



IAN SHAPIRO

POLITIKA
PROTI
DOMINANCI

KAROLINUM

POLITEIA

Politika proti dominanci

Ian Shapiro

Z anglického originálu *Politics against Domination*,
vydaného nakladatelstvím Harvard University Press
v roce 2016, přeložila Zuzana Šťastná.
Doslav k českému vydání napsal Milan Znoj.

Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2019
Redakce Magdaléna Smějsíková
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

Copyright © 2016 by Ian Shapiro
Published by arrangement with Harvard University Press.
Translation © Zuzana Šťastná, 2019
Epilogue © Milan Znoj, 2019

ISBN 978-80-246-3800-3
ISBN 978-80-246-3843-0 (online : pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2019

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

In memoriam Briana Barryho

OBSAH

- 9 PŘEDMLUVA
- 16 KAPITOLA PRVNÍ
Adaptací proti dominanci
- 66 KAPITOLA DRUHÁ
Moc a vláda většiny
- 92 KAPITOLA TŘETÍ
Úskalí politických konfliktů
- 122 KAPITOLA ČTVRTÁ
Demokracie proti republikanismu
- 199 KAPITOLA PÁTÁ
Proč nepotřebujeme globální vládu
- 250 KAPITOLA ŠESTÁ
Vzdorování přeshraniční dominanci a přeshraniční zásahy
proti dominanci vnitrostátní
- 328 KAPITOLA SEDMÁ
Politika proti dominanci
- 350 DOSLOV
Shapiro realisticky o obraně před dominancí (Milan Znoj)
- 363 REJSTŘÍK

PŘEDMLUVA

Kniha, již držíte v ruce, doplňuje mou publikaci *Democratic Justice* z roku 1999. *Democratic Justice* nastiňuje pojetí spravedlnosti, jež vychází z potřeby vzdorovat dominanci, a používá toto pojetí při analýze významných občanských institucí. Instituce veřejné jsem slíbil rozebrat v samostatném svazku. Má nejnovější kniha se tohoto původního záměru nedrží zcela, nicméně ve druhé až čtvrté kapitole se jeho naplnění blíží natolik, že již nepovažuji za nezbytné psát na dané téma knihu další. V páté a šesté kapitole pak přecházím ke globálním výzvám, s nimiž se musí vyrovnávat etika založená na odporu proti dominanci. S těmito otázkami jsem již v původním projektu knihy nepočítal, nicméně v posledních desetiletích se začaly tak výrazně promítat do vnitrostátní politiky jednotlivých států, že jim musí věnovat pozornost každý, kdo teoreticky pojednává o výkonu veřejné moci. Můj rozbor daných témat samozřejmě není vyčerpávající. Zejména v úvahách o distributivní spravedlnosti zůstává spíše na povrchu, neboť na tyto otázky se zaměřím podrobněji v knize o demokracii a distribuci, na níž v současné době pracuji.

Pojem nedominance je v této knize velmi sémanticky zatížen. Pro mne osobně je přitažlivý tím, že filosofickou reflexi ukotvuje v podmínkách reálné politiky. Odráží totiž reaktivní povahu lidské přirozenosti, což pro ideály, jako je svoboda, rovnost a nestrannost, do takové míry neplatí. Političtí filosofové neberou dostatečně v úvahu fakt, že lidé vědí mnohem lépe, co jim vadí, než čemu dávají přednost, a že jednou z věcí, jimž se vzpírají nejvíc, bývá dominance, ať už reálná, nebo potenciální. Má práce bere tento rys lidské přirozenosti vážně a vychází z něj.

