

důsledcích idealismu, formulovaná předtím Nietzsche, však zůstává v platnosti. Mocenská pluralita a boj jsou ze sociálního života nevykořenitelné. Kdo se přesto pokouší o jejich úplné vymýcení, docílí jen jejich zintenzivnění a rozšíření. Politická teorie, která přijímá tuto tezi, se v protikladu k idealismu již nebude snažit o *odstranění* sociálních konfliktů, ale o rozvoj strategií jejich *zvládnutí*. Tato teorie musí opustit ideu racionálního konsensu, jenž by definitivně vrušil antagonismy dobře namazaným strojem tržní směry, morální argumentace či právní procedury. V politice nemá jít o nastolení věčného míru, ale o nastolení vždy přechodného *modus vivendi* zápasících sil – tedy slovy Chantal Mouffové o „ochočování politična, o zadržování ničivých sil“.<sup>234</sup> Taková teorie ovšem nemusí opustit principy vtělené v liberálnědemokratických institucích. Podle Mouffové lze naopak Schmittovu kritiku zvrácených efektů idealistické politiky použít k obhajobě liberální demokracie. Jak uvidíme v následující kapitole, projekt použití realistické kritiky idealismu pro ospravedlnění liberální demokracie formuloval již ve 40. letech Reinhold Niebuhr.

Realistická obhajoba liberální demokracie respektuje sociální povahu člověka a tedy i nepřekonatelnost sociálního ukořtení individuálních životů ve skupinových životních formách a identitách. Základem těchto forem a identit nejsou nějaké skryté esence, ale naopak kontingentní vztahy k ostatním jednotlivcům a skupinám, nastolované sociální interakcí. Toto *odlišování* může vyústit do vylučujícího *proti-kladení*. Taková proměna difference do negace nastoluje politično v silném slova smyslu. Vztah ke kolektivnímu druhému se stává politickým, jakmile není vnímán pouze jako *slučitelný rozdíl*, nýbrž jako *vylučující protiklad*, který ohrožuje naši existenci a identitu. Uznání toho, že vznik takového antagonismu je všudy přítom-

<sup>234</sup> Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, 1993, s. 141.

nou možností lidské situace, nemusí vyústit do obhajoby války a násilí. Může nám naopak pomoci hledat účinnější cesty, jak jim předcházet – jak z fanatických nepřátel na život a na smrt dělat navzájem se respektující protivníky: „...oponent by neměl být považován za nepřítel, kterého je třeba zničit, ale za soupeře, jehož existence je legitimní a musí být tolerována.“<sup>235</sup>

Vylučující protiklad může být ochotován do podoby slučitelného rozdílu bez toho, že by soupeři museli být převáděni na transcendentního společného jmenovatele „obecné lidskosti“ a „přirozeného rozumu“. Proces civilizace konfliktů nespočívá ve svlékání zvláštních identit za účelem dosažení nějaké pomyslné obecné přirozenosti skryté „pod nimi, ale v proměně těchto identit samotných – v jejich zpružňování, otevírání, rozšiřování, překračování.

Nietzsche i Schmitt považovali boj a nepřátelství za podmínku *sine qua non* lidského naplnění. Toto eticky pozitivní zhodnocení boje začne být přijatelné pouze tehdy, oddělíme-li ho jasně od oslavy fyzického násilí. Takové oddělení je zřetelné u Nietzscheho a pozdního Schmitta, jeho absence u raného Schmitta ho však přivedla k přijetí fašismu. Druhým nedostatkem je předpoklad obou myslitelů o nutné vazbě mezi pěstováním ctností boje a válkou vedenou moderním státem. Tak jako oni byli schopni oddělit sféru politična od sféry morálky a náboženství, měli bychom my být schopni oddělit etiku boje od státního používání donucovacích prostředků. Zbavíme-li ji těchto dvou nedostatků, pak je nietzscheovsko-schmittovská obhajoba boje přijatelným východiskem pro politické myšlení současnosti: odlišení boje od fyzického ničení a státního donucení zachraňuje jeho etický smysl a zároveň ho činí slučitelným s liberální reformou mezinárodní politiky. Jinak řečeno: přestaneme-li boj redukovat na násilí a oddělíme-li ho jasně od státní kontroly donucení,

<sup>235</sup> Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, s. 4.

ukáže se, že rozvoj bojových čtností nemusí být neslučitelný s multilaterálními procedurami regulujícími používání síly mezi státy.

