dnes v rámci hnutí proti ekono-

mické globalizaci podporuje izolacionistický, odmítavý postoj ke globalizaci a hlásí se převážně ke znovuoživení kontroly státu nad tržními silami, kterou údajně ztratil s příchodem neoliberálního ekonomického programu. Tento segment tak lze považovat za skutečně antiglobalizační hnutí (March, Mudde, 2005; Císař, 2005b).

Třetí proud tvoří tzv. nová sociální hnutí, k jejichž mobilizaci došlo koncem šedesátých let a v sedmdesátých letech. Jednalo se o hnutí za práva mladých, žen, etnických a sexuálních menšin, přírody a zvířat, za autonomní prostor pro menšinové životní styly, za světový mír, občanská práva a tak dále. V rámci této mobilizace se zformovala tzv. kulturní či nová levice, která se postavila proti stranickým hierarchiím svých starolevicových soudruhů. Tato původně často radikální uskupení se ve své snaze o změnu společnosti nehodlala spoléhat na stát a jeho byrokratický aparát. Naopak, ohnisko boje přenesla do přímé akce na ulicích a do sféry občanské společnosti, která jim měla poskytnout prostor pro uskutečnění vizí alternativního uspořádání společnosti i bez toho, že by nejprve bylo nutno ovládnout státní aparát nebo proměnit ekonomickou strukturu společnosti (Barša, Císař, 2004).

V protikladu k hierarchiím státu a politických stran položila nová levice důraz na přímou participaci, decentralizaci a horizontální způsob rozhodování. Toto dědictví v současnosti pomáhá formovat asi nejvýraznější projev hnutí proti neoliberálnímu – sociální fóra, která poskytují pravidelnou platformu pro setkávání kritiků globalizace. Jak jsme již uvedli, první Světové sociální fórum (SSF) bylo uspořádáno v brazilském Porto Alegre v roce 2001. Bylo zamýšleno jako protiváha každoročně pořádanému Světovému ekonomickému fóru, na němž se v Davosu setkávají reprezentanti světové ekonomické a politické elity. Ke každoročně pořádanému SSF⁷⁰ během následujících let přibýly desítky regionálních, tematických a místních fór. Například již čtvrté Evropské sociální fórum proběhlo v květnu 2006 v Aténách a zúčastnilo se jej asi 30 tisíc lidí. Fóra mají poskytovat prostor pro diskusi nejrůznějších ekonomických, environmentálních a sociálních témat a umožnit setkávání kritiků globalizace. V tom navažují na čtvrtý důležitý zdroj hnutí – paralelní fóra nevládních organizací, která doprovázela v devadesátých letech velké konference OSN k životnímu prostředí, právům žen, lidským právům a problematice sociálního rozvoje. Konference vytvářely ohniska, kolem nichž docházelo k mobilizaci aktérů občanské společnosti a k posilování jejich přeshraničních vazeb (Císař, 2004).

70 V roce 2006 proběhlo polycentricky v malijském Bamaku, venezuelském Caracasu a pákistánském Karáči, v roce 2007 v keňském Nairobi.

Tyto čtyři vlivy doplňuje erupce antikapitalistické mobilizace devadesátých let, která z nich do velké míry čerpala, ale navíc dokázala propojit často vzájemně protikladné požadavky různých hnutí a stran do ideologického rámce protiglobalizačního boje. Zdroje tohoto odporu lze vidět v povstání Zapatovy armády národního osvobození v mexickém Chiapasu roku 1994, které jeho mluvčí subcomandante Marcos díky internetu proměnil v globální symbol boje proti neoliberalismu a ekonomickému imperialismu. Dalšími projevy těchto protestů byly pouliční akce (*street parties*) platformy Reclaim the Streets, široká mobilizace proti Mnohostranné dohodě o investicích v roce 1998 a založení organizací, jejichž cílem bylo na pozadí asijské finanční krize z roku 1997 zpomalit kapitálové toky formou jejich zdanění (nejznámější takovou organizací je původně francouzský ATTAC – Sdružení pro zdanění finančních transakcí ku pomoci občanům).

Heterogenita vlivů určuje i dnešní hnutí. Jak už jsme uvedli, to je na jedné straně tvořeno radikálními antiglobalisty, kteří zastávají izolacionistické a protekcionistické stanovisko. Státy by podle nich měly opět získat kontrolu nad světovou ekonomikou a velmocí by se měly vzdát vměšování do záležitostí jiných zemí. Národní společnosti by se měly vyvíjet autonomním způsobem a stejně tak jejich ekonomiky. Představitelná je maximálně nějaká forma regionální spolupráce. Tuto pozici reprezentují některé starolevicové socialistické a komunistické odborové organizace a strany a dále v různé míře organizace a jejich sítě, jako jsou Focus on the Global South, Food First, Global Trade Watch, Our World Is not For Sale, Public Citizen, International Forum On Globalization, a intelektuálové Walden Bello a Noam Chomsky (Said, Desai, 2003).

Reformističtí alterglobalisté jsou k izolacionistickým představám skeptičtí. Jde jim naopak o vytvoření mechanismů demokratické kontroly kapitálu a používání vojenské síly na mezinárodní či globální úrovni. Zatímco antiglobalisté usilují o zrušení mezinárodních organizací, alterglobalistům jde o jejich reformu. Antiglobalisté si dokážou představit sociální spravedlnost jen v rámci hranic států, alterglobalisté věří v možnost globální sociální spravedlnosti. Sem by patřily například Jubilee 2000, ATTAC, Oxfam, Institute for Policy Studies, International Federation for Alternative Trade, Third World Network, Trade Justice Movement, Via Campesina a liberálové George Soros a Joseph Stiglitz.

Kromě těchto dvou táborů lze rozlišit tzv. alternativu, která vyrůstá z tradice autonomistické nové levice sedmdesátých let a s ní spojeného hnutí squaterů a sociálních center. Sem spadají zapatisté, organizátoři *street parties*, squateři, anarchisté a *do-it-yourself* aktivisté, kterým nejde primárně o reformu globál-

ního řádu, ale o vytváření alternativních sociálních prostorů, jež nepodléhají tržní logice a bezprostřední kontrole státu. Právě do tohoto tábora patří Michael Hardt s Antoniem Negrim. Cílem těchto skupin a jednotlivců není formulovat politický či volební program, ale uskutečňovat alternativní společnost v každodenní praxi. Nejde jim proto o ovládnutí státu či znárodnění velkých korporací, ale o rozšiřování prostoru, který by na nich byl nezávislý.

Tato myšlenka je částečně realizována v rámci již zmíněných sociálních fór. Podle některých radikálních aktivistů však také sociální fóra a především SSF trpí hierarchickou strukturou a vnitřní netransparentností rozhodování. Podle těchto na přímou akci a demokratickou účast orientovaných skupin jsou fóra v rukou starolevicových autoritářských sil a velkých nevládních organizací. Světová a velká regionální fóra jsou podle nich megalomanskými událostmi, které ke své organizaci vyžadují obrovské finanční a organizační zdroje. Ty první paradoxně pocházejí z peněz firem, proti nimž účastníci fór mobilizují, ty druhé dodávají politické strany. Podle radikálně demokraticky naladěných aktivistů a anarchistických skupin je proto třeba před velkými fóry dávat přednost menším, volně propojeným „autonomním prostorům“, které od roku 2002 sociální fóra provázejí. Jen tak se hnutí proti neoliberalismu vyhne tomu, aby samo reprodukovalo nerovnosti a vyloučení, které podle něho charakterizují současný kapitalismus (Glasius, Timms, 2006). Pouze tímto způsobem se podle těchto hlasů může hnutí podařit naplnit jeho radikálně demokratický příslib.

V následující kapitole zařadíme radikálnědemokratickou kritiku současného globálního řádu do širšího kontextu diskuze o možnostech demokratizace mezinárodních institucí. Jak jsme naznačili v závěru kapitoly 14, do této diskuze významně promlouvají nejen radikálové, ale také liberálové. Proti oběma těmto táborům pak vystupují skeptičtější naladění kritici, kteří možnost uskutečnění globální demokracie zpochybňují.

Globální demokracie: globální politická spravedlnost⁷¹

Institute a procedury moderní zastupitelské demokracie se dosud rozvíjely především na úrovni moderních národních států. Suverénní stát, který na určitém území dokázal pacifikovat sociální vztahy tím, že monopolizoval prostředky násilí (Weber, 1998a), tvořil podle tradičního pohledu nezbytnou podmínku pro rozvoj demokratických institucí politické reprezentace a zprostředkování zájmů. Jak jsme ukázali v oddílu 11.1, demokracie patřila „dovnitř“ – politická práva se mohla realizovat jen v rámci teritoriálně vymezeného státu. Průnik principů teritoriální suverenity a liberálních práv dal vzniknout třetímu – národnímu sebeurčení. Pokud se měly státy začít demokratizovat, musely si nutně položit otázku po tom, kdo tvoří občanské těleso. Kromě teritoriálních hranic vyžadovala demokracie kulturně vymezené společenství – „národ“, který se stal nositelem lidové samosprávy v rámci teritoriálních hranic státu (srv. např. Gellner, 1993; Barša, Strmiska, 1999). Realizace principu suverenity lidu tak předpokládala teritoriálně a kulturně vymezené kolektivní těleso (*demos*). Jen v rámci takto vymezených národních států se rozvinul pojem moderního občanství jako souboru určitých postupně se rozšiřujících práv.

Podle klasické Marshallovy formulace se v průběhu tří století (od 18. do 20. století) postupně etablovala občanská, politická a následně sociální práva (Marshall, Bottomore, 1992, s. 8–17). Spolu s rozšiřováním typů práv se také rozrůstala samotná skupina občanů – původně vyloučené skupiny byly zahrnovány do občanského tělesa tvořícího dané společenství. Konečné hranice tohoto

⁷¹ Tato kapitola obsahuje části, jejichž dřívější verze byly publikovány v Císař, 2003, 2005c.

společenství však byly pevně dány. Byly to hranice národního státu, v jehož rámci existoval pocit sdílené sounáležitosti a příslušnosti k jednomu celku. Jinými slovy řečeno, rozvoj institucí a procedur liberální demokracie předpokládal existenci národní komunity jako sdíleného prostředí občanství.

Kvůli globalizaci a internacionalizaci, které otřásly tradičním principem teritoriální suverenity, došlo také ke zpochybnění suverenity takto vymezené národní komunity. Rostoucí globální provázanost ekonomických procesů, revoluční technologické změny a celkové zhuštění a prohloubení všech interakcí probíhajících skrze státní hranice podstatně snížily efektivitu domácího demokratického procesu. Problémy, které musejí být řešeny, velmi často nevyrůstají z domácího prostředí, ale přicházejí z „vnějšku“. Nelze na ně proto odpovědět pouze s pomocí domácích politických nástrojů. Jejich řešení vyžaduje mezinárodní koordinaci v rámci institucí globálního vládnutí (kapitola 14).

Dnes již notorickým příkladem omezené politické schopnosti teritoriálně ukotvených států je jejich nezpůsobilost bránit se pohybům globálně mobilního kapitálu (Reich, 1995; pro kritickou diskuzi srv. Hirst, Thompson, 1996; Wade, 1996). Podle kritických názorů dnes mají nadnárodně organizované korporace neomezenou možnost vyhýbat se daňové povinnosti v místě, kde je primárně vytvářen jejich zisk. Kvůli rostoucí kapitálové mobilitě mohou navíc přesunout svou výrobu kamkoli se jim zlíbí a takto způsobit národní ekonomice neřešitelné problémy v podobě rostoucí nezaměstnanosti a nafukujícího se rozpočtového deficitu. Obraz ekonomických problémů podporovaných globalizací doplňují finanční krize, které otřásaly světem v devadesátých letech (především ve východní Asii, Brazílii a Rusku).

V souvislosti s globalizací se přitom nehovoří pouze o produkci ekonomických, ale také například environmentálních a bezpečnostních rizik. Na počátku tisíciletí se na tomto seznamu objevila hrozba globálního terorismu. Globální sítě teroristů analogicky ke globálním sítím nadnárodních korporací využívají infrastrukturu, která globalizaci vyživuje. Tyto sítě se neváží na žádné partikulární území (Kaldor, 1998). Jsou mobilní a, jak dokazují události posledních let, mohou udeřit kdekoli.

Význam nadnárodních procesů a spolu s tím i politických rozhodnutí činěných na nadnárodní úrovni tak v posledních desetiletích radikálně vzrostl. Jejich vlivem se na národní úrovni snížila možnost politiků plně kontrolovat osud společenství, do jejichž čela byli zvoleni. Jak jsme viděli v předchozí kapitole, v normativním smyslu byla neomezená suverenita podřízena mezinárodně uznaným standardům dodržování lidských práv. Státní hranice jako vymezení zvláštního politického prostoru podléhajícího jedné sadě pravidel a institucí byly do značné míry zpochybněny.

Podle některých autorů ztratilo odlišení demokratického „vnitřku“ národního státu od anarchického „vnějšku“ mezinárodní politiky své opodstatnění (11.3, 14.2). Mezinárodní instituce a pravidla ovlivňují životy jednotlivců „uvnitř“ států natolik, že bychom měli uvažovat o jejich podřízení nějaké formě demokratické kontroly. Podle radikálních názorů potřebujeme rozvinout koncepci (národního) občanství do „globálního demokratického občanství“ a podstatně demokratizovat existující mezinárodní institucionální uspořádání. Podle realisticky liberální perspektivy není možné vyžadovat v mezinárodní aréně „silnou“ demokratickou legitimitu založenou na občanské participaci. V předchozích kapitolách tuto pozici ilustrovali Keohane s Nyem (14.3) a Habermas (16.2). Jak rozvedeme dále, zatímco podle radikálů spočívá naplnění požadavků politické spravedlnosti na globální úrovni v zajištění demokratické participace, podle realistických liberálů jsou tyto požadavky naplněny tehdy, když subjekty mezinárodního práva dodržují základní lidská práva a vyhýbají se arbitrárnímu užití síly.

Ve výkladu diskuze globální politické spravedlnosti budeme postupovat opačně než při expozici debaty o globální sociální spravedlnosti v předchozí kapitole. V ní jsme se odrazili od morálního agnosticizmu realismu, postupovali přes liberální koncepcce distributivní spravedlnosti a skončili u revolucionismu. V této kapitole začneme radikalismem, dále představíme tři liberální koncepcce nadnárodní demokratizace (viz McGrew, 2002, s. 216–224) a teprve poté přejdeme k realisticky orientované kritice liberálních a radikálních vizí. Vybrané pozice dále rozvineme při teoretické diskuzi možností demokratizace Evropské unie. Kapitulu uzavřeme zasazením normativních debat o sociální a politické spravedlnosti do celkového kontextu této knihy.

17.1 Teorie nadnárodní demokracie

Radikální demokraté („tvrdý“ revolucionismus)

Tato pozice vychází z přímé kritiky současné struktury mezinárodních institucí (globálního vládnutí) a jejich nedemokratického způsobu rozhodování. Empiricky ji dnes nejviditelněji reprezentují některé složky heterogenního alterglobalizačního hnutí. Ty v otevření mezinárodních organizací občanské participaci spatřují nejen příslib demokratizace (tj. politické spravedlnosti), ale také uskutečnění globální sociální spravedlnosti (16.3). Občanská společnost tvořená nejrůznějšími formál-

ními i neformálními kolektivními uskupeními má v tomto pojetí prorazit omezení národních politických jednotek a vytvořit podmínky pro realizaci kontroly politické a ekonomické moci na nadnárodní úrovni. Podobně jako pluralita sociálních zájmů, která v průběhu posledních dvou staletí vykristalizovala na půdorysu moderní (národní) společnosti, zpochybnila domněle přirozené postavení dědičného monarchy, má dnešní (globální) pluralita zatřást domněle přirozeným postavením postindustriální ekonomicko-politické elity (srv. Barša, Císař, 2004).

Pro zastánce radikálního pohledu ztělesňuje existující mezinárodní uspořádání zájmy bohaté a mocné globální elity. Proto nejde o jeho „kosmetickou“ reformu, ale o vytvoření podmínek pro kvalitativně odlišnou globální politiku. Ta by nebyla navázána na vyspělými zeměmi ovládané mezinárodní organizace, ale mířila by na radikálně reformní projekt „nové politiky“ s cílem restrukturalizovat existující globální struktury zdola (Brecher et al., 2000; Hardt, Negri, 2000; Hardt, 2002; Graeber, 2002). Globální radikální demokraté proto vkládají naději do transnacionálních iniciativ a hnutí, které se snaží vůči ekonomické globalizaci postavit její občanskou alternativu (Císař, 2005b). Ta jako jediná podle těchto hlasů ztělesňuje potenciál spravedlivějšího světového řádu.

Jak jsme ukázali v předchozí kapitole, tato pozice mimo jiné navazuje na dřívější radikální politiku nových sociálních hnutí na národní úrovni, kterým šlo o prohloubení demokracie i ve dříve „nepolitických“ oblastech. Podobně jako se feministické hnutí snažilo podřídit demokratickému vyjednávání rodinné vztahy, snaží se dnes hnutí za globální sociální spravedlnost podřídit demokratické kontrole světový obchod a rozvojovou politiku. Stejně jako feministky i alterglobalisté tak vynášejí demokratickou praxi mimo úzce vymezený prostor liberálního státu. Na praktické rovině tak navazují na teoretickou dekonstrukci teritoriální suverenity a odvozuji z ní radikální důsledky pro uspořádání současného mezinárodního řádu (11.3). Sociální hnutí podle nich přitom nejen vynášejí demokratickou praxi z uzavřených národních společenství, ale také pomáhají rozbít sterilní mentální mapu moderní politiky, čímž otevírají cestu k nastolení participačních mechanismů nutných pro zvládnutí problémů globalizovaného světa (16.3).

Kosmopolitní demokracie („měkký“ revolucionismus)

Východiskem této pozice je přesvědčení o tom, že v důsledku globalizace a internacionalizace, vstupu nových hráčů do mezinárodní politiky a rostoucímu významu mezinárodních a transnacionálních organizací došlo ke zpochybnění hra-

nic domácí politické komunity (Held, 2000). Nadnárodní organizace přebraly některé z funkcí a úloh, které byly plněny institucemi národního státu. K tomu došlo bez toho, že by plně přebraly také demokratické procedury, které výkon politiky na národní úrovni upravují a legitimizují. Odtud pak zbývá již jen krok k argumentu, s nímž přicházejí zastánci teorie *kosmopolitní demokracie*. Ti věří v prospěšnost a možnost demokratizace globálních politických institucí a rozvoje globálního politického občanství, které by mělo být základem skutečně spravedlivé globální společnosti. Ta by měla být schopna čelit rostoucím globálním nerovnostem, bídě, degradaci životního prostředí i neoimperiálním ambicím v současnosti dominantních globálních hráčů. I ti by totiž měli být podřízeni všeobecně platným pravidlům, která by všem jednotlivcům poskytovala rovný ohled, a představovala by tak základ globální republiky rovných světoobčanů. Ta by nejen nastolila Kantem ohlášený světový mír (Kant, 1999), ale přiblížila by se požadavkům skutečně globální politické a sociální spravedlnosti.

Heldova koncepce kosmopolitní demokracie představuje pokus o levicově liberální odpověď ekonomickému libertarianismu (neoliberalismu) i militaristickému unilateralismu. Sdílí tak stejný cíl jako realističtější orientovaná koncepce J. Habermase (viz dále). Neoliberalismus tvaroval v minulých desetiletích politiky významných globálních institucí a vynucoval tržní logiku i v těch částech světa, které ji nebyly schopny institucionálně podepřít. Výsledkem byla narůstající nerovnost mezi ekonomicky vyspělými a nevyspělými částmi světa. Neokonzervatismem inspirovaný unilateralismus Bushovy administrativy po 11. září 2001 zase podkopal víru v nestrannost mezinárodních pravidel a posunul svět blíže hobbesovské „válce všech proti všem“. Pokud si nárokují právo být z multilaterálních pravidel „osvobozeni“ Američané, proč by o to přišť nemohli žádat také Severokorejci, Rusové či Číňané, ptá se Held (2004, s. 146). Jediným řešením je proto podle něj další prohlubování mezinárodní vlády práva. V tom se shodne s Habermasem, na rozdíl od něj ale mezinárodní konstitucionalizaci váže na ustavení globálního kvazistátu, který by nebyl omezen jen na prevenci válek a porušování lidských práv, ale získal by i redistribuční funkce (Held, 2004). V protikladu k Habermasovu minimalismu jde Heldovu maximalismu nejen o globální demokratizaci politických, ale také ekonomických institucí. Multilaterálním pravidlům by tak nemělo být podřízeno jen mezinárodněpolitické rozhodování, ale také světový trh.

V současné situaci to znamená, že úzce chápaný boj proti terorismu musí být rozšířen o boj proti příčinám, které terorismus vyživují: „Válka a bombardování jsou jednou možností pro bezprostřední budoucnost; jinou je Mezinárodní

komise o globálním terorismu ... pracující pod záštitou znovu obnovených a revitalizovaných Spojených národů“ (Held, 2001). Taková komise by se měla stát nástrojem globální spravedlnosti a měla by být podporována jak autoritou OSN, tak silou NATO. Odtud by pak měla vést cesta k definování nového spravedlivého a demokratického světového řádu.

OSN a další mezinárodní multilaterální organizace v této vizi představují zárodek možné demokratické autority na globální úrovni. V krátkodobém výhledu proto Heldovi jde o reformu hlavních institucí fungujících pod hlavičkou OSN, aby i bývalé rozvojové země mohly získat podstatný vliv na jejich rozhodování, o rozšíření institucionální struktury OSN, zajištění efektivního fungování Mezinárodního trestního soudu a ustavení použitelné mezinárodní vojenské síly. To vše by mělo být doplněno podporou účasti občanských organizací a sociálně slabých skupin při rozhodování na globální úrovni (Held, 1997, 2004). V dlouhodobém výhledu jde o nastolení globálního kosmopolitního práva, ustavení globálního parlamentu a separaci politické a ekonomické moci veřejnou podporou občanské účasti a přesunem donucovacích kapacit z národní na globální a regionální úrovně (Held, 1997, 1999, 2000, 2004). Podle Helda by kosmopolitní právo „vyžadovalo podřízení regionálních, národních a lokálních suverenit všezahrnujícímu právnímu systému, v jehož rámci by však společenství na různých úrovních byla samosprávná“ (Held, 1999, s. 107). V rámci tohoto systému by jedinci měli vícenásobné občanství – byli by občany svých bezprostředních politických jednotek a k tomu by participovali v širších, regionálních a globálních společenstvích. Tímto způsobem by došlo podle Helda k nastolení demokratické kontroly nad mocenskými centry nyní rozptýlenými v globální aréně, která – pokud by byla ponechána vlastnímu osudu – hrozí vytvořením nepřehledného a chaotického světového řádu, jenž bude připomínat předmoderní formy rozptýlené politické autority bez demokratické kontroly.

Zastánci kosmopolitní demokracie (kromě Helda např. Archibugi, 2000) tak věnují primární pozornost politickým a institucionálním podmínkám demokracie na nadnárodní úrovni. Rozšíření demokratických elementů do globální arény vidí jako nejjistější způsob uchování a posílení demokracie na úrovni jednotlivých národních společenství. Podle přesvědčení kosmopolitních demokratů se globální demokracie a demokracie na národní úrovni vzájemně posilují a doplňují (McGrew, 2002). Ve svých úvahách přitom vycházejí nejen z liberálního univerzalizismu, ale napojují se také na republikánskou a radikálně demokratickou tradici, jejímž cílem je obnova občanských ctností a politické účasti v rámci daného politického společenství. Pro kosmopolitní demokraty je takovým společenstvím celé lidstvo.

Liberální institucionalismus (první verze „realistického liberalismu“)

Podle liberálních institucionalistů zacházejí kosmopolitní demokraté příliš daleko. Ačkoli je jasné, že struktura mezinárodních institucí by měla odpovídat ambicióznějším standardům legitimacy, než je tomu dnes, požadavek jejich plné demokratizace se míjí s realitou. Na globální úrovni neexistují politické a sociální podmínky pro uskutečnění demokratického ideálu, chybí zde globální veřejnost i podmínky pro hledání všeobecně přijatelného konsenzu o podobě globálního demokratického rámce (Buchanan, Keohane, 2006, s. 416).

Podobně jako kosmopolitní demokraté také liberální institucionalisté míří na reformu mezinárodních organizací (např. Keohane, Nye, 2000; Keohane, 2002a; Buchanan, Keohane, 2004, 2006; Nye, 2004). Na rozdíl od kosmopolitních demokratů neusilují o jejich radikální demokratizaci, ale o podřízení jejich fungování minimálnímu standardu legitimacy. Ten je naplněn tehdy, pokud jsou mezinárodní instituce založeny na konsenzu demokratických států a přitom splňují tyto tři základní požadavky (Buchanan, Keohane, 2006, s. 419–424):

- (1) Mezinárodní instituce musejí být minimálně morálně akceptovatelné. Znamená to, že respektují požadavky základních lidských práv včetně práva na životní minimum. Struktura mezinárodních institucí je tak legitimní pouze tehdy, když neprodukuje výrazné nespravedlnosti.
- (2) Instituce musejí přinášet relativně větší užitek než jejich alternativy. Pokud existuje alternativní institucionální řešení, které by při nízkých nákladech dokázalo přinést větší kooperativní prospěch, právě existující uspořádání ztrácí svou legitimitu.
- (3) Instituce musejí být vnitřně koherentní. Jejich legitimita je zpochybněna tehdy, pokud existuje výrazný rozpor mezi jejich deklarovanými cíli a jejich skutečným fungováním. Příkladem takového rozporu byl podle Buchanana a Keohana program OSN Ropa za potraviny. Problém je ještě výraznější tehdy, pokud instituce klade přímé překážky naplňování cílů, pro něž byla ustavena. Podle Buchanana a Keohana jsou příkladem takových institucí Mezinárodní měnový fond a Světová obchodní organizace.

Buchanan a Keohane (tamtéž, s. 425) upozorňují na to, že při aplikaci těchto kritérií existují určitá omezení. Prvním z nich je problém přístupu k informacím o skutečném fungování mezinárodních institucí. Abychom mohli jejich

fungování kvalifikovaně soudit, potřebujeme vědět, jak pracují. Druhým problémem je neexistence konsenzu a jistoty o jejich optimálním uspořádání. Za současných podmínek není možné dosáhnout stabilní pozitivní shody o tom, jak by měly být uspořádány a jakou funkci by měly plnit při regulaci mezinárodní kooperace. Absence takovéto implicitní shody se proto musí promítnout při vlastním uplatnění standardů legitimacy. Jako způsob řešení dvou zmíněných problémů liberální institucionalisté vyžadují, aby mezinárodní instituce byly transparentní a naplňovaly požadavek politické odpovědnosti (*accountability*).

Obecný požadavek politické zodpovědnosti však není dostatečný. Existující mezinárodní instituce totiž v sobě mechanismy zodpovědnosti často zabudovány mají, problém spočívá spíše v tom, že tyto mechanismy nejsou dostatečné. Například Světová banka vykazuje vysokou míru zodpovědnosti ve vztahu k nejrozvinutějším zemím, které nejvíce přispívají do jejího rozpočtu. Takový mechanismus ale nijak nezajišťuje to, že při rozhodování Světové banky jsou adekvátně posouzeny zájmy těch, jichž se její rozhodování týká. Podle Buchanana a Keohana (tamtéž, s. 426) tak v tomto případě vysoká míra zodpovědnosti ve skutečnosti pomáhá udržovat v chodu defektní instituci. Proto musíme usilovat o správný typ zodpovědnosti. Při neexistenci substantivního měřítka optimálního fungování konkrétních institucí spočívá naplnění požadavků zodpovědnosti v tom, že instituce globálního vládnutí „umožní principiální, informovanou deliberaci o podmínkách zodpovědnosti (*terms of accountability*). Musí existovat opatření pro korekci existujících standardů zodpovědnosti a současných pojetí toho, kdo jsou vhodní nositelé zodpovědnosti a čí zájmy by měli reprezentovat.“ (Tamtéž, s. 427.)

Informovaná deliberace může být uskutečněna jen tehdy, pokud instituce fungují transparentně, což znamená, že poskytují informace nejen současným nositelům zodpovědnosti, ale také všem potenciálně zainteresovaným externím aktérům, například nevládním organizacím. Právě tito aktéři mohou na základě poskytnutých informací zpochybňovat existující mechanismy zodpovědnosti a rozpoutávat kritickou diskuzi o jejich proměně. Fungování mezinárodních institucí by tak podle Buchanana a Keohana mělo být podřízeno liberálnímu požadavku veřejného ospravedlnění. Jeho naplnění je nejlépe zajištěno tehdy, když se aktéři transnacionální občanské společnosti mohou aktivně účastnit monitoringu institucí.

Shrňme: Komplexní standard legitimacy mezinárodních institucí se podle liberálů skládá ze tří aspektů. Instituce musejí:

- (1) být založeny na konsenzu demokratických států;
- (2) naplňovat tři výše zmíněná minimální kritéria;
- (3) umožnit informovanou diskuzi jejich fungování a mechanismů zodpovědnosti ze strany všech potenciálně zainteresovaných aktérů, která může vést k revizi jejich cílů i způsobů jejich realizace.