Koncept nedominance již v minulosti inspiroval řadu dalších autorů, byť z rozdílných důvodů. Lidé mé generace se setkávali s myšlenkou odporu proti dominanci ve vynikajících historických pracích Michela Foucaulta, jež mapují odvrácenou stranu kulturních a intelektuálních dějin Západu. Jürgen Habermas založil na vyloučení dominance svůj koncept ideální řečové situace. Iris Marion Youngová se domnívala, že John Rawls a jeho následovníci opomíjeli některé podstatné rysy nespravedlnosti, neboť jejich pojetí spravedlnosti se soustřeďuje daleko více na distribuci společenských statků než na zabraňování dominanci. Michael Walzer rozlišuje mezi neproblematickými a škodlivými nerovnostmi podle toho, zda usnadňují dominanci. Quentina Skinnera a Philipa Pettita přivádí k otázce nedominance jejich zájem o republikanismus. Skinner se na nedominanci zaměřuje ve snaze pojmut myšlenku negativní svobody zajímavěji než Hobbes a jeho následovníci, Pettit zase s pomocí pojmu nedominance vytváří vlastní pojetí svobody, z něž vychází jeho republikánská politická teorie.

Proč nedominance vytváří lepší normativní základ pro úvahy o politice než jiné ideály a jak se mé pojetí nedominance liší od pojetí výše zmíněných teoretiků, jsem již vysvětlil jinde. Nejrůznější debaty na tato témata zde tedy již nereprodukuji, částečně, byť ne výhradně, i proto, aby kvůli nim zbytečně nepadlo pár pěkných stromů. Má kniha pojednává především o politickém jednání a institucích v současném světě. Tato témata nelze oddělit od historických a filosofických úvah, nicméně i postgraduálním studentům na univerzitě připomínáme, že jakkoli všechno souvisí se vším, je při psaní důležité mít v každém okamžiku jedno jasné vymeze-

né téma. Dle této zásady se zde tedy zaměřuji na své vlastní úvahy o politice a institucích. Na myšlenky jiných teoretiků odkazuji pouze tehdy, jsou-li naše názorové rozdíly relevantní pro mou vlastní politickou argumentaci nebo pokud je takový kontext nezbytný k tomu, aby mohla být tato kniha čtena jako samostatné dílo, byť je součástí rozsáhlejší teoretické diskuse. Někteří čtenáři by se za mnou možná tak jako Alenka ochotně pustili až do filosofických králičích nor, v nichž by ovšem čtenáři jiní nadobro ztratili půdu pod nohama. Prvně jmenované proto odkazuji na další zdroje, jež zde uvádím.¹

Měl bych také říci pár slov o Brianu Barrym, jemuž tuto knihu věnuji. Zrodila se totiž z vystoupení, jímž jsem v květnu roku 2010 zahajoval na London School of Economics cyklus výročních přednášek připomínajících Barryho památku. Navíc jsem dosud nikde pořádně nezrekapituloval, za co všechno Brianovi vděčím. Jonathan Wolff v knize *Mind* v roce 1992 prohlásil, že politická teorie je „to, co dělá Brian Barry“. To mě okamžitě zaujalo – a stejně tak Wolffovo další tvrzení, totiž že pro Barryho metodu je příznačné „ignorování tradičních hranic vědních oborů“ a že má „bezkonkurenční znalosti o obrovském množství politických témat, od konkrétního studia řešení konfliktů v moderních státech až po ty nejabstraktnější otázky spravedlnosti a teorie sociální volby“.² Já sám bych k tomu ještě dodal, že Barryho práce nebyly nikdy vykonstruované. I tam, kde se při psaní pohyboval v těch nejabstraktnějších rovinách, mu vždy šlo o něco opravdu podstatného.

Barryho přístup ukazuje, jak může politická teorie v ideálním případě vypadat. Někteří akademici včetně Wolffa mu vytýkali, že vynakládá příliš mnoho času a energie na kritiku jiných autorů a relativně málo se věnuje rozvíjení teorií vlastních. Barry si byl těchto výtek vědom a do jisté míry jej mrzely. Já jsem přesvědčen, že byly pomýlené, a naléhal jsem na něj, aby si jich nevšímal. Propichování balonků udržujících

1 Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca: Cornell University Press 1996), s. 1-16, 220-262; *Democratic Justice* (New Haven - London: Yale University Press 1999), s. 1-63; a On Non-domination, *University of Toronto Law Journal* 62 (2012), s. 293-335.

