

Pavel Barša: Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení.

Edice Filosofie a sociální vědy. 1. vydání. Praha: Filosofia, 2007, 430 stran, ISBN 978-80-7007-256-1 (signatura knihovny ÚMV 53 920).

Ve svém zatím posledním díle nás Pavel Barša zavádí na cestu za smířením odvěkého sporu mezi idealismem a realismem v politickém myšlení, který navazuje zejména na potýkání univerzalizmu a partikularismu. Čtenář je od počátku připravován na to, že se cesta vyrovnání bude odvíjet pomocí relativizace a kritiky univerzalizmu, preferováním jednání před kontemplací, současně ovšem při neodmítání veškerých univerzalistických aspirací.

Z neuspokojivého stavu věčného souboje mezi idealismem a realismem hledá autor únik pomocí představení *pluralistického univerzalizmu*. Zatímco *univerzalizmus dualistický* spatřuje „obecnou“ v univerzální a homogenní jednotě, potvrzované poměřováním „zvláštního“ pomocí standardů z domněle vnějšího (objektivního) stanoviska, *pluralistický univerzalizmus* považuje za otevřený horizont, „který je nastolován konfrontací a dialogem různých perspektiv“ (Barša, 2007, s. 55). Pluralistický univerzalizmus se tedy nezříká obecně ani se neoddává skeptickému relativismu, ale zároveň usiluje o to, aby bylo zabráněno podmanění zvláštního obecným. Toto poselství lze považovat za jeden z hlavních morálních apelů celé knihy.

Pro zvládnutí vytyčeného cíle autor zaujal strategii spíše eklektického výběru relevantních filozofů, jejichž myšlení rozřazuje tak, aby odpovídalo výše vytyčenému rámci. Pavel Barša obratně vystavuje mozaiku sporu v nesčetném množství odstínů. Jako leitmotiv dílem probleskuje slíbený pluralistický univerzalizmus, který spolu se společenskovedním konstruktivismem a se zmíněným preferováním praxe před kontemplací tvoří opěrné body *realistického liberalismu*, v němž autor spatřuje hlavní osu smíření idealismu a realismu v politickém myšlení. V realistickém liberalismu proti sobě totiž již nemají stát síla a rozum jako dva vylučující se principy jednání, ale naopak, proměňují se na „rozdílné momenty jednoho procesu“ (Barša, 2007, s. 10).

Nelehký úkol smíření je o to ambicióznější, že kromě univerzalizmu a partikularismu prosakuje do protikladu idealismus verus realismus nesčetně dalších závažných rozhodnutí. Kniha pracuje s dichotomiemi jako kontemplanace verus praxe (intelektualismus verus praktikismus), nenásilný rozum verus nerozumné násilí, věčný mír verus věčný návrat k násilí či kosmopolitismus verus komunitarismus. Mimo to je třeba upozornit na kdesi pod povrchem přítomné volby epistemologické a ontologické. Projevují se zejména v odkazu na lišící se pojetí vztahu mezi poznávajícím subjektem a realitou. Na straně jedné stojí názor, že realita je transcendentální substancí nahlíženou vědcem-pozorovatelem, na straně druhé je realita považována za imanentní proces, žitý a poznávaný spolu s jejím zakoušením.

Autor pracuje tedy se dvěma rovinami střetu idealismu s realismem. Na první z nich jde o spor moci s rozumem a s idejemi, na druhé – hlubší – pak o spor praxe a jednání s teoriemi a s poznáním (Barša, 2007, s. 34). Do této výbušné směsi ještě Barša nenápadně přidává protiklad mezi (univerzalistickým) racionalismem a (partikularistickým) empiricismem (Barša, 2007, s. 41), tedy dilema výsostně epistemologické. Autor navíc v knize s oblibou a často překračuje hranice mezi reflexí politické vědy a výzkumu mezinárodních vztahů. Je tedy zřejmé, že lze očekávat stimulující dílo, nutící čtenáře promyšlet své postoje, zaujaté pozice opouštět a znova promyšlet, a to vše ve strhujícím tempu diktovaném ojedinelým stylem Pavla Barši.