Otevření mezinárodních institucí kritickému posouzení ze strany všech zainteresovaných aktérů posune podle liberálů logiku jejich fungování od současného naplňování zájmů mocných států blíže k ideálu nestrannosti. Institucionální reforma zajistí to, že všechny potenciálně zasažené zájmy budou vyslyšeny v rámci jejich rozhodovacího mechanismu (Stiglitz, 2003; Buchanan, Keohane, 2006). V tomto důrazu na pluralitu zájmů a otevřenost institucí kontinuální revizi svých cílů a mechanismů fungování se institucionalisté shodují s tradicí deliberativní demokracie.

Deliberativní demokracie (druhá verze „realistického liberalismu“)

Podle této koncepce se demokratická teorie nemá zaměřovat pouze na obecné principy demokratické soutěže v rámci politických institucí, ale také na podmínky spontánní tvorby veřejného mínění mimo tyto instituce – v rámci občanské společnosti. V liberálním chápání se hledání podmínek uskutečnění a udržení demokratické vlády kryje s hledáním takového institucionálního a procedurálního uspořádání, které by zajistilo férovou soutěž mezi zájmy soupeřícími ve společnosti (viz Shapiro, 2002, 2003, s. 149–173). Politické instituce v tomto pojetí mají pouze instrumentální význam. Jsou nástrojem pro řešení společenských a ekonomických problémů, které soukromí aktéři nejsou schopni vyřešit bez vzájemné kooperace. Slouží naplňování jejich zájmů. Podobně na mezinárodní úrovni mají instituce podle této perspektivy zajišťovat podmínky pro spolupráci státních i nestátních aktérů a přinášet jim tak kooperativní zisky (5.1). Instituce i participace v nich mají instrumentální význam. Jak jsme viděli v předchozí sekci, podle tohoto modelu mají organizace občanské společnosti nutit ty, kdo přijímají rozhodnutí, aby z nich skládali účty. Výsledkem by měl být růst politické zodpovědnosti a legitimacy institucí. Jejich fungování by se mělo posunout blíže ideálu nestrannosti.

V radikálním pojetí to naopak nejsou nestranná pravidla, která mají stanovovat mantinely politické soutěži, ale tvorba společné vůle v rámci deliberace společenského celku, která dává demokracii její skutečný obsah (Kymlicka, 2002;

Habermas, 2002). Jak jsme viděli v oddílu 16.3, cílem některých radikálních kritiků mezinárodních institucí není jejich reforma, ale uskutečnění alternativní společnosti v samém procesu občanské participace. Organizace občanské společnosti tak primárně neplní instrumentální funkci, ale mají představovat zárodek nové demokratické politiky, která by se odehrávala vně existujících struktur globálního vládnutí.

Koncepce deliberativní demokracie spojuje liberální důraz na nestranná pravidla s radikálním pojetím občanské deliberace: „V souladu s ním posouvá do centra pozornosti proces politického utváření mínění a vůle, aniž by však právní ustavení státu chápala jako něco druhotného; základní práva a principy právního státu chápe spíše jako důslednou odpověď na otázku, jak mohou být institucionalizovány náročné předpoklady komunikace demokratického procesu“ (Habermas, 2002, s. 90). Deliberace nemá být realizována v celku občanského tělesa, ale v decentralizovaných strukturách občanské společnosti na všech úrovních politického rozhodování. Tato teorie tak předpokládá rozšíření a pluralizaci platform politické deliberace a otevření prostoru veřejné diskuzi. Tím by se vytvořily podmínky pro to, aby mohlo dojít k propojení politické diskuze na různých úrovních politického procesu. V tom podle deliberativistů spočívá příslib této koncepce při její aplikaci na mezinárodní úrovni.

Obhájčům deliberativní demokracie jde o rozvinutí transnacionální veřejné sféry, jež by mohla zprostředkovávat skutečnou debatu mezi relevantními politickými aktéry – nositeli moci a těmi, kteří je chtějí dostat pod demokratickou kontrolu (Dryzek, 1999). Cílem je vytvoření podmínek pro veřejnou debatu – deliberaci – mezi všemi složkami globální politické sféry. Takto vymezená demokracie by neměla být založena na fixně definovaných kolektivech, jakými jsou například národní státy. Měla by si naopak flexibilně tvořit deliberativní tělesa na základě projednávaného problému, aby byly do rozpravy vždy zahrnuty všechny zainteresované strany a ty aby mohly vyjádřit svůj názor bez ohledu na svou národní příslušnost (Thompson, 1999). Taková koncepce podle svých obhájců poskytuje unikátní příležitost pro globalizovaný svět, v němž se rozpouštějí všechny původně stabilní kolektivity (Dryzek, 1999). Aplikací tohoto principu budou deliberativní komunity jednoduše tvořeny podle požadavků konkrétního problému (kritický komentář viz Císař, 2004, s. 163–165).

Deliberativní demokracie je představitelná pouze v rámci garantovaných ústavních práv na národní a relativně nestranných procedur politického rozhodování na mezinárodní úrovni. V tomto světle je třeba chápat Habermasův (1998b) návrh na posílení účasti nevládních organizací při jednáních meziná-

rodních organizací; tato účast by podle něj dokázala propojit dnes tak vzdálená jednání globální politické elity s národními veřejnými sférami. Pokud by navíc OSN mohla požadovat, aby státy ve sporných případech vypisovaly referenda, přispělo by to podle Habermase k debatě dnes přehlížených globálních problémů národními veřejnostmi bez nutnosti ustavovat globální stát.

Otevřené prostory pro deliberaci by tak daly možnost realizaci „světové domácí politiky“, která je podle Habermase nutným předpokladem zvládnání globálních výzev ve světě, v němž chybí a bude chybět jednotné politické centrum. Jinými slovy řečeno, jen otevřené vertikální kanály umožňují komunikovat o globálních problémech i ve světě států. Habermasovi jde o globální konstituionalizaci minimálních požadavků lidských práv a zákazu agrese bez světového státu. Při takto minimálně vymezeném mandátu vystačí světová organizace s minimální formou legitimacy, kterou nepřímou zajišťuje účast nevládních organizací při jejích jednáních (Habermas, 2006a, s. 174). Vzhledem k tomu, že na globální úrovni v této koncepci stát chybí, není potřeba ani uvažovat o náročných mechanismech jeho legitimizace, jak je nucen globální etatista Held.

Jak jsme viděli v této i předchozí kapitole, realističtí liberálové i nadále počítají s tím, že mezinárodní (či globální) politika bude ovlivňována mocenským soupeřením mezi státy a mezi státy a jinými typy aktérů. Na rozdíl od radikálních vizí revolucionistů tak nevěří v možnost uskutečnění plné politické a sociální spravedlnosti na globální úrovni. Zároveň ji však nevidí prizmatem realismu. Snaží se naopak o formulaci minimálních standardů sociální spravedlnosti a politické legitimacy, kterým by měly mezinárodní instituce dostat i při absenci všezahrnující politické autority.

Argumentují tak ve prospěch určitých morálních vodítek, která by měla navigovat politické rozhodování i jeho výsledky. I když je jasné, že mezinárodní sféra nebude nikdy zcela podřízena principům spravedlnosti, bez jejich existence jako posledního úběžníku politické rozvahy upadá politika do relativismu, cynismu a oportunismu. „Čistý“ realismus nám sice může podat informaci o politických prostředcích, nikdy však nebude schopen poskytnout koncepci či cíl, kterému by tyto prostředky měly sloužit. Tímto cílem je pro všechny čtyři dosud představené pozice uskutečnění spravedlivějšího a demokratičtějšího mezinárodního řádu. Zatímco obě podoby revolucionismu věří v možnost jeho uskutečnění, oběma křídům realistického liberalismu slouží pouze jako „kompas“ či nedosažitelný ideál, jemuž se ve skutečné praxi lze přiblížit, jehož naplnění však nikdy nebude úplné. Přesto neztrácí své opodstatnění, neboť poskytuje měřítko, o něž se může skutečné politické rozhodování opřít (srv. také Buchanan, 2000, s. 713).

17.2 Kritické a skeptické

Kritika nadnárodní demokracie

Předchozí oddíl představil čtyři rozdílné pozice, které vykrytalizovaly v rámci debaty o možnosti realizace demokracie na nadnárodní úrovni na straně příznivců aplikace demokratických mechanismů mimo její zakotvení v institucích národního státu. Ačkoli mezi těmito pozicemi existují významné rozdíly, všechny čtyři se shodnou na obecné potřebě uplatnění určitých demokratických principů ve sféře mezinárodních vztahů. Proti těmto teoretikům stojí ti, kteří buď pokusy o uplatnění demokracie na globální úrovni přímo kritizují, nebo upozorňují na nemožnost jejich realizace.

Přímá kritika normativních teorií nadnárodní demokracie se primárně zaměřuje na kosmopolitní demokraty typu Davida Heldy, u nichž se, jak jsme viděli, kantovská představa morální jednoty lidstva promítla do požadavků nastolení kosmopolitního práva směřujícího nejen k vyloučení válečných konfliktů, ale také k realizaci skutečně globální spravedlnosti. Podle odpůrců této vize se jedná o další příklad „konstruktivistického racionalismu“, tentokrát na globální úrovni, jemuž se v poválečných letech dostalo kritiky od takových filozofů, jakými byli Friedrich August Hayek a Michael Oakeshott (např. Hayek, 1993; Oakeshott, 1962). Stejně jako Hayek a Oakeshott, kteří se zaměřili na kritiku utlačujících tendencí usku- tečňování racionalistických utopií 20. století, zaměřují se současní kritikové na potenciální nebezpečí spojená s realizací utopie globální demokracie.

Ta podle nich vyrůstá z kulturně partikulární tradice evropského osvícenského racionalismu, který je místně vázanou zkušeností jednoho kontinentu falešně vydávanou za univerzální normu organizace globální společnosti. Podle D. Zola tato představa „vykazuje lhostejnost k nezápadním politickým a právním tradicím... Doktrína lidských práv je ... příkladem tohoto kulturního napětí: může být považována za univerzální pouze v rámci západního právního a politického společenství.“ (Zolo, 2000, s. 80) Zolo (1998) tak vystupuje proti demokratickým kosmopolitům, které označuje za „právní globalisty“, a odmítá jejich snahu podřídit celý svět jednotné autoritě kosmopolitního práva.

Zolo v souladu s realistickou tradicí politického myšlení prosazuje zachování předpokladů politického konfliktu, který je v některých případech nutnou podmínkou nastolení stabilního míru. Zatímco soudobí globalisté podle něj hodljají s pomocí morálního jazyka „humanitární intervence“ potlačit otevřené konflikty v jejich zárodku, Zolo vidí politický konflikt jako nutnou podmínku mírového

soužití plurálních hodnot v současném světě. Kosmopolitním demokratům údajně nejde o nic jiného než o morální ospravedlnění západní mocenské a kulturní nadřazenosti, která se oblékla do hávu domnělé univerzality všelidských norem lidských práv. Zolo naopak vidí svět jako polycentrickou matici rozdílných postojů a tradic, jejichž vzájemné střetávání nemůže být nikdy překlenuto jednotným globálním normativním systémem vynucovaným globální politickou autoritou. Podle Zola by taková autorita „nemohla nebýt všudypřítomná a intenzivně intervencionistická, čímž by dala vzniknout politickému systému inklinujícímu k drastické redukci komplexnosti a diferenciaci mezinárodního systému“ (Zolo, 2000, s. 83).

Zolo se odvolává na Carla Schmitta, když za morálním jazykem kosmopolitních demokratů odhaluje mocenské nároky a upozorňuje na nevykořenitelnost mocenského boje a konfliktu z mezinárodního politického života (Schmitt, 1963a). Z tohoto hlediska nelze ve skutečnosti přemýšlet o žádném kosmopolitním projektu, který by nebyl potenciálně utlačující, neboť žádný pokus o zahrnutí globální mnohosti do jednoho „univerzálního“ plánu nebude schopen přijmout hodnoty a zájmy, které se mu vymykají. Je to v kosmopolitní představě přítomný koncept „jednoty, jenž je skrz naskrz imperialistický a který, jako takový, může vést pouze k ochuzení spíše než k obohacení lidstva“ (Coates, 2000, s. 90). Plán globální demokracie jednoduše míří na redukci komplexity globálního systému, která je však, podle kritických názorů, nutnou podmínkou lidského vývoje a pokroku. Zolo se explicitně odvolává na Hayekovu kritiku racionalistického plánování spontánních sociálních mechanismů, které se odvíjejí od svobodného rozhodování jedinců a skupin, když kritizuje pokusy kosmopolitů ustavit jednotné centrum globální vlády podřizující všechny části světa jedinému systému pravidel.

Zolova kritika míří především na revolucionistické vize globální politické a sociální spravedlnosti, které jsou spojeny s představami určité institucionální centralizace na globální úrovni. Podle Zola revolucionisté na základě nesprávné interpretace globalizačních procesů věří v opakování zkušenosti moderních národních států na globální úrovni a tak v pacifikaci válečných konfliktů ve vztazích mezi státy. Zolo domácí analogii odmítá a s odvoláním na poznatky etologie naopak poukazuje na nevykořenitelnost agresivity z meziskupinového chování. Staví se tak proti možnosti plného nahrazení hobbesovské anarchie její lockovskou či kantovskou variantou.

K tomu by podle něj musely být splněny tři podmínky (Zolo, 1998, s. 131–132): muselo by dojít k delegitimizaci existujících politických jednotek (států), musela by proběhnout planetární kulturní homogenizace a ta by musela být doplněna globální redistribucí, která by zmenšila sociálně-ekonomickou propast mezi vyspě-

lými a nevyspělými zeměmi. Jinými slovy řečeno, uskutečnění politické spravedlnosti je podle něj nemožné bez určitých institucionálních, kulturních a sociálně-ekonomických proměn, jejichž realizaci však nelze rozumně očekávat. Zolo upozorňuje na to, že globalizace nemůže být ztotožňována s unifikací, jak doufají globalisté, neboť zhušťování globálních interakcí s sebou nese nebezpečí nových konfliktů mezi skupinami, které od sebe byly původně bezpečně vzdáleny. Navíc se jedná o proces, který je tažen partikulárními – západními – hodnotami, jejichž globální rozptyl vyvolává partikularistické protireakce. Spíše než k homogenizaci světa tak přispívá k fragmentaci národních a etnických identit (tamtéž, s. 135).

Přítakání nepřekonatelnosti konfliktů mezi nepřevoditelnými zájmy a identitami v mezinárodní politice jde podle Zola ruku v ruce s umožněním jejich lepšího zvládnutí. Právní globalisté upadají do nástrah abstraktního normativního myšlení, které není založeno na adekvátním pochopení fungování meziskupinových vztahů. Přání (globální spravedlnost) je zde otcem myšlenky (globální centralizace). A právě proto, že tyto vize nevycházejí ze skutečného pochopení dynamiky globální politiky, nepřinášejí návrhy, které by byly schopny zvládat současné mezinárodní problémy.

Zolo odmítá, že bychom pro řešení globálních problémů potřebovali globální vládu. V realisticky liberálním duchu navrhuje méně centralizované institucionální prostředky – mezinárodní režimy –, kterými by nepřekonatelná agresivita lidských společenství měla být osedlávána. Jejich hlavním účelem by měla být minimalizace „frekvence, s níž konflikt mezi lidskými skupinami produkuje destruktivní důsledky“ (tamtéž, s. 150). Proto Zolo svůj projekt označuje jako „slabý pacifismus“. Jeho vize neusiluje o vykořenění konfliktů, ale o jejich „civilizování“.

V konkrétních formulacích tak Zolo dospívá do pozice, která se v mnohém překrývá s realistickým liberalismem. Proti revolucionistické představě světového státu staví „realisticky grotiovský cíl mezinárodní ‚právní společnosti‘“ nebo, lépe řečeno, konstelaci „mezinárodních právních režimů“ schopných koordinovat subjekty mezinárodní politiky podle systémové logiky „vládnutí bez vlády“, tj. jednoduššími slovy řečeno, „přijetí rozptýlených a polycentrických normativních struktur a forem vedení“ (tamtéž, s. 153). Takové institucionální struktury by podle Zola zajišťovaly „minimální politický řád“, který by dokázal ospravedlnit pouze „slabý intervencionismus“. Místo globálního Leviatana právních globalistů Zolo obhajuje tisíce institucionálních Liliputů, kteří by podle něj měli spoutat sklon sociálních skupin k násilí. K naplnění tohoto cíle navrhuje ustavení sítě mezinárodních, regionálních i národních institucí, jejichž úkolem by bylo zprostředkovávat mezikulturní komunikaci a porozumění. Tyto

instituce by mohly fungovat jen tehdy, pokud by nebyly viděny jako nástroj prosazování západní kulturní hegemonie (jako ty dnes existující), ale umožnily by rozvoj multilaterální kultury „lidské rozmanitosti“ (tamtéž, s. 154).

Podobně jako realističtí liberálové Keohane, Nye a Buchanan se Zolo staví proti představám globální centralizace, aniž by však podceňoval potřebu globální institucionalizace. Zolo sice kritizuje pokusy těchto realistických liberálů smířit mezinárodní etiku s realismem, principy se zájmy, deontologií s konsekvencionalismem a rozum se silou. Ve specifikaci své pozice však dospívá k formulacím, které jsou slučitelné s institucionalismem liberálů. Odmítá ale jejich filozofické zarámování tohoto institucionalismu. Podle Zola tito teoretici v posledku podrobují užití morálních principů v mezinárodní politice bezprostředním okolnostem a mocenskému kalkulu velmocí a takto se neliší od realismu v ničem jiném než v tom, že se mu pokoušejí dát morální náboj. Principy deontologické etiky podřizují potřebám konsekvencionalismu a zájmům západních států. Jejich mezinárodní „etika“ tak poskytuje ideologické ospravedlnění západní nadřazenosti. Zolo se naopak otevřeně hlásí k realismu a jeho odmítnutí falešné univerzalizace partikulárních zájmů. Ovšem stejně jako autorům, jež kritizuje, i jemu jde o nalezení takového institucionálního uspořádání, které by dokázalo pojmout hlasy všech, kdo chtějí být reprezentováni. Jinými slovy řečeno, stejně jako Habermas, Keohane a Buchanan také Zolo usiluje o nestranné mezinárodní instituce.

Jejich fungování však na rozdíl od nich omezuje jen na zvládání meziskupinového násilí. Jejich podřízení požadavkům lidských práv by podle něj představovalo krok k právnímu globalismu. Nestrannost v Zolově pojetí nemá být atributem nějakého zvláštního morálního kodexu či seznamu práv, který v sobě vždy nese svůj partikulární kulturní původ, ale měla by vzejít „zespod“, z interkulturního dialogu všech. Podle našeho přesvědčení se však takový dialog neobejde bez konstrukce společného rámce, který představují základní lidská práva. Bez tohoto rámce k žádné smysluplné globální „diskuzi“ nemůže dojít. Politická rozprava i rozhodování za těchto podmínek zůstávají podrobeny vzájemně neslučitelným zájmům, principy moci. Právě v tomto případě, kdy se vzdáváme jakéhokoli rámce rozumných principů, se naplňuje Zolova obava a konsekvencionalismus triumfuje nad deontologií. A v takové situaci Zolovo odvolávání na globální „kulturu mnohosti“ působí podobně utopicky a planě normativně jako Heldova víra v globální demokracii.

Zolo, Keohane, Buchanan, Habermas, Rawls a další se každý svým způsobem snaží nalézt „střední polohu“ mezi morálním univerzalismem globálních kosmopolitů a morálním partikularismem realistů. Usilují o toleranci rozdílných kolektivních forem života organizovaných v rámci partikulárních poli-

tických společenství při zachování ideje morální jednoty lidstva. Jejich postoj tak v sobě spojuje morální univerzalizmus s respektem ke kulturní mnohosti současného světa a snaží se vyhnout kulturnímu imperialismu. Tato tradice v sobě spojuje uznání morální rovnosti všech lidí s uznáním jejich příslušnosti k partikulárním historickým společenstvím, vyznávajícím různé hodnoty. Na metateoretické úrovni se takový pluralistický univerzalizmus vyhýbá jak kosmopolitnímu popření odlišností, tak realistickému ospravedlnění práva silnějšího. Zolo vidí ve snahách morálních kosmopolitů o vystřídání práva síly silou práva nebezpečí, že tento absolutní cíl ospravedlní jakékoli prostředky ke svému dosažení. V základech stabilního řádu stojí podle Zola nikoli vyloučení násilných konfliktů, ale jejich osedlání pravidly. To předpokládá udržení principu teritoriální suverenity, do něhož se vtělila moderní autonomie politična. Odtud plyne Zolovo paušální odmítnutí humanitární intervence jako nástroje, jehož cílem je tak jako tak k neúspěchu odsouzený „vývoz míru“, který potlačením konfliktu brání odstranění jeho příčin (tamtéž, s. 159).

Zolův kritik T. Coates upozorňuje, že Zolovo paušální odmítnutí humanitární intervence a přitakání konfliktu jako podmínce stability v sobě obsahuje nebezpečí přijetí výsledku vyhlazovací války, která vedla k totálnímu zničení jedné z válčících stran (a tím k nastolení míru). Podle Coatese (2000, s. 97)

„...v některých extrémních, ale bohužel ne mimořádných případech nemusí být mír, který neintervencionistická politika pomáhá nastolit, ničím jiným než ‚klidem mrtvého‘, mírem, jenž vyplynul z vyhlazovací války. K tomu, aby bylo možné se tomuto druhu míru vyhnout, může být vojenská intervence ospravedlnitelná.“

Podle Coatese nemáme odmítat intervenci, ale stanovit podmínky, za nichž je ospravedlnitelná. Právě o to se snaží také realističtí liberálové (Rawls, 1999; Buchanan, a Keohane, 2004) a náčrtu teorie humanitární intervence je věnována poslední kapitola této knihy (18.1–18.2).

Skeptický pohled

Kromě kritiky nadnárodní demokratizace existují také hlasy, které se proti ní principiálně nestavějí, upozorňují však na to, že pro její uskutečnění nejsou vytvořeny potřebné podmínky. Podle Roberta Dahla tak demokracie na nadnárodní úrovni uskutečněna být nemůže. Mezinárodní organizace budou vždy ležet pod „minimálním prahem demokracie“ chápané ve smyslu lidové

kontroly výkonu moci (Dahl, 1999). Kvůli rozsahu problémů potenciální světové vlády a kvůli různorodosti jejích konstitutivních prvků není podle Dahla na mezinárodní úrovni možné zajistit demokratickou kontrolu, která by byla srovnatelná s národními státy. K tomu se přidává tradiční neinformovanost a nezájem občanů o problémy mezinárodní politiky, který nezpochybňují ani občasně vlny rostoucího zájmu, jaké jsou například pravidelně provokovány referendy o smlouvách EU nebo válečnými konflikty (jako v případě války USA ve Vietnamu nebo nyní v Iráku, kdy se zahraničněpolitické otázky stávají na čas nejdůležitějším vnitropolitickým problémem).

Pro realizaci demokracie na nadnárodní úrovni by podle Dahla bylo třeba zcela nových institucí, které „by poskytly občanům možnosti pro politickou participaci, vliv a kontrolu přibližně srovnatelnou s efektivitou těch, které již existují v demokratických zemích“ (tamtéž, s. 31). S tím jsou však spojeny neřešitelné procedurální problémy. Jakým způsobem by například měly být distribuovány hlasy mezi voličstvem různých zemí? Neexistuje žádné přesvědčivé řešení a vzhledem k neexistenci společné identity světoobčanů nelze rozumně předpokládat, že by nějaké mohlo být v dohledné době nalezeno. To se podle Dahla netýká jen potenciálně globální demokracie, ale například také demokracie na evropské úrovni.

Dahlův argument se týká nemožnosti přenesení výkonu lidové kontroly z prostředí národních demokracií na nadnárodní úroveň. Dahl tak vyjadřuje skepticismus k plné demokratizaci mezinárodních organizací. Jak jsme však viděli, návrhy nadnárodní demokratizace se nevyčerpávají pouze velkými projekty kosmopolitní demokracie. Realističtí liberálové, kteří usilují o aplikaci určitých standardů legitimacy a politické zodpovědnosti na mezinárodní úrovni, také sdílejí Dahlův skepticismus ke grandiózním plánům kosmopolitních demokratů. Tito teoretikové hledají konkrétnější a méně ambiciózní alternativy ke globálnímu demokratickému „big bangu“ (Keohane, Nye, 2000; Saward, 2000; Buchanan, Keohane, 2006). Dahl se přitom primárně snaží varovat před nebezpečím vyplývajícím z delegování demokraticky legitimované národní autority inherentně nedemokratickým (a nedemokratizovatelným) mezinárodním institucím. Jeho úvahy však končí v podobně umírněném tónu, jakým se vyjadřují liberální institucionalisté (Dahl, 1999, s. 34):

„Pokud míníme, že důležité lidské potřeby vyžadují mezinárodní organizaci navzdory jejím negativním dopadům na demokracii, neměli bychom pouze zkoumat a kritizovat její nedemokratické aspekty, ale měli bychom tvořit návrhy pro větší demokratizaci a trvat na tom, aby byly přijaty.“

17.3 Nadnárodní demokracie a evropská integrace

Zatímco Dahl se zaměřil na popis limitovaných institucionálních příležitostí pro realizaci lidové suverenity na nadnárodní úrovni, jiní teoretici vidí hlavní překážku pro její uskutečnění v kulturnějazykovém zakotvení moderní koncepce občanství. Podle Willa Kymlicky (1999, 2002) tvoří politická komunikace v místním jazyce páteř moderní demokratické politiky. Nelze proto očekávat, že by občané různých zemí hovořící odlišnými jazyky preferovali změnu ohniska politické činnosti na jim neznámou – nadnárodní – úroveň, která by je zbavila možnosti jejich rodného jazyka používat. Nejenže nelze nic takového očekávat na globální úrovni, ale ani v rámci sjednocené Evropy se nezdá, že by Dánové chtěli začít přímo komunikovat například s Italy. V jakém jazyce, ptá se Kymlicka a staví se tak kriticky k návrhům demokratizovat EU cestou zvyšování pravomocí Evropského parlamentu. To by podle něj oslabilo základní zdroj legitimacy fungování evropských institucí, který je poskytován národními reprezentacemi v Radě ministrů. Občané evropských států podle Kymlicky (2002, s. 314) chtějí

„posílit zodpovědnost svých národních vlád za to, jak tyto vlády jednají v mezivládní Radě ministrů. To znamená, že občané v každé zemi chtějí debatovat mezi sebou ve svém místním jazyce o tom, jaká by měla být pozice jejich vlády k problémům EU.“

Posílení Evropského parlamentu by automaticky znamenalo snížení zodpovědnosti EU, která se realizuje skrze národní reprezentace, a znemožnilo by sledování zájmů občanů pomocí mobilizace jejich národních spoluobčanů. Aby mohla skupina občanů něčeho dosáhnout, musela by vstoupit do přímé interakce s občany v jiných zemích. K tomu však podle Kymlicky neexistují ani podmínky (nadnárodní veřejná sféra tvořená společnými médii a sdíleným jazykem), ani ochota na straně občanů evropských zemí. Snaha po demokratizaci EU tak může paradoxně vyústit ne do snížení, ale do zvýšení tolik diskutovaného demokratického deficitu EU: „Posunulo by to moc z národní úrovně, kde je možná masová účast a čínorodá demokratická debata ve společném jazyce, k nadnárodní úrovni, kde je demokratická účast a deliberace velmi obtížná“ (tamtéž, s. 315). Podle Kymlicky proto přinejmenším v blízké budoucnosti zůstane ohniskem demokratické politiky národní stát.

Kymlicka se ztotožňuje s podporou nadnárodních nevládních organizací a jejich účasti při rozhodování OSN a dalších mezinárodních organizací a stejně tak podporuje globální rozšiřování lidských práv a občanského aktivismu. Nevěří však, že

by touto cestou mohlo dojít k demokratizaci mezinárodních organizací. Politický aktivismus na nadnárodní úrovni a globální demokratické občanství jsou dvě odlišné věci (Kymlicka, 1999, s. 124). První z nich se může za současných podmínek rozvíjet. Druhého nemůže být dosaženo, protože na nadnárodní úrovni neexistuje žádný „lid“ (*démos*), který by mohl být nositelem občanství a mohl by tvořit smysluplný základ politické deliberace a demokratického politického procesu. Kymlicka tak artikuluje rozšířenou námitku vůči plánům nadnárodní demokratizace: Na nadnárodní úrovni neexistuje *démos*, který je však nutným základem výkonu demokratické kontroly politické moci a uplatňování politických práv. Realizace demokracie předpokládá jasně vymezený lid, který na nadnárodní rovině chybí. Zatímco na národní rovině je lid definován ve smyslu národa, na nadnárodní úrovni žádná fungující koncepce světónároda neexistuje.

