

**PLURALITNÍ SVĚT STÁTŮ A VIZE GLOBÁLNÍ JEDNOTY.
KE KANTOVĚ A HABERMASOVĚ VERZI KOSMOPOLITISMU**

MICHALA LYSONŇKOVÁ, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha, ČR

LYSONŇKOVÁ, M.: A Pluralistic World of States and a Vision of Global Unity: Toward Kant's and Habermas' Versions of Cosmopolitanism
FILOZOFIA 70, 2015, No 2, pp. 81-93

The article deals with cosmopolitanism of Immanuel Kant and Jürgen Habermas. In his perpetual peace project, Kant endeavored to overcome the modern state system which has been prone to war. However, this project is confusing due to Kant's contradictory attitude to a world state. Although the pluralist system of sovereign states can be securely surmounted only by universal "Völkerstaat" or "Weltrepublik", these political entities raise concerns about unification and despotism, originally connected with a universal monarchy. The similar problem also becomes apparent in Habermas' version of cosmopolitanism. Even though Habermas ultimately argues that a world state is to be avoided, his conception is driven to it by the universalism of human rights, which are directed against political particularism, as well as by the politics of peace, requiring the establishment of an effective power at the supranational level of a global political system. Furthermore, in this multilevel political system its lowest level, i.e. the level of nation states is suppressed. Kant's and Habermas' contradictory positions reflect a more fundamental tension between plurality and unity which affects modern cosmopolitanism, frequently criticized as anti-pluralistic. Hence, the aim of the article is to clarify contradictions in Kant's and Habermas' conceptions in order to shed some critical light on modern cosmopolitanism as such.

Keywords: Cosmopolitanism – Perpetual peace – Modern state – World state – Plurality – Unity – Immanuel Kant – Jürgen Habermas

Podle jednoho ze známých textů klasické sociologie, Weberovy „Zwischenbetrachtung“ k sociologii náboženství, se moderní svět vyjevuje ve formě plurality sfér. Tato pluralita autonomních hodnotových sfér je výsledkem rozpadu světa jako účelného řádu, k němuž došlo pod tlakem moderní vědy v 16. století. Z předmoderní jednoty, původně čerpané z teleologických nábožensko-kosmologických představ, se postupně vydělují „pravdivé“, „dobré“, „krásné“ a „svaté“ jako čtveřice svébytných hodnot, jež jsou nepře-konatelně rozdílné a oddělené.

Tato dezintegrace předmoderní jednoty ovšem získala také svůj politický výraz, a to ve vestfálském systému států, který vzešel z náboženských válek 16. a 17. století. Vestfálský systém artikuloval novou podobu politického světa: politický svět nadále nemůže trvat ve formě „universa“, tzn. univerzální říše či monarchie, ale jen jako „pluriversum“, tj. pluralita suverénních států. Tato přeměna se odrazila i v novém, otevřeném pojetí dějin, které se zřeklo vize konečné jednoty, myšlenky završení v univerzální monarchii, a naopak vstřebalo setrvalý fakt plurality států, jež se řídí svými vlastními zákony a mají cíl v sobě samých (srv. Foucault 2007, 290, 300).

Koexistence různých států následně vedla ke konstituci specifického řádu, tzv. vyvážené plurality (Foucault 2007, 260), která se zakládala na principu mocenské rovnováhy. Mechanismus mocenského ekvilibria měl zabraňovat hegemonii některého státu, přesněji řečeno nastolení univerzální monarchie. V 18. století byl princip ekvilibria navíc situován do rámce zvláštního, integrovaného a zároveň různorodého celku, jež tvořilo společenství států či „mezinárodní společnost“. Například švýcarský právník Emer de Vattel v Evropě spatřoval „politický systém, jednotné těleso (...) jistý typ republiky“, který dal vzniknout mocenské rovnováze (Kratochvíl 2010, 104-108), a podle Rousseaua sice Evropa představovala diverzitu, její mocnosti nicméně vytvářely určitý systém, jenž je sjednocoval náboženstvím, mezinárodním právem, morálkou, literaturou či obchodem, a také určitý druh rovnováhy, který byl nezbytným účinkem této jednoty (Rousseau 2005, 29).

Navzdory vši své užitečnosti byl ovšem princip rovnováhy pokládán za nestabilní. Reflexe této nestability se objevuje v dobovém mezinárodním právu, jmenovitě u Vattela, ale především v koncepcích trvalého míru,¹ jež na rozdíl od mezinárodního práva usilovaly o *překonání* antagonistické moderní státnosti, tedy nikoliv jen o dosažení dočasné nepřítomnosti války, nýbrž o odstranění samotných jejích kořenů.

Podle Archibugiho (1992) existují tři modely věčného míru, model pyramidální, difuzní a kosmopolitní. Nejrozšířenější pyramidální model zavádí mezinárodní unii (typu Sváté aliance, Společnosti národů či Valného shromáždění OSN), jejímž úkolem je urovnávat spory mezi sobě rovnými státy, které se sice zřikají práva na válku, nicméně vnitřně zůstávají suverénní. Silnou verzi tohoto modelu, která mezistátní unii vybavuje donucující mocí, již zabezpečuje konfederální armáda, reprezentují návrhy Émerica Crucého (1623), Saint-Pierra (1713) a taktéž Rousseaua (1761).²

Pyramidální model organizace se ale objevuje také v nejvlivnějším, totiž Kantově projektu věčného míru, jenž reprezentuje kosmopolitní model. Přesněji řečeno: Kant, jehož koncepce vstřebává motivy dobové reflexe mezinárodního řádu, osciluje mezi slabou a silnou variantou tohoto modelu³ a specifickou vizí světového státu. Mezistátní antagonismy plynoucí z neregulované koexistence suverénních států lze nejučinněji potlačit formou jednoty, již představuje „stát národů“ (*Völkerstaat*) či „světová republika“ (*Weltrepublik*). Toto globální politické těleso nicméně čelí rezistentnímu partikularismu států, jejichž pluralitě navíc podle Kanta nasvědčuje status státu jako morální osoby.