2 Jonathan Wolff, recenze na dvousvazkové dílo Briana Barryho *Essays in Political Theory*, *Mind* 101, č. 402 (duben 1992), s. 355-357.

nad vodou rádo by věrohodné teorie pokládal za důležité, pokud měl pocit, že by jinak dovolovaly přežívat nekvalitnímu společenskovědnímu bádání nebo nespravedlivým politickým pořádkům.

Budování teorií navíc nebylo Barrymu vlastní. Druhý díl jeho knihy *Treatise on Social Justice* z roku 1995, v němž se o teoretickou práci tohoto typu pokoušel nejurputněji, je také jeho nejméně úspěšným dílem.³ Měl jsem radost, když se rozhodl v tomto projektu nepokračovat a v knihách *Culture and Equality* (2001) a *Why Social Justice Matters* (2005) se vrátil k tomu, co uměl nejlépe. Barry byl nejlepším kritickým mozkiem své generace. V době, kdy byl intelektuálně na vrcholu sil, a to platilo řadu desetiletí, se mu nikdo ani zdaleka nevyrovnal. Jeho knihy *Political Argument* (1965) a *Sociologists, Economists and Democracy* (1970) zůstaly svou kvalitou nepřekonány a vyplatí se je pozorně číst i dnes, nicméně Barryho nemilosrdný kritický bystrozrak, jenž ho před půlstoletím proslavil, se projevuje i v jeho dílech posledních.

V Barryho neúctě k autoritám se odrážel jeho úžasný důvtip. Před jeho schopností pokořit a usadit nebylo úniku a potměšilý humor, v němž se vyžíval, býval někdy i dost brutální. Barry ale nebyl zlomyslný ani cynický. Vždy vystupoval jen proti osobnostem svého vlastního kalibru a k mladší generaci politických teoretiků, k níž jsem patřil i já, se choval neobyčejně vstřícně. Když někomu dal přes nos, většinou to bylo z přesvědčení, že „politická teorie může být daleko snadnější, než si lidé myslí, pokud se člověk vyjadřuje jasně, odpustí si ideologické sekernictví a nesnaží se o samoúčelné novátorství či paradoxnost“. V mnohém jsme spolu souhlasili, a v mnohém také ne, což ovšem Brianovi nevadilo, protože nikdy nebyl víc ve svém živlu, než když si mohl s někým pořádně zapolemizovat. Byl mi nenahraditelným přítelem a stýská se mi po něm. Tato kniha by byla lepší, kdyby tu ještě byl a mohl mi ji zkritizovat.

Pomohli mi s ní ovšem jiní, a to výrazně. Kromě kolegů z London School of Economics, kde jsem představil několik

3 Hlavní body, v nichž se s Barrym rozcházíme, uvádím ve svém článku *Against Impartiality*, *Journal of Politics* 78, č. 2 (duben 2016).

kapitol na seminářích politické teorie a komparativní politologie, jsem předložil pracovní verze jejích částí nejrozličnějším skupinám na University College London, Oxfordské univerzitě, Sciences Po, Pensylvánské univerzitě, Texas A&M University, Griffithově univerzitě, Melbournské, Torontské, Brownově a Kolumbijské univerzitě, City University of New York, vídeňském IHS, Institutu Juana Marche v Madridu a Oselské univerzitě. Vedle toho jsem tyto pracovní verze představil na výročních schůzích American Political Science Association v roce 2012, 2013 a 2015. Většina rukopisu prošla kritikou na seminářích politické teorie a mezinárodních vztahů na Yaleově univerzitě a na Konferenci pro studium politického myšlení, kterou Yaleova univerzita pořádá. Bylo by nemožné uvést zde všechny kolegy, kteří mi při těchto příležitostech přispěli cennými připomínkami a návrhy. Oni sami o svém podílu dobře vědí a já jsem jim vděčný. Bylo by ale trestuhodným opomenutím nezmínit jmenovitě Bruce Ackermana, Johna Kanea, Davida Mayhewa, Douga Raeho a Rogerse Smitha, kteří podrobně četli většinu rukopisu a svými konstruktivními připomínkami mě zachránili přede mnou samým v tolika různých oblastech, že se z toho skoro červenám, a také Frances Rosenbluthovou, s níž jsem donekonečna probíral veškeré argumenty během našeho ranního běhání se psy.