Demokratické občanství bylo naroubováno na kulturně definovaný kolektiv moderního národa a podle skeptiků je při neexistenci „nadnárodního lidu“ nepřenositelné na úroveň vyšší. Tato skeptická pozice byla velmi důrazně artikulována v rámci diskuze o demokratizaci EU. Podle skeptiků typu Kymlicky a dalších (např. Dietera Grimma) o demokratizaci na evropské úrovni nelze za současných podmínek mluvit. Protože neexistuje evropská veřejná sféra, společný jazyk a média, nemůžeme očekávat, že by se rozvinula společná evropská identita. Ta je však nutnou podmínkou evropské demokracie (Grimm citován v tamtéž, s. 121). Evropská politika nebude demokratizována, neboť neexistuje sféra a prostředky, kterými by se evropské problémy mohly artikulovat a debatovat. Pro vznik evropského národa se společně sdílenou identitou a jazykem neexistují podmínky.

Kymlicka a Grimm zdůrazňují to, že moderní koncepce občanství se historicky rozvinula ruku v ruce s institucí národního státu. Lid, který se stal zdrojem legitimacy politické autority po zpochybnění jejího mimosvětového ukotvení v Boží vůli, se překryl s moderním národem. Podle jiného pohledu však vnitřní souvislost mezi „lidem“ (jako zdrojem demokratické suverenity moderního státu) a „národem“ (jako zdrojem kolektivní identity obyvatel tohoto státu) neměla konceptuální, ale jen historický charakter. Podle J. Habermase „[n]árodní stát podněcoval úzký vztah mezi *ethnos* a *démos* pouze dočasně. Svým pojmem bylo státní občanství vždy nezávislé na národní identitě.“ (Habermas, 1992; citováno z 2004, s. 189) Právě proto si podle Habermase lze představit realizaci politických práv (demokratického občanství) také na evropské úrovni.

Habermas neváže možnost evropské demokracie na existenci předpoliticky definovaného národa, jak to činí Kymlicka a Grimm, ale obrací směr jejich argumentu. Místo toho, aby čekal, až dojde ke konstituci evropského národa tvoří-

cího potřebný substrát nadnárodní demokratizace, hovoří o nutnosti zavedení určitých politických mechanismů, které ke konstituci evropského národa mohou nakonec přispět. K tomu došlo již jednou – na národní úrovni – a není důvodu se domnívat, že by nemohlo podobným způsobem dojít ke konstituci nového kolektivu se sdílenou – v tomto případě evropskou – identitou. Moderní národ není přirozeným útvarům, ale politicky konstruovanou entitou, která vykrystalizovala jako výsledek politické mobilizace občanů s volebním právem v rámci moderní veřejné sféry (Habermas, 1998b, 2001, 2006b). Národní vědomí vyrostlo z demokratické mobilizace prostřednictvím masových médií (tisku) a stranické politiky. Národní vědomí (společná identita) tak nebylo předpolitickým předpokladem demokratického procesu, ale produktem tohoto procesu.

Podle Habermase je třeba přijmout evropskou ústavu, která vybaví evropské instituce dostatečnými kompetencemi, aby se mohly stát ohniskem nadnárodní – evropské – občanské mobilizace, a poskytnout masová média, která tuto mobilizaci, politickou debatu a veřejnou deliberaci zprostředkují. Habermas tak v neofunkcionalistickém duchu (13.1) věří, že by posun politických kompetencí na evropskou úroveň motivoval rozvoj plnokrevné evropské občanské společnosti, která by zajišťovala nejen komunikaci mezi dnes izolovanými národními veřejnostmi, ale také nezprostředkovanou politickou účast. Podle Habermase by se ohnisko politiky „do určité míry posunulo z národních hlavních měst do evropských center – nejen skrze aktivity lobbistů a komerčních zájmů, které jsou v Bruselu již nyní docela silně zastoupeny, ale také prostřednictvím aktivity politických stran, odborů, občanských a kulturních sdružení, skupin sledujících veřejný zájem, sociálních hnutí a „nátlaku z ulice““ (Habermas, 2001, s. 17). Evropské občanství by tak získalo své aktivní (demokratické) vyjádření – zformovala by se evropská občanská společnost, která by podle Habermase dokázala dát impulz procesu konstituce společného evropského vědomí (evropské identity). Politická účast zajišťovaná institucemi evropské občanské společnosti by tak přispěla k demokratické reformě evropského vládnutí.

Konstitucionalizace EU je přitom podle Habermase primárním impulzem, který by mohl demokratizaci katalyzovat. Přijetí ústavy se podle něj mělo opřít o referendum, které mělo vyvolat celoevropskou debatu a tak vytvořit „unikátní příležitost pro nadnárodní komunikaci s potenciálem sebenaplňujícího se proroctví“ (tamtéž, s. 17). Jak dnes víme, ve skutečnosti k něčemu takovému nedošlo. Habermasova úvaha by mohla fungovat jen tehdy, pokud by byly vytvořeny podmínky pro existenci evropské veřejné sféry (Habermas, 2006b). Diskuze o Smlouvě o Ústavě pro Evropu zůstala omezena hranicemi národních veřejných sfér.

Reforma a demokratizace evropských institucí má podle Habermase přispět k obraně evropského dědictví sociálního státu a solidarity tváří v tvář individualizujícím silám neoliberalní globalizace. Bez nadnárodní evropské koordinace nebude Evropa podle Habermase schopná odolat tlaku, který globalizace vyvíjí na její systémy sociálního státu a sdílené hodnoty sociální spravedlnosti. Tyto hodnoty by se v Habermasově představě měly stát základními bloky, na nichž bude vybudována společná evropská politická kultura.

Potřeba demokratické reformy evropských institucí povstává z rozporu mezi prohlubující se ekonomickou integrací a zaostávající harmonizací jiných veřejných politik: „Národní vlády spočívající na rozdílných systémech zdanění, režimech sociální politiky a neokorporativních uspořádáních zůstávají pevně usazeny v rozdílných právních a politických tradicích. Proto mají sklon odpovídat rozdílným způsobem na stejné stimuly a interaktivní efekty jejich nesourodých politik mohou vést ke vzájemně kontraproduktivním reakcím.“ (Habermas, 2001, s. 13) Národní vlády mezi sebou soutěží o přilákání co největšího podílu mobilního kapitálu a tím přispívají k oslabování sociálních a environmentálních norem. Jediným způsobem, jak se těmto negativním důsledkům vyhnout, je politická koordinace na nadnárodní – evropské – úrovni. Takovým způsobem by podle Habermase (2006b) mohly evropské země nabýt zpět část svých regulačních schopností, které v důsledku prohlubující se globalizace ztratily na národní úrovni. Jedině tak by se z EU také mohl stát vlivný aktér globální politiky.

Podle Philippa Schmittera (2000) kompetence evropských institucí stále rostou a zvyšuje se míra, s níž zasahují do života národních politických společenství. Národní politika je tak stále více ovlivňována rozhodnutími „zvnějšku“, a národní občané z toho důvodu ztrácejí víru ve schopnost národních politických reprezentací řešit problémy, které se jich týkají. Jejich negativní reakci podle Schmittera dokazuje zvyšující se procento nevolících voličů. Spolu s tím však také vyjadřují nechuť k rostoucí moci vzdálených eurobyrokratů, kteří zasahují do jejich života. Tyto skutečnosti podle Schmittera vyžadují, abychom zvážili způsoby, jakými by evropské instituce mohly být demokratizovány, aby v očích evropských občanů mohly získat větší legitimitu. Schmitter je přesvědčen, že bez pokusu EU demokratizovat ztratí integrační proces již tak nejistou lidovou podporu. Na rozdíl od Habermase však Schmitter nevěří v katalytický efekt přijetí evropské ústavy. Jeho návrh varuje před unáhlenou konstitucionalizací a zaměřuje se na méně efektivní, ale o to ambicióznější konkrétní návrhy v oblastech evropského občanství, politické reprezentace a rozhodovacího procesu, výsledkem jejichž aplikace by byla demokratizace komplexní struktury evropských institucí a rozhodovacích procedur.

lismus, druhému idealismus. Z jejich „debaty“ ve čtyřicátých a padesátých letech nás nejvíce zajímal pokus Carra, Niebuhra a Herze – ale skrytěji a rozporuplněji také Morgenthaua (1.2) – o formulaci třetí pozice, která by překlenovala a relativizovala jejich protiklad. Podle naší interpretace se tito myslitelé snažili zaujmout stanovisko, které Wight nazval „racionalismem“. My jsme dali přednost označení J. Herze – realistický liberalismus. Podle Wighta se tato pozice nachází mezi realismem a dvěma verzemi idealismu – v jeho terminologii revolucionismu. V kapitolách 5 a 6 jsme ukázali, že Wightovy tradice mezinárodní politické teorie odpovídají třem paradigmatům teorie mezinárodních vztahů, jak se vykrystalizovala během třetí debaty v sedmdesátých letech. Realismus v této debatě reprezentovala jeho scientistická verze (Waltz), revolucionismus byl zastoupen neomarxismem (Wallerstein) a tradice realistického liberalismu (neo)liberálními institucionalisty Keohanem a Nyem.

Čtyři Wightovy tradice lze také vysledovat v rámci normativních diskuzí o spravedlnosti. „Čistý“ realismus ovšem v těchto diskuzích zastoupen být nemůže, neboť otázka po spravedlnosti se podle něj nemůže týkat mezinárodního systému. Charakter anarchických mezinárodních vztahů jakékoli úvahy tohoto typu ontologicky vylučuje (2.3). O spravedlnosti lze uvažovat pouze v rámci suverénních států. Ani Zolo tak navzdory své rétorice neobhájí čistě partikularistickou perspektivu, ale z realistických východisek se přibližuje pozici realistického liberalismu. Tu v diskuzi o spravedlnosti reprezentují Buchanan, Keohane, Nye, Rawls, Habermas, Walzer a Miller. Radikálnější pozici zaujímají globalističtí liberálové – „měkčí“ revolucionisté – Beitz, Pogge, Held a Barry. Nalevo od nich pak stojí radikálové – „tvrdí“ revolucionisté – Wallerstein a Hardt s Negrim.

Humanitární intervence⁷²

18.1 Válka jménem lidských práv?

Lidská práva většinou nespojujeme s válkou a státním používáním násilí, ale s mírem a těmi, kteří jsou státním násilím ohroženi. Zkušenost s nacionalismem a rasismem však ukázala, že lidská práva jsou prázdným slovem, schází-li stát, který by byl schopen zajišťovat jejich dodržování prostřednictvím svého monopolu násilí. Jak konstatovala Hannah Arendtová, obránci lidských práv působili ve dvacátých a třicátých letech bezradně tváří v tvář státům, kterým byly principy lidských práv lhostejné. Pro Arendtovou z toho plynulo jasné poučení: Nemělo žádný smysl odvolávat se na tyto principy, pokud neexistoval stát ochotný a schopný je garantovat (Arendt, 1996).

To, co se dělo po konci studené války v devadesátých letech 20. století, znovu otevřelo otázku Arendtové a zároveň obnažilo meze její odpovědi. Porušování lidských práv v oné dekádě byla většinou důsledkem nacionalistických bojů mezi různými etnickými skupinami, které chtěly realizovat navzájem se vylučující nároky na suverenitu. Jejich konflikty nešlo řešit tím, že by se jim umožnilo zřídit suverénní národní státy: Kde měly ležet hranice takových států a kdo měl ochraňovat příslušníky ostatních skupin, které by se ocitly uvnitř těchto hranic? Rwandská genocida z jara 1994 a masakr v bosenské vesnici Srebrenica o více než

72 Původní verze této kapitoly byla přednesena na konferenci *Human rights between Economy, Law and Ethics. Theoretical and Practical Perspectives* ve Vídni 2.–4. prosince 2004 a poté uveřejněna pod titulem „Waging War in the Name of Human Rights? Fourteen Theses about Humanitarian Intervention“ v Barša (2005).

rok později připomněly některým pozorovatelům nechvalně proslulé „opuštění Židů“ ve čtyřicátých letech (Wyman, 1984). Mnozí liberální idealisté se v tomto kontextu změnili z holubiček v jestřáby. Došli k závěru, že dodržování univerzálních principů lidských práv si vyžaduje použití síly partikulárních států. Západní státy, které již nastolily a dodržovaly lidská práva na své domácí půdě, měly mít právo, či dokonce povinnost překračovat jejich jménem suverenitu zaostalejších států Jihu či postkomunistického světa, jež je systematicky porušovaly.

Tento intervencionistický konsenzus mezi levicí a pravicí a mezi USA a západní Evropou našel svůj výraz v bombardování Jugoslávie armádami NATO na jaře 1999. Bushova výprava do Iráku na jaře 2003 tento konsenzus zlomila. Mezi postojem západní levice a západní pravice a Ameriky a Evropy se objevila trhlina (15.1). Normativní problematiku obnaženou tímto sporem lze shrnout do dvou otázek: Existuje morální důvod, o nějž mohou státy nebo jejich mezinárodní organizace opřít donucující intervenci do vnitřních záležitostí jiného státu? A pokud ano, existují nějaká kritéria, která nám mohou pomoci odlišit humanitární intervenci od imperiálního výboje, jenž se kryje morální maskou? Na tyto otázky odpovídají dvě hlavní teze této kapitoly. *První teze* tvrdí, že důvodem k intervenci může být pouze masové porušování základních lidských práv – jediné tato práva si totiž všichni lidé dluží nejen jako příslušníci svých partikulárních národních společenství, ale také jako příslušníci univerzálního společenství lidstva. *Druhá teze* říká, že legitimita humanitární intervence pochází především (byť ne výlučně) z multilaterálních procedur – je tedy obvykle tím menší, čím menší je role těchto procedur v rozhodování o intervenci.

Vymezení základních pojmů

Humanitární intervenci definujeme s J. L. Holzgrefem jako „hrozbu či použití síly přes státní hranice, jimiž chce stát (či skupina států) zabránit nebo učinit přítrž rozšířenému a vážnému porušování základních lidských práv jednotlivců, kteří nejsou jeho (nebo jejich) občany, a činí tak bez dovolení státu, na jehož území je síla použita“ (Holzgrefe, 2003, s. 18). Tato definice obsahuje tři důležité prvky.

Za prvé, humanitární intervence jsou vojenské, tj. donucující intervence. Jsou druhem války a jako takové musejí být odlišeny od širší kategorie „humanitárních akcí“, které zahrnují mnoho různých způsobů mírových zásahů do vnitřních záležitostí států. *Za druhé*, humanitární intervence jsou prováděny bez dovolení a většinou proti vůli státu, na jehož území se odehrávají. To je odlišuje nejen

od operací na udržování míru (*peace-keeping*) s jejich historickým paradigmatem v urovnání suezské krize roku 1956, ale také od vágnější kategorie vojenských zásahů povolených dotčeným státem. K těm patřil například zásah mezinárodních sil INTERFET vedených australskou armádou ve Východním Timoru roku 1999, který byl podepřen oficiálním svolením indonéské vlády.⁷³ Za třetí, humanitární intervence nejsou reakcí na prosté porušování lidských práv, nýbrž na porušování *základních* lidských práv, které je *rozšířené*, tj. probíhá v masovém měřítku.

První dva znaky jsou relativně neproblematické, avšak třetí musí být rozveden. Je třeba definovat základní lidská práva, jejichž porušování může ospravedlnit vojenský zásah. Budeme při tom následovat Michaela Walzera, který si místo dedukce jejich definice z obecné ideje lidské přirozenosti všímá historicky specifických situací, které jsou v dnešním globalizovaném světě obecně považovány za natolik hrozné a morálně nepřijatelné, že podněcují v přihlížejících pocity morální povinnosti zasáhnout a pomoci obětem (Walzer, 1977, s. 106–107). Po zkušenostech evropského kolonialismu a německého nacismu zahrnuje minimalistický seznam takových situací, navrhovaný Walzerem, „masakry, etnické čistky a nucenou práci“ (Walzer, 2004, s. 73). Přijímáme Walzerovu tezi, že porušování základních práv těmito způsoby má být chápáno jako zdroj platných důvodů pro humanitární intervenci.

To přibližuje ideu humanitární intervence k původnímu významu slova „humanitární“ jako označení jednání, které se snaží pomoci potřebným a ulevit trpícím. Praktický účel humanitární intervence se nezmění, předefinujeme-li ji ze zásahu, „jímž chce stát (či skupina států) zabránit nebo učinit přítrž rozšířenému a vážnému porušování základních lidských práv jednotlivců“, na zásah, „jímž chce stát ... učinit přítrž rozšířenému a vážnému *lidskému utrpení*“. Cíl odstranění utrpení se tedy ve značné míře překrývá s cílem ukončit vážná porušování základních lidských práv. Jinak řečeno, definice humanitární intervence založená na utrpení a její definice postavená na právech vystihují dvojí smysl

73 Podle Nicholase J. Wheelera je udržování míru prováděno „třetí stranou, jejíž vojenská síla sestává z dobrovolníků členských států a která zasahuje pod vedením OSN se svolením válčících stran“. Kromě svolení stran jsou klíčovými charakteristikami udržování míru neutralita a používání síly pouze v sebeobraně. (Wheeler, 2002, s. 2) Australská intervence do Východního Timoru se konala v reakci na terorizování východotimorského obyvatelstva proindonéskými milicemi poté, co se obyvatelstvo vyjádřilo v referendu pro nezávislost. Australská vláda Johna Howarda podmínila svou intervencí dvěma podmínkami: rezolucí Rady bezpečnosti OSN povolující použití síly podle Kapitoly VII Charty OSN a souhlasem indonéské vlády. Podle Wheelera se „operace vedená Australany pohybovala v ‚šedé zóně‘ mezi tradičním udržováním míru a donucujícím zásahem“ (tamtéž, s. 17).

jediného zásahu (Walzer 2004, s. 73). Ospravedlnění humanitární intervence se tedy odehrává na terénu, který společně sdílí dvě hlavní morální doktríny moderní éry – kantovská deontologie a benthamovský utilitarismus. První doktrína zohledňuje práva a principy, druhá blaho a důsledky (1.1).

Navzdory svému překrytí v podpoře humanitární intervence se dvě perspektivy liší v typu morálního ospravedlnění. Deontologie přeceňuje morální váhu autonomního bytí osoby, utilitarismus ji naopak podceňuje. Přesto lze při řešení otázky humanitární intervence oba přístupy kombinovat. Pracovně bychom takový přístup mohli nazvat deontologicky omezeným konsekvencialismem. Podobně kompromisní řešení přijímáme ve sporu moderní politické filozofie mezi univerzalistickým kosmopolitismem a partikularistickým komunitarismem (viz schéma 17.1). Předpokládáme, že existují minimální vzájemné závazky všech lidí, které vymezují volný prostor pluralitě a autonomii jejich zvláštních národních společenství. Tento univerzalizmus tedy není unitaristický ani dualistický, ale pluralistický.⁷⁴ Nepotřebuje navíc předpokládat přirozenost lidských práv, stačí mu konvencionalistický poukaz k reálnému, historicko-kulturnímu konsenzu o těchto právech. Ve víře v možnost ospravedlnění humanitární intervence se projevuje liberalismus a kosmopolitismus, v omezení tohoto ospravedlnění na masové porušování základních lidských práv se pak projevuje realismus a komunitarismus. Zde naznačená teorie humanitární intervence je tedy specifikací obecné politicko-filozofické pozice této knihy – realistického liberalismu.

Následující nárys teorie sestává ze 14 tezí rozdělených do čtyř sekcí:

První sekce (teze 1–4) se zabývá vztahem práv člověka k povinnosti států respektovat je. Klade si také otázku, který stát by se měl starat o která práva a zda je jeden stát povinen nahradit jiný v naplňování této povinnosti.

Druhá sekce (teze 5–8) tvrdí, že otázka humanitární intervence není řešitelná pouze aplikací mezinárodního práva ani pouze aplikací domněle univerzálních morálních principů, ale že spadá stejnou měrou pod obě oblasti. Problém je v tom, že pozitivní právo a morálka jsou často v rozporu – byť si lze představit situace, v nichž se v podpoře humanitární intervence sbíhají, opačné situace

74 Zdánlivý *unitarismus* abstraktního univerzalizmu (typického pro imperiální projekty) ovšem ve skutečnosti vždy skrývá hierarchický *dualismus* zahrnutého a vyloučeného, nutného a nahodilého, obecného a zvláštního, pravidla a výjimky (4.3).

jsou pravděpodobnější. To proto, že mezinárodní právo ve svém celku upřednostňuje územní a politickou suverenitu států před právy jednotlivců, zatímco univerzální morálka upřednostňuje tato práva před suverenitou. Tvrdíme, že tento rozpor mezi *právem a morálkou* lze zvládat prostřednictvím *politiky*, přesněji řečeno prostřednictvím politiky multilaterální deliberace.

Ve *třetí sekci* (teze 9–11) tuto tezi rozvádíme a obhajujeme. Odlišné způsoby, jimiž legitimizuje humanitární intervenci morálka, právo a politika, zde pojímáme jako tři stezky ospravedlnění odlišené Michaelem Walzerem a nazýváme je moralismem, legalismem a multilateralismem. Zvažujeme vhodnost každé z nich pro řešení otázky humanitární intervence a argumentujeme pro takovou jejich kombinaci, v níž bude protiklad moralismu a legalismu přemostován politikou multilateralismu.

Ve *čtvrté sekci* (teze 12–14) pokládáme základní stavební kameny teorie humanitární intervence, která k načrtnuté kombinaci tří přístupů legitimace přidává standardní elementy teorie spravedlivé války.

Závěrem rekapitulujeme dvě teze, které jsme formulovali na začátku.

18.2 Čtrnáct tezí

I. Práva lidí a povinnosti států

1. Lidská práva jako vzájemné nároky

Lidská práva nejsou založena v lidské přirozenosti, nýbrž v sociálních vztazích, v nichž je lidé uznávají jako vzájemné nároky, tedy takové nároky, které implikují závazky ostatních (Walzer, 2004, s. 69–70).⁷⁵ Stát považujeme za institucionálního představitele příslušníků společnosti, kteří na něj delegují část svých vzájemných morálních závazků. Mezi práva, která si lidé navzájem dluží *jakožto lidé* (tj. příslušníci lidského druhu), počítáme právo nebýt zabit, nebýt

⁷⁵ Toto „horizontální“ pojetí lidských práv se liší od jeho „vertikálního“ pojetí doktrínou přirozených lidských práv, která přisuzuje práva jednotlivcům a povinnosti státům.

zotročen a nebýt vyhnán z místa svého bydliště. Na rozdíl od plného katalogu liberálních práv (např. nediskriminace, náležitý soudní proces, politická práva) považujeme tato práva za transkulturní.⁷⁶ Předpokládáme tedy, že masové vraždění, zotročování a vyhánění vzbuzují morální odpor ve všech slušných lidech, nehledě na to, k jakému náboženství, kultuře, státu či regionu planety náležejí.⁷⁷ Tento předpoklad dokládají dokumenty mezinárodního práva podepsané velkým počtem či většinou států (např. Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948)⁷⁸ i aktivity a názory různých transnacionálních nevládních organizací, sdružení globální občanské společnosti či globálních médií. Základní práva

76 Rozdíl mezi základními a liberálními právy podobně jako Rawlsův rozdíl mezi slušnými a liberálními režimy (16.2, Rawls, 1999, s. 59–88) je formulován z hlediska politické filozofie, nikoli z hlediska právní teorie. Jeho právní analogií by snad byl rozdíl mezi derogovatelnými a nederogovatelnými lidskými právy. Například podle Mezinárodního paktu o občanských a politických právech (1966) se zákaz derogace vztahuje především na základní, kognitně chráněná lidská práva, jako je právo na život, zákaz mučení a krutého, nelidského či ponižujícího zacházení nebo trestu a zákaz otroctví a nevolnictví. Dále se k nim přiřazují zákaz uvěznění pro neschopnost dostát smluvnímu závazku, zákaz retroaktivní aplikace trestního práva, právo každého na uznání jeho právní osobnosti a svobodu myšlení, svědomí a náboženství (srv. Šturma, 2003, s. 8).

77 Ideu transkulturních, a tedy univerzálních lidských práv předpokládá kromě Walzera také John Rawls. Řadí k nim „svobodu od otroctví a poddanství (*serfdom*), svobodu (nikoli však rovnou svobodu) svědomí a bezpečí etnických skupin před masovým vražděním a genocidou“. Pokud pod genocidu zahrneme také masové vyhánění (etnické čistky), pak se od Walzera výrazně odlišuje pouze zařazením svobody svědomí. Uznání těchto základních svobod či práv představuje pro Rawlse společný morální terén sdílený liberálními i neliberálními, avšak „slušnými“ (*decent*) společnostmi (Rawls, 1999, s. 79). Necháváme otevřenu otázku, zda by mezi základní práva nemělo být zahrnuto právo nebýt mučen. Zdá se, že morální odpor vůči mučení je široce sdílen napříč kulturními hranicemi. Problém je spíše v masovém, kolektivním měřítku, které by takové akty musely mít, aby byl schopen poukaz k nim ospravedlnit intervenci. Lze však také argumentovat, že masové mučení je zahrnuto v představě masového zabíjení, vyhánění nebo zotročování.

78 Všeobecná deklarace lidských práv byla přijata ve formě rezoluce Valného shromáždění OSN, jež má pouze doporučující povahu. Deklarace se stala východiskem pro právně závazné instrumenty přijímané na univerzální i regionální úrovni. Na univerzální úrovni jsou to především Úmluva o zabránění a trestání zločinu genocidia (1948), Úmluva o odstranění všech forem rasové diskriminace (1965), Mezinárodní pakt o občanských a politických právech (1966), Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech (1966), Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen (1979), Úmluva proti mučení a jinému krutému, nelidskému či ponižujícímu zacházení nebo trestání (1984) a Úmluva o právech dítěte (1989). Tyto instrumenty zdaleka přesahují minimalistickou definici základních lidských práv, z níž vychází tato kapitola. To by neměl být argument proti naší koncepci, ale pro ni. Pokud velký počet států byl schopen se shodnout na mnohem obsažnější a rozsáhlejší koncepci lidských práv, pak to spíše posiluje předpoklad, že určitá minimální práva jsou tvrdým jádrem širokého transkulturního konsenzu.

žit, nebýt zotročen či vyhnán ze svého domova představují tenkou síť závazků, která propojuje všechny lidi planety jakožto příslušníky jediného morálního společenství.

2. Síť vzájemných nároků: tenká a hustá

Lidstvo je rozděleno do mnoha politických společenství. V každém z nich je závazek zaručovat respekt k základním lidským právům delegován na stát. Stát reprezentuje společenství a – díky monopolu násilí – je schopen ochraňovat práva jeho členů. Právo mít lidská práva tedy prakticky znamená právo příslušet ke státu, jenž má účinné prostředky tato práva zajistit (Arendt, 1996; Walzer, 2004, s. 69; Cohen, 2004, s. 83).

Příslušníci každého z politických společenství jsou však svázáni dohromady mnohem hustší sítí závazků, než jakou představuje síť závazků zajišťovat si navzájem základní lidská práva. Tato tenká síť je nepropojuje jako *občany* té či oné společnosti, ale jako *lidí*. Jen liberální státy mají závazek zajišťovat respekt k plnému katalogu liberálních práv – včetně demokratických politických práv, nediskriminace na základě pohlaví, rasy, etnicity nebo sexuální orientace a náležitého procesu práva. Avšak všechny státy mezinárodního společenství – jak liberální, tak neliberální, ale (jazykem Johna Rawlse) „slušné“ (16.2, Rawls, 1999, s. 59–88) – mají povinnost zajistit účinnost „tenkých“ závazků vůči svým občanům.⁷⁹

Závazky náležející do husté sítě jsou partikularistické – jsou spjaty se *zvláštní identitou* příslušníků určité skupiny, s jejich sdílenými způsoby života a společnými projekty. Závazky náležející do tenké sítě jsou univerzalistické – jsou spjaty se *společnou identitou* všech lidí, nehledě na jejich zvláštní národní a politickou příslušnost. První typ závazků dluží lidé jeden druhému jako členové jedné společnosti. Druhý typ závazků dluží lidé jeden druhému jako členové lid-

79 V jádru tohoto „překrývajícího se konsenzu“ (Rawls, 1993, s. 132–172) o základních lidských právech leží předpoklad, že na rozdíl od zacházení s věcmi by se při zacházení s lidmi mělo brát v úvahu jejich dobro. Dobro každého by mělo mít váhu a nikdo by neměl být redukován na věc a manipulován jako věc. Tento konsenzus ovšem nazahrnuje liberální ideu, že dobro každého by mělo být zohledňováno *rovně*, a je v něm tudíž místo i pro politické systémy založené na nerovnosti mezi různými kategoriemi občanů. Takové systémy pak jsou Rawlsem klasifikovány jako slušné a rozumné za podmínky, dodržují-li základní lidská práva. Jak upozorňuje Allen Buchanan, taková koncepce je „v rozporu s některými aspekty existujícího mezinárodního práva lidských práv, včetně práva nebýt diskriminován na základě pohlaví, náboženství či rasy“ (Buchanan, 2003, s. 156). Rawlsovo vymezení základních lidských práv či slušnosti je tedy minimalističtější než současné mezinárodní právo lidských práv.

ského druhu. Příslušníci jedné společnosti jsou propojeni oběma typy závazku. Příslušníci odlišných společností jsou mezi sebou propojeni – přes hranice svých států – jen závazky druhého, minimálního typu.