Podobná rozpornost přitom postihuje i Habermasovu verzi kosmopolitismu, jež usiluje o modernizaci Kantovy ideje věčného míru. Habermas nejprve artikuloval jistou va-

¹ Srv.: „Avšak jestliže je současný systém neotřesitelný, z toho samého důvodu je bouřlivější; neboť mezi evropskými mocnostmi existuje akce a reakce, která, aniž by je zcela přemístila, udržuje je v neustálém neklidu“ (Rousseau 2005, 35).

² Archibugi do svého výčtu Rousseaua nezařazuje. Zatímco Rousseauův *Extrait du „Projet de paix perpétuelle“ de monsieur l'abbé de Saint-Pierre* vyšel roku 1761, jeho *Jugement sur le „Projet de paix perpétuelle“*, v němž zpochybňuje Saint-Pierrovu tezi, že aliance mezi evropskými státy má sloužit také k potlačování vnitřních rebelií, byl publikován až v roce 1782, tedy posmrtně.

³ Otfried Höffe (2006) označuje silnou formu svazu národů, jež v zásadě odpovídá silné verzi pyramidálního modelu, jako „ultraminimální světový stát“ (srv. též Riley 1974/1975).

riaci na světový stát. Později nicméně neužitečný a neuskutečnitelný světový stát odmítá ve prospěch víceúrovňového politického systému a demokratického globálního vládnutí. Tato slabší, morálně-právní forma globální jednoty, jež v intencích Kantova utopismu aspiruje na realistickou utopii, tedy ideál, jehož dosažitelnost je indikována *statem quo*, ovšem rozmělnuje svou nejnižší rovinu, tzn. národní stát.

Rozpory Kantovy a Habermasovy koncepce odrážejí hlubší rozpornost, jež se objevuje v moderním kosmopolitismu. Ačkoliv kosmopolitní vize globální jednoty mohou mít různé podoby, jejich základním aspektem je postavení partikulárního (národního) státu, jehož krajní negaci přirozeně představuje unifikovaný světový stát. Tyto dva politické mody logicky vytvářejí napětí, které je zároveň výrazem elementárnější tenze mezi pluralitou a jednotou. Konzistentnost kosmopolitních představ je ohrožena snahou na jedné straně překonat partikularistický svět moderní státnosti a na druhé straně se vyhnout unifikaci a antipluralismu, tedy základním námitkám, které jsou vůči modernímu kosmopolitismu vznášeny (srv. Bohman – Lutz-Bachmann 1997, 14). Cíl následujícího textu je tudíž prostý – osvětlit nejasnosti a rozpory nejprve Kantovy a poté Habermasovy koncepce, jež nepředstavují jen nejasnosti a rozpory dvou dílčích koncepcí, nýbrž šířeji poukazují na možná úskalí moderního kosmopolitismu.

Kantova idea věčného míru. Podle Foucaulta byl moderní stát vetkán do kontextu nového, neurčeného pojetí dějin, tedy dějin, jež nejsou limitovány účelem a nevrcholí ve formě univerzální říše. Kantův projekt věčného míru je naproti tomu zasazen do rámce *uzavřené* temporality, tzn. dějin, které mají svou finalitu a odvíjejí se v linii pokroku. Ačkoliv je věčný mír toliko regulativní ideou, je zároveň cílem, jehož nekonečné naplňování je garantováno účelným řádem přírody. Tento takřka předmoderně plánovitý řád do své logiky zapojuje antagonismus, válku, obchod a taktéž ekvilibrium, čili jeden z ústředních principů vestfálského systému států. Právě ekvilibrium totiž vyjadřuje dialektickou formu řádu, tzn. určitou konfiguraci plurality a jednoty. Tato forma, jež vzniká z rozporu, je kladena proti homogenizované jednotě, jejímž výrazem je univerzální monarchie, tedy hegemon, který slučuje různé partikularity v jedné suverenitě a před nímž dostává přednost dokonce i antagonistický svět moderní státnosti. Proti univerzální monarchii, jejímuž zřízení našťáště zabráňuje samotná příroda, totiž podle Kanta svědčí argument síly zákonů: „... zákony ztrácejí se zvětšujícím se rozsahem vlády stále víc na svém důrazu a (...) bezduchý despotismus poté, co vyhladil zárodky dobra, propadá nakonec v anarchii“ (Kant 1999, 33).

Princip ekvilibria funguje na různých rovinách a zpočátku dokonce explicitě vstupuje i do Kantova mírového návrhu.⁴ V sedmé tezi *Ideje všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu* (1784) Kant uvádí, že vnitrostátní i mezinárodní zřízení by se mohlo udržovat jako automat. Tímto mezinárodním zřízením je přitom svaz států, jehož spojená moc

⁴ Podle Jasperse dokonce Kantova „federalita“ představuje mír realizovaný rovnováhou sil (Jaspers 1999, 4).