Schmittem idealizované „kabinetní války“ se odehrávaly poté, co byly spory mezi státy zbaveny náboženského obsahu a předtím, než byly naplněny obsahem národním a ideologickým. Tento nový obsah je strhl z jejich omezené – civilizované – podoby zpět k podobě neomezené – barské. Jak tvrdí jeden ze Schmittových žáků Reinhart Koselleck, v ideologické válce 20. století se v jiné podobě vrátila náboženská válka 16. a 17. století.<sup>236</sup> Zhroucení dogmat revolučně-levicového proudu osvícenství otevírá na úsvitu 21. století prostor pro jeho proud evolučně-liberální, obzvláště bude-li schopen korigovat svůj tradiční idealismus realismem svých oponentů od Burka přes Nietzscheho ke Schmittovi. Realisticky reformulovaný liberalismus podřazuje ideály svobody, rovnosti a solidarity, zároveň se však zřítká moralistického absolutismu, a tak se vyhýbá jeho zvráceným důsledkům. Úkolem realistického liberalismu je hledat způsoby osedlávání a zvládnání sociálních konfliktů, které nelze zcela neutralizovat obchodním *smlouváním*, morální *argumentací*, demokratickým *hlasováním* či právní *procedurou*.<sup>237</sup>

Schmitt ukázal, že totální válka byla spojena s rozvojem idealismu, jenž je pro absolutistický cíl věčné harmonie schopen použít neméně absolutistických prostředků vyhlazování nepřátel. Zatímco takový idealismus může svou utopii ráje legitimizovat nastolení pekla, realistická obhajoba liberální demokracie si klade méně extrémní cíle

<sup>236</sup> Reinhart Koselleck. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp 1989.

<sup>237</sup> Smlouvání, argumentace a hlasování představují podle Jona Elstera tři způsoby, jimiž lze dospívat pokojnou cestou k řešení sociálních konfliktů. Elster tedy vynechává právní proceduru. Elster, Jon: „Introduction“, in: Elster, J. (ed.): *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 1–18.

a s nimi i lidštější prostředky. Idealistický liberalismus se podobně jako komunismus snaží o definitivní vyrušení agresivity a násilí, čímž přispívá k jejich pandemickému šíření. Realistický liberalismus si uvědomuje tyto zvrácené důsledky represe konfliktů, a proto hledá způsoby jejich civilizované exprese.

### Válka proti teroru

Ospravedlnění americké „války proti teroru“ po útocích na New York a Washington 11. září 2001 čerpá z idealistických zdrojů. Proto ji alespoň v prvních dvou letech podporili i mnozí liberálové.<sup>238</sup> V definici konfliktu se shodovali s neokonzervativci – islamistický terorismus podle nich nebyl výrazem politického sporu – například o kontrolu nad arabským Středním východem a jeho ropnými nalezišti –, ale výrazem morální a zločinné zvrácenosti. Bushovi propagandisté postupovali přesně v intencích liberálního a komunistického univerzalizmu, jenž z války mezi státy činí „mezínárodní občanskou válku tím, že zbaňuje pojmy války a nepřitele jejich cti a důstojnosti. Ničí oba pojmy, když z války na té „správné“ straně dělá exekuci a vyčišťovací operaci, a na té nesprávné straně pak nezákonný a nemorální odpor škůdců, podněcováčů, pirátů a gangsterů.“<sup>239</sup>

<sup>238</sup> Typickým příkladem byl Michael Ignatieff. Srv. jeho „It's War – But it Doesn't Have to Be Dirty“, in: *The Guardian*, October 1, 2001. Pro analýzu tohoto textu srv. Andreas Behrke, „Terrorising the Political: 9/11 Within the Context of the Globalisation of Violence“, in: *Millennium. Journal of International Studies*, 2004, Vol. 33, No. 2, 279–312, s. 279–282. Pro Ignatieffovu obhajobu Bushova iráckého tažení a imperialismu lidských práv srv. Michael Ignatieff, „The American Empire: the Burden“, in: *The New York Times Magazine*, January 5, 2003.

<sup>239</sup> Carl Schmitt, *Wendung zum diskriminierenden Begriff des Krieges*, Duncker und Humblot, Berlin 1988, s. 43.

Moralizace a kriminalizace nepřítelů americkou propagandou po 11. září 2001 měly za cíl ukázat, že v al-Káidě nebelí USA a Západ politickému nepříteli, který operuje v rámci společné příslušnosti k lidskému druhu, ale nepolitickému barbarovi, který se sám vyřadil ze sdíleného lidství a na nějž se tudíž nevztahují běžná omezení válečných či kriminálních procedur stanovená principy lidských práv (např. Ženevské konvence či zásady spravedlivého procesu). V souladu se Schmittovými analýzami šla tedy depolitizace konfliktu logicky ruku v ruce s absolutizací nepřátelství.