Vlastní výklad začíná představením náboženského – dualistického – univerzalizmu a jeho přetavením v osvícenský, neméně univerzalistický racionalismus. Idealismus je před-

stavován spíše na hlubší ze dvou rovin, tedy na rovině intelektualismu. Mezi jeho definiční znaky autor zařadil zejména touhu – a uznání schopnosti člověka – opanovat svět prostřednictvím systémového rozumu. Jinými slovy řečeno, jednání začíná v „trpném zření“, v morálním ideálu a v kontemplaci. Spoléhání se na rozum by mělo vyústit nejen v opanování světa, ale také v historickou shodu a soulad mezi zájmy všeho lidstva. Na tento stručný úvod navazují první postřehy z realistické kritiky absolutistických inklinací idealismu a racionalismu, které nemohou než vyústit do násilného imperialismu nejružnějšího zbarvení. Tato kritika vychází z přesvědčení, že dualismus má místo pouze pro dvě skupiny: ti absolutně správní a ti druzí. Realismus, který je opět představován spíše na jeho hlubší rovině, tedy na rovině praktikismu, oponuje idealismu v obavách, že toto rozdělení světa pak může ospravedlnit násilné podmanění a teror. Oproti opanování rozumem a „trpnému zření“ nabízí realismus situační soudnost, imanentní žitou tradici, morální zvyk a činné působení. Realismus neslibuje překonání rozporů mezi lidmi, nabádá pouze k osvojení si umění, jak s těmito rozpory umět žít.

Jako první významnější referenční bod odpovědi realistického liberalismu vulgárnímu univerzalizmu idealistů i vulgárnímu spoléhání se na sílu u realistů slouží Baršovi myšlení Edmunda Burka. Burke odmítl nutnost sepjetej univerzalistického idealismu s nenásilnými formami sociální interakce, stejně jako sepjetej partikularistického realismu s jejich násilnými formami (Barša, 2007, s. 39). Jak Barša zdůrazňuje, Burkova tvorba se nenacházela pouze na této mělčí rovině idealisticko-realistické dichotomie (tedy na rovině sporu mezi silou a rozumem), naopak pracoval explicitně s hlubší rovinou sporu (tedy mezi praktikismem a intelektualismem). Na tomto místě je nutné podotknout, že možnost přeměnění mezi idealismem a realismem Barša nespátřuje na mělčí rovině sporu mezi rozumem a silou, nýbrž právě na hlubší rovině, která řeší otázku, zda je (a může být) poznání základem pro jednání, či zda je (a může být) jednání základem pro poznání.

Přesun na toto pole začíná inspirujícími pasážemi, v nichž se autor zabývá revitalizační konceptu „němého vědění“ *métis*, které ve formě aristotelovské praktické inteligence, schopnosti okamžitého názoru a reakce stojí jako protiklad k platonskému ryzímu poznání ve formě *epistémé*. *Métis* je praktický vhled, „ostrost oka“, kterou ovšem Barša oproti Aristotelovi neopouští v hájmech dualistického rozdělení mezi „duchem“ a „přírodou“, ale naopak, tematizuje je jako vlastní dimenzi našeho jednání, které se „realizuje v jednání, aniž by musela mít předtím podobu představy“ (Barša, 2007, s. 81). Jinými slovy řečeno, poskytuje možnost intelektu zasahovat do jednání i bez předchozí kontemplanace, a tak obnovit kontinuitu mezi činem a slovem, jak učinili Martin Heidegger a Ludwig Wittgenstein a později Pierre Bourdieu. Tito myslitelé se neochvějně drží pozice, že lidé mohou rozumět jistým situacím jen tak, že jednají, přičemž toto jednání není projekcí představy do činu, ale naopak, realizuje se právě a pouze v bezprostřednosti činu samotného. „*Tento typ vědění je součástí všední životní praxe, pouze z něj vycházejí všechny jazykově formulovatelné představy o světě a také specializované abstraktní systémy vypracovávány různými disciplínami.*“ (Barša, 2007, s. 82.) Autor odmítá tedy postmoderní „bezzákladovost“ poznání, hlášanou od šedesátých let minulého století. Postmoderní odmítání základů poznání se zaměřuje pouze na kolabující projekt „teoretického“ základu, tedy na neschopnost filozofie či vědy nabídnout transcendentální poznání, a zcela opomíjí praktický základ, na němž jakýkoli teoretický koncept spočívá. Postmoderní myslitelé se tak svým důrazem na „zahálčivou a teoretickou spekulaci“ (Barša, 2007, s. 83) vlastně nechtěně přibližují k univerzálním racionalistům v jejich opomíjení poznání jako praxe. Usmíření teoretického vědění a praktického poznávání, možnost jednoty ducha a činu, leží právě zde v tomto bodě, v navázání i sebeabstraktnějšího vědění na praktické poznávání.