(*vereinigte Gewalt*) podepírá mechanismus rovnováhy a jehož nestabilita je funkcí lidského zdokonalování (Kant 1990, 824).

I když tedy Kant později, ve spise *O obecném rčení* (1793), ekvilibrium odmítá, ba zesměšňuje, platí to spíše pro mocenskou rovnováhu jako údajně soběstačný princip. Proti tomuto nestabilnímu principu se zde uplatňuje „mezinárodní právo (podle analogie s občanským či státním právem jednotlivých lidí) založené na veřejných zákonech spojených s mocí“, již se podřizuje každý stát (Kant 1999, 89). Přestože se toto politické zřízení prakticky potýká s partikularismem států, ve prospěch jeho realizovatelnosti svědčí přírodní teleologie a status člověka jako „rozumem obdařené přírody“.

V *Ideji všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu* Kant svaz národů (*Völkerbund*) vybavil „spojenou mocí“ a rozhodováním „podle zákonů spojené vůle“ (Kant 1990, 823). Politické těleso, jež prosazuje v závěrečných pasážích spisu *O obecném rčení*, již není „svazem národů“, nýbrž „všeobecným státem národů“ (*Völkerstaat*). Tento stát Kant ovšem spojuje s plány Saint-Pierra a Rousseaua, jimž předtím pro změnu přisoudil znevažování svazu národů (*Völkerbund*).⁵ Vzhledem ke zmatenosti Kantovy terminologie a představ⁶ není zcela zřejmé, zda jeho návrh v tomto případě překračuje silnou verzi pyramidálního modelu. Moderní politický svět je toliko *pluralitou*, která je díky specifické *jednotě* vyvstávající z účelnosti přírody, jež tuto pluralitu zužitkovává a osmyslňuje, *integrována* do globálního tělesa, které již není univerzální monarchií, nýbrž státem národů. Podstatné ovšem je, že ve vymezení tohoto politického zřízení se objevuje princip, jehož uplatnění i popření přispívá k rozpornosti Kantova projektu. Koncepce věčného míru je konstruována prostřednictvím dílčích analogií, implikujících tzv. vnitřní (či domácí) analogii (tzn. obrácení vnitřku státu navenek). Tyto analogie se však posléze ukazují jako „disanalogie“, které vedou k odmítnutí světového státu a přijetí svazu národů. Svaz národů je ovšem pouhou negativní náhražkou světového státu, jenž vzniká na základě analogie a který je i po svém odmítnutí, podloženém „disanalogií“, chápán jako nadřazený model.

Kantovo analogizování se vztahuje k přirozenému stavu, smlouvě a také ke státu. Moderní teritoriální stát vyznačuje distinkci mezi vnitřkem a vnějškem. Tato distinkce stanovuje rozdíl mezi autoritou, vládou a mírem uvnitř a anarchií a válkou navenek. Klasická smluvní teorie tento vnějšek přirovnávala k přirozenému stavu, který existuje mezi jednotlivci před ustavením státu. Stejně tak pro Kanta je prostor, jenž vzniká mezi státy, divošským či barbarským stavem bezzákonné svobody, napětí, války nebo setrvalých válečných příprav.⁷ A tento prostor je také klasickým stavem nejistoty, která může být od-

⁵ Viz: „Nechť se tato myšlenka zdá sebe blouznivější a nechť se jí proto posmívají takový Abbé de St. Pierre nebo Rousseau (snad proto, že se jim provedení její zdálo příliš blízkým)...“ (Kant 1990, 823).

⁶ V *Metafyzice mravů* (1797) je výraz „stát“ použit také v souvislosti se stálým kongresem států. Podle Kanta rozhodčí těleso řešící bezpečnostní spory jednotlivých evropských dvorů z Evropy učinilo jediný spojený (*föderiert*) stát (Kant 1977, 474-475).

⁷ Srv.: „Táž nedružnost, jež lidi k tomu [tzn. ke vstupu do občanské společnosti] donutila, je opět příčinou, že každá společnost navenek, tj. jako stát vůči státům, trvá v nespoutané svobodě a následkem toho jeden od druhého musí očekávat tatáž zla...“ (Kant 1990, 823).

straněna pouze v „zákoném stavu“ (Kant 1999, 15). Ve spise *K věčnému míru*⁸ ovšem Kant tomuto „zákonému stavu“ přitakává a zároveň ho odmítá. Přestože je zřízení globálního státního tělesa správné, toto těleso je nahrazeno slabým pyramidálním modelem, tzn. (stálým) svazem národů.⁹



Immanuel Kant

Kantovo odmítnutí světového státu přitom logicky vychází z povahy mezistátního (či mezinárodního) prostoru. Ačkoliv Kant vykresluje mezinárodní prostor jako přirozený stav, ve svém stěžejním politickém textu naopak ohlašuje *neplatnost* této analogie. Přirozený stav je totiž v rozporu s právním stavem, jehož výskyt plyne z vnitřního zřízení států i mezinárodního práva.