Vynětí antiamerického islámského terorismu s kontextu středovýchodní politiky redefinovalo vztah USA k jeho arabským a muslimským protivníkům: z *politického* vztahu partikulární hegemonní supervelmoci k partikulárním silám odboje se stal *nepolitický* vztah univerzálně lidské civilizace k morálně a psychologicky úchylným jednotlivcům. V politickém sporu proti sobě stojí zvláštní síly, které se tudíž mohou shodnout na obecných pravidlech boje. V depolitizovaném sporu naopak stojí síla zastupující obecné lidství proti síle, která toto lidství ohrožuje, čímž se sama vyřaduje za jeho obvod, a tedy i za obvod obecných pravidel boje. Se ztotožněním vlastní skupiny s lidskostí (*Menschlichkeit*) či lidstvem (*Menschheit*) jde ruku v ruce dehumanizace nepřítelů a bestializace metod jeho potírání. Ličení islamistických teroristů jako zločinců a fanatiků je postavilo na stranu smrti proti životu, iracionalitě proti rozumu, nelidskému proti lidskému. Učinilo z nich partikulární patologickou výjimku, kterou je třeba zdisciplinovat univerzální normou. Tato norma lidství se vtělila do Bohem a dějinami vyvoleného národa – Spojených států amerických. Ty zastupují obecné lidské „my“, které čelí zvláštnímu „oni“. Toto „oni“ se pokouší zničit civilizaci tak, jak se o to v minulosti pokoušely fašismus a komunismus. V boji s ním není možná žádná politická dohoda či kompromis, neboť platforma lidství je obsazena

cele pouze jednou stranou. Je tedy přípustná jen bezpodmínečná kapitulace nepřítelů nebo jeho fyzická eliminace. Vše ostatní znamená usmířování zla (*appeasement*) a zradu lidství.

Tak se jedna strana konfliktu vymaňuje z relativity a partikularity politična a nárokuje si absolutní, předpolitický status univerzální normy a univerzálního lidství. Relativní nepřátelství, vlastní politické sféře, se stává nepřátelstvím absolutním. Omezené a zvláštní „my“ již nestojí proti stejné omezenému a zvláštnímu „oni“. Je opuštěn předpoklad o společné příslušnosti *obou skupin* k lidskému druhu. „My“ se stává vtělením tohoto druhu a „oni“ se ocitá za jeho hranicí. Jakmile je do kategorie „přítel“ zahrnuto celé lidstvo, „nepřítel“ je z ní logicky vyloučen. Tímto přeseknutím pout společného lidství odpadají morální zábrany: protivník se z jiného lidského „subjektu“ proměňuje na podlidský „objekt“. Ten, kdo v politickém zápase pózuje jako zástupce lidství, si uvolňuje ruce k nelidskému postupu vůči svým nepřátelům.

Jak ukazuje Andreas Behnke, dekonstrukce dichotomie absolutního nepřátelství musí započít poukazem k tomu, že akt její dekonstrukce prostřednictvím ztotožnění jedné strany s všelidským celkem je sám politickým aktem, tedy strategickým manévrem v boji dvou soupeřících stran v rámci lidského celku.<sup>240</sup> Odlíšení relativního nepřítelů probíhá vždy již v rámci sdíleného lidství: „... to znamená, že lidství o sobě není součástí odlíšení, ale tím, co činí toto odlíšení možné.“<sup>241</sup> V odlíšení absolutního nepřítelů se

<sup>240</sup> Andreas Behnke, „Terrorising the Political: 9/11 Within the Context of the Globalisation of Violence“, in: *Millennium. Journal of International Studies*, 2004, Vol. 33, No. 2, 279–312, s. 282–283. Behnke přitom odkazuje na článek Williama Rasche, „Conflict as a Vocation. Carl Schmitt and the Possibility of Politics“, in: *Theory, Culture and Society*, 17, no. 6 (2000), s. 1–82.