Lidé se mě někdy ptají, proč jsem nikdy neodešel z Yaleu, kde v té či oné roli působím již od sedmdesátých let. V seznamu důvodů, které při takových příležitostech uvádím, jsou na jednom z předních míst naši studenti, a to jak pregraduální, tak postgraduální. Několik pozoruhodných osobností z řad mých studentů má zásluhu i na této knize. Některé z hlavních zde předkládaných argumentů jsem formuloval na jaře a na podzim roku 2011 během semináře Nedominance jako politický ideál, na němž byla úroveň diskusí mimořádně vysoká. Kromě toho jsem mohl těžit z práce několika úžasně schopných pomocných vědeckých pracovníků – Ezry Husneyho, Adiry Levineové, Genga Ngarmboonananta, Korinayo Thompsona a Rachel Silbermanové. Jejich přínos tomuto projektu lze jen stěží docenit.

Na závěr bych rád poděkoval Yaleově univerzitě za financování mého výzkumu, své agentce Wendy Strothmanové za její vždy případné rady, dále dvěma anonymním recenzentům

z nakladatelství Harvard University Press a také Ianu Malcolmovi, jenž představuje vzorový exemplář onoho dnes již vymírajícího druhu redaktorů z univerzitních nakladatelství, totiž redaktora, který skutečně čte a rediguje rukopisy. Všem výše jmenovaným jsem za jejich pomoc vděčný. Za případné zbylé chyby samozřejmě zodpovídám sám.

Argumentace, kterou rozvíjím v této knize, vychází částečně z témat rozebíraných v mých dřívějších člancích: v článku *On Non-domination*, uveřejněném v časopise *University of Toronto Law Journal*, v kapitole *Democracy and Inequality*, kterou jsem napsal do druhého vydání knihy Roberta Dahla *On Democracy*, v eseji *Cosmopolitanism and Containment*, který vyšel v souboru mých esejů *Skutečný svět demokratické teorie* (Praha: Karolinum, 2012) a v článku *Against Impartiality* publikovaném v časopise *Journal of Politics* 78, č. 2 (duben 2016). Děkuji vydavatelům zmíněných knih a časopisů za možnost u nich publikovat, díky níž jsem si vytvořil odrazový můstek k této knize.

Znovu však tvrdím, že je nezvratná pravda, a dokládají to celé dějiny, že lidé mohou osudu napomáhat, ale nedokážou mu vzdorovat. Mohou jeho nitky spřádat, ne je však zpřetrhat. Nikdy však nesmějí své snažení vzdát. Jelikož neznají záměry Štěstěny a ta chodí po křivolakých a neznámých stezkách, musejí si vždy zachovat naději a v žádném postavení, v žádné nouzi a trampotách se nepoddát.

Niccolò Machiavelli: *Rozpravy (Vlády a státy)*

[překlad Z. Š.]

KAPITOLA PRVNÍ

ADAPTACÍ

PROTI DOMINANCI

Lidé žijí v proudu neustálých změn. Po tisíciletí se přizpůsobujeme prostředí a toto prostředí se také mění, částečně i v důsledku naší činnosti. V některých ohledech jsme zranitelnější než mnohé jiné živočišné druhy, v jiných zase odolnější. Krokodýli přetrvali na planetě v téměř nezměněné podobě stovky milionů let a přežili bezpočet katastrof. Homo sapiens se objevil v Africe zhruba před dvěma sty tisíci lety a plné behaviorální zralosti dosáhl teprve před padesáti tisíci lety, což je z krokodýlího hlediska pouhopouhý okamžik. Pro takového krokodýla jsme zatím takřka neprověřená evoluční novinka. Přesto mohou lidé krokodýly během pár generací vyhubit, pokud zničí jejich přirozené životní prostředí. Vlastně to můžeme udělat i neúmyslně, nebudeme-li přírodu aktivně chránit. Švábi jsou na světě přinejmenším tak dlouho jako krokodýli, ale zašlapat jsme je zatím nedokázali (i když snaha byla a je). Co se odolnosti týče, švábi prostě nemají konkurenci.