V kapitole *Hermeneutika praxe a zvládání konfliktů* (Barša, 2007, s. 90) autor opouští půdu epistemologie a nechává poprvé v plné síle propuknout principiální téma knihy, spor kosmopolitismu, kulturní homogenity a obecného lidství na straně jedné a komunitarismu,

kulturní rozmanitosti a partikularismu na straně druhé. Most, který se klene mezi oběma částmi argumentace, vychází z názoru, že individualističtí racionalisté, hledající transcendentální poznání, které pak vpravují do idealistických univerzálních projektů, jsou v rozporu s praktickým uměním kolektivního života. Pouze přijetím prakticistního pojetí vědění jako součásti jednání (viz předchozí odstavec) se přibližujeme k možnosti relativizace štěpení mezi zkouškou sil (realismus) a rozumnou spoluprací (idealismus), (Barša, 2007, s. 90). Pomocí činného vědění jsme spíše připraveni překonat dualistický univerzalizmus, a tím jsme zároveň schopni uvědomit si, že politické myšlení není od toho, aby pomáhalo překonat různá navzájem odlišná a protikladná „my“, ale jak prakticky zvládat konflikty, které z nich plynou (Barša, 2007, s. 91).

Přijetím této perspektivy se pochopitelně do hry dostává všudypřítomná hrozba realismu, tedy nebezpečí obhajoby jakékoli nelidskosti odkazem na kulturní odlišnosti. I proto se Barša nehodlá zcela odtrhnout od univerzalistických aspirací osvícenského projektu, spíše se jej pokouší rekonstruovat. Při této rekonstrukci si vypomáhá formalizovaným dialogem Jürgena Habermase, jehož principy jsou zbaveny všech obsahově určitých rysů a drží se pouze formálních kritérií. Barša se zde zabývá nesmírně obtížnou otázkou „nadhledu“ v konverzaci a v dialogu a klade si praktickou – a přitom rozhodující – otázku, lze-li vůbec vést rozhovor tak, aby byl jeho účastník zároveň zaníceným zastáncem určité pozice (bez čehož nelze smysluplný dialog vůbec začít) a zároveň aby si uchovával určitý odstup a schopnost slyšet svůj hlas pouze jako jeden z mnoha. Zásadním předpokladem takové konverzace je její odstřížení od transcendentálního úsilí, vzdání se cíle konečné shody či umlčení plurality. Právě proto je pro aktéra konverzace zapotřebí překonat naivní samozřejmost své perspektivy. Zároveň však potřebný zanícený postoj často vychází z natolik kulturně svébytné formy života, či přímo z odlišného způsobu bytí, a proto mohou v konverzaci zaznívat vzájemně se vylučující nároky. Konverzace se z jakési hry mění na konverzaci existenční, anebo dokonce na existenční konflikt (Barša vzpomíná na konflikt na území Palestiny). V takových případech již nelze na žitou schopnost zvládat konflikty spoléhat, přinejlepším se lze pokusit o „osedlání konfliktu“. Zároveň však musí být opuštěna idealistická představa, že postupným odhalováním obecného lidství, které je ukryto pod nánosy kulturně-partikulárních vrstev, je možné konflikt zcela vymístit.