<sup>241</sup> William Rasch, „Human Rights as Geopolitics“, in: *Cultural Critique*, 54, Spring 2000, s. 136, citováno v Behnke, c. d., s. 297.

naopak předpokládaný horizont lidství sám stává pozitivní stranou vztahu. Tím se nepřítel stává nelidskou bestii, proti níž je povoleno použít bestialních prostředků. Odtud Schmittovo dictum: „*Humanität, Bestialität*“<sup>242</sup> Jakmile se „lidstvo“ stává bojující stranou, ocitáme se za hranicemi politična i *politického* (tedy relativního) nepřátelství, které je vždy nepřátelstvím dvou *lidských* kolektivů, „my“ a „oni“, „vlastních“ a „cizích“. Reprezentanti lidstva již se nemohou vymezovat proti jiným lidem, neboť tvrdí, že zastupují *všechny* lidi. Ztratili tedy „druhého“, který by vyzýval jejich moc na pozadí sdílené příslušnosti k lidskému druhu. Druhý vstupuje buďto jako objektivní fenomén (např. hlad, chudoba, drogy, ekologická krize, pandemická nákaza – proti těm všem je možné „vést válku“), a nebo jako „bestie na dvou nohách“, nikdy ne jako politický nepřítel, který disponuje suverénní schopností rozhodovat o svém osudu a představuje proto hrozbu naší suverénní schopnosti rozhodovat o našem osudu. Pochopíme-li nepřátelství a válku taktó, je jasné, že „lidstvo nemůže vést žádnou válku ... [neboť] pojem lidstva vylučuje pojem nepřítel.“<sup>243</sup>

Nahrazení *politického* nepřátelství nepřátelstvím *morálním* znamená nahrazení *pluralismu* mnoha lidských kolektivů *dualismem* lidstva (civilizace) a jeho nepřátel (barbarů). V pluralistickém kontextu nezabírá spor dvou aktérů celý sociální prostor, ale je relativizován jejich vztahem k dalším aktérům. Tyto „třetí strany“ se mohou přidat na jednu nebo druhou stranu, ale mohou také zůstat neutrální. Tato poslední možnost je klíčová pro udržení války v civilizovaných mezích: umožňuje nejen vyhybat

<sup>242</sup> Citováno v J. Habermas, „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, in: týž, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, s. 192–236, s. 220.

<sup>243</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, c. d., s. 54, citováno v Habermas, c. d., s. 233.

se horkému konfliktu prostřednictvím navazování nových aliancí („vyvažování“), ale zabraňuje také stranám v tom, aby konfliktu přikládaly absolutní význam: existence neutrálních aktérů stvrzuje *morální neutralitu* konfliktu – to, že v něm nejde o univerzální hodnoty lidství, které by se týkaly všech, nýbrž o partikulární cíle zvláštních lidských kolektivů. V protikladu k politické neutralizaci (tj. depolitizaci) uvolňuje morální neutralizace prostor pro politický konflikt tím, že chápe soupeře jako morálně rovné. Zavedení morálních rozlišení do konceptu války – Schmittovým jazykem řečeno přijetí „diskriminujícího pojmu války“ – naopak dává konfliktu univerzální význam, a tím vylučuje možnost neutrality třetích stran: „kdo není s námi, je proti nám!“. Konflikt je politicky neutralizován (tj. depolitizován) a moralizován, a tím i absolutizován. Obhájení života a potvrzení morální hodnoty jednoho nutně implikuje smrt a popření morální hodnoty druhého. Smysl konfliktu nespočívá v něm samém, ale v jeho ukončení zničením druhého. Pluralita aktérů v proměnlivých vzájemných relacích se proměňuje do absolutizované dichotomie dvou táborů. *Boj* se redukuje na úsilí o nastolení *panství*. „Když se stát nebo skupina států vzdává nediskriminujícího postoje, a přistupuje k válce tak, že rozlišuje mezi jednou a druhou válčící stranou způsobem, který je právně směřovatelný také pro třetí stranu, pak si nárokuje nevystupovat pouze svým jménem, ale jménem nějakého vyššího, tedy nadstátního řádu a společnosti; nárokuje si, že dělá něco zcela jiného, než co se dosud rozumělo vedením války ... Jakmile je popřena představa možného neutrality, a tím i představa nezáčástného „třetího“ státu, je tím vznesen univerzální, popřípadě regionální nárok panství.“<sup>244</sup>

Zatímco načrtnutou *absolutizací* nepřátelství se konflikt zintenzivňuje, *deteriorizací* se rozšiřuje jeho rozsah na

<sup>244</sup> Carl Schmitt, *Wendung zum diskriminierenden Begriff des Krieges*, Duncker und Humblot, Berlin 1988, s. 41.

celý obvod planety. Díky své fundamentalistické ideologii i díky své transnacionální a síťové povaze byla al-Káida ideálním komplicem v obou těchto posunech. K ospravedlnění depolitizace a absolutizace nepřátelství Bushovou administrativou do velké míry stačil poukaz k depolitizaci a absolutizaci nepřátelství u al-Káidy samotné. Podobně stačil poukaz k deterritorializované povaze teroristické sítě k ospravedlnění globálního záberu amerických intervencí. Navzdory vši obsahové odlišnosti existovala strukturální podobnost mezi Bin Ládínovou svatou válkou proti Západu a za šíření islámu a Bushovou svatou válkou proti teroru a za šíření demokracie – obě byly pevně podepřeny falešným univerzalizmem (ztotožněním vlastní skupiny s lidstvem obecně), absolutizací nepřátelství (dehumanizací protivníka) a deterritorializací boje. Odrážely se jedna v druhé jako v negativním zrcadle a navzájem si poskytovaly potřebnou legitimitaci. Čím silnější pozici získala jedna, tím více byla posílena druhá.