I kdybychom ale vyhubili krokodýly i šváby, nevyplývalo by z toho, že máme lepší potenciál k přežití. Když uvážíme, jak citliví jsme my lidé i na poměrně malé změny prostředí a jak

sebedestruktivně se dokážeme chovat, jen velký optimista by sázel na to, že můžeme v plus minus stejné podobě, jakou máme dnes, přežít dvě stě milionů let. K našemu vyhubení by stačil velký meteorit nebo nějaká srovnatelná pohroma. Případně se můžeme zlikvidovat sami – nepřivedíme-li si zkázu nějakou monumentální apokalypsou, kterou sami rozpoutáme, může přijít jako vedlejší produkt činností, jež nejsme schopni včas omezit. Možná se ukáže, že jsme zhoubnými mutacemi přírody.

Možná ale také ne. A svůj osud máme do jisté míry v rukou sami, čímž se od krokodýlů a švábů lišíme. Jejich přežití závisí zcela na tom, zda jim v průběhu změn, které se vymykají jejich chápání i kontrole, budou jejich slepé instinkty i nadále napovídat správně. My můžeme o své situaci přemýšlet, alespoň do jisté míry jí porozumět a pak si představovat a zvažovat, jakými způsoby bychom snad mohli svůj osud zlepšit. Na naše společenské, hospodářské i politické instituce dopadá stín dosud nevyzkoušených možností, jejichž přitažlivost i přesné obrysy vnímáme pokaždé trochu jinak.

Na tom, nakolik jsou tyto alternativy reálné a nakolik (pokud vůbec) je naší povinností s nimi experimentovat, se lidé odjakživa jen obtížně shodují, už jen proto, že naše životní situace se navzájem tolik liší. Nikdo ještě nevymyslel takový systém uspořádání lidských vztahů, který by fungoval ku vzájemnému prospěchu všech, a i v situacích, kdy vzájemnou spoluprací všichni získávají, lze získaný prospěch rozdělit mnoha různými způsoby. Nikdy na tom proto nejsou všichni stejně. Lidé se často snaží vytvořit takové podmínky, ve kterých se jim, skupinám, s nimiž se ztotožňují, nebo vůbec všem povede lépe. Žádný takový recept na zlepšení ovšem zatím nezískal podporu všech.

Po změně často volají ti znevýhodnění – ne ale vždy. Tlak na změnu stávajících pořádků může být motivován i hrabivostí či touhou po slávě nebo může vycházet od lidí silně nábožensky či ideově angažovaných. Lidé odhodlaní dosáhnout změn mohou svět radikálně přetvořit, ať už uspějí, či ne. Přemýšlíme-li o alternativách k tomu, co fungovalo doposud, nemusí nám také vždy jít o zlepšení. Někdy nás k takovému uvažování vedou ztráty, s nimiž je třeba se vyrovnat a kolektivně je nést, nejčastěji v důsledku hospodářských krizí, ekologických pohrom či válečných porážek.

Ti, jimž status quo vyhovuje, se obvykle snahám o jeho změnu brání a někdy sahají i k násilí. Potlačit veškerou opozici se ale téměř nikdy nepodaří – ať už ti, kdo o to usilují, zdůvodňují svůj nárok na moc božským právem vládců, rodovým nástupnictvím, vůlí lidu či ještě jinak. Dokonce i nejproslulejší obhájce absolutní moci Thomas Hobbes uznával, že žádný politický systém založený výhradně na represích a strachu nemůže dlouhodobě přežít. Jeho představitelé vždy musí přinejmenším budít dojem, že vládnou legitimně, to jest v zájmu svých poddaných.⁴

Převládající politické pořádky jsou vždy více či méně vzdálené oné lepší alternativě, jež by je mohla nahradit. Jak významnou roli tato vzdálenost nakonec bude hrát, závisí na tom, jak velká část populace je se stávajícím stavem nespokojená a věří, že nějaká konkrétní alternativa by byla lepší, jak silná v lidech tato víra je a nakolik jsou při všech rizicích ochotni a dostatečně vybaveni k tomu, aby se pokusili status quo onou alternativou nahradit. Hovoří-li se v preambuli Ústavy USA o snaze vytvořit „dokonalejší jednotu“ (či „dokonalejší unii“), odráží se v tom poznání jejích tvůrců, že každý politický systém může správně fungovat, a snad i vůbec dlouhodobě přežít, jedině tehdy, pokud se onu vzdálenost mezi skutečným a žádoucím daří zmenšovat, nebo alespoň udržovat v rozumných mezích.