3. Subsidiarita v plnění povinnosti humanitární pomoci

Stát jako institucionální představitel politické společnosti má na svých bedrech oba typy závazku. Pokud nedostává závazkům husté sítě, pak je na jeho občanech, aby ho volali k zodpovědnosti. Pokud systematicky a v masovém měřítku porušuje závazky tenké sítě – tj. nejzákladnější lidská práva –, pak mají lidé z ostatních společností a jejich státy morální povinnost hledat cesty, jak pomoci zasaženým lidem v jejich úsilí uniknout útlaku a ochránit svá lidská práva (Holzgreffe, 2003, s. 32–33; Rawls, 1999, s. 79). Transfer závazků se řídí zásadou subsidiarity. Závazek zajištění základních lidských práv má být naplněn na nejnižší možné politické úrovni – tj. státem, který má vzhledem k monopolu legitimního násilí schopnost zajistit respektování těchto práv. Pouze pokud stát není schopen ani ochoten se ho zhostit, přechází závazek na jiné státy či jejich koalice nebo organizace.

4. Povinnost humanitární pomoci: dokonalá a nedokonalá

Existuje rozdíl mezi tím, jak je povinnost zajistit respektování základních lidských práv specifikována pro vztah daného státu vůči jeho občanům, a tím, jak je specifikována pro vztah států (a jejich občanů) vůči občanům jiných států. V prvním případě je povinnost dokonalá – nárok práva míří na jednoho předem daného adresáta, jímž je daný stát. Ve druhém případě je povinnost nedokonalá – právo se neodvolává na jediného a jasně stanoveného adresáta, ale na neurčitou množinu takových adresátů, do níž patří ostatní státy (či jejich koalice nebo organizace), které jsou si vědomy daných zločinů a mají náležitou schopnost zasáhnout.⁸⁰

⁸⁰ V západní filozofické tradici je ovšem rozdíl mezi dokonalými a nedokonalými povinnostmi obvykle chápán jinak: prvním typu povinností odpovídají práva na straně ostatních osob, druhému typu taková práva neodpovídají – první typ tedy představují povinnosti spravedlnosti, druhý typ pak povinnosti dobročinnosti (Feinberg, 1980, s. 144, cit. v Holzgreffe, 2003, s. 26). Tato definice není pro naše účely vhodná. Pohybujeme se totiž pouze na terénu povinností spravedlnosti – předpokládáme, že lidská práva jsou vzájemné nároky lidí, a tedy že každému právu odpovídá závazek a každému závazku odpovídá právo. Nedokonalý závazek humanitární intervence nespočívá v nepřítomnosti práva, ale v neurčenosti aktéra, který má odpovědět na daný nárok a splnit závazek.

Rozvedme si to. Na domácí úrovni si mohou lidé nárokovat zajištění respektu k základním lidským právům přímo na svém státu. Vztah práv osoby k povinnostem státu respektovat je a zajistit jejich respekt ostatními osobami je přímý a určitý. Jakmile se překročí národní hranice, vztah mezi právy a povinnostmi se proměňuje. Oběti vážných nespravedlností (ať již na ně dopadly v důsledku záměrné akce státu, nebo v důsledku jeho nedbalosti) nemají jasného adresáta, na jehož povinnost zasáhnout by se mohly odvolávat. Jejich nárok tedy nesměřuje na instituci či skupinu, které by znaly předem (jak tomu bylo v případě jejich státu), ale na *kohokoli*, kdo může pomoci. Z druhé strany mají takoví adresáti pouze nedokonalou, tj. podmíněnou povinnost – jsou vyzváni ke splnění morálního závazku, ale je také možné, že najdou legitimní důvody pro jeho nesplnění.

Prakticky to znamená, že respekt základních práv suverénními státy není v přísném smyslu toho slova vymahatelný: existence i důstojnost jednotlivců i skupin může být zneuznána, aniž by nějaká politická autorita byla bezpodmínečně povinna zjednat nápravu a jejich uznání si na narušitelích vymoci. Takovou autoritou by mohl být jen světový stát, jenž by jako monopol organizovaného násilí na úrovni planety měl prostředky k zajištění uznání všech příslušníků lidského druhu (12.3, Wendt, 2004). Pro tento stát by intervence byla dokonalou, tj. bezpodmínečnou povinností, neboť by byl jednoznačným adresátem stížnosti na porušení práv a žádosti o nápravu. Jeho ustavením by se sama kategorie humanitární intervence stala zbytečnou. Ta je totiž jen jistým způsobem řešení rozporu mezi dvěma potenciálně protikladnými principy současného mezinárodního řádu – principem teritoriální suverenity a principem individuálních lidských práv. Zajištěním univerzální vymahatelnosti lidských práv by světový stát překonal tento rozpor ve prospěch druhého principu.

II. Právo, morálka a politika

5. Humanitární intervence v mezinárodním právu

Rozdíl mezi dokonalou, bezpodmínečnou povinností zajistit základní lidská práva a povinností nedokonalou, podmíněnou odpovídá odlišnému místu této povinnosti v rámci domácího a mezinárodního politického systému. Na domácí úrovni je tato povinnost vtělena v procedurách pozitivního práva a garantována ústavou. Na mezinárodní úrovni nejenže tato povinnost není součástí právního systému, ale jde dokonce proti ústřednímu principu mezinárodních vztahů – proti principu územní

suverenity (Čl. 2 (4), 2 (7) Charty OSN).⁸¹ Tento princip umožňuje státu (nebo skupině států) porušit územní a politickou integritu (celistvost) nějakého jiného státu pouze v sebeobraně (Čl. 51)⁸² nebo v aktu vynucení povoleném Radou bezpečnosti s cílem obnovení či udržení „mezinárodního míru a bezpečnosti“ (Čl. 39).⁸³

Mohli bychom tedy považovat humanitární intervenci povolenou Radou bezpečnosti za legální tehdy, pokud bychom chápali masové porušování lidských práv či humanitární krizi za hrozby „mezinárodnímu míru a bezpečnosti“, což na první pohled překračuje původní význam tohoto výrazu. Co však pokud takové povolení zcela chybí? Taková intervence by byla jasně ilegální, byť by mohla stále být považována za legitimní. V diskuzích kolem nepovolené intervence NATO v Jugoslávii na jaře 1999 vynalezli někteří právníci třetí možnost: s poukazem k těm článkům Charty OSN a dalších dokumentů mezinárodního práva, které zmiňují respekt k lidským právům jako hodnotu mezinárodního systému, tvrdili, že intervence byla sice „ilegální“, ale přesto „zákonná“ (*lawful*), neboť mohla být podpořena těmito prvky pozitivního mezinárodního práva (Holzgreffe, 2003, s. 39–43).

6. Humanitární intervence a preventivní válka

Nehledě na to, co říká mezinárodní právo, je však jasné, že jakmile existuje nedokonalá povinnost států použít jejich donucujících prostředků k zásahu do vnitřních záležitostí jiných států, musejí k tomu mít také odpovídající morální oprávnění (Tesón, 2003, s. 97). Z tohoto hlediska by humanitární intervence byla typem spravedlivé války. Řekli jsme, že pravidla mezinárodního práva pokrývají pouze některé typy spravedlivé války – sebeobranu proti agresi

81 Článek 2 (4) říká, že členové OSN „se vystříhají ve svých mezinárodních stycích hrozby silou nebo použití síly jak proti územní celistvosti nebo politické nezávislosti kteréhokoli státu...“

Článek 2 (7) uvádí: „Žádné ustanovení této Charty nedává Organizaci spojených národů právo, aby zasahovala do věcí, které podstatně patří do vnitřní pravomoci kteréhokoli státu, ani nezavazuje členy, aby takové věci podrobovali řešení podle této Charty...“

82 Článek 51 Kapitoly VII říká: „Žádné ustanovení této Charty neomezuje v případě ozbrojeného útoku na některého člena Organizace spojených národů přirozené právo na individuální nebo kolektivní sebeobranu...“

83 Článek 39 Kapitoly VII uvádí: „Rada bezpečnosti určí, zda došlo k ohrožení míru, porušení míru nebo útočnému činu, a doporučí či rozhodne, jaká opatření budou učiněna podle článků 41 a 42, aby byl udržen nebo obnoven mezinárodní mír a bezpečnost.“ Článek 41 přitom zmiňuje neozbrojená opatření, jako jsou opatření hospodářské, komunikační či diplomatické blokády. Článek 42 pak říká: „Má-li Rada bezpečnosti za to, že by opatření podle článku 41 nedostačovala anebo že se ukázala nedostatečnými, může podniknout takové akce leteckými, námořními nebo pozemními silami, jaké považuje za nutné k udržení nebo obnovení mezinárodního míru a bezpečnosti. Takové akce mohou zahrnovat demonstrace, blokádu a jiné operace leteckými, námořními nebo pozemními silami členů Organizace spojených národů.“

a vynucení mezinárodního práva povolené Radou bezpečnosti. Někteří právníci by snad také považovali za legální preemptivní válku, která by reagovala na bezprostředně hrozící agresi. Vojenské intervence v těchto případech by tedy byly legální, a tudíž „spravedlivé“ ve smyslu mezinárodního práva.

Na opačném kraji kontinua mezinárodního práva jsou nespravedlivé, tj. útočné (agresivní) války (Luban, 2004). Humanitární intervence je na takovém kontinuu umístěna spolu s preventivní válkou někde uprostřed – a tedy jako sporný případ. Podle úzce pozitivisticky pojatého mezinárodního práva jsou obě nelegální. Na druhé straně pro ně mohou být uváděny rozumné důvody. *Preventivní válka* může být ospravedlněna jako obrana proti narůstající a potenciální, ale (na rozdíl od preemptivní války) nikoli bezprostřední a aktuální hrozbě. *Humanitární válka* může být ospravedlněna povinností zachránit lidi žijící pod vládou jiného státu před vážným pošlapáváním jejich základních práv (nebýt zabit, zotročen, vyvlastněn či vyhnán). Zatímco preventivní válka může být pojata jako spravedlivá kvůli svému obrannému účelu, humanitární intervence může být pojata jako spravedlivá kvůli svému morálnímu účelu.⁸⁴

7. Politika jako zprostředkovatel mezi právem a morálkou

Na rozdíl od případů sebeobrany (Čl. 51) či vymáhání mezinárodního práva (Kap. VII) se nemohou humanitární intervence ani preventivní válka (pokud nejsou povoleny Radou bezpečnosti) opřít o mezinárodní právo, a jsou tudíž nezákonné (nelegální). Tím, že opírají svou legitimitu pouze o morální nebo bezpečnostní důvody, vnášejí do jednání států arbitrárnost a nepředpovědatelnost. Otrásají principem jednání podle institucionalizovaných pravidel, čímž v posledku ohrožují i „mezinárodní mír a bezpečnost“. Mírový a stabilní mezinárodní řád je totiž hlavní podmínkou toho, aby státy mohly zajišťovat základní lidská práva svých občanů. Dlouhodobě vzato by tak preventivní války

⁸⁴ Keohane a Buchanan (2004) zdůvodňují i preventivní válku obranou proti porušování lidských práv – zatímco humanitární intervence se staví proti tomuto porušování v přítomnosti, preventivní válka má zabránit tomuto porušování v budoucnosti. Preventivní válka se tím stává speciálním případem humanitární intervence. Plyne z toho, že obrana a bezpečnost určitého národního státu přestává být samostatným zdrojem ospravedlnění války, ale musí být v posledku sama odůvodněna obranou a bezpečností jednotlivců, případně jejich skupin. Tak je překonán protiklad mezi principem suverenity a principem lidských práv a tím i mezi bezpečností „národní“ (*national security*) a bezpečností „lidskou“ (*human security*). První princip je jednoznačně podřízen principu druhému. Oba autoři se takovým vymezením preventivní války odchylují od realistického liberalismu (k němuž se jinde Keohane explicitně hlásí – např. 1990) a vykračují směrem k idealistickému či utopickému liberalismu, tj. k wightovskému revolucionismu (4.1–4.3). Jejich smíšení obrany americké národní bezpečnosti s celoplanetární obranou lidských práv je v souladu s ospravedlněním irácké války (2003) Georgem W. Bushem.

a humanitární intervence prováděné vně institucionálních procedur ohrožovaly národní bezpečnost a lidská práva, která mají chránit.

Zaměříme-li se jen na humanitární intervenci, můžeme schematicky shrnout vztah práva a morálky následovně: Právní řád je příliš restriktivní, aby ji mohl povolit, zatímco morálka je příliš velkorysá, aby ji mohla omezit. Z hlediska Wightovy triády (4.1–4.3) je právo na straně realismu a morálka na straně revolucionismu. Svým bezvýhradným přijetím toho, co platí podle pozitivních norem, realismus neumožňuje vykročit k tomu, co by mělo platit podle morálního ideálu. Stabilita daného přebíjí legitimitu správného. Převrácením této pozice volí revolucionismus spravedlivou válku před nespravedlivým mírem. Tím však ohrožuje i to minimum lidských práv, které již existuje. Každý z těchto postojů představuje dílčí odpověď, nikoli odpověď celou, za niž se vydává. Tu poskytuje jen jejich kompromis zajišťovaný středním článkem Wightovy triády. Jsou-li *morálka* správného a *právo* daného samy o obě nedostatečné, pak jim musí přijít na pomoc *politika* možného.

Každá ze tří sfér – univerzální morálka, mezinárodní právo a multilaterální politika – upřednostňuje jeden způsob legitimity (či delegitimace) humanitární intervence. Abychom zjistili, jak mohou být vzájemně uzpůsobeny v rámci jedné koncepce, navrhujeme je pojmut jako tři typy ospravedlnění, které odlišil Michael Walzer. Nazval je stezkou objevu, stezkou interpretace a stezkou vynalézání (Walzer, 1987).⁸⁵ První stezka ospravedlňuje daný čin, pravidlo nebo instituci objevem morální pravdy, druhá je ospravedlňuje interpretací existující tradice nebo kódu chování či zákona, třetí je ospravedlňuje procedurou společného rozvažování, již se dospívá k souhlasu. Odpovídajícími zdroji legitimacy jsou tedy v prvním případě morální *pravda*, ve druhém případě právní *interpretace* a ve třetím politická *deliberace*. V následující sekci porovnáme výhody a nevýhody každé ze tří stezek ospravedlnění humanitární intervence.

III. Tři koncepce legitimacy

8. Moralismus aneb Stezka objevu

Zřejmým nedostatkem této první stezky je, že umožňuje to, co můžeme nazvat paternalismem vyvolených. Předpokládá se, že existuje avantgarda těch, kteří již dospěli k pravdě – ať již prostřednictvím poznání světa, nebo

⁸⁵ Používáme zde Walzerovu typologii volně – bez ohledu na detaily Walzerovy vlastní specifikace tří stezek.

napojení na Boha. Dále se předpokládá, že pravda je ve svém dosahu univerzální, takže vyvolená hrstka je oprávněna soudit ostatní a jednat jménem jejich dobra. Těžiště rétoriky G. W. Bushe po 11. září 2001 leželo právě v této představě. V projevech tohoto „znovuzrozeného“ (*born again*) křesťana se stále vracel motiv zodpovědnosti vůči Bohu, skrz nějž je člověk teprve zodpovědný ostatním lidem. Smysl jeho osobního předurčení či vyvolení rezonoval se smyslem pro kolektivní vyvolení amerického lidu bránit univerzální hodnoty svobody a demokracie proti jejich nepřátelům – teroristům. V invazi do Iráku se překryl argument humanitární intervence (osvobození iráckého lidu od genocidní tyranie) s argumentem preventivní války (která byla záměrně směřována s preemptivní válkou). Z hlediska legitimacy zásahu byl souhlas Iráčanů, dalších Arabů, Evropanů či mezinárodního společenství (Rady bezpečnosti a Valného shromáždění OSN) druhotný. Hlavním zdrojem legitimacy byl mandát svěřený Američanům a jejich prezidentovi Bohem (či dějinami). Stezka objevu nedovoluje nikomu jinému než vyvoleným kontrolovat pravdivost morálně-politického soudu. Ten v posledku spočívá pouze na jejich přesvědčení. Který mesiáš je pravý a který ne, je koneckonců otázkou víry.

Protože je postavena na víře nemnohých v morální pravdu a v jejich předurčenost uskutečnit ji (např. ke „zjevnému předurčení“ amerického lidu viz 15.2), nepotřebuje stezka objevu žádnou další legitimující proceduru. Jinak řečeno, legitimita jednání je zajištěna univerzální morální pravdou, kterou garantuje pravé vědění či pravá víra.

9. Legalismus aneb Stezka interpretace

Zatímco stezce objevu odpovídá výkonná moc, která vynucuje to, co vládce rozpoznává jako (morálně) správné, stezce interpretace odpovídá moc soudní. Daný čin je ospravedlněn poukazem k existujícím zákonům, institucím či způsobům chování. Zatímco předcházející stezka se bez takových pozitivních zákonů či zvyků může obejít, tato stezka je na nich zcela závislá. Z tohoto důvodu není příliš slibná pro ospravedlňování humanitární intervence. Mezinárodní právo je neúplné a otevřené vzájemně se vylučujícím výkladům. Jeho striktní výklady mají sklon humanitární intervence zcela opomíjet. Pružnější interpretace je sice mohou připouštět, ale stejně nenacházejí v právu dostatek opěrných bodů v podobě pozitivních právních procedur, které by takové intervence kontrolovaly a regulovaly – stanovovaly jejich meze a pravidla.

10. Multilateralismus aneb Stezka vynalézání

Zatímco druhá, *legalistická* stezka nechává určovat výsledek rozhodnutí interpretacemi etablovaných institucí, zákonů či zvyků, tato *politická* stezka nechává strany „vynalézat“ výsledek v procesu jejich společné deliberace, která se odehrává v rámci sdílených procedurálních omezení. Zatímco u první, *moralistické* stezky povstává výsledek ze zdroje, který je vnější procesu deliberace, tato stezka klade těžiště legitimacy do procesu samého. Pokud nevěříme v to, že máme privilegovaný přístup k nějaké vnější morální pravdě garantované Bohem (či dějinami), musíme legitimovat rozhodnutí tak, že je opřeme o rozumný konsenzus s ostatními aktéry. Této stezce odpovídá zákonodárná moc: jistá omezení nám dovolují kontrolovat správnost či nesprávnost výsledku (v domácím řádu jsou tato omezení poskytována především ústavou), avšak existuje také mnoho bílých míst, která si vyžadují zaplnění zákonodárnou aktivitou.

Podobně jako domácí parlamentní rozhodování funguje i mezinárodní multilaterální rozhodování jako test univerzality. V nepřítomnosti transcendentní pravdy (předpokládané první stezkou) nám tato cesta poskytuje alespoň náhradní a nedokonalé kritérium univerzality ve formě přijatelnosti pro deliberující strany. Nejobecnější odpověď na otázku, jak odlišíme imperialistický výboj kryjící se fasádou humanitární intervence od skutečné humanitární intervence, poskytuje multilateralismus.

IV. Elementy teorie

11. Globální překrývající se konsenzus

Multilateralistické dohadování o intervenci probíhá na pozadí pozitivního mezinárodního práva (*legalismus*) i překrývajícího se morálního konsenzu stanovujícího vzájemné závazky lidí jakožto lidí (*moralismus*). Jak bylo řečeno v tezích 1 a 2, předpokladem je, že na začátku 21. století překračuje shoda o základních lidských právech (které si vzájemně dluží všichni lidé nezávisle na své státní příslušnosti) hranice mezi různými náboženstvími, kulturami a regiony. Masové vraždění, zotročování, vyvlastňování a vyhánění by mělo členům mezinárodního společenství poskytovat sdílené důvody pro intervenci i proti vůli státu, na jehož území k těmto skutkům dochází.

12. Procedurální záruky správnosti

Správnost rozhodnutí o humanitární intervenci nemůže být založena pouze na morálním přesvědčení intervenujícího státu (stezka objevu) ani pouze na existujícím právním systému (stezka interpretace). První stezka je nedostatečná, druhá neprůchodná. Těžiště proto musí ležet v přijetí třetí stezky. Testem správnosti je multilaterální deliberace mnoha států v kontextu překrývajících se globálního konsenzu týkajícího se univerzálního (byť nedokonalého) závazku přijít na pomoc lidem, kteří jsou podrobeni masovému vraždění, zotročování či vyhánění. Pokud je skupina států schopná zajistit schválení svého rozhodnutí rezolucí Rady bezpečnosti, tím lépe. V takovém případě je deliberativní legitimita posílena legitimitou mezinárodněprávní. Pokud tomu tak není, rozhodnutí čerpá svou legitimitu pouze z prvního zdroje. Aby multilaterální deliberace poskytla legitimní výsledek, je však třeba splnit tři podmínky: první se týká povahy aktéra participujícího na deliberaci, druhý vzájemného postavení aktérů při deliberaci a třetí argumentů, které při ní mohou být použity.

13. Jací aktéři? V jakém postavení? S jakými argumenty?

Kdo se má podílet na rozhodování o humanitárních intervencích? Musejí to být státy, neboť pouze ony mají vyžadovanou kapacitu, která má být použita při intervenci – tedy prostředky násilí. Jejich deliberace je ovšem zasazena do širšího procesu mezinárodního veřejného rozhodování, v němž jsou aktivní i další aktéři: politické strany, média, mezinárodní organizace a nevládní organizace (národní i transnacionální). Deliberace států se napájejí z mezinárodního veřejného mínění, které tito nestátní aktéři spoluvytvářejí.

Jaké postavení mají zaujímat státy jeden vůči druhému? Zásada rovné suverenity založená v mezinárodním právu jim zaručuje formální rovnost. Tato rovnost pochází z mezinárodní legitimacy státu uznaného ostatními státy. Při rozhodování o humanitárních intervencích je však tato rovná *vnější legitimita* států kvalifikována různými stupni *vnitřní legitimacy* jejich režimů. Hlas státu, který vládne nad svými příslušníky silou, by měl mít menší váhu než hlas státu, jenž vládne na základě jejich souhlasu. Podpora států, které jsou samy podezřelé ze stejného typu porušování minimálních práv svých občanů jako ty, jejichž chování nastolilo otázku humanitární intervence (byť v kvantitativně menším rozměru), pak nejenže neposiluje legitimitu akce, ale naopak ji ohrožuje.

Jaké argumenty mají být připuštěny do diskuze? Ideálním standardem argumentu je jeho rozumnost: měl by být logicky koherentním a neměl by se opírat o nesprávná

empirická tvrzení; navíc by měl používat jen takové důvody, o nichž může jedna strana předpokládat, že jsou přijatelné pro ostatní – stejně rozumné – strany.⁸⁶

14. Další procedurální omezení: naléhavá výjimečnost, vyčerpání ostatních prostředků, úměrnost a dvojí účinek

Legitimita humanitární intervence je vymezena dalšími čtyřmi podmínkami: (1) Aby mohla být považována za ospravedlněnou, musí humanitární intervence reagovat na výjimečnou situaci, v níž je velký počet lidí ohrožen smrtí, zotročením nebo vyhnáním. (2) Má se k ní navíc přistoupit až poté, co byly vyzkoušeny a selhaly všechny mírové způsoby intervence. (3) Vojenský zásah musí také dodržovat zásadu úměrnosti, „která vyžaduje, aby intervence nezpůsobila stejně nebo více škody (obzvláště nevinným), než je škoda, které se snaží zabránit“ (Buchanan, 2003, s. 159). (4) Tento konsekvenzialistický kalkul lidského utrpení a blaha je dále omezen deontologickou zásadou doktríny dvojího účinku: žádné zabití nevinných či nebojujících nesmí být záměrným důsledkem jednání, ale je přípustné pouze jako důsledek nezáměrný. Pokud je takové zabití nutným negativním důsledkem jednání, musí být vyváženo pozitivními důsledky, jako je zabití nepřátelských vojáků, zachránění životů mnoha dalších nevinných a nastolení jejich minimálních práv.

Čtyři podmínky legitimacy můžeme tedy vyjmenovat následovně – výjimečná naléhavost (*emergency situation*), vyčerpání všech ostatních prostředků (*last resort*), pozitivní převis blahodárných nad škodlivými důsledky (*proportionality*) a nezáměrnost škodlivých účinků dopadajících na nevinné (*bouble effect*). V přijetí těchto čtyř omezení se naše teorie neliší od idealisticko-liberální teorie humanitární intervence (srv. Tesón, 2003, s. 115–116). Na rozdíl od ní však jinak definuje to, o co přesně v humanitární intervenci jde. Idealističtí liberálové chtějí ospravedlnit válku vedenou jménem lidských práv v tom smyslu, jak jsou tato práva pojata v liberálních společnostech. V realisticko-liberálním pojetí v ní naopak může jít pouze o základní lidská práva v minimálním pojetí, na němž se s liberálními společnostmi shodnou i neliberální, ale „slušné“ společnosti. Prosazovat planetární šíření a nastolování *liberálních* lidských práv může být hodnotným *politickým*, nikoli však *morálním* závazkem, a proto také neospravedlňuje použití násilných prostředků, jaké vyžaduje humanitární intervence (Walzer, 2004, s. 78).

Požadavek multilaterální legitimizace může být snižován úměrně rozměru a odpornosti zločinů, na něž se reaguje. Čím masovější a hroznější je porušování

⁸⁶ Koncepte rozumnosti zjednodušuje mnohem komplexnější vypracování tohoto konceptu v Rawls, 1993, s. 48–58.

základních práv, tím méně je nezbytná multilaterální dohoda. Je však třeba se o ni pokusit. Teprve tehdy, když se danému státu (nebo jejich koalici) nepodaří získat svolení či podporu dalších států a Rady bezpečnosti OSN a morální naléhavost (daná závažností a masovostí zločinů) je vnímána jako skutečně vážná, pak může stát (či jejich koalice) podniknout unilaterální akci (Cohen, 2004, s. 86).

Závěr

V této kapitole jsme chtěli doložit a specifikovat dvě teze. Podle *první teze* si vzájemně dlužíme základní lidská práva ne jako příslušníci našich národních společenství, ale jako příslušníci univerzálního společenství lidstva. Tyto závazky jsou součástí překrývajících se konsenzu liberálních a neliberálních, ale slušných států. Tento morální konsenzus nevyklučuje spory týkající se realizace těchto závazků prostřednictvím humanitárních intervencí, ale přesto nabízí základnu pro deliberace o takových společných akcích. Posun od „přirozeného“ ke „konvencionalistickému“ pojetí základních lidských práv (jako definovaných existujícím překrývajícím se konsenzem) má své zisky a své náklady. Jeho poukaz k nejnižšímu společnému jmenovateli – sdílenému nejen liberálními, ale všemi „slušnými“ společenstvími – může frustrovat liberály, neboť upírá univerzální platnost mnohým občanským a politickým právům, která považují za posvátná. Toto upření má však pozitivní důsledek. Díky minimální definici práv, jejichž porušení může ospravedlnit intervenci, se omezuje možné zneužití poukazu k lidským právům jako záminky pro imperialistickou výpravu. V protikladu k americkému ospravedlnování invaze do Iráku v březnu 2003 (obzvláště poté, co se stalo zřejmým, že Irák neměl zbraně hromadného ničení) *není* šíření „svobody a demokracie“ legitimním důvodem k porušování teritoriální suverenity jiných národních států.

Druhá teze je také spjata s konvencionalistickým pojetím základních lidských práv. Pokud je definice univerzálních závazků určena překrývajícím se *konzensem* mezi slušnými politickými společenstvími – liberálními i neliberálními –, pak intervence dovolávající se těchto závazků musí spočívat na *svolení* těchto společenství. Těžištěm legitimacy je proto multilaterální deliberace. Další čtyři podmínky legitimacy intervence – jako je výjimečná naléhavost, vyčerpání ostatních prostředků, proporcionalita a dvojitý účinek – musejí být posuzovány v procedurálním rámci mezinárodního práva, jakkoli nedostaččný a nedokonalý tento rámec je. Teprve poté, co multilaterální procedury nepřinesly výsledek, a pouze pokud jsou masové utrpení a odporná povaha pokračujících zločinů extrémní a evidentní, má stát či jejich koalice právo zvažovat unilaterální akt.