### **Pluralistický univerzalizmus v dialogu a boji**

Osnovou idealistických ideologií (ať již totalitárních nebo liberálních) je dualistický univerzalizmus, který podřizuje zvláštní politické jednotky jim větší jurisdikci všelidské spravedlnosti. Schmittův pluralistický partikularismus odvozuje naopak spravedlnost ze *zvláštního* politického rozhodnutí zvláštního suveréna. Realistický liberalizmus se snaží překonat spor mezi dualistickým univerzalizmem a pluralistickým partikularizmem a sjednotit oba póly v pluralistickém univerzalizmu. Při tomto úsilí lze navázat na hermeneutický pramen německé tradice, který překonává naturalistické pojetí střetů heterogenních identit jako vnějších nárazů kulečnickových koulí. Gadamerovská hermeneutika ve stopách Montaignových ukazuje, že vztah ke kulturně jinému nejenže nemusí implikovat fyzické násilí, ale že právě v něm je možný skutečný

dialog hodný toho jména – tedy otevřený k radikální zkušenosti proměny sebe sama (2.3 a 1. oddíl Závěru).

Výše citovaná pasáž z pozdního Schmitta o nepříteli jako druhém, který mě umožňuje být sám sebou, posunuje je hobbesovskou problematiku fyzického přežití k hegelovské problematice zápasu o uznání a gadamerovské problematice existenciálního dialogu. Plně rozvinutí této linie ovšem ve svém důsledku otrásá mechanickým pojetím plurality světů jako plurality monopolů násilí náležejících ke zvláštním národním identitám. Ve Schmittově partikularistickém pluralismu se stále prozrazuje intelektualistická pozice vnějšího pozorovatele, který zvěčňuje identity po způsobu objektů rozmístěných ve fyzickém prostoru. Tato perspektiva (podobně jako některé podoby pozdějšího postmodernismu) je navzdory deklarovanému pluralismu ve skutečnosti dualistická, a navzdory deklarovanému smyslu pro heterogenitu homogenizující: její představa jednoho obecného prostoru obývaného mnoha různými identitami jen reprodukuje idealistický dualismus obecného a zvláštního. Tento pohled si stále uchovává nárok na nestrannost – jako by pozorovatel byl vyňat ze sporů, které zkoumá. Jako by mohl zahrnout a uzavřít pluralitu pohledem z jí vnějšího stanoviště.

Radikální pluralita se však neukazuje jako pluralita kultur zachycovaných zvenjšku po způsobu objektů existujících vedle sebe v homogenním prostoru, ale pouze v selhání úsilí o poznání a kontrolu druhého. Toto selhání signalizuje neredukovatelnost druhého na teoreticky zřetelný „objekt“ či symetrický – tj. na společnou všelidskou identitu a pozici převoditelný – „subjekt“. V situaci selhání narážíme na meze teoretického postoje, v němž se na druhého díváme nestranně „shora“, a jsme nuceni zaujmout praktický pohled „zdola“: nahradit hledisko *divočka* hlediskem *aklétera* – pochopit naše představování druhého jako součást interakce s ním. Ta může být etická – například otevření se v daru – nebo politická – boj.

Potenciální násilí takového boje není redukovatelné na fyzický aspekt, ale má své téžistě v existenciálním zápasu – v zápasu o sebezotvrzení tváří v tvář popírajícímu úsilí druhého. Jak věděl Hegel a jak po něm naznačuje ve výše citované pasáži Schmitt, takovým bojem s nepřitelem se nezahrazujeme v partikulárním, ale naopak otevíráme k univerzálnímu, které je kvalitativně jiného typu než abstraktní pojem či obecné pravidlo. Pravou univerzalitu nedosahujeme opuštěním zvláštního směrem k obecnému, ale jen existenciálním dialogem a bojem s jiným zvláštním. Vykročením na tuto cestu překonává pluralistický univerzalizmus sterilní protiklad mezi dualistickým univerzalizmem idealistů a pluralistickým partikularismem realistů.