Ti, kdo mají ambice tuto vzdálenost překlenout, narážejí na skutečnost, že naše ambice často (a snad i příznačně) přesahují naše možnosti. Vědy o člověku nám zatím nabízejí jen velmi nedostatečné poznání kauzálních vztahů, takže i když kolem sebe vidíme nespokojenost, snadno můžeme její příčiny interpretovat nesprávně. Kritikové navíc u dosud ne-

4 Hobbes byl pevně přesvědčen, že suverénovo právo vládnout „nelze udržovat žádným politickým zákonem ani strachem ze zákonných trestů“. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Praha: OIKOYMENH, 2009), s. 232. Ve svých dějinách anglické občanské války Hobbes tento názor rozvádí slovy, že „moc mocných nemá jiného základu než v názorech a přesvědčeních lidí“. Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 16. Další rozbor tohoto tématu skýtá David Dyzenhaus, *Hobbes's Constitutional Theory*, in Thomas Hobbes, *Leviathan* (New Haven: Yale University Press, 2010), s. 453–480.

vyzkoušených možností často podceňují jejich nevýhody a nedokonalé stávající uspořádání srovnávají s idealizovanou podobou nabízených alternativ. A i v případech, kdy jsme si cíle předem dobře promysleli a jsou v zásadě reálné, nám někdy chybí vhodné prostředky k jejich dosažení. Velká část takzvané politické filosofie připomíná onen vtip o poutníkovi v severoirském Donegalu, který přijde k místnímu farmáři a ptá se, kudy do Dublinu. Odpověď zní: „Tam já bych teda šel vodjinad, synku.“ Lidé, kteří pevně věří, že změny jsou žádoucí, často přeceňují svou schopnost je uskutečnit. Jsou-li to političtí filosofové, odsuzují se tím k bezvýznamnosti. Jsou-li to energičtí političtí činitelé, mohou nadělat spoustu škody.

Zbrklá změna je možná nebezpečná, ale bezmyslenkovitý odpor vůči ní nedává o moc větší smysl. Edmund Burke byl přesvědčen, že k rozhodování, zda přestat dělat věci postaru, je zapotřebí „nekonečné obezřetnosti“.⁵ Kdybychom jeho varování měli brát doslova, bránilo by nám to vidět skutečné příležitosti ke zlepšení a špatné instituce by zbytečně přežívaly dál. Postupy a zvyklosti, které dříve fungovaly, mohou přitom se změnou okolností své opodstatnění ztratit. Britská liberální strana na začátku dvacátých let dvacátého století prakticky spáchala sebevraždu, protože H. H. Asquith špatně odhadl rostoucí dynamiku politického hnutí dělnických vrstev, a namísto aby se přizpůsobil nové realitě, přenechal roli hlavního protivníka konzervativců Labouristické straně Ramsayho MacDonalda. Vůdce Afrikánců P. W. Botha si naopak v roce 1979 za nejtuzšího apartheidu uvědomoval, že jeho národu nezbyvá než „přizpůsobit se, nebo zemřít“ – jakkoli mnozí jeho krajané to tehdy nechtěli slyšet.⁶ Bothův nástupce F. W. de Klerk je nicméně přesvědčil, aby tento imperativ přijali a otevřeli se změnám, jichž se děsili. Afrikánská Národní strana sice kvůli tomu zanikla, nicméně rozhodnutí to bylo moudré, protože v sázce bylo víc než existence jedné politické strany. Díky tomuto rozhodnutí byla zažehnána občanská válka a Af-