Postvestfálská situace

„V katastrofických válkách první poloviny 20. století se ohlásila krize a protahovaný odchod starého geopolitického pole, v němž se kapitalistické státy musely starat o své vlastní přežití. Vyústěním této krize byla delegitimizace války jako mezího prostředku urovnání mezistátního konfliktu. Zatímco se tím vyjádřila potřeba potlačit otevřenou válku mezi mocnými kapitalistickými státy a později – prostřednictvím mnohem méně stabilního uspořádání – mezi těmito státy a komunistickým blokem, vně této zóny to mělo mnohem problematičtější důsledky. Koncept ‚války‘ jako legitimního nástroje urovnání [sporu] mezi nominálně rovnými suverénními státy byl totiž nahrazen podstatně asymetrickou, diskriminující osnovou právních sporů mezi státy s výrazně nerovným statusem. Několika plně suverénním státům je dovoleno krýt používání jejich vojenské síly ‚mezinárodním společenstvím‘, zatímco nominální suverenita nelegitimních ‚států-darebáků‘ je ... omezována sankcemi, mezinárodním dohledem nad jejich zbrojnými programy, bezletovými zónami a změnami režimu. Určení toho, zda některé z těchto metod představují válku, je ve velké míře arbitrární a nadbytečné. Dochází zřejmě k dlouhodobému epistemickému posunu, který rozmazává starší odlišení mezi válkou a mírem, válečnými a neutrálními stranami, vojáky a nebojujícími. Výsledný mezinárodní zmatek se odráží ve stále spornějším a libovolnějším používání těchto termínů... Co vlastně znamená být ‚proti válce‘ v situaci, v níž se definice války a označování různých typů násilí staly věcí intenzivně politizované – či právní – sémantiky: Kolik z těch, kteří [roku 2003] protestovali proti nepřátelským akcím vůči Iráku, vítali [roku 1999] takové akce, když byly namířeny proti Jugoslávii?“

Gopal Balakrishnan (2005, s. 28)

Vestfálský systém

V podobě, v jaké se evropské veřejné právo (*jus publicum europaeum*) ustavilo ve druhé polovině 17. a v 18. století a fungovalo až do počátku 20. století, považovalo toto právo na válku za legitimní způsob urovnávání sporů mezi státy. Jako násilná zkouška sil měla válka ověřit relativní moc soupeřů, a tak určit jejich místo v geopolitickém poli. Zajištění národního zájmu toho či onoho státu bylo bezprostředně spjata s objemem jeho vojenské moci. V situaci absence suprastátní politické autority to byla jediné tato moc, která mohla v případě střetu vzájemně se vylučujících zájmů rozhodnout spor. Protože obrana území a obyvatelstva proti potenciálnímu vnějšímu útoku byla podmínkou *sine qua non* uspokojení všech ostatních zájmů, jádrem národního zájmu byl zájem na národní bezpečnosti. Jeho naplnění záviselo na relativní vojenské síle státu. Ta byla posledním garantem ekonomického blahobytu i kulturního rozvoje jeho obyvatelstva.

V terminologii Carla Schmitta, kterou používá i autor našeho motta, když mluví o „diskriminující osnově právních sporů“, byl koncept války ve vestfálském systému morálně „nediskriminující“: neodlišoval válčící strany na dobré a špatné, spravedlivé a nespravedlivé. Válečné právo neposuzovalo ani tak příčinu a obsah konfliktu (*jus ad bellum*), jako spíše jeho průběh a formu jeho vedení (*jus in bello*) (Schmitt, 1988). Váleční soupeři byli považováni za morálně rovné. To uvolňovalo třetím stranám politický prostor pro jejich rozhodování – zaujetí spojeneckého či nepřátelského vztahu k účastníkům konfliktu neplynulo z morální, nýbrž ze strategické volby. Třetí strany také mohly zůstat neutrální a v případě potřeby zprostředkovat mírové urovnání, jímž mohl být konflikt ukončen.

Jednou z podmínek fungování mocenské rovnováhy a stability vestfálského systému byly pružné proměny aliancí. Nediskriminující koncept války předpokládal symetrické vztahy a vysoký stupeň homogenity jednotek mezinárodního řádu: ty byly všechny politickými útvary jednoho typu – suverénními teritoriálními státy. Druhou stranou plurality těchto stejnorodých jednotek bylo zřetelné oddělení jejich zahraniční od domácí politiky a s ním související oddělení armády od policie, války od vymáhání práva, bojovníků od civilistů, ale také národního od mezinárodního trhu a dané národní kultury od kultur jiných národů.

Bezpečnostní aparát teritoriálního státu byl pevně napojen na národní ekonomické zájmy, jejichž pomyslným kolektivním nositelem se od 19. století stalo

národní „my“. Tato národní identita byla systematicky vytvářena vzdělávacím systémem a národními médii. Stát nejen kontroloval prostředky donucení, ale ve velké míře také prostředky kulturní reprodukce (Gellner, 1993). V průběhu 19. století se kultura, hospodářství a monopol násilí na určitém území staly třemi navzájem se předpokládajícími stránkami národní suverenity.

Ústup vestfálského paradigmatu

Pevné vazby mezi organizací prostředků násilí (zajišťujících bezpečnost), prostředků výroby a distribuce (zajišťujících blahobyt) a prostředků komunikace a vzdělání (zajišťujících reprodukci kultury a kolektivní identity) byly v průběhu 20. století stále více rozvolňovány. Mainstreamová společenská věda a veřejné mínění si toho však začaly všimnat teprve v devadesátých letech 20. století v konceptu „globalizace“, který označoval (především ekonomické) procesy probíhající v poslední čtvrtině onoho století. Za hlavního politického garanta těchto procesů byly považovány USA.

Jak upozorňuje Gopal Balakrishnan v citovaném článku, z něhož v tomto závěru volně vycházíme, Carl Schmitt ovšem mluvil o rozkladu starého systému národních států a jeho *jus publicum europaeum* již od třicátých let. Také on spojoval tento rozklad s čelnou rolí, kterou začaly hrát Spojené státy na mezinárodním kolbišti. V centru jeho pozornosti však nebyly změny ekonomické, nýbrž geopolitické a ideologické. Geopoliticky vzato byl podle Schmitta moderní evropský řád založen na vyrovnané roli pozemních a námořních velmocí a na jasném odlišení evropského veřejného práva od pravidel řídících vztahy evropských velmocí k mimoevropským územím a společnostem (Schmitt, 1950).

Moderní evropský řád byl podle Schmitta podkopán třemi změnami. Vzrůstající moc USA jako prvotně námořní velmoci (stvrzená jejich vstupem do první světové války) narušila rovnováhu mezi pozemními a námořními velmocemi. Rozšíření evropského práva na mimoevropské společnosti pak zrušilo historickou podmínku existence tohoto práva, kterou podle Schmitta byla kulturně-geografická omezenost jeho platnosti, tedy rozštěp regulace vnějších vztahů do dvou režimů – pluralistického (anarchického) režimu vztahů mezi evropskými státy a imperialistického (hierarchického) režimu jejich vztahů k neevropským společnostem. Třetí změnou byl nástup morálně-politického univerzalizmu, který popírá výchozí premisu moderního evropského veřejného práva, již je právě nediskriminující pojem (čili legitimita) války. Na tuto premisu útočí více

či méně explicitně moralismus americké zahraniční politiky od Wilsona k F. D. Rooseveltovi (a mohli bychom dodat až ke Clintonovi a Bushovi mladšímu): podle nich již válka není střetem dvou morálně rovných soupeřů, nýbrž důsledkem agrese padouchů a sebeobranou ctnostných.

Podle této staronové koncepce – jež v jistém smyslu obnovuje náboženské pojetí války převládající ve středověku a raném novověku – je válka legitimní pouze tehdy, je-li morálně odůvodněná. Normativní posouzení příčiny a obsahu konfliktu má prioritu před posouzením jeho průběhu a formy – *jus ad bellum* získává vrch nad *jus in bello*. Tím je zrušena morální rovnost stran – soupeř je kriminalizován a démonizován. Obraz rytířského souboje dvou respektujících se protivníků je vystřídán obrazem nevinných napadených, kteří se brání útočícím zločincům. Ospravedlnění války je přeneseno z partikulárního národního zájmu do univerzálních morálních principů, které měli agresori porušit.

V té míře, v jaké se jedinou spravedlivou válkou stává válka obranná, mizí morálně neutrální prostor pro volby třetích stran: také ony se musejí rozhodnout, zda stojí na straně spravedlnosti, dobra a míru, nebo na straně bezpráví, zla a násilí. Zrušením možnosti neutrality třetích stran byla pluralita *jus publicum europaeum*, jež rozdělovala evropské lidstvo do mnoha politických společenství, vystřídána dichotomií, která rozdělila planetární lidstvo na dvě morálně nerovné půle – stoupence spravedlivého míru a jeho narušitele. To je kontext, který dává smysl zvolání amerického vůdce po útocích z 11. září 2001: „Kdo není s námi, je proti nám!“

S ideologickým rozdílem mezi americkým planetárním univerzalismem a evropským národně-teritoriálním partikularismem souvisí odlišné koncepce státu a jeho vztahu k ekonomice a občanské společnosti. Zatímco kontinentální Evropa klade důraz na státní rezónu vázanou k omezenému území, angloamerická tradice předsazuje před stát občanskou společnost svobodných jedinců (a jejich rodin) obdařených přirozenými lidskými právy v čele s právem vlastnickým. Jak si všiml Justin Rosenberg, Britové, a ještě více Američané dovedli do důsledků liberální princip oddělení politických vztahů donucení od ekonomických vztahů výroby a oběhu a zbavili tak politickou suverenitu klíčové důležitosti, kterou měla pro kontinentální velmoci (8.2).

Na rozdíl od raně moderních impérií Španělska a Portugalska nebylo již britské impérium založeno prvotně na dobývání území a vymáhání dávek, ale na „svobodném obchodu“ s mimoevropskými územími. Tato území již nemusela být vojensky kontrolována ani formálně připojena k britské koruně. Do krajní polohy dovedlo tento princip americké impérium, když se v souladu se svou

republikánskou tradicí výslovně přidalo na stranu dekolonizačního hnutí, aby pak začalo ovládat společnosti osvobozené od evropských vládců svou ekonomickou mocí a ospravedlňovat občasně vojenské intervence do jejich vnitřních záležitostí solidaritou s těmi, kteří v nich byli utlačováni tyranskými režimy.

Schematicky lze říci, že koncept války mezi národy byl nahrazen konceptem globální občanské války. Její frontová linie odděluje univerzální lidskost od nelidského barbarství, a prochází tedy napříč národními státy. Toto nahrazení politické *plurality* morální *dichotomií* bylo dále posíleno po konci studené války. Lidskost je reprezentována západními velmocemi v čele s USA, barbarství jejich výrazně asymetrickými protivníky. Také tento obrat k asymetrickému konfliktu předejmul Carl Schmitt, když poukázal ke vzrůstající důležitosti figury partyzána ve 20. století (Schmitt, 1992). Právě ona podle něj symbolizovala posun od partikularismu národních válek k univerzalismu válek ideologických – napřed horké války proti fašismu a pak studené války mezi liberálním a komunistickým světem. Svého vrcholu tento vývoj dosáhl po zhroutilí sovětského bloku – konflikty mezi stejnorodými politickými jednotkami (národními velmocemi) byly nahrazeny konflikty vyspělých států s nestátními sítěmi teroristů či neposlušnými autoritářskými nebo totalitárními režimy typu Saddámova Iráku či komunistické Severní Koreje.

V definici těchto konfliktů je jazyk války mezi národy vytlačován jazykem boje spravedlnosti s bezprávím, demokracie s tyraníí, „svobody“ s „terorem“. Protože protivníkem často není armáda teritoriálního státu, nýbrž deterritorializovaná síť nacházející své zázemí mezi civilním obyvatelstvem, přestávají hrát určující roli rozdíly mezi domácí a zahraniční politikou, mezi vymáháním (domácího) práva a (mezinárodní) válkou i mezi civilním obyvatelstvem a bojovníky. Násilí se tím zbavuje územních i právních mezí, které mu vnucoval nediskriminující koncept války. „Fronta“ se může nacházet kdekoli – na ulicích New Yorku, Madridu či Londýna, stejně jako na ulicích Bagdádu či Kandaháru – a Ženevské konvence jsou prohlášeny z hlediska nového typu války za zastaralé.⁸⁷ Zrušeny jsou však také meze časové. Vestfálské války byly přechodným obdobím mezi vyhlášením války a jejím mírovým urovnáním. Protože však s teroristy nebo vůdci typu Saddáma „se nejedná“ (to by znamenalo *appeasement*), není ani komu vyhlásit válku a s kým uzavřít mír. Válka trvá tak dlouho, dokud protivník není zničen. Protože protivník je zvláštním typem zločince a zločin

87 Zastaralostí Ženevských konvencí zdůvodňovala Bushova administrativa upření statusu válečných zajatců těm, které zajala v rámci své „války s terorem“.

bude existovat, pokud bude existovat lidstvo, musíme se připravit na to, že tato válka-neválka bude nekonečná.

Vestfálské paradigma vidělo těžiště mezinárodní politiky v procesech mocenského vyvažování států a především velmocí. Soupeření velmocí jádra determinovalo konflikty na periferii, kterou si mezi sebou velmoci rozdělovaly jako koloniální dominia či sféry vlivu. Zhroucení bipolarity vyneslo na světlo ústup tohoto paradigmatu, jenž byl ovšem přítomen již v uznání dvou supervelmocí, že válka mezi nimi by kvůli své nukleární ničivosti neměla žádný smysl. Nahrazení periodických válek vzájemným jaderným odstrašením bylo dovršením konce vestfálského systému. Nová situace spočívá v tom, že velmoci náležející do vyspělého jádra – Severní Amerika, západní Evropa a Japonsko – spolu jako členové „pluralistického bezpečnostního společenství“ (12.2) neválčí a je také výrazně oslabena možnost války mezi nimi na straně jedné a Čínou a Ruskem na straně druhé.

Od zhroucení sovětského bloku se konflikty odehrávají vně vyspělých zemí jádra (na Balkánu, Středním a Dálném východě) nebo asymetricky mezi nimi a periferními hráči – teroristy a „darebáckými režimy“. Velmocenská politika přesunuje své těžiště z potenciální mocenské konfrontace do multilaterálního vyjednávání a zvládání periferních konfliktů či „darebáků“. Dobrým příkladem je zvládání neposlušné Severní Koreje v rámci šestistranného vyjednávání (Severní Korea, Jižní Korea, Rusko, Čína, USA a Japonsko).

Válka a ekonomická globalizace

Ústup vestfálského paradigmatu znova otevírá otázku vztahu mezi moderní geopolitikou a moderní ekonomikou, ve zkratce řečeno mezi násilím a kapitalismem. Tuto otázku postavily do středu své pozornosti jak liberální, tak marxistická tradice. Zatímco v posledních 30 letech to vypadá, jako by „strukturální uzpůsobení“ a zapojování [dalších oblastí planety] do světového trhu podporovaly uvolnění mezinárodních napětí v jádru“, před 100 lety vedla naopak ekonomická expanze evropských společností „k závratné eskalaci velmocenského soupeření“, jež vyústilo do první světové války (Balakrishnan, 2005, s. 23). Jak je možné, že ekonomická regenerace Německa a Japonska – největších ekonomik světa po USA – po druhé světové válce s sebou nenesla obnovení jejich vojenských ambicí, což by bylo před 100 lety nepředstavitelné? Právě v této souvis-

losti rozvinuli někteří němečtí teoretici koncept „civilní velmoci“ – *civilian great power* – jako nového typu velmoci, která již odpojila svou ekonomickou sílu a politický vliv od své vojenské moci.

Podle Balakrishnana (2005, s. 26) se mezistátní systém navzdory vzrůstajícímu napětí v jádru po 11. září 2001 nachází na půli cesty mezi

„odolávajícími zbytky starší mocenské logiky a faktickou multilateralizací vojenského násilí... Neexistují žádné teorie, které by obecně vysvětlovaly, jaké výhody by v prostředí současného světového trhu měly hlavním státům plynout z toho, že mají více vojenské moci než jejich rovnocenní partneři a soupeři, nebo proč jsou jejich zbrojní arzenály stále strategicky zaměřeny na ostatní hlavní mocnosti (Čínu a Rusko), když použití většiny těchto nástrojů již dávno vyšlo z módy kvůli jejich ničivosti. Žádný vyspělý kapitalistický stát nemá zvláštní plán útoku proti druhému (což bylo nesprávně zobecněno do teze, že ‚liberální demokracie‘ spolu nikdy neválčí) a jediné myslitelné války, které Spojené státy a jejich hlavní spojenci mohou vést a vyhrát, jsou války proti slabým státům s malou lidovou podporou.“

Pacifikace vztahů (tj. delegitimizace použití vojenské moci) mezi kapitalistickými státy vyspělého jádra je spjata se srůstáním, a tedy i odnárodnováním jejich ekonomických elit. Bohatství těchto elit se stává nezávislým na bohatství jejich národních ekonomik a jejich pracujícího obyvatelstva. Kapitalisté, vrstva kvalifikovaných profesionálů a ambiciózní střední třídy přestávají své vyhlídky spojovat s budováním a silou svých národních států a formulují své životní, profesionální i podnikatelské projekty v širším, transnacionálním rámci (tamtéž, s. 30).

Válka a kulturní globalizace

Nejen ekonomické, ale také kulturní elity se odpoutávají od svých národních států. I vyšší vzdělání a vědecký výzkum se globalizují. Akademický svět je prostřednictvím angličtiny stále těsněji celosvětově propojen a hegemonické postavení v něm zaujímají americké akademické diskurzy. Podobně tomu je ve sféře sdělovacích prostředků – tón udávají a globálně závazné diskurzy razí anglofonní média typu CNN, která šíří vzorce americké kultury. Vzdělávací instituce a média tedy již nejsou jen nástrojem kulturní reprodukce národních kultur a identit. Ve vzrůstající míře se stávají také nástrojem jejich rozměňo-

vání a podvracení. Transnacionalizace ekonomiky jde ruku v ruce s transnacionalizací kultury. Globální toky peněz a bohatství i informací a diskurzů podmiňují hráze mezi národními společnostmi, které byly dobudovány v prvních desetiletích 20. století.

Podle radikálně levicového teoretika Gue Deborda představuje soutěž mediálních obrazů relativně autonomní sociální sféru, která se doplňuje s ekonomickou sférou kapitálu i politickou sférou organizovaného násilí: „Jako logika zboží vládne soutěžícím zájmům kapitalistů a logika války řídí časté proměny zbrojních arzenálů, podobně je přetékající bohatství mediálních extravagancí řízeno přísnou logikou spektaklu“ (citováno v Balakrishnan, 2005, s. 22). Ekonomický i mediální trh přitom fungují přes hranice teritoriálních států. Globalizující se média v propojení s globalizující se ekonomikou činí z moderních společností „společnosti spektaklu“ (Debord, 2007). Produktem spektaklu jsou nejen spotřební preference, ale také názory obyvatelstva na politiku. I politické diskurzy se musejí podřizovat logice trhu, kde spolu různé obrazy zápasí o co největší úspěch u konzumentů. Vytváření veřejného mínění není řízeno ani tak rozumnou logikou diskuze občanů, jako spíše senzacechtivou logikou mediální zábavy.

Pro Deborda představuje společnost spektaklu nový typ moci člověka nad člověkem. Sociální panství v ní již není nastolováno prostřednictvím vlastnění (tedy kapitalistickou ekonomikou) nebo donucení (tedy buržoazním státem), nýbrž prostřednictvím „jevení“ – tedy obrazy, které přikovávají člověka k pasivnímu způsobu existence a berou mu možnost podílet se na kolektivní zkušenosti dějin. I pokud nepřijmeme Debordovu radikální kritiku společnosti spektaklu, zdá se nepochybné, že logika globální soutěže mediálních obrazů kvalitativně proměňuje definice individuálních i skupinových identit a zájmů i legitimních způsobů jejich obhajoby. Z hlediska ospravedlňování současné „války s terorem“ hraje globalizovaná společnost spektaklu dvojznačnou roli.

„...zatímco medializace politiky podrobuje veřejné mínění verdiktům trhu, vztyčuje současně bariéry imperiálnímu projektu. Nadšení obdivovatelé imperiálního Říma či Británie naříkají nad senzibilitou obyvatelstva, které není s to strávit pár tisíc amerických obětí pro tak chvályhodnou věc. Máme co do činění s podstatnou a pravděpodobně nezvratnou sociologickou transformací kapitalismu *baby-boom*. Plebejci odmítají umírat ve válkách a bohatí za ně odmítají platit.“ (Balakrishnan, 2005, s. 22)

Masová spotřební kultura je na jedné straně příčinou této neochoty, může však být také mobilizována pro její překonání. Mediální manipulace obrazů

má klíčový smysl pro legitimaci válečných zásahů, a to tím spíše, že současný koncept války je, jak bylo řečeno výše, morálně diskriminující. Válka může být legitimní pouze v případě, že je vedena ctnostnými proti lotrům – tedy jménem spravedlnosti a dobra proti bezpráví a zlu. Démonizace nepřítele je podmínkou *sine qua non* její legitimacy a média v ní hrají nepostradatelnou roli. Obrazy násilí a utrpení nevinných, které způsobili „teroristé“ (al Káida, Hizballáh) či „tyrani“ (Milošević, Saddám), jsou nezbytnou součástí mediální válečné mašinerie, jejímž úkolem je „vyrábět konsenzus“ pro morální podporu vojenských intervencí. (Herman, Chomsky, 1988; Der Derian, 2001, 2006)

Scénáře budoucnosti

Zdá-li se jisté, že světový systém postupně opouští vestfálské paradigma, nejistota panuje ohledně toho, kam směřuje. Nabízí se šest alternativních podob možného vývoje – (1) nástup nového středověku, (2) posilování multilateralismu, (3) vítězství amerického impéria, (4) návrat multipolarity, (5) ustavení celosvětové unie a (6) její proměna do světového státu.⁸⁸

- (1) První alternativa by dovedla do důsledků výše naznačený rozklad národně-teritoriální suverenity a moderní politické dichotomie mezi domácí a zahraniční politikou. Podle Roberta Jervise by se jednalo o návrat ke „středověké Evropě s jejími překrývajícími se formami suverenity; vzájemně oddělené národní státy by se rozpustily, neboť by již nebyly nezbytné k zajištění bezpečnosti a nemohly by kontrolovat své ekonomiky“ (Jervis, 2005, s. 32). To by neznamenal konec sporů ani násilných konfliktů, ale jen to, že by již nebyly definovány střetem „národních zájmů“, ale střetem zájmů a identit jiných skupin než národů – skupin obchodních, sociálních, ideologických, náboženských, etnických či kulturních. Jervis nerozvádí, jak by bylo organizováno násilí, ale pravděpodobně by si je částečně osvojily tyto skupiny anebo by si je pronajímaly od bezpečnostních agentur. Důsledkem zániku státního monopolu legitimního užití násilí by tedy bylo potenciální násilné soupeření nestátních aktérů jednajících na různých úrovních – lokální, národní i nadnárodní.

⁸⁸ Při vymezení prvních čtyř alternativ volně vycházíme z Jervise, 2005, s. 32–34.

- (2) Alternativou „neomedievalismu“ je multilateralismus teoreticky propracovaný realistickými liberály typu Jamese Rosenaua, Roberta Keohana, G. Johna Ikenberryho, Johna G. Ruggieho či Jürgena Habermase a symbolizovaný také výrazem „vládnutí bez vlády“ (14.3, 15.3). V tomto modelu se mezinárodní vztahy budou stále více podřizovat multilaterálním procedurám a mezinárodnímu právu a také USA budou hájit své zájmy především v jejich rámci a jejich prostřednictvím. Národní zájmy do sebe postupně zahrnou stále více univerzálních zájmů. Pluralistické bezpečnostní společenství vyspělých zemí se bude schopno rozšířit i za své současné hranice. Na žádoucnosti tohoto modelu se realističtí liberálové shodují s měkkými revolucionisty typu Davida Helda, Thomase Pogga, Charlese Beitze či Briana Barryho (16.2). Oba tábory tuto variantu prosazují jako alternativu chaosu nového středověku na straně jedné a libově americké globální říše na straně druhé. Jürgen Habermas a měkčí revolucionisté chtějí ovšem prohlubováním multilateralismu dojít až k jeho překonání v ustavení celosvětové unie (alternativa 5), či dokonce světového státu (alternativa 6).
- (3) Třetí možnou podobu budoucnosti představuje americká říše, jejíž nastolení obhajovali po skončení studené války neokonzervativci typu Paula Wolfowitz, Roberta Kagana či Charlese Krauthammera (15.3). Podle nich měla Amerika učinit nezvratnou svou převahu nad zbytkem světa a uchovat si tak možnost jednat nezávisle na omezeních mezinárodního práva a institucí, byť je mohla respektovat všude tam, kde by byly v souladu s jejími zájmy. Amerika měla být schopná potírat své asymetrické protivníky a zabraňovat vytváření symetrických protiváh své moci v podobě koalic ostatních velmocí.
- (4) Z předpokladu úspěšného budování takových protiváh naopak vychází čtvrtý model: proti americkému pokusu o nastolení planetární říše se vytvoří protiváha v podobě koalice, která může zahrnovat Rusko i Čínu. Jervis popisuje alternativu návratu multipolarity následovně: „V takovém světě vstoupí do popředí mnoho z toho, co zdůrazňuje realismus – egoismus národních zájmů, neustálá starost o bezpečnost, slabost mezinárodních institucí, hledání výhod, používání moci a hrozeb –, avšak s tím podstatným rozdílem, že v rámci bezpečnostního společenství by se nepočítalo s použitím síly a vojenská rovnováha by v ní hrála pouze nepřímou roli...“ (Jervis, 2005, s. 34). Současně s vyvažováním ostatních velmocí může k této nové multipolaritě vést přehodnocení neoimperální politiky

Washingtonem a přijetí strategie „zámořského vyvažování“, kterou navrhují realisté jako John Mearsheimer a Stephen Walt, či strategie „zadržování“, již navrhují realističtí liberálové jako Anatol Lieven, John Hulsman či Ian Shapiro (15.4).

- (5) Pátou alternativou je celosvětová unie, do níž se spojí státy za účelem společné kontroly nukleárního násilí a dalších nebezpečí ohrožujících přežití lidstva. Podle pesimistů dojde k jejímu ustavení na troskách nějakého budoucího nukleárního vzplanutí či po ekologické katastrofě globálního dosahu, podle optimistů k němu dojde posilováním multilateralismu stávajících mezinárodních organizací a s ním spjatou „konstitucionalizací“ mezinárodního práva (Habermas, 2006a). Podobně jako americká unie ustavená roku 1789 nebo Evropská unie ustavená roku 1993 celosvětová unie by byla něčím více než pouhým „vládnutím bez vlády“, avšak zároveň něčím méně než suverénní vládou po způsobu národního státu ve vestfálském systému. Podle Daniela Deudneyho (2006) by taková unie překonala *anarchii* mezi státy tím, že by nastolila závaznou proceduru společného rozhodování o užívání násilí, aniž by při tom sklouzla do *hierarchie* ve smyslu panství jediného mocenského centra nad celým světem. Sklouzne-li přesto – v důsledku nedostatečné stability – do takové hierarchie, pak se podle Deudneyho (který v tomto ohledu kráčí ve stopách Kanta, podle něhož by světový stát byl despocií) nebude jednat o nic jiného než o impérium nejmocnějšího či o koalici nejmocnějších států, tedy o přesun do třetí alternativy.
- (6) Ti, kteří věří, že taková hierarchie nemusí být nutně impériem, ale může se stát politickým vyjádřením demokratické samosprávy lidstva (podle modelu teritoriálních národů vestfálské éry), počítají s šestou alternativou – tedy se zřízením světového demokratického státu (A. Wendt, 2004, 12.3; D. Held, 2004, 17.1).

Základní parametry sporu mezi zastánci páté a šesté alternativy lze zachytit na srovnání Deudneyho, Wendtovy a Habermasovy pozice. Deudney je proti šesté alternativě ze stejných důvodů, z jakých odmítá její předobraz v suverénním národním státu. Republika jako svobodný politický řád se podle něj neslučuje s hierarchií, tedy panstvím, byť by to bylo panství samosprávného národa. Wendt naopak při návrhu světového státu vychází právě z rozšíření konceptu suverenity z teritoriálně vymezeného národa na celé lidstvo. Otázka suverénního kolektivního subjektu je klíčovou i pro Habermase. Podle něj je takové my nezbytné jen při silné formě politického sjed-

nocení, jakou představuje Evropská unie. Slabá forma sjednocení, k jaké by podle něj mělo směřovat lidstvo, takové „my“ nepotřebuje – vystačí si pouze se shodou na základních lidských právech (Habermas, 2006a). Pochopíme-li „unii“ jako slabé a „stát“ jako silné sjednocení, pak pozice tří teoretiků můžeme vyjádřit následující tabulkou, která zachytí odpovědi na dvě otázky. Představuje evropská integrace silnou, nebo slabou podobu sjednocení? Vezme na sebe světové sjednocení stejnou podobu jako sjednocení evropské, nebo se od něj bude lišit?