### **Přijetí konfliktu a kultura souboje**

Politicky vzato jistě nemá žádný smysl pěstovat Schmittovu nostalgii po válkách 18. století, ani jeho zatvzelenou obranu německví proti Západu, která vyústila do jeho habenebného příklonu k nacismu. Neměli bychom však zamést pod koberec jeho filosofickou tezi, že liberální úsilí o neutralizaci konfliktu a nepřátelství vede ve skutečnosti k jejich absolutizaci. Abychom se vyhnuli barbarství, musíme přijmout konflikt jako nutný rys mezilidských vztahů. Tím se nepřítel stane znova člověkem a boj s ním bude muset přijmout morální omezení, kterým jsou podrobeny vztahy mezi lidmi a jejich skupinami. Sdílená lidská identita relativizuje nepřátelství. Přijetí konfliktu a nepřátelství se vylučuje s projektem věčného míru ve smyslu sjednocení lidstva do univerzálního společenství přátel. Tento projekt musí být nahrazen projektem rozvoje kultury boje. V ní již nebudou nepřátelské impulsy a agresivní vášně potlačovány, vylučovány a popírány, nýbrž naopak vyjadřovány, osedlávány a zvládány.

Politiku bychom pak s Andreasem Behnke mohli chá-

pat právě jako umění udržovat a snášet konflikt – *the art of enduring conflict*. V tomto umění je pěstována jednak schopnost vydržet konflikt, jednak schopnost prodloužovat ho – unikát pokoušení k jeho ukončení zničením protivníka.<sup>245</sup> Jak věděl Nietzsche, toto pokoušení se netýká toho, kdo přitakává boji jako příležitosti k seberalizaci, a nemůže mu proto jít o zničení nepřitele, kterého potřebuje. *Politické* umění snášení a prodloužování konfliktu má tedy svůj *etický* základ v přitakávající vůli k moci (3.1.). Politické umění činí konflikt zároveň snesitelným a nekonečným tak, že omezuje jeho rozsah a intenzitu. Rozsah je omezen přijetím kontingentních hranic – prostorových (geografických), časových (historických), kulturních. Intenzita je snížena odmítnutím absolutních, morálních, posvátných cílů a omezením se na cíle relativní, morálně neutrální, profánní. Tyto dva aspekty – schématicky „teritorializace“ a „relativizace“ konfliktu – jsou podle Behnkeho dvěma stranami politického umění. Oba jsou spjaty s přijetím vlastní konečnosti: respekt ke kontingentním hranicím povstává z vědomí, že cílem je zvládat zvláštní konflikt v rámci nekonečného celku (zahrnujícího další konflikty), a nikoliv ovládnout celek; omezení se na relativní cíle povstává z vědomí, že úkolem konečné lidské existence (individuální či kolektivní) není uchopit a mocensky prosazovat absolutno. K Behnkově analýze dodejme, že toto vyloučení absolutna z politiky s sebou nemusí nést opuštění morální aspirace k němu.

„Deteritorializace“ a „absolutizace“ konfliktu jsou naopak spjaty s vůlí po jeho ukončení a nastolení panství – po ovládnutí a uzavření celku ztotožněním vlastní, „pozitivní“ moci s transcendentním základem světa. Nárokem na reprezentaci celku vylučuje aktér protivníka z domněle

<sup>245</sup> Andreas Behnke, „Terrorising the Political: 9/11 Within the Context of the Globalisation of Violence“, *Millennium. Journal of International Studies*, 2004, Vol. 33, No. 2, 279–312.

pravého bytí (v jehož definici ve skutečnosti falešně absolutizuje a univerzalizuje svou relativní a partikulární identitu) a zbavuje se všech morálních zábrán v nakládání s ním. Moralizace politiky logicky ústí do odhození všech morálních mezí v chování vůči protivníkovi. Násilí není používáno k udržování konfliktu, ale k jeho ukončení vyhlazením soupeře. Nepráteleství je absolutizováno. Konflikt se stává „poslední válkou“ – válkou za vyloučení všech dalších válek, svatou válkou.