Na základě faktu, že státy již disponují vnitřním právním zřízením, prý můžeme odmítnout tvrzení, že mají (tak jako lidé podle přirozeného práva) vyjít „ze stavu bez zákona“ a podřídit se „rozšířenému zákonému zřízení“, jehož zavedení je naopak projevem poručnictví (Kant 1999, 22-23). Předchůdná existence právního stavu, který umožňuje veřejné právo, je také podmínkou mezinárodního práva, jež je pluralitou, tedy právem národů (sjednocených ve státy).¹⁰ K faktické-

mu selhání analogie mezi mezinárodním prostorem a přirozeným stavem konečně přispívá i konfrontace s dobovým mezinárodním řádem, který už nebyl hobbesovskou, nýbrž kultivovanou anarchií, jevící se jako (mezinárodní) společnost. Kantovo konstatování jistého dorozumění a konsensu (srv. Kant 1999, 33) je v souladu s tehdejšími systémy mocenské rovnováhy, založenými na dodržování předem stanovených pravidel spolupráce (Kratochvíl 2010, 103-104).

Tato „disanalogie“ mezi mezinárodním prostorem a přirozeným stavem následně znemožňuje související analogii mezi smlouvou konstituující stát a smlouvou spojující státy. Na rozdíl od původní občanské smlouvy nesmí „nějaká smlouva“ uzavíraná státy vtělovat donucování (Kant 1999, 20, 22, 48-49). Na místo světového státního tělesa tak nastupuje „trvalá svobodná asociace“ (Kant 1999, 48). Problémem této asociace je ovšem

⁸ K tomuto spisu viz též Belás (2001).

⁹ V *Metafyzice mravů* Kant nakonec odmítá i stálý kongres států namísto dobrovolného a kdykoliv rozpustitelného kongresu. Tato rozpustitelnost je dána absencí ústavy, jež by naopak vedla k federativnímu státu typu USA (Kant 1977, 474-475).

¹⁰ „Bez nějakého *právního stavu*, jenž účinně spojuje různé (fyzické či morální) osoby, tedy ve stavu přirozeném, nemůže totiž existovat žádné jiné právo než právo soukromé“ (Kant 1999, 48; překlad mírně upraven).

její (výrazná) nestabilita. Tato nestabilita přitom neznamená jen selhání Kantova nároku na věčný mír, ale také nároku souvisejícího se vztahem teorie a praxe, který je zároveň nárokem filosofie. Kantovo chápání praxe směřuje proti „zkušené moudrosti“, tj. *fronésis*, jež se nacházela v základech moderního státnictví a jež je spojena s *nejistotou* a jistým typem individuálního výkonu. Proto také Kant svou „federalitu“ označuje za pouhou negativní náhražku nadřazeného modelu světové republiky,¹¹ která vzniká na základě analogie.

Světová republika však logicky nesmí být homogenizovaným světovým státem, který by po vzoru univerzální monarchie jednotlivé státy rozpouštěl v jediné suverenitě, různé národy (*Völker*) směřoval v jeden lid a nadto se ještě stal kvůli své rozloze slabým a neovladatelným (srv. Kant 1977, 474). Zdá se, že právě tyto nešvary ohrožují „světoobčanské zřízení“ (*weltbürgerliche Verfassung*) (Kant 1999, 24). Toto kosmopolitní zřízení je totiž potenciálně despotickým „světoobčanským politickým společenstvím pod jedním vládcem“ (Kant 1999, 87-88). A přestože se později stává žádoucím „všeobecným státem lidí“, jehož občany jsou lidé *a* státy (Kant 1999, 15), v důsledku Kantova chápání státu zůstává myšlenka světového státního tělesa problematická.

Podle Kantovy koncepce státu, jež nastiňuje další analogii, je stát hierarchicky strukturovanou morální osobou (k tomu srv. též Byrd 1995). Morální status osoby, který reguluje vztahy mezi státy, ochraňuje existenci státu a uděluje mu jeho vlastní dignitu. Stát se stává autonomním a nezvěcnitelným, čili jiný stát jím nesmí disponovat, dělat mu poručníka nebo narušovat jeho integritu. Vnitřek státu je pro změnu vykreslen v absolutistických termínech. Stát, který tak jako tak ztělesňuje vztah nadřízenosti a podřízenosti (mezi zákonodárcem a převážně neparticipujícím lidem), je reprezentován suverénním vládcem („hlavou“), jenž disponuje nezpochybnitelnou nejvyšší mocí a který jakožto *tvůrce* a udržovatel státu na rozdíl od jeho (sobě rovných) členů (tzn. svých poddaných) nepodléhá zákonu. Tomuto hierarchickému uspořádání nakonec vyhovuje i Kantovo chápání republikanismu. Republikanismus totiž znamená dělbu moci, přesněji oddělení moci výkonné a zákonodárné, s nímž nejvíce harmonuje monarchická forma a které naopak zásadně popírá demokracie.

Jelikož zavedení „rozšířeného zákonného zřízení“, tedy světového státu, je podle Kanta výrazem poručnictví, odporuje chápání státu jako morální osoby. Pokud se však individuální morální osoby, tzn. jednotlivci, mohou podřizovat hierarchickému státnímu zřízení, proč by dílčí analogie mezi státem a morální osobou naopak neměla svědčit ve prospěch tzv. vnitřní analogie, čili světového státu, který by sice byl hierarchický, nikoliv však homogenizovaný? Ve skutečnosti se zdá, že Kantova vnitrostátní hierarchie protičeí samotnému principu autonomie, tedy autonomii států i jednotlivců, jež vyžaduje egalitárnější typ státního zřízení. Kromě toho zde ovšem hrozí známý paradox, který naopak od ustavení (jakkoliv egalitárního) světového státu odvrací. Zatímco člověk smí jiného člověka nutit, aby s ním buď vstoupil do zákonného zřízení, anebo se vzdálil z jeho soused-

¹¹ Kant se později vyjadřuje také o „republikanismu všech států, spolu a odděleně“ (Kant 1977, 478).

ství, stát své místo opustit nemůže. Pokud by tedy Kant chtěl skutečně dostat dílčí analogii mezi státem a lidskou osobou, zasel by do základů věčného míru paradox, totiž dosažení ušlechtilého cíle věčného míru nehumánním prostředkem poslední války (viz též Rousseau 2005, 60).