		Podoba světového a evropského sjednocení	
		<i>stejná</i>	<i>odlišná</i>
Evropská integrace	<i>silná podoba sjednocení („stát“)</i>	Wendt	Habermas
	<i>slabá podoba sjednocení („unie“)</i>	Deudney	

Narýsované scénáře se soustřeďují na bezpečnostně-strategický aspekt světového řádu – tedy na to, jak je kontrolováno (či organizováno) násilí. Jak jsme naznačili v předcházejících dvou sekcích, skutečná výzva teorii mezinárodních vztahů však spočívá v zachycení toho, jak jsou proměny ve způsobu válčení propojeny s proměnami ekonomiky na straně jedné a kultury na straně druhé. Čtyři teoretické rodiny představené v prvních čtyřech částech této knihy jsou definovány mimo jiné důrazem na důležitost jedné z těchto tří dimenzí: realismus podtrhává násilí, moc a *hledání bezpečí*, marxismus a liberalismus produkci, oběh a *hledání výhod* a konstruktivismus diskurzy, morální ideje a *hledání smyslu*. Koncepty každé ze čtyř myšlenkových tradic – ať již samy, nebo v kombinaci – proto i nadále zůstávají nepostradatelnými pomocníky pro každého, kdo se chce orientovat v současné světové politice.⁸⁹

89 Pro tezi, že analýza mezinárodních vztahů by měla kombinovat koncepty teorií spíše než teorie samé, srv. Petr Drulák: „Dialog a syntéza teorií cestou jejich destrukce“, v Pavel Barša a kol., *Dialog teorií. Dilemata společenských věd ve výzkumu mezinárodní politiky*, Praha, SLON, připravuje se k vydání.

Bibliografie

- Adler, Emanuel (1997): „Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics.“ *European Journal of International Relations*, Vol. 3 (3), 319–363.
- Althusser, Louis (1994): „Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes towards an Investigation.“ In: Žižek, Slavoj (ed.): *Mapping Ideology*. London, Verso, 100–140.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso.
- Anderson, Perry (1974a): *Passages from Antiquity to Feudalism*. London.
- Anderson, Perry (1974b): *Lineages of the Absolutist State*. London.
- Anderson, Perry (2005): „Arms and Rights. Rawls, Habermas and Bobbio in an Age of War.“ *New Left Review*, 31, 5–40.
- Apeldoorn, Bastiaan van (2000): „Transnational Class Agency and European Governance: The Case of the European Round Table of Industrialists.“ *New Political Economy*, Vol. 5 (2), 157–181.
- Apeldoorn, Bastiaan van (2004): „Theorizing the Transnational: A Historical Materialist Approach.“ *Journal of International Relations and Development*, Vol. 7, Number 2, July 2004, 142–176.
- Apeldoorn, Bastiaan van, Henk Overbeek a Magnus Ryner (2003): „Theories of European Integration: A Critique.“ In: Cafruny, Alan W. a Magnus Ryner (eds.): *A Ruined Fortress? Neoliberal Hegemony and Transformation in Europe*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 17–45.
- Arendt, Hannah (1996): *Původ totalitarismu I–III*. Praha, OIKOYMENH.
- Archibugi, Daniele (2000): „Cosmopolitical Democracy.“ *New Left Review*, 4, 137–150.
- Aron, Raymond (1962): *Paix et guerre entre les nations*. Paris, Calmann-Lévy.
- Aron, Raymond (1967): „What is a Theory of International Relations.“ *Journal of International Affairs*, 21, 2, 185–206.
- Aron, Raymond (1984 [1962]): *Paix et guerre entre les nations*. Paris, Calmann-Lévy.
- Arrighi, Giovanni (1993): „The Three Hegemonies of Historical Capitalism.“ In: Gill, Stephen (ed.): *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 148–185.

- Art, Robert J. (2003): *A Grand Strategy for America*. Ithaca, Cornell University Press.
- Art, Robert J. (2004, [1998]): „The Strategy of Selective Engagement.“ In: Art, Robert J. a Kenneth N. Waltz (eds.): *The Use of Force. Military Power and International Politics*. New York, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 299–320.
- Ash, Timothy Garton (2003): „Anti-Europeanism in America.“ *The New York Review of Books*, February 13.
- Ashley, Richard K. (1987): „The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Social Theory of International Relations.“ *Alternatives*, Vol. 12 (4), 404–434.
- Austin, John L. (1962): *How to Do Things with Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Axelrod, Robert a Robert O. Keohane (1985): „Achieving cooperation under anarchy: strategies and institutions.“ *World Politics*, 38 (1), 226–254.
- Bacevich, Andrew J. (2005): *The New American Militarism. How Americans Are Seduced by War*. Oxford, Oxford University Press.
- Balakrishnan, Gopal (2005): „States of War.“ *New Left Review*, 36, 5–32.
- Banaszak, Lee Ann, Karen Beckwith a Dieter Rucht (eds.) (2003): *Women's Movements Facing the Reconfigured State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Banks, Michael (1985): „The Inter-Paradigm Debate.“ In: Light, M. a A. J. R. Groom (eds.): *International Relations: A Handbook of current Theory*. London, Frances Pinter, 7–26.
- Banks, Michael (1987): „Four Conceptions of Peace.“ In: Sandole, D. J. D. a I. Sandole-Staroste (eds.): *Conflict Management and Problem Solving: Interpersonal to International Applications*. New York, New York University Press, 259–274.
- Banks, Michael (1990): „The International Relations Discipline: Asset or Liability for Conflict Resolution?“ In: Burton, John a Frank Dukes (eds.): *Conflict: Readings in Management and Resolution*. New York, St. Martin's Press, 51–70.
- Banks, Michael (2006, [1984]): „The Evolution of International Relations Theory.“ In: Chan, S. a C. Moore (eds.): *Theories of International Relations. Vol. II, Approaches to International Relations: Pluralism*. London, Sage, 75–100.
- Barry, Brian (1995a): „Spherical Justice and Global Injustice.“ In: Miller, David a Michael Walzer (eds.): *Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford, Oxford University Press, 67–80.
- Barry, Brian (1995b): *Justice as Impartiality*. Oxford, Clarendon Press.
- Barry, Brian (1997): „Humanity and Justice in Global Perspective.“ In: Goodin, Robert E. a Pettit Philip (eds.): *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford, Malden, Blackwell Publishers, 525–540.
- Barry, Brian (1999): „Statism and Nationalism: Cosmopolitan Critique.“ In: Shapiro, Ian a Lea Brilmayer (eds.): *Global Justice*. New York and London, New York University Press, 12–66.
- Barša, Pavel (1995): „Teorie spravedlnosti Johna Rawlse.“ *Politologický časopis*, Vol. 2 (4), 339–350.
- Barša, Pavel (1999a): *Politická teorie multikulturalismu*. Brno, CDK.
- Barša, Pavel (1999b): „Národnostní konflikt a plurální identita.“ In: Barša Pavel a Maxmilián Strmiska: *Národní stát a etnický konflikt. Politologická perspektiva*. Brno, CDK, 9–172.
- Barša, Pavel (1999c): „Konfliktní studia. Úvod do disciplíny.“ *Politologický časopis*, Vol. 6 (2), 250–265.
- Barša, Pavel (2000): „The Limits of the Nation-State or Deconstructing the Anarchy / Community Dichotomy of Modern Politics.“ *Perspectives. The Central European Review of International Affairs*, 14, 5–26.

- Barša, Pavel (2001): *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno, CDK.
- Barša, Pavel (2003a): „Zdroje amerického chování. K diskuzi o transatlantické diferenci.“ *Mezinárodní vztahy*, Vol. 38 (2), 5–22.
- Barša, Pavel (2003b): *Hodina impéria. Zdroje amerického chování*. Brno, IIPS.
- Barša, Pavel (2005): „Waging War in the Name of Human Rights? Fourteen Theses about Humanitarian Intervention.“ *Perspectives. The Central European Review of International Affairs*, 24, Summer, 5–20.
- Barša, Pavel (2007a): *Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha, Filosofia.
- Barša, Pavel (2007b): „Mezi anarchií a hierarchií. Republikánský koncept světového řádu a jeho neokonzervativní alternativa.“ *Mezinárodní vztahy*, Vol. 42 (4), 73–82.
- Barša, Pavel a Maxmilián Strmiska (1999): *Národní stát a etnický konflikt*. Brno, CDK.
- Barša, Pavel a Ondřej Císař (2004): *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*. Brno, CDK.
- Baršová, Andrea a Pavel Barša (2005): *Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*. Brno, IIPS.
- Bauböck, Rainer (1994): *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*. Aldershot (UK), Edward Elgar.
- Baumgold, Deborah (2003): „Hobbes.“ In: Boucher, David a Paul Kelly (eds.): *Political Thinkers. From Socrates to the Present*. Oxford, Oxford University Press, 163–180.
- Beitz, Charles (1979): *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press.
- Beitz, Charles (1999a): „International Liberalism and Distributive Justice.“ *World Politics*, Vol. 51, 269–296.
- Beitz, Charles (1999b): „Social and Cosmopolitan Liberalism.“ *International Affairs*, Vol. 75 (3), 515–529.
- Beitz, Charles (2000): „Rawls's Law of Peoples.“ *Ethics*, Vol. 110 (4), 669–696.
- Berger, Peter L. a Thomas Luckman (1966): *The Social Construction of Reality*. Garden City, New York, Doubleday.
- Berki, Robert N. (1981): *On Political Realism*. London, J. M. Dent and Sons Ltd.
- Bobbio, Norberto (1995): „Democracy and the International System.“ In: Archibugi, Daniele a David Held (eds.): *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Polity Press, 17–41.
- Börzel, Tanja (1997): *Policy Networks. A New Paradigm for European Governance?* Florence, EUI Working Paper RSC No. 1997/19.
- Börzel, Tanja (1998): „Organizing Babylon – On the Different Conceptions of Policy Network.“ *Public Administration*, Vol. 76 (2), 253–273.
- Boulding, Kenneth E. (1962): *Conflict and Defense: A General Theory*. New York.
- Boulding, Kenneth E. (1990): „Future Directions in Conflict and Peace Studies.“ In: Burton, John a Frank Dukes (eds.): *Conflict: Readings in Management and Resolution*. New York, St. Martin's Press, 35–47.
- Boyer, Robert a Rogers Hollingsworth (eds.) (1997): *Contemporary Capitalism: Embeddedness of Institutions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Brecher, Jeremy, Tim Costello a Brendan Smith (2000): *Globalization from Below. The Power of Solidarity*. Cambridge, Massachusetts, South End Press.

- Brenner, Robert (1977): „The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism.“ *New Left Review*, 104, 25–93.
- Brown, Chris (2002): *Sovereignty, Rights and Justice. International Political Theory Today*. Cambridge, Polity.
- Brzezinski, Zbigniew (2004): *Volba: globální nadvláda nebo globální vedení*. Praha, Mladá fronta.
- Buchanan, Allen (2000): „Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World.“ *Ethics*, Vol. 110 (4), 697–721.
- Buchanan, Allen (2003): „Reforming the International Law of Humanitarian Intervention.“ In: Holzgrefe, J. L. a Robert O. Keohane (eds.): *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge University Press, Cambridge, 130–173.
- Buchanan, Allen a Robert Keohane (2004): „The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal.“ *Ethics and International Affairs*, Vol. 18 (1), 1–22.
- Buchanan, Allen, a Robert Keohane (2006): „The Legitimacy of Global Governance Institutions.“ *Ethics and International Affairs*, Vol. 20 (4), 405–437.
- Bull, Hedley (1966a): „Society and Anarchy in International Relations.“ In: Butterfield, H., W. Wight (eds.): *Diplomatic Investigations*. London, George Allen and Unwin, 35–50.
- Bull, Hedley (1966b): „The Grotian Conception of International Society.“ In: Butterfield, H., W. Wight (eds.): *Diplomatic Investigations*. London, George Allen and Unwin, 51–73.
- Bull, Hedley (1966c): „International Theory: The Case for a Classical Approach.“ *World Politics*, Vol. 18 (3), 361–377.
- Bull, Hedley (1977): *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. London, MacMillan.
- Bulmer, Simon (1997): „New Institutionalism and the Governance of the Single European Market.“ *Journal of European Public Policy*, Vol. 5 (3), 365–386.
- Burton, John (1990): Unfinished Business in Conflict Resolution. In: Burton, J., F. Dukes (eds.): *Conflict: Readings in Management and Resolution*. New York, St. Martin's Press, 328–335.
- Cafruny, Alan W. a Magnus Ryner (2003): „Introduction: The Study of European Integration in the Neoliberal Era.“ In: Cafruny, Alan W. a Magnus Ryner (eds.): *A Ruined Fortress? Neoliberal Hegemony and Transformation in Europe*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 1–13.
- Campbell, David (1992): *Writing Security. United States foreign policy and the politics of identity*. Manchester, Manchester University Press.
- Carneiro, Robert (1978): „Political Expansion as an Expression of the Principle of Competitive Exclusion.“ In: Cohen, R. a E. Service (eds.): *Origins of the State*. Institute for the Study of Human Issues, 205–223.
- Carr, Edward H. (1945): *Nationalism and After*. New York, MacMillan.
- Carr, Edward H. (1991, [1939]): *The Twenty Years' Crisis 1919–1939. An Introduction to the Study of International Relations*. London, MacMillan.
- Castells, Manuel (1996): *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol 1*. Oxford, Blackwell Publishing.
- Císař, Ondřej (2002): „Teorie mezinárodních vztahů a evropská studia.“ *Politologický časopis*, Vol. 9 (1), 50–67.
- Císař, Ondřej (2003): „Teorie demokracie na úsvitu globálního věku?“ In: Hloušek, Vít a Lubomír Kopeček (eds.): *Demokracie. Teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*. Brno, IIPS, 349–375.

- Císař, Ondřej (2004): *Transnacionální politické sítě. Jak mezinárodní instituce ovlivňují činnost nevládních organizací*. Brno, IIPS.
- Císař, Ondřej (2005a): „Filosofické základy studia politického pluralismu.“ *Politologický časopis*, Vol. 12 (2), 201–212.
- Císař, Ondřej (2005b): „The Left in the Beginning of the 21st Century.“ In: Lubomír Kopeček (ed.): *Trajectories of the Left*. Brno, CDK a ISPO, 11–26.
- Císař, Ondřej (2005c): „Na cestě ke společnosti světoobčanů? Nevládní organizace, sociální hnutí a ‚noví‘ aktivisté vně státních hranic.“ *Sociální studia*, 1, 87–109.
- Císař, Ondřej (2006): „Koncepce mezinárodní spravedlnosti v komparativní perspektivě: realismus, liberalismus a marxismus.“ *Politologický časopis*, Vol. 13 (1), 55–76.
- Claude, Inis L. (1962): *Power and International Relations*. New York, Random House.
- Coates, Tony (2000): „Neither Cosmopolitanism nor Realism: A Response to Danilo Zolo.“ In: Holden, Barry (ed.): *Global Democracy. Key Debates*. London a New York, Routledge, 87–101.
- Cohen, Jean Louise (2004): „Loi internationale ou intervention unilatérale?“ *Esprit, Août-septembre*, 307, 80–87.
- Connolly, William (1991): „Democracy and Territoriality.“ *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 20 (3), 463–484.
- Cooper, Robert (2002): „The Post-Modern State.“ In: Leonard, Mark (ed.): *Re-Ordering the World: The Long-Term Implications of 11 September*. London, Foreign Policy Centre, 11–19.
- Cox, Robert (1993): „Hegemony and international relations: an essay in method.“ In: Gill, Stephen (ed.): *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 49–66.
- Cox, Robert W. (1996): „Global Perestroika.“ In: Cox, Robert a Timothy Sinclair (eds.): *Approaches to World Order*. Cambridge, Cambridge University Press, 296–313.
- Cox, Robert W. (1986): „Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory.“ In: Keohane, Robert O. (ed.): *Neorealism and its critics*. New York, Columbia University Press, 204–254.
- Crouch, Colin a Wolfgang Streeck (eds.) (1997): *Political Economy of Modern Capitalism. Mapping Convergence and Diversity*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage.
- Dahl, Robert (1999): „Can International Organizations Be Democratic? A Skeptic’s View.“ In: Shapiro, Ian a Casiano Hacker-Cordón (eds.): *Democracy’s Edges*. Cambridge, Cambridge University Press, 19–36.
- Debord, Guy (2007 [1967, 1992]): *Společnost spektaklu*. Praha, Intu.
- Denemark, Robert a Kenneth Thomas (1988): „The Brenner-Wallerstein Debate.“ *International Studies Quarterly*, 32, 1 (March), 47–65.
- Der Derian, James (1991): *On Diplomacy: a Genealogy of Western Estrangement*. Oxford, Blackwell.
- Der Derian, James (2001): *Virtuous War. Mapping the military-industrial-media-entertainment network*. Colorado – Oxford, Westview Press.
- Der Derian, James (2006 [2000]): „Virtuous War/Virtual Theory.“ In: Chan, Steven a Cerwyn Moore (eds.): *Theories of International Relations*. Vol. IV, s. 211–229, London, Sage.
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*. Paris, Ed. de Minuit.
- Derrida, Jacques (1993): *Texty k dekonstrukci*. Bratislava, Archa.
- Deudney, Daniel (2006): *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*. Princeton, Princeton University Press.

- Deutsch, Karl W. (1963): *The Nerves of Government*. New York, Free Press.
- Deutsch, Karl W. et al. (1957): *Political Community and the North Atlantic Area: International Organization in the Lights of Historical Experience*. Princeton, Princeton University Press.
- Deutsch, Karl W. a David J. Singer (1969, [1964]): Multipolar Power Systems and International Stability. In: Rosenau, James N. (ed.): *International Politics and Foreign Policy. A Reader in Research and Theory*. New York, Free Press, 315–324.
- Diez, Thomas (1999a): „Speaking ‚Europe‘: the Politics of Integration Discourse.“ *Journal of European Public Policy*, Vol. 6 (4), 598–613.
- Diez, Thomas (1999b): „Riding the AM-track through Europe; or, The Pitfalls of Rationalist Journey Through European Integration.“ *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 28 (2), 355–369.
- Drainville, Andre (1994): „International Political Economy in the Age of Open Marxism.“ *Review of International Political Economy*, Vol. 1 (1), 105–132.
- Druřák, Petr (2003): *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha, Portál.
- Druřák, Petr (2008): Dialog a syntéza teorií MV cestou jejich destrukce. In: Barša, Pavel (ed.): *Mezi teorií a praxí. Dilemata společenské vědy ve výzkumu mezinárodních vztahů*. Praha, SLON.
- Dryzek, John s. (1999): „Transnational Democracy.“ *Journal of Political Philosophy*, Vol. 7 (1), 30–51.
- Dufek, Pavel (2006): „Spravedlnost a univerzální hodnoty v politické filosofii liberálního egalitarismu.“ *Politologický časopis*, Vol. 13 (1), 77–98.
- Dukes, Frank (1990): „Action Research.“ In: Burton, J. a F. Dukes: *Conflict: Readings in Management and Resolution*. New York, St. Martin's Press, 288–298.
- Elias, Norbert (1988): „Violence and Civilisation: The State Monopoly of Physical Violence and its Infringement.“ In: Keane, John (ed.): *Civil Society and the State*. London, Verso, 177–198.
- Elias, Norbert (1994): *The civilizing process. The History of Manners and State Formation and Civilization*. Oxford, Basil Blackwell.
- Elster, Jon (1998): „Introduction.“ In: Elster, Jon (ed.): *Deliberative Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1999): *Alchemies of the Mind: Rationality and Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Evans, Peter (1997): „The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization.“ *World Politics*, Vol. 50 (1), 62–87.
- Excerpts From Pentagon's Plan: „Prevent the Re-Emergence of a New Rival“ (1992), *New York Times*, March 9.
- Farer, Tom J. (2003): „Humanitarian intervention before and after 9/11: legality and legitimacy.“ In: Holzgrefe, J. L. a Robert O. Keohane (eds.): *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge, Cambridge University Press, 53–89.
- Ferguson, Adam (1995, [1767]): *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Fiala, Petr a Klaus Schubert (2000): *Moderní analýza politiky*. Brno, Barrister & Principal.
- Fierke, Karin a Antje Wiener (1999): „Constructing Institutional Interest: EU and NATO Enlargement.“ *Journal of European Public Policy*, Vol. 6 (5), 721–742.
- Fichou, Jean-Pierre (1995): *Civilizace USA*. Praha, Victoria Publishing.
- Forst, Rainer (2001): „Towards a Critical Theory of Transnational Justice.“ In: Pogge, Thomas (ed.): *Global Justice*. Oxford, Malden, Blackwell Publishing, 169–187.

- Forst, Rainer (2005): „Justice, Morality and Power in the Global Context.“ In: Follesdal, Andreas a Thomas Pogge (eds.): *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Dordrecht, Springer, 27–36.
- Foucault, Michel (1994): *Diskurs, autor, genealogie*, Praha, Svoboda.
- Fraser, Nancy (1997): *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Postsocialist Condition*. New York, London, Routledge.
- Frei, Christoph (2001): *Hans J. Morgenthau. An Intellectual Biography*. Louisiana University Press, Baton Rouge.
- Frum, David, a Richard Perle (2003): *An End to Evil: How to Win the War on Terror*. New York, Random House.
- Fry, Joseph A. (1994): „Imperialism, American Style, 1890–1916.“ In: Martel, Gordon (ed.): *American Foreign Relations Reconsidered, 1890–1993*. London and New York, Routledge, 52–70.
- Galtung, Johan (2006): „Twenty-Five Years of Peace Research. Ten Challenges and Some Responses.“ In: Chan, Stephen a Cerwyn Moore (eds.): *Theories of International Relations. Vol. II, Pluralism*. London, Sage, 38–61.
- Garrett, Geoffrey a Barry Weingast (1993): „Ideas, Interests, and Institutions: Constructing the European Community’s Internal Market.“ In: Goldstein, Judith, a Robert Keohane (eds.): *Ideas and Foreign Policy. Beliefs, Institutions, and Political Change*. Ithaca a London, Cornell University Press, 173–206.
- Gellner, Ernest (1993): *Národy a nacionalismus*. Praha, Hřibal.
- Gellner, Ernest (1997): *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové*. Brno, CDK.
- Gill, Stephen (1995): „Globalisation, Market Civilization, and Disciplinary Neoliberalism.“ *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 24 (3), 399–423.
- Gill, Stephen (2003): „A Neo-Gramscian Approach to European Integration.“ In: Cafruny, Alan W. a Magnus Ryner (eds.): *A Ruined Fortress? Neoliberal Hegemony and Transformation in Europe*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 47–70.
- Glasius, Marlies a Jill Timms (2006): „The Role of Social Forums in Global Civil Society: Radical Beacon or Strategic Infrastructure?“ In: Anheier, Helmut, Mary Kaldor a Marlies Glasius (eds.): *Global Civil Society 2005/6*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage, 190–238.
- Goffman, Irving (1973): *Frame Analysis*. New York, Harper and Row.
- Goldstein, Judith a Robert Keohane (eds.) (1993): *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*. Ithaca, Cornell University Press.
- Graeber, David (2002): „The New Anarchists.“ *New Left Review*, 13, 61–73.
- Gramsci, Antonio (1988): *Spoločnosť, politika, filozofia*. Bratislava, Pravda.
- Grieco, Joseph (1988): „Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism.“ *International Organization*, Vol. 42 (4), 485–507.
- Grieco, Joseph (1995): „The Maastricht Treaty, Economic and Monetary Union and the Neorealist Research Programme.“ *Review of International Studies*, Vol. 21, 21–40.
- Groom, A. J. R. (1990 [1988]): „Paradigms in Conflict: the Strategist, the Conflict Researcher and the Peace Researcher.“ In: Burton, John a Frank Dukes (eds.): *Conflict: Readings in Management and Resolution*. New York, St. Martin’s Press, 71–98.
- Guzzini, Stefano (1998): *Realism in International Relations and International Political Economy. The Continuing Story of a Death Foretold*. London, Routledge.

- Guzzini, Stefano (2000): „A Reconstruction of Constructivism in International Relations.“ *European Journal of International Relations*, Vol. 6 (2), 147–182.
- Guzzini, Stefano (2004a): „The Enduring Dilemmas of Realism in International Relations.“ *European Journal of International Relations*, Vol. 10 (4), 533–568.
- Guzzini, Stefano (2004b [1998]): *Realismus v mezinárodních vztazích a v mezinárodní politické ekonomii*. Brno, Barrister & Principal.
- Guzzini, Stefano a Sten Rynning (2001): *Realism and Foreign Policy Analysis*. Working Papers 42, Copenhagen Peace Research Institute.
- Haas, Ernst (1968): *The Uniting of Europe: Political, Social and Economic Forces 1950–1957*. 2nd ed. Stanford, Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998a) „Reasonable‘ versus ‚True‘, or the Morality of Worldviews.“ In: Cronin, Ciaran a Pablo De Greiff (eds.): *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Cambridge, Oxford, Polity Press, Blackwell Publishers Ltd., 75–101.
- Habermas, Jürgen (1998b): „Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie.“ In: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 91–169.
- Habermas, Jürgen (2001): „Why Europe Needs a Constitution.“ *New Left Review* (11), 5–26.
- Habermas, Jürgen (2002): „Tři normativní modely demokracie.“ In: *Teorie demokracie dnes*. Praha, Filosofia, 79–95.
- Habermas, Jürgen (2004): „Státní občanství a národní identita.“ *Filosofický časopis*, Vol. 52 (2), 185–205.
- Habermas, Jürgen (2005): „A Political Constitution for the Pluralist World Society?“ Rukopis (<http://ptw.uchicago.edu/Habermas01.pdf>).
- Habermas, Jürgen (2006a): „Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?“ In: Cronin, Ciaran (ed.): *The Divided West*. Cambridge, Polity Press, 115–193.
- Habermas, Jürgen (2006b): „Is the Development of a European Identity Necessary, and Is It Possible?“ In: Cronin, Ciaran (ed.): *The Divided West*. Cambridge, Polity Press, 67–82.
- Hall, Peter a Rosemary Taylor (1996): „Political Science and the Three New Institutionalisms.“ *Political Studies*, Vol. 44 (5), 936–957.
- Halperin, Morton H. (1974): *Bureaucratic Politics and Foreign Policy*. Washington D. C., Brookings Institution.
- Hampton, Jean (1993): „Contract and Consent.“ In: Goodin, Robert a Philip Pettit (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Blackwell, 379–393.
- Hardt, Michael a Antonio Negri (2000): *Empire*. Cambridge, London, Harvard University Press.
- Hardt, Michael a Antonio Negri (2004): *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin Books.
- Hardt, Michael (2002): „Today’s Bandung?“ *New Left Review*, 14, 112–118.
- Hassner, Pierre (1993): „Beyond Nationalism and Internationalism. Ethnicity and World Order.“ *Survival*, Vol. 35, No. 2, Summer 1993, 49–65.
- Hassner, Pierre (1994): „Beyond the Three Traditions: The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective.“ *International Affairs*, 70, 4, 737–756.
- Hayek, Friedrich A. (1993): „Principy liberálního společenského řádu.“ In: Ježek, Tomáš (ed.): *Liberální ekonomie*. Praha, Prostor, 53–76.

- Hegel, Georg W. F. (1955): *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg, Felix Meiner.
- Hegel, Georg W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Praha, Academia.
- Hegel, Georg W. F. (1992): *Základy filosofie práva*. Praha, Academia.
- Heidegger, Martin (1979 [1927]): *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Held, David (1997): „Democracy and Globalization.“ *Global Governance*, Vol. 3 (3), 251–267.
- Held, David (1999): „The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization.“ In: Shapiro, Ian a Casiano Hacker-Cordón (eds.): *Democracy's Edges*. Cambridge, Cambridge University Press, 84–111.
- Held, David (2000): „The Changing Contours of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization.“ In: Holden, Barry (ed.): *Global Democracy. Key Debates*. London a New York, Routledge, 17–31.
- Held, David (2001): „Violence and Justice in a Global Age.“ *Open Democracy*, September 14 (www.opendemocracy.net).
- Held, David (2004): *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Cambridge, Polity Press.
- Herman, Edward s. a Noam Chomsky (1988): *Manufacturing Consent: the Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books.
- Herz John H. (1951): *Political Realism and Political Idealism. A Study in Theories and Realities*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Herz, John H. (1950): „Idealist Internationalism and the Security Dilemma.“ *World Politics* II, 157–180.
- Herz, John H. (1957): „Rise and Demise of the Territorial State.“ *World Politics*, IX, 473–493.
- Hewson, Martin a Timothy Sinclair (1999): „The Emergence of Global Governance Theory.“ In: Hewson, Martin a Timothy Sinclair (eds.): *Approaches to Global Governance Theory*. New York, State University of New York Press, 3–22.
- Hirschman, Albert O. (1970): *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge, Harvard University Press.
- Hirschman, Albert O. (1977): *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton, Princeton University Press.
- Hirst Paul Q. a Grahame Thompson (1996): *Globalization in Question. The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge, Oxford, Polity Press.
- Hixson, Walter L. (1989): *George F. Kennan. Cold War Iconoclast*. New York, Columbia University Press.
- Hobbes, Thomas (1985): *Leviathan*. London, Penguin Books.
- Hobbes, Thomas (1988): „O občanu.“ In: *Výbor z díla*. Praha, Svoboda.
- Hobsbawm, Eric J. (1975): *The Age of Capital*. London, Abacus.
- Hodgson, Godfrey (1999): „Immigrants and Frontiersmen: Two Traditions in American Foreign Policy.“ In: Hogan, Michael J. (ed.): *The Ambiguous Legacy. U. s. Foreign Relations in the „American Century“*. Cambridge, Cambridge University Press, 337–355.
- Hoff, Joan (1994): „American Diplomacy: Retrospect and Prospect.“ In: Martel, Gordon (ed.): *American Foreign Relations Reconsidered, 1890–1993*. London, Routledge, 211–233.
- Hoffmann, Stanley (1986): „An American Social Science: International Relations.“ In: Hoffmann, Stanley: *Janus and Minerva. Essays in the Theory and Practice of International Politics*. Boulder and London, Westview Press, 3–24.
- Hoffmann, Stanley (1995): „Obstinate or Obsolete? France, European Integration, and the Fate of the Nation-State.“ In: *The European Sisyphus: Essays on Europe, 1964–1994*. Boulder, Westview Press, 71–106.