Agresivita a nepřáteleství patří k přírodní a sociální existenci a nemohou být nikdy definitivně neutralizovány nastolením věčného míru a přátelství. Mohou se však realizovat takovým způsobem, že se protivníci nesnaží jeden druhého vymazat z existence. Nepráteleství se může zbavovat nenávisti a nabývat podoby ritualizované vážné hry. Liberálnědemokratická politická kultura by měla přenechat ideál věčného smíření náboženství a redefinovat se jako kultura souboje, v němž se vítěz nepokouší poraženého zlikvidovat, ale nechává ho sebrat síly k dalšímu kolu klání. Aby soupeři byli schopni pěstovat tuto rytířskou etnost, musejí opustit svou víru v to, že byli vyvoleni Bohem (či Dějinami) k vymítání ďábla ze světa. Musí opustit své ztotožnění se základem světa, celkem, absolutněm. K takové relativizaci vlastních morálních nároků není zapotřebí jen jistá dávka intelektuální skepse a kritičnosti, ale také a především volní postoj přitakání vlastní konečnosti, který navozuje v konceptu náboženské pokory Reinhold Niebuhr (5.3) a v konceptu afirmativní vůle Friedrich Nietzsche (3.1). (Asketický ideál povstávající z negativní vůle chce naopak osvojit existenci z relativity a pomíjivosti tím, že ji ukotví v absolutní a věčné transcendentci.)

Přijetí pozemského života v jeho konečnosti je podmínkou schopnosti člověka oprostit své politické zapojení od nebeských, absolutních záruk a uznat jeho světskou, relativní povahu. Oddělení politického boje od náboženských

účelů bylo podle Schmitta největším výdobytkem raně moderní Evropy. V této obecné tezi, že sekularizace politiky je základem tolerance k pluralitě, se Schmitt překvapivě shoduje s liberalismem. Na rozdíl od něj však omezuje platnost této teze na mezinárodní politiku, zatímco v domácí politice zdůrazňuje proti pluralitě homogenitu jednotné vůle lidu či vůdce, jejímž rozhodnutím se musejí jednotlivci i skupiny daného národa bezpodmínečně podřídit. Proti takové absolutizaci dichotomie mezi domácí a mezinárodní politikou staví realističtější liberalismus její relativizaci – mezinárodní vztahy nejsou prostým prodloužením či analogií vztahů domácích, nejsou však ani jejich absolutním protikladem, který by byl řízen zcela jiným principem.<sup>246</sup> Navzdory jejich relativní odlišnosti hájí realističtější liberalismus v obou sférách pluralizaci a proceduralizaci moci.

### Od *decizionismu k praktikismu*

Realističtější liberalismus si tedy osvojuje nietzschovsko-schmittovskou etiku boje a extrapoluje z ní pojetí politiky jako umění udržovat a snášet konflikt. Jak bylo řečeno, podmínkou tohoto osvojení je odpojení etiky boje od fyzického a státního násilí. Realističtější liberalismus přijímá také velkou část Schmittovy kritiky dualistického univerzalismu. Odmítá však pozici, z níž Schmitt tuto kritiku formuluje. Místo jeho pluralistického partikularismu zaujímá perspektivu pluralistického univerzalismu. Podobně kriticky si realističtější liberalismus osvojuje Schmittovu kritiku intelektuálního. Tato kritika je správná v té míře, v jaké podtrhává neredukovatelnost jednání na poznání, akce na kontemplaci. Je však zavádějící v té míře, v jaké

<sup>246</sup> Srv. Pavel Barša a Ondřej Čísar: *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, Portál, Praha 2007 (přípravováno k vydání), 11. kap.

navozuje dojem, že stačí prostě převrátit intelektualistický primát rozumu, systému a normy na primát vůle, suverenity a výjimky. Intelektualismus i decizionismus vytrhávají jeden dílčí moment jednání a dělají z něj základ celku. V prvním případě je to „rozumná vůle“ jednajících podle obecného pravidla, v druhém „libovůle“ rozhodující o výjimce. Pravidlo i výjimka, rozum a vůle však jsou dvěma vzájemně se podmiňujícími momenty jednoho procesu jednání a každý pokus postavit toto jednání výhradně na jednom nebo druhém z nich nutně falšuje jeho povahu.

Vztah Schmittova decizionismu a Kelsenova intelektualismu se v nejobecnějších obrysech podobá vztahu sartrůvského subjektivismu a lévi-straussovského objektivismu ve výkladu Pierre Bourdieua.<sup>247</sup> Bourdieuu překonává opozici deterministické struktury a svobodné vůle tím, že mezi ně vkládá třetí a prostředkující člen – praktiku. Jejím prostřednictvím se struktura reprodukuje a zároveň proměňuje, přičemž první není možné bez druhého. To odpovídá pojetí tradice v britském konzervatismu od Burka k Oakeshottovi. Tradice se nemůže udržovat bez toho, že by se změnila. Inovace přitom nepřichází zvnějšku tradice, ale povstává z rozehrávání možnosti a „náznaků“, které jsou jí imanentní (2.3). V konceptu suverenity nadsadil Schmitt moment nevypočitatelného a neodvoditelného rozhodnutí do postavení transcendentního a absolutního počátku. Tím jen reprodukoval sekularizaci boží vůle v Bodinově pojetí vůle panovníka a její demokratizaci v Rousseauově pojetí vůle lidu.