J. Habermas

Habermasova verze kosmopolitismu. Podle německého politického a právního myslitele Carla Schmitta je politický svět „pluriversem“, nikoliv „universem“ (Schmitt 2007, 53-54). Habermasův kosmopolitismus, který se zhusta vymezuje vůči Schmittovi, naopak předkládá vizi pacifikované planety, která již není „pluriversem“ *států*, nýbrž „universem“ *zemí*. Nejenže zde totiž stát v souladu s logikou mírových projektů ztrácí *ius ad bellum*, ale navíc také přichází o svou fundamentální doménu, tzn. o zahraniční politiku. V Habermasově politickém světě již politické jednotky nevedou zahraniční, ale jen světovou vnitřní politiku. Jelikož se v něm všechny konflikty stávají pouze konflikty vnitřními, politiku tu nahrazuje policie (srv. Habermas 1998, 200; Habermas 2006, 165). Politické těleso „státu“ tak přestává vyznačovat klasickou distinkci

mezi vnitřkem a vnějškem, jež je spojena s konstitucí moderní státnosti.

Toto „smazání“ vnějšku logicky ukazuje k „vnitřní analogii“, tzn. obrácení vnitřku státu navenek. Habermas, stavící nás před dilema kosmopolitní demokracie, nebo regrese do přirozeného stavu, volnější verzi této analogie zpočátku skutečně uplatňoval. Podle jednoho z raných textů o Kantově věčném míru měl být nestabilní systém suverénních států transformován ve federaci vybavenou společnými institucemi, jež přijímají *státní funkce*, čili právně regulují vztahy mezi svými členy a dohlížíjí na jejich dodržování práva. Zřízení této federace, již Habermas obdařil i určitou formou donucující moci, by přetvořilo mezinárodní vztahy mezi státy v domácí vztahy mezi členy společné organizace založené na právním kódu či ústavě (Habermas 1998, 179-180, 187-188).

Později je nicméně princip analogie označen za chybný a od variace na federativní světovou republiku se přechází k víceúrovňovému politickému systému, který jako celek „z dobrých důvodů“ postrádá státní charakter, tedy vládu a monopol moci. Toliko vnitřní perspektiva, tj. omezení na globální domácí politiku a redukce mezinárodních konfliktů na vnitřní konflikty, se zakládá na politické ústavě, která sice konstituuje kosmopolitní společenství, avšak nedává mu tvar státu.¹² Tato perspektiva je určována zústavněním

¹² Zatímco ústava vyjadřuje horizontální asociaci svobodných a rovných osob, jež si navzájem udě-

mezinárodního práva, jež nivelizuje rozdíl mezi státním a nadstátním právním řádem, a existencí inkluzivní světové organizace, která funguje pouze na nejvyšší, supranacionální úrovni.

Právě tato redukce perspektivy také ukazuje k neschůdnosti světového státu. Podle Habermase by totiž takovýto stát nutně postrádal strukturální základ legitimacy, rozuměj integrující kolektivní identitu. Tato kolektivní identita, která poskytuje politickému společenství normativní soudržnost, vyjadřuje určité eticko-politické sebeporozumění, jež je čerpáno z *dílčích* tradic a hodnotových orientací a dává obsah společné politické kultuře. Kolektivní identita tedy ohraničuje konkrétní politické společenství a odlišuje ho od jiných politických společenství. To také znamená, že společná identita rýsuje (konkrétní) *distinkci*, jejíž vyznačení *zcela* inkluzivní kosmopolitní společenství naopak logicky nemožňuje. Kosmopolitní společenství má k dispozici pouze morálně-právní (a nikoliv eticko-politickou) formu sebeporozumění, tedy koncept lidských práv. Ani případný globální konsensus o lidských právech nemůže fungovat jako *silný* ekvivalent občanské solidarity, která existuje v rámci národního státu (avšak může být rozšířena na úroveň postnárodní federace kontinentálního rozsahu). Na rozdíl od *aktivní* solidarity mezi občany, která činí sociální redistribuci *akceptovatelnou*, má solidarita světoobčanů pouze reaktivní charakter, tzn. je příležitostně vyvolávána válečnou agresí a *porušováním* lidských práv (Habermas 2001, 107-109).

Toto stanovisko je ovšem překvapivé, uvážíme-li, jak lze podle Habermase integrovat moderní společnost. Tato společnost, jež se stala multikulturně-posttradiční společností, nemůže být integrována předpoliticky, tedy na základě (rozkládajících se) společných hodnot, historie či formy života, ale jen politicky. Politickou integraci přitom umožňují pouze liberálně-republikánská ústava, založená na *demokraticky* utvářených *lidských právech*, tzn. na univerzálních právech jednotlivců, která vznikají a jsou rozvíjena prostřednictvím přímé účasti osob v morálně právním diskursu. Tato ústava, spojující (nedělitelná) občanská, politická, sociálně-ekonomická a kulturní) lidská práva s aktivní a aktivizovanou občanskou společností, konstituuje univerzálně platný rámec demokratického právního státu, jehož tmelem je ústavní patriotismus.