Nositel tohoto poselství je pochopitelně realismus, který je rozebírán ve druhé části s názvem *Realismus proti idealismu*. Tato část je uvozena více než padesáti stránkovým shrnutím relevantních myšlenkových proudů z díla Friedricha Nietzscheho. Pro další vývoj Baršovy argumentace je důležitá řada postřehů, ovšem mezi ty nejvýznamnější lze zařadit zejména tři. Za prvé, tvrzení, že realizace osvícenského projektu konce utrpení a násilí povede ve skutečnosti k opaku – k jejich zintenzivňování a pandemickému šíření (Barša, 2007, s. 138). Za druhé, Nietzscheho odmítání (demokratických) pravidel, která jsou stejná pro všechny, přičemž lidem není souzena stejnost, ale naopak odlišnost. Třetím významným postřehem je odkaz na Nietzscheho postoj ke vnímání historie. Představy o lidské historii podle něj nejsou ontologické, nýbrž ontoetické. Nevyjadřují poznání reality mimo lidskou vůli, ale plynou z této vůle, z jejích dvou podob: jedna není schopna přijmout život a svět takové, jaké jsou, a vyjadřuje naději na změnu, druhá je vůlí přítakávajícího člověka. Všechny tyto tři body – odmítnutí univerzalizmu, přednosti poznání před jednáním i domněle ontologicky založených reflexí – připravují cestu ke druhé významné osobnosti realismu – ke Carlu Schmittovi.

Hlavní opěrné body Schmittova myšlení spočívají v jeho pojetí politična a suverenity. Politično je definováno vztahem mezi přítelem a nepřítelem. Tento vztah nemusí mít – a často nemá – racionální základ. Nepřítel je někdo, s kým nemáme společného jmenovatele, s kým vedeme takový spor, který nemůžeme svěřit nezávislé autoritě. Rozhodnutí o příteli/nepříteli je základem politična a může jej činit pouze suverén, který se ze svého rozhodnutí nikomu nezodpovídá. Takové rozhodnutí nelze založit v nazření „pravého“ důvodu už proto, že chybí ona objektivní instance, která by byla schopna akt politična po-

soudit či ospravedlnit. Suverén je sám ospravedlněním svého jednání a rozhodnutí. Proto, že stát působí jako monopol násilí, je přirozeným těžištěm politična (Barša, 2007, s. 164).

Spory mezi státy tak nejsou řešitelné morálním ani instrumentálním rozumem: ani morálka ani kalkul o výhodnosti či nevýhodnosti nemohou vést ke shodě. Na hranicích států probíhají i hranice politična a každá „racionální“ diskuze – včetně té o „zrušení národních států“ – je předem vyloučena. Každá pozitivní definice univerzálna, na jejímž základě by měla nastat racionální či morální diskuze přes hranice politična, je falešná, neboť nadsazuje jedno „zvláštní“ do postavení „obecného“ (Barša, 2007, s. 203). Nadřadíme-li přitom jedno „zvláštní“ nad ostatní, podřizujeme protivníky do podlidského postavení, kde je vše dovoleno ve jménu domněle univerzálního ideálu. Proto se Schmitt nostalgicky tolik obdivoval konceptu omezených válek, který následoval po nastolení vestfálského systému suverénních států a který předcházal absolutním válkám dvacátého století. Znovu zde zaznívá jeden z nejsilnějších motivů realismu: lidstvo, které chce nastolit absolutní mír, skončí v absolutní válce (Barša, 2007, s. 214), v níž si nepřátelé nejsou rovni ani před mezinárodním právem, ani před samotným konceptem lidství.