*Politický vzato* je toto řešení nebezpečné, neboť s vyvěšením systémové racionality voluntaristickou suverenitou se kritérium politické legitimacy redukuje na fungující legalitu: legitimní a platná jsou pravidla a rozhodnutí jakékoliv moci, která je schopná zajistit jejich dodržování. Toto ztotožnění normativní platnosti (*Gültigkeit*) s tím, co

<sup>247</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Ed. de Minuit, Paris 1980.

reálně platí (*Geltung*) musí považovat za posledního arbitra politického sporu efektivně použité násilí.<sup>248</sup> Schmittovo přihlášení se k vítězímu fašismu se z tohoto hlediska jeví jako logický důsledek jeho teorie. *Filosofický vzato* je Schmittovo řešení nedostatečné, neboť sterilní dichotomie systému a svobody – rozumu a vůle, racionality pravidel a svrchovanosti života – jím není překonána, ale jen převrácena. Bourdieuovské a oakeshottovské překonání této dichotomie činí ze dvou vylučujících se stran dva vzájemně se doplňující momenty opakujících se sociálních a politických praktik, v nichž se reprodukuje a proměňuje sociální a občanské pouto.

Na rozdíl od Schmittovy absolutizace okamžiku svrchovaného rozhodnutí kladla liberální tradice od svých počátků v Lockovi, Montesquieuovi či Jamesi Madisonovi důraz na proceduralizaci a rozdělení suverénní moci na vzájemně nezávislé větve. Pravidla nevytláčují suverenitu vně systému jako jeho domnělý vnější počátek, ale rozdělují ji do nezávislých typů moci (výkonná, soudní, zákonodárská) a center moci (stát / politické strany / občanská společnost), které se vzájemně kontrolují a vyvažují, a tak zajišťují svobodu *uvnitř* systému.<sup>249</sup> Tento důraz na systém vzájemně se vyvažujících a kontrolujících instancí byl v moderních ústavách doplňován důrazem na demokratický zdroj „veškeré moci“ v lidu. Právě toto spojení považoval Schmitt za neudržitelné. Úkolem realistického liberalismu je naopak ukázat, že taková proceduralizace a pluralizace suverenity je nejen nejlepším způsobem

<sup>248</sup> Pro rozdíl mezi těmito dvěma typy platnosti srv. J. Habermas, *Recht als Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung*, in: *týž: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, s. 15-60, s. 47-49.

<sup>249</sup> Srv. J. Habermas, *Volksouveränität als Verfahren*, in: *týž: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, s. 600-631.



uchování svobody rozhodování různých aktérů, ale že také odpovídá požadavkům etiky boje a politického umění konfliktu, jejichž prvky lze vyčíst ze Schmitta samotného poté, co zbavíme jeho pojetí boje definiční vazby na fyzické a státní násilí a jeho pojetí pluralismu omezení na mezinárodní politiku.

Propojení liberalismu s etikou boje a uměním konfliktu předpokládá souběžnou kritiku intelektualistického pohledu na právně-politický řád. Tento pohled nebyl typický jen pro právního pozitivistu Hanse Kelsena, ale pro celý idealistický liberalismus, včetně jeho přirozeně-právního křídla. V jeho kritice je třeba navázat na Schmittovo převrácení intelektualistické perspektivy (viz sekci Pojem suverenity. Spor s Kelsenem ve 4.1) a zároveň se vyhnout jeho decizionismu. Právní a sociální normy a procedury musí být viděny nejen „zvnějšku“ a „shora“ – tedy jako uzavřený *systém pravidel*, ale také „zvnitř“ a „zdola“ – tedy jako opakované *používání pravidel* aktéry. Právě toto hledisko je schopno pochopit normu-pravidlo i rozhodnutí-výjimku jako dva aspekty jednoho a téhož procesu neustálé reprodukce a obnovy sociálního pouta. Z tohoto hlediska se sociální a politický řád nebude jevit jako soubor racionálních principů předem determinujících všechny budoucí stavy systému a tahy jeho aktérů. Z hlediska praktik již liberální řád není systémem útlaku (lidové) suverenity (buržoazní) racionalitou, ale řádem, který svobodu zároveň omezuje i umožňuje. Pravidla nejen nutí jednat určitým způsobem, ale nezbytné opakování tohoto jednání (bez něhož by systém nemohl existovat) dává příležitost k posunům, variacím a dokonce podvracením nastolených identit a vzorců chování (viz sekci Strategie identit a taktiky jejich podvracení ve 2. oddílu Závěru).