- Hoffmann, Stanley (2004): *Gulliver Unbound. America's Imperial Temptation and the War in Iraq*. New York, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Hoffmann, Stanley (2006): *Chaos and Violence. What Globalization, Failed States, and Terrorism Mean for U. s. Foreign Policy*. New York, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Hollis, Martin a Steve Smith (2000): *Teorie mezinárodních vztahů. Interpretace a porozumění*. Brno, CDK.
- Holzgrefe, J. L. (2003): „The humanitarian intervention debate.“ In: Holzgrefe, J. L. a Robert O. Keohane (eds.): *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge, Cambridge University Press, 15–52.
- Honneth, Axel (1996): *The Struggle for Recognition*. Cambridge, MIT Press.
- Hooghe, Liesbet a Gary Marks (2001): „Multi-Level Governance in the European Union.“ In: Hooghe, Liesbet a Gary Marks: *Multi-Level Governance and European Integration*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 1–32.
- Hrubec, Marek (2004): „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ In: Hrubec, Marek (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, Filosofia, 77–104.
- Hulsman, John a Anatol Lieven (2006): *Ethical Realism. A Vision for America's Role in the World*. New York, Pantheon Books.
- Hunt, Michael H. (1994): „Traditions of American Diplomacy: from Colony to Great Power.“ In: Martel, Gordon (ed.): *American Foreign Relations Reconsidered, 1890–1993*. London and New York, Routledge, 1–20.
- Huntington, Samuel P. (2004): *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York, Simon and Schuster.
- Chace, James (2002): „Tomorrow the World (review of *First Great Triumph: How five Americans Made Their Country a World Power* by Warren Zimmermann, Farrar, Straus and Giroux 2002).“ *The New York Review of Books*, November 21, 2002, (<http://www.nybooks.com/articles/15818>).
- Chan, Stephen a Cerwyn Moore (2006): *Theories of International Relations. Vol. I–IV, Approaches to International Relations: Realism (I), Pluralism (II), Structuralism (III), Contemporary Reflexive Approaches (IV)*. London, Sage.
- Checkel, Jeffrey (1998): „The Constructivist Turn in International Relations Tudory.“ *World Politics*, Vol. 50 (2), 324–348.
- Checkel, Jeffrey (1999a): „Norms, Institutions, and National Identity in Contemporary Europe.“ *International Studies Quarterly*, Vol. 43 (1), 83–114.
- Checkel, Jeffrey (1999b): „Social Construction and Integration.“ *Journal of European Public Policy*, Vol. 6 (4), 545–560.
- Checkel, Jeffrey a Andrew Moravcsik (2001): „Forum Section. A Constructivist Research Program in EU Studies?“ *European Union Politics*, Vol. 2 (2), 219–249.
- Christiansen, Thomas, Knud Erik Jorgensen a Ante Wiener (1999): „The Social Construction of Europe.“ *Journal of European Public Policy*, Vol. 6 (4), 528–544.
- Ikenberry, G. John (2002): „Multilateralism and U. s. Grand Strategy.“ In: Patrick, Stewart a Shepard Forman (eds.): *Multilateralism and U. s. Foreign Policy. Ambivalent Engagement*. Boulder, Colorado, Lynne Rienner Publishers, 121–140.
- Ikenberry, G. John (2004 [2002]): „America's Imperial Ambition.“ In: Art, Robert J. a Kenneth N. Waltz (eds.): *The Use of Force*. Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 321–332.

- Imig, Doug a Sidney Tarrow (2001): „Studying Contention in an Emerging Polity.“ In: Imig, Doug a Sidney Tarrow (eds.): *Contentious Europeans. Protest and Politics in an Emerging Polity*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 3–26.
- Jepperson, Ronald, Alexander Wendt a Peter Katzenstein (1996): „Norms, Identity, and Culture in National Security.“ In: Katzenstein, Peter (ed.): *The Culture of National Security. Norms and Identity in World Politics*. New York, Columbia University Press, 33–75.
- Jervis, Robert (1976): *Perception and Misperception in International Politics*. Princeton, Princeton University Press.
- Jervis, Robert (1983): „Security Regimes.“ In: Krasner, Stephen D. (ed.): *International Regimes*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- Jervis, Robert (2005): *American Foreign Policy in a New Era*. New York and London, Routledge.
- Judt, Tony (2002): „Its Own Worst Enemy, review of Nye, Joseph s. Jr.: *The Paradox of American Power: Why The World's Only Superpower Can't Go It Alone*, Oxford University Press, 2002.“ *The New York Review of Books*, August 15, 2002, (<http://www.nybooks.com/articles/15632>).
- Jupille, Joseph a James A. Caporaso (1999): „Institutionalism and the European Union: Beyond International Relations and Comparative Politics.“ *Annual Review of Political Science*, Vol. 2, 429–444.
- Kagan, Robert (2002): „Power and Weakness.“ *Policy Review*, No. 113 (June/July, [policyreview.org/JUN02/kagan_print.html](http://www.policyreview.org/JUN02/kagan_print.html)).
- Kagan, Robert (2003): *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*. London, Atlantic Books.
- Kagan, Robert (2006): *Dangerous Nation: America's Place in the World from its Earliest Days to the Dawn of the Twentieth Century*. New York, Alfred A. Knopf.
- Kagan, Robert a William Kristol (2002): „The Bush Era.“ *The Weekly Standard*, February 11, 2002.
- Kaldor, Mary (1998): „Reconceptualizing Organized Violence.“ In: Archibugi, Daniele, David Held a Martin Köhler (eds.): *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, Polity Press, 91–110.
- Kant, Immanuel (1990): *Základy metafyziky mravů*. Praha, Svoboda.
- Kant, Immanuel (1999): *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha, OIKOYMENH.
- Kaplan, Morton A. (1957): *System and Process in International Politics*. New York.
- Kaplan, Morton A. (1969, [1966]): „Variants on Six Models of the International System.“ In: Rosenau, James N. (ed.): *International Politics and Foreign Policy. A Reader in Research and Theory*. New York, Free Press, 291–303.
- Kaplan, Morton A. (2006 [1966]): „The New Great Debate: Traditionalism vs. Science in International Relations.“ In: Chan, Stephen a Cerwyn Moore (eds.): *Theories of International Relations*. Vol I. London, Sage, 72–88.
- Katzenstein, Peter (ed.) (1997): *Tamed Power: Germany in Europe*. Ithaca, Cornell University Press.
- Kelman, Herbert C. (1990): „Interactive Problem-Solving: a Social-psychological Approach to Conflict Resolution.“ In: Burton, John a Frank Dukes (eds.): *Conflict: Readings in Management and Resolution*. New York, St. Martin's Press, 199–215.
- Kennan, George F. (1951): *American Diplomacy 1900–1950*. Chicago, The University of Chicago Press.

- Kennan, George F. (1997): „Around the Cragged Hill.“ In: Serow Ann G. a Everett C. Ladd: *The Lanahan Readings in the American Polity*. Baltimore, Lanahan Publishers (*Around the Cragged Hill. A Personal and Political Philosophy*. W. W. Norton and Company, Inc., 1993), 639–645.
- Keohane, Robert O. (1984): *After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton, Princeton University Press.
- Keohane, Robert O. (ed.) (1986): *Neorealism and Its Critics*. New York, Columbia University Press.
- Keohane, Robert O. (1989): „Neoliberal Institutionalism: A Perspective on World Politics.“ In: *International Institutions and State Power*. Boulder, Westview Press, 1–20.
- Keohane, Robert O. (1995 [1988]): „International Institutions: Two Approaches.“ In: Der Derian, James (ed.): *International Theory. Critical Investigations*. London, Macmillan, 279–307.
- Keohane, Robert O. (1998): „International Institutions: Can Interdependence Work?“ *Foreign Policy*, (110), 82–96.
- Keohane, Robert O. (2000): „Ideas Part-Way Down.“ *Review of International Studies*, Vol. 26 (1), 125–130.
- Keohane, Robert O. (2002a): „International Liberalism Reconsidered.“ *Power and Governance in a Partially Globalized World*. London a New York, Routledge, 39–62.
- Keohane, Robert O. (2002b): „Hobbes's Dilemma and Institutional Change in World Politics: Sovereignty in International Society.“ In: *Power and Governance in a Partially Globalized World*. London a New York, Routledge, 63–87.
- Keohane, Robert O. (2002c): „Governance in a Partially Globalized World.“ In: *Power and Governance in a Partially Globalized World*. London a New York, Routledge, 245–271.
- Keohane, Robert O (2003): „Global Governance and Democratic Accountability.“ In: Held, David, a Mathias Koenig-Archibugi (eds.): *Taming Globalization: Frontiers of Governance*. Cambridge, Oxford, Polity Press, 130–159.
- Keohane, Robert O. a Joseph Nye S. (1977, [1971]): *Power and Interdependence. World Politics in Transition*. Boston, Toronto, Little, Brown and Company.
- Keohane, Robert O. a Joseph Nye (2000): „Introduction.“ In: Nye, Joseph a John Donahue (eds.): *Governance in a Globalizing World*. Cambridge, Mass., Washington D. C., Visions of Governance for the 21st Century, Brookings Institution Press, 1–41.
- Keohane, Robert O. a Joseph Nye (2001): *Power and Interdependence, 3rd edition*. New York, Longman.
- Kissinger, Henry (1957): *A World Restored. Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812–1822*. London, Phoenix Press.
- Kissinger, Henry (1969): *American Foreign Policy. Three Essays*. New York, W. W. Norton and Company.
- Kissinger, Henry (1996 [1994]): *Umění diplomacie. Od Richelieua k pádu Berlínské zdi*. Praha, Prostor 1996.
- Kissinger, Henry (2001): *Does America Need a Foreign Policy? Toward a Diplomacy for the Twenty-first Century*. New York, Simon and Schuster.
- Kojève, Alexander (1946): *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard.
- Koselleck, Reinhart (1989): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kratochwil, Friedrich (2006): „History, Action and Identity: Revisiting the ‚Second‘ Great Debate and Assessing its Importance for Social Theory.“ *European Journal of International Relations*, Vol. 12 (1), 5–29.

- Kratochwil, Friedrich V. (1989): *Rules, norms, and decisions. On the conditions of practical and legal reasoning in international relations and domestic affairs*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kratochwil, Friedrich V. (2000): „Constructing a New Orthodoxy. Wendt's ‚Social Theory of International Politics‘ and Constructivist Challenge.“ *Millennium: Journal of International Studies*, 29 (1), 73–101.
- Krauthammer, Charles (1997 [1990]): „The Unipolar Moment.“ In: Serow, Ann G. a Everett C. Ladd (eds.): *The Lanahan Readings in the American Polity*. Baltimore, Lanahan Publishers, 619–628.
- Krauthammer, Charles (2001): „The Bush Doctrine.“ *Time*, March 5.
- Kukathas, Chandran a Philip Pettit (1990): *A Theory of Justice and Its Critics*. Cambridge, Polity Press.
- Kymlicka, Will (1999): „Citizenship in an Era of Globalization: Commentary on Held.“ In: Shapiro, Ian a Casiano Hacker-Cordón (eds.): *Democracy's Edges*. Cambridge, Cambridge University Press, 112–126.
- Kymlicka, Will (2002): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. 2nd edition. Oxford, New York, Oxford University Press.
- La Bruyère, Jean de (1972): *Charaktery aneb Mravy tohoto století*. Praha, Odeon.
- Laclau, Ernesto a Chantal Mouffe (1985): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.
- Lakatos, Imre (1970): „Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes.“ In: Lakatos, Imre a Musgrave, Alan: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lapid, Yosef (1989): „The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post Positivist Era.“ *International Studies Quarterly*, 33, 235–254.
- Layne, Christopher (2004, [1997]): „From Preponderance to Offshore Balancing.“ In: Art, Robert J. a Kenneth N. Waltz (eds.): *The Use of Force. Military Power and International Politics*. Sixth Edition. New York, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 283–298.
- Layne, Christopher (2006): *The Peace of Illusions. American Grand Strategy from 1940 to the Present*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Lieven, Anatol (2004): *America Right or Wrong. An Anatomy of American Nationalism*. Oxford, Oxford University Press.
- Linklater, Andrew (1996): „Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian State.“ *European Journal of International Relations*, Vol. 2 (1), 77–103.
- Luban, David (2004): „Preventive War.“ *Philosophy and Public Affairs*, 32, no. 3, 207–248.
- Luce, Henry R. (1999): „The American Century.“ *Life Magazine*, 1941. Reprinted in Hogan, Michael Jr.: *The Ambiguous Legacy. U. s. Foreign Relations in the ‚American Century‘*. Cambridge, Cambridge University Press, 11–29.
- Lundestad, Geir (1999): „Empire by Invitation.“ In: Hogan, Michael J. (ed.): *The Ambiguous Legacy. U. s. Foreign Relations in the ‚American Century‘*. Cambridge, Cambridge University Press, 52–91.
- Machiavelli, Niccolo (2001): „Vladař.“ In: *Úvahy o vládnutí a o vojenství*. Praha, Argo, 17–75.
- Marada, Radim (1994): „Intelektuálové a ideologie. K Mannheimově koncepci sociálně nezakotvené intelligence.“ *Sociologický časopis*, Vol. 30 (4), 433–445.
- March, Luke a Cas Mudde (2005): „What's Left of the Radical Left? The European Radical Left After 1989: Decline and Mutation.“ *Comparative European Politics*, Vol. 3, 23–49.

- Marks, Gary (1993): „Structural Policy and Multi-level Governance in the European Community.“ In: Cafruny, Alan a Rosenthal Glenda (eds.): *The State of the European Community II: The Maastricht Debates and Beyond*. Boulder, Lynne Rienner, 391–410.
- Marks, Gary, Liesbet Hooghe a Kermit Blank (1996): „European Integration from the 1980s: State-centric v. Multi-level Governance.“ *Journal of Common Market Studies*, Vol. 34 (3), 341–378.
- Marks, Gary a Doug McAdam (1999): „On the Relationship of Political Opportunities to the Form of Collective Action: the Case of the European Union.“ In: della Porta, Donatella, Hanspeter Kriesi a Dieter Rucht: *Social Movements in a Globalizing World*. New York, St. Martin's Press, 97–111.
- Marshall, T. H. a Tom Bottomore (1992): *Citizenship and Social Class*. London a Concord, Pluto Press.
- Marx, Karel (1950a [1852]): „Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta.“ In: Marx, Karel a Bedřich Engels: *Vybrané spisy I*. Praha Svoboda, 244–348.
- Marx, Karel (1950b [1859]): „Předmluva ke Kritice politické ekonomie.“ In: Marx, Karel a Bedřich Engels: *Vybrané spisy I*. Praha, Svoboda, 368–373.
- Marx, Karel (1953): *Kapitál. Kritika politické ekonomie*. Díl první. Kniha první. Praha, SNPL.
- Marx, Karel (1955): *Kapitál. Kritika politické ekonomie*. Díl třetí. Kniha třetí. Část první. Praha, SNPL.
- Marx, Karel (1958): „Bída filosofie. Odpověď na ‚Filosofii bídy‘ pana Proudhona.“ In: Marx, Karel a Bedřich Engels: *Spisy 4*, 83–196.
- Marx, Karel (1971): *Rukopisy „Grundrisse“*. *Ekonomické rukopisy z let 1857–1859*. Díl 1. Praha, Svoboda.
- Marx, Karel a Bedřich Engels (1950): „Manifest komunistické strany.“ In: *Sebrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*. Praha, Svoboda, 17–59.
- McGrew, Anthony (2002): „From Global Governance to Good Governance. Theories and Prospects of Democratizing the Global Polity.“ In: Ougaard, Morten a Richard Higgott (eds.): *Towards a Global Polity*. London a New York, Routledge, 207–226
- Mead, George H. (1934): *Mind, Self, and Society*. Chicago, University of Chicago Press.
- Mead, Walter R. (2002): *Special Providence: American Foreign Policy and How It Changed the World*. London, Routledge.
- Mearsheimer, J. John (2002): „Hearts and Minds.“ *The National Interest*, Fall, 69, 13–16.
- Mearsheimer, J. John a Stephen M. Walt (2003): „Keeping Saddam Hussein in a Box.“ *The New York Times*, February 2.
- Mearsheimer, John J. (2001): *The Tragedy of Great Power Politics*. New York, W. W. Norton and Company.
- Mearsheimer, John J. (2005): „Hans Morgenthau and the Iraq war: realism vs. neo-conservatism.“ (www.opendemocracy.com).
- Melossi, Dario (1990): *The State of Social Control. A Sociological Study of Concepts of State and Social Control in the Making of Democracy*. Cambridge, Polity Press.
- Miller, David (1999): *Principles of Social Justice*. Cambridge, Harvard University Press.
- Miller, David (2002): „Two Ways to Think about Justice.“ *Politics, Philosophy and Economics*, 1, 5–28.
- Miller, David (2005): „Against Global Egalitarianism.“ In: Brock, Gillian a Darrel Moellendorf (eds.): *Current Debates in Global Justice*. Dordrecht, Springer, 55–79.

- Moore, Jr. Barrington (1966): *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston, Beacon.
- Moravcsik, Andrew (1991): „Negotiating the Single European Act: National Interests and Conventional Statecraft in the European Community.“ *International Organization*, Vol. 45 (1), 651–688.
- Moravcsik, Andrew (1993): „Preferences and Power in the European Community: A Liberal Intergovernmentalist Approach.“ *Journal of Common Market Studies*, Vol. 31 (4), 473–524.
- Moravcsik, Andrew (1998): *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*. Ithaca, Cornell University Press.
- Moravcsik, Andrew (1999a): „Is Something Rotten in the State of Denmark? Constructivism and European Integration.“ *Journal of European Public Policy*, Vol. 6 (4), 669–681.
- Moravcsik, Andrew (1999b): „The Future of European Integration Studies: Social Science or Social Theory?“ *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 28 (2), 371–391.
- Morgan, Edmund s. (1958): *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*. Boston, Harper Collins Publishers.
- Morgenstern, Oscar (1959): *The Question of National Defense*. New York.
- Morgenthau, Hans J. (1946): *Scientific Man vs. Power Politics*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Morgenthau, Hans J. (1962): „The Surrender to the Immanence of Power: E. H. Carr.“ In: *Dilemmas of Politics*. Chicago, Chicago University Press, 350–357.
- Morgenthau, Hans J. (1970a [1964]): „The Intellectual and Political Functions of Theory.“ In: Morgenthau, Hans J.: *Truth and Power. Essays of a Decade, 1960–70*. New York, Praeger Publishers, 248–261.
- Morgenthau, Hans J. (1970b [1967]): „Common sense and theories.“ In: Morgenthau, Hans J.: *Truth and Power. Essays of a Decade, 1960–70*. New York, Praeger Publishers, 241–248.
- Morgenthau, Hans J. (1970c): „Truth and Power.“ In: Morgenthau, Hans J.: *Truth and Power. Essays of a Decade, 1960–70*. New York, Praeger Publishers, 13–28.
- Morgenthau, Hans J. (1982): *In Defense of the National Interest*. Lanham, Md., University Press of America.
- Morgenthau, Hans J. (1993 [1985, 1948]): *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. Sixth and Brief Edition revised by Kenneth W. Thompson. New York, The McGraw-Hill Companies.
- Morgenthau, Hans J. (1960 [1948]): *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. New York, Alfred A. Knopf.
- Niebuhr, Reinhold (1932): *Moral Man and Immoral Society*. New York, Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1945 [1944]): *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defenders*. London, Nisbet & Co., Ltd.
- Niebuhr, Reinhold (1985): *The Irony of American History*. New York, Scribner.
- NSS (2002): *The National Security Strategy of the United States of America*. Wahington, D. C., White House.
- Nye, Joseph S., Jr. a Robert Keohane (1972): „Transnational Relations and World Politics: An Introduction.“ In: Keohane, Robert a Joseph Nye (eds.): *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge and London, Harvard University Press, ix–xxix.
- Nye, Joseph S., Jr. (1990): *Bound to Lead. The Changing Nature of American Power*. New York, Basic Books.

- Nye, Joseph S., Jr. (2002b): *The Paradox of American Power: Why The World's Only Superpower Can't Go It Alone*. Oxford University Press.
- Nye, Joseph S., Jr. (1988): „Neorealism and Neoliberalism.“ *World Politics*, 40, 235–251.
- Nye, Joseph S., Jr. (2002a): „Lessons in Imperialism.“ *Financial Times*, June 17, 2002.
- Nye, Joseph S., Jr. (2004): „Globalization's Democratic Deficit. How to Make International Institutions More Accountable.“ In: *Power in the Global Information Age. From Realism to Globalization*. Oxon, New York, Routledge, 201–205.
- Oakeshott, Michael (1962): *Rationalism in Politics and Other Essays*. London, Methuen and Co.
- Onuf, Nicholas Greenwood (1989): *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. University of South Carolina Press.
- Ougaard, Morten a Richard Higgott (eds.) (2002): *Towards a Global Polity*. London and New York, Routledge.
- Overbeek, Henk (2004): „Transnational class formation and concepts of control: towards a genealogy of the Amsterdam Project in international political economy.“ *Journal of International Relations and Development*, Vol. 7, 113–141.
- Oye, Kenneth A. (ed.) (1986): *Cooperation Under Anarchy*. Princeton, Princeton University Press.
- Peterson, John (1995): „Decision-making in the European Union: Towards a Framework for Analysis.“ *Journal of European Public Policy*, Vol. 2 (1), 69–93.
- Pierson, Paul (1996): „The Path to European Integration: A Historical Institutional Perspective.“ *Comparative Political Studies*, Vol. 29 (2), 123–163.
- Pogge, Thomas (1989): *Realizing Rawls*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Pogge, Thomas (2002): *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, Polity Press.
- Pogge, Thomas (2005): „Real World Justice.“ In: Brock, Gillian, a Darrel Moellendorf (eds.): *Current Debates in Global Justice*. Dordrecht, Springer, 29–53.
- Polanyi, Karl (1957): *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Hill, Beacon Press.
- Pollack, Mark (1996): „The New Institutionalism and EC Governance: The Promise and Limits of Institutional Analysis.“ *Governance*, Vol. 9 (4), 429–458.
- Pollack, Mark (2000): *International Relations Theory and European Integration*. Florence, EU Working Paper RSC No. 2000/55.
- Pontusson, Jonas (1995): „From Comparative Public Policy to Political Economy.“ *Comparative Political Studies*, Vol. 28 (1), 117–147.
- Powell, Walter a Paul DiMaggio (eds.) (1991): *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Putnam, Robert (1988): „Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two Level Games.“ *International Organization*, Vol. 42 (3), 427–460.
- Rafael, D. D. (1995 [1985]): *Adam Smith*. Praha, Odeon, Argo.
- Rawls, John (1955): „Two Concepts of Justice.“ *Philosophical Review*, Vol. 64 (1), 3–33.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (1985): „Justice as Fairness: Political not Metaphysical.“ *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14 (3), 223–251.
- Rawls, John (1989): „The Domain of the Political and Overlapping Consensus.“ *New York University Law Review*, Vol. 64 (2), 233–255.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Reich, Robert (1995): *Dílo národů. Příprava na kapitalismus 21. století*. Praha, Prostor.
- Reuck, Anthony de (1990): „A Theory of Conflict Resolution by Problem-Solving.“ In: Burton, J. a F. Dukes (eds): *Conflict: Readings in Management and Resolution*. New York, St. Martin's Press, 183–198.
- Risse, Thomas (2000): „,Let's Argue!' Communicative Action in World Politics.“ *International Organization*, Vol. 54 (1), 1–39.
- Rosamond, Ben (2000): *Theories of European Integration*. London, Macmillan.
- Rose, Gideon (1998): „Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy.“ *World Politics*, 51, No. 1, October, 144–172.
- Rosecrance, Richard N. (1969 [1966]): „Bipolarity, Multipolarity, and the Future.“ In: Rosenau, James N. (ed.): *International Politics and Foreign Policy. A Reader in Research and Theory*. New York, Free Press, 325–335.
- Rosenau, James (1992): „Governance, Order, and Change in World Politics.“ In: Rosenau, James a Ernst-Otto Czempiel (eds.): *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–29.
- Rosenau, James (1998): „Governance and Democracy in a Globalizing World.“ In: Archibugi, Daniele, David Held a Martin Köhler (eds.): *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, Polity Press, 28–57.
- Rosenau, James (1999): „Toward an Ontology for Global Governance.“ In: Hewson, Martin a Timothy Sinclair (eds.): *Approaches to Global Governance Theory*. New York, State University of New York Press, 287–301.
- Rosenau, James (2003): *Distant Proximities. Dynamics Beyond Globalization*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Rosenau, James (ed.) (1969): *International Politics and Foreign Policy: A Reader in Research and Theory*. New York, Free Press.
- Rosenberg, Justin (1994): *The Empire of Civil Society. A Critique of the Realist Theory of International Relations*. New York, London, Verso.
- Rousseau, Jean-Jacques (1949): *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha, Svoboda.
- Ruggie, John G. (1993): „Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations.“ *International Organization*, Vol. 47 (1), 139–174.
- Ruggie, John G. (1996): *Winning the Peace: America and World Order in the New Era*. New York, Columbia University Press.
- Ruggie, John G. (1998): *Constructing the World Polity. Essays on International Institutionalization*. London, Routledge.
- Said, Yahia a Meghnad Desai (2003): „Trade and Global Civil Society: The Anti-Capitalist Movement Revisited.“ In: Kaldor, Mary, Helmut Anheier a Marlies Glasius (eds.): *Global Civil Society 2003*. Oxford, Oxford University Press, 59–85.
- Sandel, Michael (1995): „Procedurální republika a nezakotvené jáství.“ *Filosofický časopis*, Vol. 43 (2), 249–265.
- Sandholtz, Wayne a John Zysman (1991): „1992: Recasting the European Bargain.“ *World Politics*, Vol. 42 (1), 95–128.
- Sandholtz, Wayne (1996): „Membership Matters: Limits of Functional Approach to European Institutions.“ *Journal of Common Market Studies*, Vol. 34 (3), 403–429.

- Saward, Michael (2000): „Critique of Held.“ In: Holden, Barry (ed.): *Global Democracy. Key Debates*. London a New York, Routledge, 32–46.
- Sayer, Derek (1991): *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber*. New York, Routledge.
- Scanlon, T. M. (1982): „Contractualism and Utilitarianism.“ In: Sen, Amartya a Bernard Williams (eds.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 103–128.
- Searle, John (1995): *The Construction of Social Reality*. New York, Free Press.
- Shapiro, Ian (2002): „Teorie demokracie: současný stav.“ In: *Teorie demokracie dnes*. Praha, Filosofie, 23–78.
- Shapiro, Ian (2003): *Morální základy politiky*. Praha, Karolinum.
- Scharpf, Fritz (1988) „The Joint-Decision Trap: Lessons from German Federalism and European Integration.“ *Public Administration*, Vol. 66 (3), 239–278.
- Schelling, Thomas (1960): *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Mass., CUP.
- Schmitt, Carl (1950): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln, Greven Verlag.
- Schmitt, Carl (1963a [1932]): *Der Begriff des Politischen*. München und Leipzig, Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1963b): „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen.“ In: Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*. München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 79–95.
- Schmitt, Carl (1988 [1938]): *Wendung zum diskriminierenden Begriff des Krieges*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1992 [1963]): *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Schmitter, Philippe C. (1996): „Imagining the Future of the Euro-Polity with the Help of New Concepts.“ In: Marks, Gary, Fritz W. Scharpf, Philippe C. Schmitter a Wolfgang Streeck (eds.): *Governance in the European Union*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage, 121–151.
- Schmitter, Philippe C. (2000): *How to Democratize the European Union ... and Why Bother?* Lanham, Boulder, Rowman and Littlefield Publishers.
- Scholte, Jan Aart (2000): *Globalization. A Critical Introduction*. Basingstoke, Macmillan Press.
- Schwarzenberger, Georg (1941): *Power Politics: An Introduction to the Study of International Relations and Post-war Planning*. London.
- Singer, Peter (1972): „Famine, Affluence, and Morality.“ *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1 (3), 229–243.
- Singer, Peter (2002): *One World. The Ethics of Globalization*. New Haven and London, Yale University Press.
- Skinner, Quentin (1995) *Machiavelli*. Praha, Svoboda.
- Smith, Anthony D. (1991). *National Identity*. London, New York, Penguin Books.
- Smith, Steve (1996): „Positivism and Beyond.“ In: Smith, Steve, Ken Booth a Marysa Zalewski (eds.): *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 11–44.
- Smith, Steve (2000): „Wendt’s World.“ *Review of International Studies*, Vol. 26 (1), 151–164.
- Soysal, Yasemin N. (1994): *Limits of Citizenship. Migrants and Post-national Membership in Europe*. Chicago, University of Chicago Press.