Politika podle Habermase samozřejmě nezahrnuje pouze morálně-právní diskurs, jehož předmětem je (egalitární) spravedlnost, ale také eticko-politický diskurs, který má řešit hodnotové otázky a projasňovat kolektivní identitu. Avšak stejně jako je (kategorická) morální norma nadřazena etické hodnotě, je také morálně-právní diskurs nadřazen spíše jen doplňkovému diskursu eticko-politickému. Sekundární a derivovaná kolektivní identita je v tomto případě formována univerzalistickými morálně-právními principy, jimž se přizpůsobuje a od nichž se odvíjí.¹³

lily práva, stát je toliko komplexem hierarchicky organizovaných kapacit sloužících výkonu politické moci či implementaci politických programů. Tento druhotný instrument je zřízován teprve po původním právně-politickém aktu ústavního spojení.

¹³ Tyto principy naplňují požadavek, aby kolektivní identita byla inkluzivní a nesloužila sebevymezování a sebeprazarování.

Podobně naprázdno nakonec vychází i teze, že jakékoliv politické společenství, které si chce rozumět jako demokracie, musí přinejmenším rozlišovat mezi členy a nečleny, tedy vyznačit alespoň minimální distinkci (Habermas 2001, 107). I když totiž liberálně-republikánská ústava konstituuje *ohraničenou* asociaci osob, jíž je zároveň konstituována, tato *hranice* je pouze nahodilou a sémanticky prázdňou časově-prostorovou hranicí. Lidská práva ostatně podle Habermase vytvářejí paradox: ačkoliv na jedné straně vznášejí nárok na univerzalitu, na druhé straně se dosud realizovala pouze v dílčích politických jednotkách. Proč by pak neměl toto napětí mezi „univerzálním“ a „partikulárním“ narovnat světový ústavní stát, který je schopen mazat nežádoucí distinkce?

Habermasovo zústavnění mezinárodního práva se přirozeně odvolává na liberálně-republikánskou ústavu. Koncepce politicky konstituované světové společnosti může být chápána jako pokračování demokratické juridifikace (známé z demokratického právního státu) na nadstátní úrovni (Habermas 2013, 90). Na supranacionální i transnacionální rovině Habermasova politického systému se přesto uplatňuje pouze zprostředkovaná či nepřímá legitimita. Jelikož činnost supranacionální světové organizace se omezuje výhradně na politiku lidských práv a zajišťování míru, nevyžaduje přímou participaci světoobčanů, již prý beztak znemožňuje absence společné politické kultury. Ačkoliv nevládní subjekty v této organizaci působí, získávají zde toliko status pozorovatelů.

Také transnacionální úroveň, na níž jsou řešeny problémy světové vnitřní politiky včetně distribučních otázek, se však obejde bez účasti občanské společnosti. Ačkoliv Habermas institucionalizovanou participaci nevládních organizací zpočátku zmiňuje (Habermas 2001, 111), později se vyjadřuje jen o zacelení „mezery parlamentní odpovědnosti v řetězci demokratické juridifikace“ (Habermas 2013, 100). Transnacionální úroveň je (pomineme-li expertní sféru¹⁴) vyhrazena akceschopným globálním hráčům (typu USA, Indie, Číny) a budoucím regionálním režimům kontinentálního rozsahu (typu Evropské unie). I když jsou podle Habermase představy realismu vadné, právě na této rovině zůstává v platnosti tradiční mezinárodní politika, tedy vyjednávání, soutěž, kompromisy, pružné aliance a (výbušné a nestabilní) mocenské ekvilibrium. Tato politika je však zasazena do globálního normativního rámce (zakazujícího válku a příkazujícího materializaci práv) a omezena aktivitou světové organizace, která by měla dohlížet na faktickou rovnováhu moci a adekvátní reprezentaci každého státu (Habermas 2013, 99).

Habermasova konstitucionalizace mezinárodního práva vytváří kosmopolitní právní řád, který uděluje jednotlivci právní status nezprostředkovaný státem. Stát si však ponechává monopol moci a stává se i jedním z ústavodárných subjektů, zastoupených ve světovém parlamentu. Habermasovo kosmopolitní společenství je (podobně jako u Kanta) společenstvím států a světoobčanů. Toto zakotvení kolektivních i individuálních aktérů, vyjádřené v tzv. dělené suverenitě, má zásadně odlišovat víceúrovňový politický systém od zcela individualisticky konstruovaného právního řádu světové federální republiky. Ačkoliv si podle Habermase politicky konstituovaná světová společnost vyhrazuje právo

¹⁴ Tato expertní sféra je tvořena funkcionálními institucemi typu MMF, Světové banky, Světové obchodní organizace atd.

vládnout mimo státy, nesnižuje jednotlivé národní státy na členské státy, tedy na pouhé části překlenujícího hierarchického „superstátu“. Právě to však Habermasův kosmopolitismus ve skutečnosti navozuje.

Národní státy okupují nejnižší rovinu globálního politického systému. Státy procházejí konstruktivistickou transformací identit, podloženou tlakem interdependence ve funkcionální světové společnosti, jež supluje Kantovu teleologii. Tato světová společnost je vysoce komplexním a nestabilním celkem, který oslabuje řídicí kapacity států a prostřednictvím nedobrovolného sdílení rizik je *nutí ke kooperaci*. V tomto kontextu se státy přestávají chápat jako suverénní mocnosti a učí se rozumět si jako solidární členové širšího společenství. „Suverenita“ se stává kompetencí, již na stát přenesla mezinárodní komunita, kterou je potřeba poslušně vykonávat a jejímž obsahem je zabezpečování lidských práv na vlastním území (Habermas 2013, 90-91).