Pavel Barša zde opouští Schmitta, neboť jeho koncept politična nedovoluje obohacení o liberálnědemokratické instituce. Realistickou obhajobu takových institucí přitom provedl Reinhold Niebuhr. Niebuhr respektoval sociální povahu člověka, a tedy i nepřekonatelnost sociálního ukotvení individuálních životů ve skupinových životních formách a identitách. Tyto identity jsou založeny na nahodilých vztazích k ostatním jednotlivcům či skupinám, přičemž stejně jako Nietzsche či Schmitt i Niebuhr uznává, že tyto interakce – odlišování – mohou vyústit do vzájemně se vylučujícího protikladení. Ovšem uznání toho, že možnost takových antagonismů je všudypřítomná, ještě nemusí vyústit v obhajobu násilí. Naopak, může nám pomoci hledat účinnější cesty, jak z fanatických nepřátel činit navzájem se respektující protivníky (Barša, 2007, s. 218–219). Tato pozice znamená tedy ústup od „oslavů fyzického násilí“, které – jak připomíná Barša – bylo patrné u raného Schmitta. Druhým bodem, v němž Barša opouští Schmitta a Nietzscheho, je zřetelné oddělení etiky boje od státního používání donucovacích prostředků. Sám tuto pozici shrnuje takto: „... přestane-li boj redukovat na násilí a oddělíme-li ho jasně od státní kontroly donucení, ukáže se, že rozvoj bojových čností nemusí být neslučitelný s multilaterálními procedurami regulujícími používání síly mezi státy“ (Barša, 2007, s. 219–220). Tato citace v plné míře předznamenává Baršovo pojetí žádoucího – či možného – uspořádání mezinárodních vztahů. Realistický koncept politična je redefinován tak, aby mohl obsahovat liberálnědemokratické, a specifická pravidla liberální demokracie se pokusí přenést na mezinárodní úroveň. Realistická obhajoba liberálních institucí na mezinárodní úrovni by totiž měla umožnit zachování pluralismu, který nepřehlíží silné skupinové loajality. Zároveň však vsazení liberálních institucí do realistického pojetí mezinárodní politiky (a politična) umožňuje regulaci násilí obdobným způsobem, jakým je násilí regulováno ve vnitřním prostředí států. Nyní už jen Baršovi zbývá nalézt takový koncept liberalismu, který bude schopen splnit takové nároky.

Pavel Barša toto hledání začíná představením „tří liberalismů“ – neutralistického, etického a realistického. Všechny tyto tři liberální proudy se pokoušejí odpovědět na otázku, zda se liberalismus může obejít bez osvícenského idealismu, s nímž byl původně spjat (Barša, 2007, s. 273–274). Neutralistický liberalismus tvrdí, že existují-li rozumově nepřekonatelné rozpory mezi různými přesvědčeními, je nutné nalézt co nejformálnější pojetí dobra. Právo by mělo být založeno pouze na takových principech, které nejsou obhajovány odkazem na zvláštní etické či morální účely sdílené jen některými občany. Pod tlakem kritiky doznal neutralistický liberalismus určité změny v tom smyslu, že autoři jako Richard Rorty či John Rawls uznávají kulturně-historické zakotvenosti principu neutrality, a tím jej chtějí připravit o jeho morálně univerzalistický nárok, ovšem při zachování úsilí o nalezení spravedlivého řádu. Konkrétně J. Rawls odlišuje tzv. úplné (obsažné) etické pozice jakožto metafyzická pojetí spravedlnosti od specificky politické spravedl-

nosti. Zatímco metafyzická spravedlnost si nárokuje vyslovení pravdy o světě a o tom, jaký má člověk být, předmětem politické spravedlnosti jsou normy a struktury společnosti a jako taková se týká nikoli jednotlivce, ale celé společnosti. Formální politická spravedlnost by tedy měla umožnit soužití různých etických pojetí spravedlnosti. Rýsuje se tak dvojí podmínka fungování takto nastavené spravedlnosti – politická spravedlnost musí být nezávislá na individuálních hodnotách dobra, ovšem z hlediska individua musí být politická spravedlnost přijatelná, či přímo zahrnutá do individuálního pojetí etické spravedlnosti. Politická spravedlnost tak musí být jak nezávislá na zvláštním pojetí dobra, tak musí být místem jejich překrývání. Jinými slovy řečeno, politická pravidla mohou platit pouze tam, kde existuje určitá základní hodnotová shoda. Tato podmínka pochopitelně nemůže jinak, než se znovu vrátit zpět do hry na konci knihy, kdy jsou úvahy o liberálním řádu explicitně navázány na úvahy o mezinárodní politice.