- Spinoza, Benedict (1966): „Traité politique.“ In: Spinoza, Benedict: *Oeuvres IV, traduction et notes par Charles Appuhn*. Paris, GF Flammarion, 11–115.
- Spinoza, Benedict (1977): *Etika*. Praha, Svoboda.
- Stein, Mark s. (2004): „Unauthorized Humanitarian Intervention.“ *Social Philosophy and Policy*, Vol. 21 (1), 14–38.
- Stiglitz, Joseph (2003): *Jiná cesta k trhu: Hledání alternativy k současné podobě globalizace*. Praha, Prostor.
- Strange, Susan (1996): *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stromseth, Jane (2003): „Rethinking humanitarian intervention.“ In: Holzgrefe, J. L. a Robert O. Keohane (eds.): *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge, Cambridge University Press, 232–272.
- Svensson, P. (1995): *Teorie demokracie*. Brno, CDK.
- Swift, Adam (2005): *Politická filozofie: Základní otázky moderní politologie*. Praha, Portál.
- Šedivý, Jiří (2002): „Střet identit? USA a Evropa po 11. září.“ *Mezinárodní vztahy*, Vol. 37 (4), 5–25.
- Šturma, Pavel (2003): *Mezinárodní a evropské mechanismy v oblasti lidských práv*. 2. doplněné vydání. Praha, C. H. Beck.
- Tarrow, Sidney (2001): „Contentious Politics in a Composite Polity.“ In: Imig, Doug a Sidney Tarrow (eds.): *Contentious Europeans. Protest and Politics in an Emerging Polity*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 233–251.
- Tarrow, Sidney (2002): „From Lumpung to Splitting: Specifying Globalization and Resistance.“ In: Smith, Jackie a Hank Johnson (eds.): *Globalization and Resistance. Transnational Dimensions of Social Movements*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield Publishers, 229–249.
- Tarrow, Sidney (2004): „Center-Periphery Alignments and Political Contention in Late-Modern Europe.“ In: Ansell, Christopher a Giuseppe di Palma (eds.): *Restructuring Territoriality: Europe and the United States Compared*. Cambridge, Cambridge University Press, 45–64.
- Tarrow, Sidney (2005): *The New Transnational Activism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tesón, Fernando R. (2003): „The Liberal Case for Humanitarian Intervention.“ In: Holzgrefe, J. L. a Robert O. Keohane (eds.): *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge, Cambridge University Press, 93–129.
- Thompson, Dennis F. (1999): „Democratic Theory and Global Society.“ *Journal of Political Philosophy*, Vol. 7 (2), 111–125.
- Thompson, Kenneth W. (1982): *Political Realism and The Crisis of World Politics. An American Approach to Foreign Policy*. Boston, University Press of America.
- Tilly, Charles (1985): „War Making and State Making as Organized Crime.“ (<http://ic.ucsc.edu/~rlipsch/pol70/warmaking.html>).
- Tilly, Charles (1992 [1990]): *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992*. Cambridge, Blackwell.
- Tucker, Robert W. a David C., Hendrickson (1992): *The Imperial Temptation. The New World Order and America's Purpose*. New York, Council on Foreign Relations Press.
- Wade, Robert (1996): „Globalization and Its Limits: Reports of the Death of the National Economy Are Greatly Exaggerated.“ In: Berger, Suzanne a Ronald Dore (eds.): *National Diversity and Global Capitalism*. Ithaca a London, Cornell University Press, 60–88.

- Waever Ole (1996): „The Rise and Fall of the Inter-Paradigm Debate.“ In: Zalewski, Marysia, Ken Booth a Steve Smith (eds.): *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 149–185.
- Walker, R. B. J. (1990): „Security, Sovereignty, and the Challenge of World Politics.“ *Alternatives* XV, 3–27.
- Walker, R. B. J. (1993): *Inside/Outside: International Relations in Political Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wallerstein, Immanuel (1990 [1983]): *Le capitalisme historique*. Paris, La Découverte.
- Wallerstein, Immanuel (2004): *World-Systems Analysis. An Introduction*. Durham and London, Duke University Press.
- Wallerstein, Immanuel (2005): *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě*. Praha, Slon.
- Wallerstein, Immanuel (2006): *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*. Praha, Intu.
- Walt, Stephen M. (2005): *Taming American Power. The Global Response to US. Primacy*. New York, London, W. W. Norton and Company.
- Waltz, Kenneth N. (1959): *Man, State and War. A Theoretical Analysis*. New York, Columbia University Press.
- Waltz, Kenneth N. (1964): „The Stability of a Bipolar World.“ *Daedalus*, 43, 3, 881–901.
- Waltz, Kenneth N. (1979): *Theory of International Politics*. Addison-Wesley, Reading.
- Waltz, Kenneth N. (1999): „Globalization and Governance.“ *Political Science and Politics*, Vol. 32 (4), 693–700.
- Waltz, Kenneth, N. (2006 [1990]): „Realist Thought and Neorealist Theory.“ In: Chan, Stephen a Cerwyn Moore: *Theories of International Relations*. Vol I. London, Sage, 215–230 (*Journal of International Affairs*, Vol. 44, No. 1, 1990, 21–38).
- Walzer, Michael (1977): *Just and unjust wars. A moral argument with historical illustrations*. New York, Basic Books.
- Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books.
- Walzer, Michael (1987): „Three Paths in Moral Philosophy.“ In: Walzer, Michael: *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1–32.
- Walzer, Michael (1994): *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Walzer, Michael (2004): „Au-delà de l'intervention humanitaire: les droits de l'homme dans la société globale.“ *Esprit*, Août-septembre, no. 307, 66–79.
- Webb, Carole (1983): „Theoretical Perspectives and Problems.“ In: Wallace, Helen, William Wallace a Carole Webb (eds.): *Policy-Making in the European Community*. Chichester, Wiley, 1–38.
- Weber, Max (1998a): „Politika jako povolání.“ In: Havelka, Miloš (ed.): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, OIKOYMENH, 246–296.
- Weber, Max (1998b): „Věda jako povolání.“ In: Havelka, Miloš (ed.): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, OIKOYMENH, 109–134.
- Wendt, Alexander (1992): „Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics.“ *International Organization*, Vol. 46 (2), 391–425.
- Wendt, Alexander (1999): *Social Theory of International Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wendt, Alexander (2004): „Why a World State is Inevitable: Teleology and the Logic of Anarchy.“ *Civitas Paper of the Month*, No. 4, May. www.civitas.org: 1–44 (republished with permission from *European Journal of International Relations*, Vol. 9 /4/ 2003, 491–542).

- West, Cornel (1989): *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Wheeler, Nicholas J. (2002): „Introduction: The Political and Moral Limits of Western Military Intervention to Protect Civilians in Danger.“ In: McInnes, Colin a Nicholas J. Wheeler (eds.): *Dimensions of Western Military Intervention*. London, Frank Cass, 1–27.
- Wight, Martin (1966): „Why is There No International Theory?“ In: Butterfield, H. a M. Wight, (eds.): *Diplomatic Investigations*. London, George Allen and Unwin, 17–34.
- Wight, Martin, Gabriele Wight a Brian Porter (eds.) (1991): *International Theory. The Three Traditions*. London, Leicester University Press.
- Williamson, Oliver (1975): *Markets and Hierarchies*. New York, Free Press.
- Winch, Peter (1988 [1958]): *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London, Routledge.
- Wolfers, Arnold (1962): *Discord and Collaboration. Essays on International Politics*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press.
- Wood, Ellen M. (1991): *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on old Regimes and Modern States*. London, Verso.
- Wyman, David s. (1984): *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941–1945*. New York, Pantheon Books.
- Zanetti, Véronique (2005): „Egalitarian Global Distributive Justice or Minimal Standard? Pogge’s Position.“ In: Follesdal, Andreas a Thomas Pogge (eds.): *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Dordrecht, Springer, 199–213.
- Zolo, Danilo (1998): *Cosmopolis: Prospects for World Government*. Cambridge: Polity Press.
- Zolo, Danilo (2000): „The Lords of Peace: From the Holy Alliance to the New International Criminal Tribunals.“ In: Holden, Barry (ed.): *Global Democracy. Key Debates*. London a New York, Routledge, 73–86.

A

Adams, J. Q. 408
Adler, E. 374
Akvinský, T. 161, 164, 182
Albright, M. 144, 439
Alexandr Makedonský 39, 175
Althusser, L. 268
Anderson, B. 326
Anderson, P. 249, 263, 460
Apeldoorn, B. van 271, 367, 379, 380
Archibugi, D. 482
Arendt, H. 501, 507
Aristoteles 34, 38, 52, 117, 118, 119, 161, 164, 172, 316
Aron, R. 18, 82, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 134, 138, 148, 165, 187, 198, 296
Arrighi, G. 270
Art, R. J. 143, 405
Ashley, R. K. 313, 317, 319, 320, 321, 325, 374
Austin, J. 297
Axelrod, R. 193

B

Bacevich, A. 406, 435
Bacon, F. 59, 60

Balakrishnan, G. 519, 521, 524, 526
Banaszak, L. A. 389
Banks, M. 188, 189, 201, 203, 217, 218
Barry, B. 25, 449, 454, 460, 465, 466, 467, 468, 498, 499, 528
Barša, P. 15, 16, 31, 51, 54, 93, 166, 174, 199, 267, 268, 269, 278, 308, 313, 315, 328, 347, 349, 353, 357, 383, 397, 398, 407, 412, 436, 438, 439, 452, 469, 473, 474, 477, 480, 501
Bauböck, R. 328
Baumgold, D. 445
Bedřich Veliký 71
Beitz, Ch. 25, 449, 453, 461, 463, 464, 466, 498, 499, 528
Bello, W. 475
Bentham, J. 36
Berger, P. 297
Berki, R. 324
Bernstein, E. 246
Bismarck, O. von 169
Blake, W. 39
Blank, K. 367, 368
Bobbio, N. 450
Bodin, J. 262
Bonaparte, N. 408
Börzel, T. 373, 374
Bottomore, T. 477

Boulding, K. 105, 199, 200, 206, 217, 218,
219

Boyer, R. 370

Braudel, F. 225, 227, 228, 229

Brenner, R. 233, 262, 263, 266

Bright, J. 258

Brown, Ch. 449, 458

Brzezinski, Z. 425

Buchanan, A. 25, 483, 485, 487, 491, 492,
493, 498, 499, 507, 511, 516

Buchanan, P. 422

Buddha 213

Bull, H. 18, 82, 100, 101, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 111, 123, 124, 137, 148, 187,
197, 296, 325, 332, 349, 398

Bulmer, S. 372

Burke, E. 15, 17, 42, 76, 105, 114, 116, 128,
133, 156, 174, 175, 182, 322, 347

Burton, J. 200, 206, 217, 219, 220

Bush, G. H. W. 420, 423

Bush, G. W. 9, 10, 24, 25, 177, 179, 184,
339, 397, 398, 400, 403, 404, 412, 416,
418, 422, 425, 430, 433, 439, 440, 502,
511, 513, 522

C

Cafruny, A. W. 380

Canning, G. 72

Caporaso, J. A. 372

Carneiro, R. 355

Carr, E. H. 17, 25, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
53, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 76, 95, 105,
108, 109, 116, 117, 124, 128, 132, 154,
155, 201, 218, 306, 313, 323, 324, 446,
447, 448, 498, 499

Carter, J. 416

Castells, M. 312

César 408

Cisář, O. 268, 269, 278, 361, 369, 381, 383,
445, 452, 469, 473, 474, 477, 480, 486

Claude, I. L. 74, 75, 343

Clausewitz, C. von 182, 284

Clinton, B. 177, 416, 425, 522

Coates, T. 489, 492

Cohen, J. L. 507, 517

Connolly, W. 314, 317, 325, 327, 328

Cooper, R. 398, 400

Cox, R. W. 127, 128, 249, 269, 380

Cromwell, O. 408, 419

Crouch, C. 370

D

Dahl, R. 25, 322, 493, 494

Dante 175

Danton, G. J. 181, 184

Debord, G. 526

Denemark, R. 233

Der Derian, J. 281, 527

Derrida, J. 297, 311

Desai, M. 475

Descartes, R. 159, 298, 310

Deudney, D. 348, 356, 357, 407, 529, 530

Deutsch, K. W. 98, 99, 105, 111, 190, 342

Diez, T. 374, 377

DiMaggio, P. 370

Dobb, W. 226, 228

Drainville, A. 380

Drulák, P. 364

Dryzek, J. 486

Dufek, P. 466

Dulles, J. F. 184

Durkheim, E. 257, 299

E

Eisenhower, D. 184, 415, 429

Elias, N. 311, 316, 321

Elman, C. 139

Elster, J. 22, 211, 332

Emmanuel, A. 225

Engels, B. 468

Evans, P. 388

Evera, Van S. 137

F

Febvre, L. 227

Ferguson, A. 54, 257

Fiala, P. 373, 389

Fichou, J.-P. 410

Fierke, K. 374

Filip II. 174

Forst, R. 449, 457
 Foucault, M. 297
 Frank, A. G. 226
 František I. 70
 Fraser, N. 349
 Frei, Ch. 45
 Freud, S. 109
 Friedman, M. 125
 Frum, D. 184
 Fry, J. A. 410, 412
 Fukuyama, F. 347

G

Galtung, J. 200, 213, 217
 Gándhí, M. 156, 182
 Garrett, G. 372
 Garton, T. 397
 Gaulle, Ch. de 363, 364
 Gellner, E. 54, 477, 521
 Gill, S. 249, 379, 380
 Gilpin, R. 141
 Glasius, M. 473, 476
 Goethe, J. W. 37
 Goffman, I. 212
 Goldstein, J. 451
 Graeber, D. 480
 Gramsci, A. 249, 266, 267, 268, 269, 379, 380
 Grieco, J. 137, 140, 193, 365, 377
 Grimm, D. 495
 Groom, A. J. R. 200, 204, 206, 210, 211, 214, 216, 217, 219
 Grotius, H. 103, 153, 154, 159, 174, 498
 Gucciardini, F. 280
 Guzzini, S. 76, 77, 78, 81, 82, 100, 102, 103, 197, 198, 374, 436

H

Haas, E. 363
 Haas, R. N. 144
 Habermas, J. 25, 160, 322, 357, 375, 447, 449, 450, 455, 456, 457, 459, 460, 461, 466, 479, 481, 486, 487, 491, 495, 496, 497, 498, 499, 528, 529, 530
 Hall, P. 370
 Halperin, M. 190

Hamilton, A. 408, 415
 Hardt, M. 25, 469, 470, 471, 476, 480, 498, 499
 Hassner, P. 148, 197, 313, 328, 329, 421
 Havel, V. 116
 Hay, J. 411
 Hayek, F. 132, 488
 Hegel, G. W. F. 79, 80, 117, 179, 317, 347, 353, 354, 358
 Heidegger, M. 164
 Held, D. 25, 481, 482, 487, 488, 498, 499, 528, 529
 Hendrickson, D. 408, 416, 423
 Herder, J. G. 347
 Herman, E. 527
 Herz, J. H. 17, 18, 46, 57, 93, 94, 95, 105, 131, 132, 154, 218, 306, 313, 323, 324, 349, 447, 498, 499
 Hewson, M. 390, 393
 Higgott, R. 387
 Hilferding, R. 188
 Hirschman, A. O. 30, 35, 193
 Hirst, P. 478
 Hitler, A. 39, 45, 57, 81, 172, 173, 179, 340
 Hixson, W. 408
 Hobbes, T. 15, 83, 88, 89, 90, 120, 135, 157, 167, 192, 219, 262, 310, 316, 348, 445, 446, 498
 Hobsbawm, E. 249, 263
 Ho Či Min 420
 Hodgson, G. 406
 Hoff, J. 409, 411, 412
 Hoffmann, S. 148, 364, 365, 381, 440
 Hollingsworth, R. 370
 Hollis, M. 98, 101
 Holzgrefe, J. L. 502, 508, 510
 Honneth, A. 347
 Hooghe, L. 367, 368
 Hrubec, M. 453, 467
 Hulsman, J. 44, 154, 405, 431, 435, 440, 441, 529
 Hume, D. 34, 159
 Hunt, M. 407, 408, 409, 410
 Huntington, S. 417, 419
 Husajn, S. 10, 13, 341, 420, 527

Ch

Chace, J. 411, 412
 Chamberlain, N. 179, 180
 Checkel, J. 374, 375, 376, 378
 Cheney, D. 423, 425
 Chomsky, N. 422, 430, 475, 527
 Christiansen, T. 375
 Chruščov, N. 226
 Churchill, W. 72

I

Ikenberry, J. G. 404, 405, 426, 528
 Isard, W. 200

J

Jackson, A. 416, 419
 Jefferson, T. 76, 414
 Jepperson, R. 374
 Jervis, R. 137, 190, 527, 528
 Jindřich VIII. 70
 Johnson, L. 419
 Jorgensen, K. 375
 Judt, T. 425
 Jupille, J. 372

K

Kagan, R. 24, 357, 398, 399, 400, 404, 425, 432, 433, 436, 440, 528
 Kaldor, M. 478
 Kant, I. 18, 36, 49, 59, 60, 83, 84, 85, 89, 153, 155, 159, 162, 176, 213, 221, 322, 344, 352, 361, 362, 381, 448, 450, 453, 456, 481, 498
 Kaplan, M. A. 98, 105, 109, 110, 111, 119, 187
 Karel V. 70, 174, 238
 Karel VIII. 280
 Katzenstein, P. 375
 Kelman, H. 210
 Kelsen, H. 91
 Kennan, G. 154, 404, 415, 440, 441
 Keohane, R. 25, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 203, 306, 343, 371, 378, 381, 384, 385, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 447, 448, 450, 451, 460, 461, 468, 479, 483, 485, 491, 492, 493, 498, 499, 511, 528

Kissinger, H. 18, 71, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 97, 100, 101, 102, 103, 112, 124, 125, 127, 128, 132, 143, 148, 195, 196, 197, 296, 324, 401, 404, 405, 416, 436, 440
 Koestler, A. 181
 Kojève, A. 347
 Koselleck, R. 323
 Kratochwil, F. W. 401, 402, 403
 Krauthammer, Ch. 397, 423, 424, 425, 435, 440, 528
 Kristol, I. 425, 434, 440
 Kuhn, T. 187
 Kukathas, Ch. 452, 455
 Kymlicka, W. 25, 454, 467, 468, 485, 494, 495

L

La Bruyère, J. de 22, 32, 38, 158, 205
 Laclau, E. 267, 269
 Lakatos, I. 126
 Las Casas, B. 174
 Layne, Ch. 143, 148, 405, 439, 440
 Lenin, V. I. 188, 434, 498
 Lieven, A. 44, 154, 405, 417, 431, 435, 440, 441, 529
 Lincoln, A. 57, 181
 Lind, M. 440
 Linklater, A. 328
 Lippmann, W. 180
 Locke, J. 89, 315, 316
 Lodge, H. C. 411, 414
 Loemker, L. 46
 Luban, D. 511
 Luce, H. 415
 Luckman, T. 297
 Ludvík XIII. 278
 Ludvík XIV. 70, 261, 279
 Luther, M. 178
 Luxemburgová, R. 188

M

MacArthur, D. 419
 Machiavelli, N. 60, 105, 116, 133, 153, 280, 426, 445, 498
 Mahan, A. T. 411

Maistre, J. de 156, 183
 Mandeville, B. 130
 Mannheim, K. 60
 Marada, R. 60
 March, L. 474
 Marks, G. 367, 368
 Marshall, G. C. 477
 Marx, K. 20, 21, 51, 80, 129, 155, 213, 217,
 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 235,
 243, 247, 252, 253, 255, 256, 258, 260,
 262, 263, 264, 265, 266, 274, 293, 298,
 302, 303, 468, 469, 470, 498
 Masaryk, T. G. 116
 McAdam, D. 368
 McGrew, A. 479, 482
 McKinley, W. 411, 412
 Mead, G. H. 297, 417, 421
 Mearsheimer, J. J. 18, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148,
 195, 404, 405, 439, 440, 529
 Melossi, D. 268
 Menger, K. 119
 Metternich, K. W. von 77, 112
 Mikuláš I. 156
 Mill, J. S. 322
 Miller, D. 447, 466, 467, 468
 Milošević, S. 420, 527
 Mitrany, D. 362
 Monroe, J. 72, 142, 409
 Montaigne, M. de 310
 Montesquieu, Ch. 54
 Moore, M. 430
 Moravcsik, A. 365, 366, 367, 376, 377, 378
 Morgan, E. 407
 Morgenstern, O. 105
 Morgenthau, H. J. 9, 17, 18, 29, 31, 32, 33,
 34, 37, 38, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 59, 63,
 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 93, 94,
 97, 100, 101, 105, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 120, 121, 124, 127, 129, 131,
 132, 133, 135, 136, 138, 140, 157, 187,
 195, 201, 202, 210, 214, 219, 252, 262,
 278, 306, 322, 323, 404, 434, 435, 439,
 447, 498, 499

Mouffe, Ch. 267, 269
 Mudde, C. 474
 Mussolini, B. 180

N

Negri, A. 25, 469, 470, 471, 476, 480, 498,
 499
 Nehrú 155
 Newton, I. 310
 Niebuhr, R. 17, 25, 44, 46, 51, 52, 53, 56,
 57, 58, 83, 86, 93, 95, 105, 129, 132, 154,
 155, 218, 219, 306, 313, 323, 404, 431,
 437, 441, 447, 498, 499
 Nietzsche, F. 17, 117, 133
 Nozick, R. 322
 Nye, J. S. 25, 143, 190, 191, 196, 197, 203,
 343, 384, 387, 388, 390, 391, 392, 393,
 394, 395, 404, 405, 426, 427, 437, 440,
 450, 451, 460, 479, 483, 491, 493, 498,
 499

O

O'Sullivan, J. 410
 Oakeshott, M. 15, 17, 488
 Onuf, N. G. 402
 Oppenheim, L. F. L. 105
 Ougaard, M. 387
 Overbeek, H. 270

P

Paine, T. 407
 Paret, V. 119
 Pascal, B. 41
 Pearson, K. 54
 Perle, R. 184
 Peterson, J. 373
 Pettit, P. 452, 455
 Pierson, P. 373
 Pirenne, H. 226
 Pius VII. 180
 Platon 59, 119, 316
 Pogge, T. 25, 459, 461, 462, 463, 464, 466,
 468, 498, 499, 528
 Polanyi, K. 228
 Polk, J. K. 410

Pollack, M. 372, 373, 377

Pontusson, J. 370

Powell, W. 370

Prebisch, R. 225

Putnam, R. 365, 366

R

Rafael, D. 54

Ranke, L. von 177

Rawls, J. 25, 32, 202, 300, 307, 322, 447, 448, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 459, 460, 461, 463, 464, 465, 467, 491, 492, 498, 499, 506, 507, 508, 516

Reagan, R. 184, 246, 416, 422, 423

Reich, R. 382, 478

Reuck, A. de 209, 210, 212, 213

Ricardo, D. 225, 229, 230

Risse, T. 375

Robertson, P. 418

Roosevelt, F. D. 76, 180, 415, 428, 429, 522

Roosevelt, T. 408, 409, 411, 414, 425, 426

Root, E. 411, 412

Rosamond, B. 361, 363, 364, 367

Rosenau, J. 389, 390, 391, 393, 528

Rosenberg, J. 21, 249, 252, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 271, 274, 317, 522

Rousseau, J. J. 83, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 120, 129, 131, 158, 166, 192, 213, 316, 317, 343

Ruggie, J. G. 192, 193, 194, 293, 294, 296, 299, 300, 302, 304, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 369, 387, 390, 401, 402, 403, 413, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 437, 440, 528

Rumsfeld, D. 184

Ryner, M. 380

Rynning, S. 103

S

Said, Y. 475

Sandholtz, W. 367, 372

Sayer, D. 249

Scanlon, T. M. 466

Schelling, T. C. 105

Schiller, F. 179

Schmitt, C. 11, 13, 14, 17, 26, 71, 78, 117, 120, 133, 166, 177, 199, 313, 322, 323, 325, 330, 339, 353, 398, 434, 447, 489, 520, 521, 523

Schmitter, P. 25, 369, 497

Scholte, J. 386, 393

Schubert, K. 373, 389

Schwarzenberger, G. 257

Searle, J. 297, 299, 300, 304, 305

Sepúlveda, J. G. de 174

Shapiro, I. 440, 485, 529

Sinclair, T. 390, 393

Singer, D. J. 98, 99

Singer, P. 25, 99, 458, 459, 460, 461

Sites, P. 217

Skinner, Q. 445

Smith, A. 53, 126, 130, 147, 230, 358

Smith, C. 321

Smith, S. 98, 101, 374, 401

Snyder, J. 137

Soros, G. 475

Soysal, Y. 328

Spencer, H. 257

Spinoza, B. 83, 84, 85, 221, 298

Staley 381

Stalin, J. V. 226

Stiglitz, J. 394, 475, 485

Strange, S. 382

Streeck, W. 370

Suaréz, F. 159, 182

Sulejman Nádherný 280

Sweezy, P. 226, 228

Swift, A. 452

Š

Šedivý, J. 398, 399, 400, 402, 430

Šturma, P. 506

T

Tarrow, S. 369, 394, 473

Taylor, R. 370

Tesón, F. 510, 516

Thatcherová, M. 246

Thomas, K. 15, 105, 233

Thompson, G. 478, 486
 Thoreau, H. 430
 Tilly, Ch. 21, 22, 252, 271, 273, 274, 275,
 276, 277, 278, 279, 282, 283, 287, 288,
 289, 310
 Timms, J. 473, 476
 Tolstoj, L. N. 156, 182
 Tönnies, F. 257
 Trockij, L. 434
 Truman, H. 415, 419, 429
 Tucker, R. 408, 416, 423

V

Valdštejn, A. 277
 Vattel, E. de 105
 Vergilius 178
 Vitoria, F. de 159, 161, 174, 182

W

Wade, R. 382, 478
 Walker, R. B. J. 313, 317, 318, 319, 320, 325,
 326
 Wallerstein, I. 20, 21, 25, 225, 227, 228, 229,
 230, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239,
 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248,
 249, 252, 261, 262, 263, 266, 271, 274,
 406, 469, 471, 498, 499
 Walras, L. 119
 Walt, S. M. 18, 143, 404, 405, 439, 440, 529
 Waltz, K. N. 17, 18, 82, 83, 84, 85, 87, 88,
 90, 91, 92, 98, 99, 100, 105, 120, 125,
 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 139, 140, 187, 192,
 193, 195, 201, 210, 214, 221, 248, 249,
 251, 331, 332, 338, 341, 383, 400, 498,
 499

Walzer, M. 326, 447, 460, 467, 468, 498,
 499, 503, 504, 505, 506, 507, 512, 516
 Washington, G. 409
 Weaver, O. 188
 Webb, C. 365
 Weber, M. 51, 120, 123, 133, 180, 263, 323,
 386, 447, 471, 477
 Weingast, B. 372
 Wendt, A. 23, 24, 149, 296, 330, 331, 332,
 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 343,
 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352,
 353, 354, 355, 356, 357, 358, 398, 400,
 401, 509, 529, 530
 Wheeler, N. J. 503
 Wiener, A. 374, 375
 Wight, M. 18, 19, 23, 24, 52, 82, 100, 105,
 113, 114, 137, 148, 153, 154, 155, 156,
 157, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 170,
 173, 175, 177, 179, 180, 181, 183, 184,
 195, 201, 205, 213, 214, 215, 221, 308,
 313, 314, 315, 316, 317, 321, 334, 395,
 398, 400, 404, 436, 447, 498, 499, 512
 Williamson, O. 193
 Wilson, W. 54, 55, 60, 76, 142, 155, 176,
 177, 411, 412, 413, 414, 425, 426, 429,
 439, 522
 Winch, P. 297
 Winthrop, J. 407
 Wolfers, A. 18, 101, 103, 198
 Wolfowitz, P. 425, 528
 Wood, E. M. 249, 261
 Wyman, D. 502

Z

Zolo, D. 25, 488, 489, 490, 491, 492, 498, 499
 Zysman, J. 367

Pavel Barša, Ondřej Císař

Anarchie a řád ve světové politice

Odpovědný redaktor Daniel Běloušek

Technická redaktorka Kateřina Tvrdá

Sazba Jan Hampl

Návrh obálky Kateřina Tvrdá

Vydalo nakladatelství Portál, s. r. o.,
jako svou 1241. publikaci

560 stran. Vydání první, Praha 2008

Tisk Tiskárna K.P.R. spol. s r. o.

Knihy Portálu si můžete objednat na adrese:

Portál, s. r. o.

Klapkova 2, 182 00 Praha 8

Tel.: 283 028 202, 283 028 203

Fax: 283 028 208

Na internetu: obchod@portal.cz, www.portal.cz