Národní stát funguje jako nástroj plurality a svobody. Demokratický právní stát je neškodným strážcem ústavy, čili garantem práv, svobod a blahobytu. V kontextu Habermasových kosmopolitních vizí se navíc stává *historickým* garantem demokratické legitimacy a kolektivní autonomie, přesněji „národních forem života“ (Habermas 2009, 119).

„... kosmopolitní občané znovu mají, respektive by měli dobré důvody trvat na konstitutivní roli svých států na všech nadnárodních úrovních. Pokud občané v těchto historických formacích již realizovali kousek institucionálně zakotvené politické spravedlnosti, jsou oprávněni vznášet přání, aby jejich národní státy zůstaly zachovány na příslušném vyšším stupni organizace jako kolektivní entity“ (Habermas 2013, 91).

Toto přání je ovšem vznášeno na úkor egalitární spravedlnosti. Lidé totiž v Habermasově politickém světě vystupují v institucionalizované *dvojroli univerzalistických* svetoobčanů a *partikularistických* státních občanů, kteří právě prostřednictvím svých národních států „trvají na zachování svých svobod, které již realizovali ve svém státě (a zaměřují se proti ničení exemplárních *vzorů* účasti na sociálním státě...)“ (Habermas 2013, 92).

Univerzalismus (a politická integrace ve vyšší celky jako taková) však ve své podstatě obsahový nárok na kolektivní autonomii činí prázdným. A univerzalistický egalitarismus nutně činí prázdným i přání, aby národní stát sloužil k egoistické obhajobě blahobytné svobody. Naplňování požadavku na realizaci „institucionálně zakotvené politické spravedlnosti“ navíc přechází na regionální federace, které mají vznikat právě proto, že jsou schopny lépe zabezpečit individuální práva a materializovanou svobodu. Podle Habermase je politická fragmentace světa v rozporu s působením funkcionální světové společnosti. Národní státy (zejména malé a střední velikosti) v důsledku oslabení svých řídicích kapacit nedokážou patřičně čelit tlakům, které vycházejí z globalizovaných funkcionálních systémů. Jelikož stěžejním cílem politické integrace je právě regulování či řízení těchto systémů, zejména světové ekonomiky, environmentální, finanční, sociální a ekonomické politiky se zásadně přesouvají na transnacionální úroveň. Z tohoto důvodu ale

také není jasné, jaké politicky významné kompetence zůstávají národním státům (Scheuerman 2008, 148).¹⁵

Habermasův koncept „odstátněné ústavy“ se nakonec nemůže vyhnout problému mocenských kapacit. Ačkoliv monopol moci a donucovací kapacity zůstávají na rovině národního státu, nad jeho úroveň se rozvíjí a je vyžadována účinná výkonná moc. Aktéři působící na transnacionální úrovni musejí disponovat patřičnými mocenskými zdroji, jež si konečně vynucuje i mocenská rovnováha (Scheuerman 2008, 147-148).

Podle Scheuermana ovšem konzistentní a neselektivní politika míru a lidských práv vyžaduje značné posílení mocenských kapacit i na supranacionální úrovni, tedy na úrovni světové organizace, jež má podle Habermase vymáhat mír a implementaci lidských práv a dohlížet na faktickou rovnováhu sil. Tato organizace by podle Scheuermana nemusela být vybavena mocenským monopolem, nicméně měla by být schopna účinně vynucovat kooperaci a vystupovat v roli vojenského arbitra (Scheuerman 2008, 141-142). V opačném případě by se Habermas musel spoléhat jen na apolitickou, morálně-juristickou vizi, v níž se identitárně transformované státy dobrovolně podřizují právu (případně poslušně dávají světové organizaci k dispozici své vojenské kapacity). Navíc: proč by se identitárně transformovaní aktéři, kteří podstoupili kýžený proces učení, jednoduše nemohli vzdát svého mocenského monopolu a přesunout ho na vyšší úroveň?

Závěr. Moderní stát se zrodil s dezintegrací předmoderního řádu, jehož jednotu garantovaly teleologické nábožensko-kosmologické představy. Tento stát, jenž konstituoval svou autonomní oblast, byl zasazen do nové, otevřené koncepce dějin, která již nepracovala s představou sjednocení v univerzální monarchii. Proti univerzální monarchii se naopak vydiferecoval dynamický systém partikulárních států, jejichž konfliktní koexistence se řídila principem ekvilibria. Nestabilita tohoto principu následně vedla k reformulaci myšlenky věčného míru, jež měla tento křehký systém překonat.

Integrující projekty věčného míru však byly posměšně cejchovány jako utopické. I když byl evropský systém států v 18. století vnímán jako „mezinárodní společnost“, „jednotné těleso“ či „jistý typ republiky“, v kontextu fragmentované Evropy se politická pluralita jevila jako fátum. To se nakonec projevuje i v Kantově koncepci věčného míru, která je filosofickým vrcholem osvícenských mírových návrhů. Přirozená diverzita, jež plodí pluralitu partikulárních států, je prospěšná, protože brání univerzální monarchii. Zároveň je však škodlivá, protože tenduje k válce. Ačkoliv pluralitní systém suverénních států má být překonán univerzálním „státem národů“ či „světovou republikou“, tyto politické entity, garantované účelností, jež zužitkovává pluralitní status quo, vyvolávají obavy z předmoderní unifikace a despotismu.