Pro etické liberály není princip etické neutrality státu sám o sobě neutrálním – je založen na individualistickém pojetí dobrého života a taková individualistická etika je jen jednou z pozic etických sporů. Proto nemůže tvořit nestranný rámec jejich řešení (Barša, 2007, s. 278). Aby přešel této falešné hře na nevinnost, navazuje etický liberalismus existenci liberálních institucí přímo na explicitní koncepci dobra, konkrétně pak na ideál individuální autonomie. Kritika ze strany neutralistických liberálů není překvapivá – liberalismus předpokládá pluralitu, ovšem sám ji ruší tím, že jednu z etik (dober) staví do výsadní pozice. Používá-li stát svého monopolu násilí k prosazení určitého dobra, nemůže být považován za liberální. Obě strany jsou zachyceny v těžko řešitelném sporu, který se Pavel Barša pokouší překonat poukazem na realistický liberalismus. Z něj především vyplývá, že shoda o liberálních pravidlech není východiskem politického procesu, ale jeho důsledkem. Spravedlnost je odvozena ze strategického poměru sil: pouze v situaci, kdy soupeři nejsou schopni ovládnout jeden druhého silou, jsou nuceni se na určitém vymezeném prostoru respektovat.

Na tomto místě si čtenář může začít oprávněně klást otázku, zda celá dosavadní diskuze nepůsobí příliš mechanisticky, zda při stanovování společenského konsenzu nejsou opomíjeny hypotetické účinky socializace. Tuto námitku však částečně Pavel Barša řeší tak, že za základ politického společenství nepovažuje apriorní shodu, ale dlouhodobou účast. Těžiště soudržnosti podle jeho soudu neleží ve shodných přesvědčeních, nýbrž v praktické participaci na opakujících se interakcích politického procesu (Barša, 2007, s. 299). Ani za těchto podmínek nelze však pochopitelně hovořit o existenci – či možnosti existence – neutrální půdy, na níž by mohlo být dojednáno uskutečňování různorodých identit. „*Politika je permanentním vyjednáváním o modus vivendi. Principy rovné svobody a rovných příležitostí nejsou základem věčného míru, jenž ukončí politické zápasy, ale regulativním ideálem liberálně smýšlejících účastníků těchto zápasů*“ (Barša, 2007, s. 303). Autor tak argumentaci obohacuje nejen o určitý socializační prvek, ale také znovu zdůrazňuje preferování jednání před představováním a imanentního původu jednání před transcendentálním.

Liberální modely světového řádu pochopitelně čelí stejným výzvám jako obhajoba liberalismu na úrovni vnitrostátní, a tak možnosti opět vycházejí z kritické reformulace idealistického liberalismu. Dvě ze tří možností této reformulace, které Barša nabízí, pocházejí od nositelů politicko-filozofického odkazu Immanuela Kanta – od Johna Rawlse a Jürge- na Habermase. Obě varianty vycházejí z kantovského univerzalizmu, který Barša poměrně obšírně představuje. Rawls i Habermas usilují však o nalezení takové formy univerzalizmu, který je schopen se vyrovnat i s partikularistickými výhradami. Rawls nabízí „slabý“ univerzalizmus, který odlišuje normy vlastní pouze liberální kultuře od základních lidských práv, která platí univerzálně. Rawls uznává tedy partikularismus liberálních hodnot, ovšem lidská práva jsou univerzálně platná a v jejich jméno je možné činit intervence ve státech, které je nerespektují. Habermas oproti tomu navazuje jakoukoli intervenci na základní shodu v multilaterálních institucích, jejichž působnost a povaha jsou neustále vy-

jednávány všemi participujícími aktéry (Barša, 2007, s. 309). Mezinárodní instituce, které jsou výsledkem takové deliberace, by měly být podrobeny trojí reformě, která by: 1) učinila závazné a vymahatelné kosmopolitní právo, o němž uvažoval již I. Kant; 2) jednotlivci by měli získat mezinárodněprávní status jakožto nositelé i potenciální porušovatelé základních lidských práv; 3) politika OSN by měla brát v úvahu skutečnost, že ne všechny země světa se vyvíjely stejným tempem, ale zároveň se ode všech vyžaduje spolupráce v rámci jediného společenství (Barša, 2007, s. 324–327).

Třetí možnost je ztělesněna v reformulaci realistické antiteze Danilem Zolem, který uznává schmittovský partikularismus, ovšem zjemňuje jej napojením na liberální koncepty „spontánního řádu“ a „vzájemné závislosti“ (Barša, 2007, s. 309). Zolo ale navíc zdůrazňuje nutnost pokračování autonomie politična vtělené do národních států či do regionálních bloků. Tato autonomie by stála jako hráz proti nebezpečné a falešné ideologii lidských práv (Barša, 2007, s. 344–345). Schmittovské téma omezené války zaznívá i v obhajobě konfliktu, který je „motorem kreativity“, „zdrojem komplexity“. Konflikt by však neměl přerůst v iracionální střet kultur, který není přirozený. Měl by být integrován do života společnosti a „osedláván“ (Barša, 2007, s. 350–351).