Obdobnými obavami se vyznačuje také Habermasova modernizace Kantova kosmo-

¹⁵ Jakmile se regionální režimy typu Evropské unie rozvinou v globální hráče, nevyhnutelně přijímají charakter státu (Habermas 2006, 177). Později však Habermas (2013) Evropské unii přisuzuje povahu pouhé nestátní federace. Nicméně Habermasův požadavek, aby EU rozvinula kapacity pro účinnou vojenskou akci, svědčí pro demokratický federální stát (Scheuerman 2008, 145, 147).

politismu. Ve světle normativních ideálů plurality a svobody se Habermas snaží vystříhat variací na světový stát, k němuž je nicméně tažen svou koncepcí. Každé politické společenství podle Habermase vyžaduje legitimitu, jejímž zdrojem je integrující kolektivní identita, konstituovaná určitou distinkcí. Plně inkluzivní světový stát naproti tomu zneumožňuje vyznačit distinkci, tedy artikulovat kolektivní identitu, jež poskytuje zdroj legitimacy. Lidskoprávní univerzalizmus však směřuje proti relevantní distinkci, která by integrovala politické společenství. Tento univerzalizmus a skutečné vyloučení (nikoliv jen zákaz) války navíc vyžaduje zřízení účinných donucovacích kapacit, které ukazují alespoň ke slabší verzi světového státu. Světový stát se u Habermase nakonec příliš nestřetá s partikulárním národním státem. Zatímco Kant stát zvýznamnil statusem morální osoby, Habermas jej (coby mechanismus donucování) snižuje na druhotný instrument, ba derivát. Toto stanovisko, podpořené ještě logikou globálních hrozeb, ovšem směřuje k potlačení nejnižší úrovně Habermasova politického systému jeho vyššími úrovněmi.

Kantův ani Habermasův kosmopolitismus tedy není konzistentní. Naopak je příkladným projevem kosmopolitního přešlapování mezi moderní pluralitou a kýženou globální jednotou. Zatímco Kantův projekt vyjadřuje počátky tohoto přešlapování, spadající ještě do období klasické státnosti, Habermas předvádí aktuální nároky, z nichž toto přešlapování plyne. Přešlapování mezi pluralitou a jednotou však není něčím, co by bylo nezbytně vepsáno do struktury moderního kosmopolitismu o sobě. Kosmopolitismus nemusí kolísat mezi unifikací a diferencí či „univerzálním“ a „partikulárním“. Jeho konzistentnost však vyžaduje, aby byl připraven obětovat diferencii jednotě a „partikulární“ „univerzálnímu“. Stejně tak musí být připraven potlačit národní stát účinnějšími nadstátními celky včetně variace na světový stát.

Literatura

- ARCHIBUGI, D. (1992): Models of International Organization in Perpetual Peace Projects. *Review of International Studies* 18, 295-317.
- BELÁS, L. (2001): Problém mieru v kontexte Kantovej filozofie dejín. *Filozofia*, 56 (2), 75-81.
- BOHMAN, J. – LUTZ-BACHMANN, M. (eds.) (1997): *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, London: MIT Press.
- BYRD, S. B. (1995): The State as a Moral Person. In: Robinson, H. (ed.): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, 1/1. Milwaukee: Marquette University Press, 171-189.
- FOUCAULT, M. (2007): *Security, Territory, Population*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- HABERMAS, J. (1998): Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years' Historical Remove. In: též, *The Inclusion of the Other*. Cambridge: MIT Press, 165-201.
- HABERMAS, J. (2001): *The Postnational Constellation*. Cambridge: MIT Press.
- HABERMAS, J. (2006): *The Divided West*. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, J. (2009): *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, J. (2013): *K ustavení Evropy*. Praha: Filosofia.
- HÖFFE, O. (2006): *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. New York: Cambridge University Press.
- JASPERS, K. (1999): Kantův spis „K věčnému míru“. *Reflexe*, (20), 1-23.
- KANT, I. (1977): *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe*. VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, I. (1990): Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu. *Filosofický časopis*, 38 (6), 818- 828.

- KANT, I. (1999): *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikoymenh.
- KRATOCHVÍL, P. (2010): *Původ a smysl národního zájmu*. Brno: CDK.
- RILEY, P. (1974/1975): The Abbé de St. Pierre and Voltaire on Perpetual Peace in Europe. *World Affairs*, 137 (3), 186-194.
- ROUSSEAU, J.-J. (2005): *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*. Hanover: Dartmouth College Press [novější francouzské vydání viz Rousseau, J.-J. (1964): *Oeuvres complètes*. III. Paris: Gallimard].
- SCHEUERMAN, W. (2008): Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy. *Political Theory*, 36 (1), 133-151.
- SCHMITT, C. (2007): *Pojem politična*. Brno; Praha: CDK; Oikoymenh.
- WEBER, M. (1946): Religious Rejections of the World and their Directions. In: H. H. Gerth – C. Wright Mills (eds.): *From Max Weber. Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 323-359.

Michala Lysoňková
Ústav politologie
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
U Kříže 8
158 00 Praha 5-Jinonice
Czech Republic
e-mail: michala.lysonkova@email.cz