Z těchto tří možností se Barša jednoznačně kloní k Habermasovu proceduralistickému univerzalizmu, který je podle jeho soudu nadřazený jak Rawlsovu slabému univerzalizmu, tak i Zolovu partikularismu. Rawlsova koncepce zoufale selhává díky apriorní legitimaci imperiálních výbojů ve jméno domněle univerzálních principů. Zolův realismus sice dokáže obnažit partikulární zájmy zpod závoje deklarovaných univerzálních principů, odmítnutím jakéhokoli univerzalizmu se však vzdává možnosti pozitivně formulovat alternativu, která by byla schopna čelit stávajícím univerzalistickým tendencím (Barša, 2007, s. 310).

Habermasův proceduralistický univerzalizmus, který Barša vybral jako nejvhodnějšího liberálního kandidáta na model světového řádu, je v *Závěru* doplněn realistickým konceptem konstrukce partikulárních identit, existenciálním dialogem a bojem. Proceduralistický univerzalizmus, který je pochopitelně bezprostředně spjat s intelektualistickým projektem osvícenství, je zde zasazen na širší pozadí pluralistického univerzalizmu, který vděčí za svůj vznik prakticistní kritice intelektualismu. Závěr znovu připomíná, že kritika falešného univerzalizmu nesmí zároveň zahrnout univerzalistickou aspiraci jako takovou (Barša, 2007, s. 417) a že „*transcendentální předpoklady rozumové komunikace jsou vždy zapuštěny v konfiguracích imanentně historických sil*“ (Barša, 2007, s. 311).

Recenzovaná publikace představovala pouť za velmi náročným cílem. Konstrukce knihy je proto vystavěna velmi pečlivě, možná někdy až rušivě působí autorova poctivost v ponechávání prostoru na výměny názorů mezi jednotlivými mysliteli. V této mozaice se totiž může pro méně zkušeného čtenáře částečně vytratit linearita příběhu, která je pro pochopení argumentace rozhodující. Pod vrstvami argumentů a protiargumentů může například zapadnout – podle mého soudu – zásadní křížovatka celé pouť, totiž rozhodnutí roztáhnout koncept politična tak, aby mohl obsáhnout liberální instituce, které posléze v podobě procedurálního multilateralismu mají být základem pro realistický liberální řád světa. Rovněž stojí za budoucí diskuzi, zda tento nesmírně chytrý a působivý tah v sobě díky své elegantní přímočarosti neskrývá nějakou past.

Kniha je zasvěcena morálně-politickým diskuzím a tímto prizmatem by také měla být posuzována. Přesto se nabízí otázka, zda v některých místech neubírá na plnosti a komplexnosti argumentace skutečnost, že z díla většinou vypadávají jakékoli diskuze o epistemologii. Tento postřeh byl do recenze zařazen pouze proto, že prvotní přesun dilematu realismus verus idealismus z povrchnější úrovně (síla verus rozum) na hlubší úroveň (intelektualismus verus practicismus) je krokem do značné míry epistemologickým a v některých místech knihy by explicitní odkaz zpět k tomuto kroku možná lépe objasnil kořeny argumentace.

Pavel Barša ve své publikaci poskytl nedocenitelné množství materiálu k přemýšlení a reflexím v oboru politické filozofie i mezinárodních vztahů. Díky přesahu mezi těmito

obory lze doufat, že si dílo najde co možná nejširší okruh čtenářů, neboť se rozhodně nejedná o text jednoduchý, jakkoli je jeho čtení strhujícím zážitkem. Lze rovněž doufat, že Baršova kniha přispěje k rozproudění hluboké výměny názorů o projednávaných tématech, neboť přesto, že kniha předkládá jasnou odpověď, domnívám se, že většina čtenářů v ní najde spíše více otazníků jako cenných vkladů do budoucí diskuze.

Michal Kořan