5 Edmund Burke, *Úvahy o revoluci ve Francii* (Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997), s. 71.

6 Nekrolog Pietera Willema Bothy (1916–2006), South African History online, <http://www.sahistory.org.za/pages/people/bios/botha-pw.htm>.

rikánci získali v novém demokratickém uspořádání své pevné místo.⁷

Na tomto jihoafrickém příkladu je dobře vidět, jak dalekosáhlé důsledky může mít rozhodování o tom, zda je změna opravdu nezbytná. Během posledních dvou století vzrostla světová populace z necelé miliardy na více než šestinásobek tohoto čísla a do poloviny století našeho se pravděpodobně přiblíží deseti miliardám.⁸ Státy, jejichž obyvatelstvo čítá stovky milionů, nebo dokonce miliardy lidí, musejí nově řešit, jak zajistit politickou odpovědnost vlády občanům. Překotná industrializace změnila naši planetu a její atmosféru, a to možná již nevratně. Výsledkem jsou nadnárodní ekologické hrozby, jaké si ještě před několika desetiletími nikdo nepředstavoval. Šíření zbraní hromadného ničení vytváří bezpečnostní dilemata, která s koncem studené války nabyla nové podoby, a podobné bezpečnostní problémy plodí i namnoze nečekaný vzestup etnický, národnostně a nábožensky motivovaných politických hnutí v nejrůznějších koutech světa.⁹ Politické instituce novověkého Západu se sice v minulosti mnohokrát osvědčily, ovšem zda jsou schopny se vyrovnat se současnými a budoucími výzvami, je sporné. Navrhovat reálné alternativy a motivovat lidi k tomu, aby o ně usilovali, je možná úkol nad naše síly. Můžeme cítit povinnost se o to pokusit, nicméně naše mentální schopnosti i světy, které jsme s to si představit, mají své limity a s tím nic nenaděláme.¹⁰ Imperativ, který velí

7 Ian Shapiro, *Skutečný svět demokratické teorie* (Praha: Karolinum, 2012), kap. 3.

8 *Concise Report on the World Population Situation in 2014*, UN Department of Economic and Social Relations (United Nations, 2014), s. 5, <http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/trends/Concise%20Report%20on%20the%20World%20Population%20Situation%202014/en.pdf>.

9 Během velké části dvacátého století převládal v akademické sféře názor, že politický význam těchto identit bude postupně slábnout. Viz Seymour Martin Lipset, *Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy*, *American Political Science Review* 53, č. 1 (1959), s. 69-105; David E. Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1967); a také Seyla Benhabib, Ian Shapiro a Danilo Petranović (ed.), *Identities, Affiliations, and Allegiances* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

10 Viz Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

přízpůsobit se a radikálně přetvořit zděděné postupy a instituce, nám jen zřídka kdy zároveň nabízí přehledné návody, jak na to.

Lidé často lépe vědí, co jim nevyhovuje, než co by jim vyhovovalo. V osmdesátých letech dvacátého století uměli mnozí obyvatelé zemí sovětského bloku velmi přesně a do detailů vylíčit, jak jsou utlačováni. Totéž platilo pro oběti apartheidu v JAR. Zároveň ovšem dokázali tito lidé jen velmi mlhavě popsat, jak by jejich svět vypadal bez komunismu či bez apartheidu a proč by byl lepší. Podobné případy by se daly doložit i mezi bojovníky proti fašismu či jiným formám útlaku. To, že dotyční nebyli schopni onu reálnou alternativu přesně popsat, nebyla jejich vina, ale projev reaktivní povahy našeho pobývání ve světě. Lidé odmítají, co je tíživé a nepříjemné, a doufají, že lze vytvořit něco lepšího, byť cíl i cesta k tomu jsou mlhavé a možná ani jiné být nemohou. V této knize si kladu za cíl popsat politické jednání a instituce, jež berou tuto reaktivní povahu lidské přirozenosti vážně a vycházejí z ní.

Nejprve se zabývám tím, jak při stávajících omezeních naší představivosti i kritického úsudku co nejlépe promyšlet dosud nevyzkoušené možnosti. Vycházím z Kantovy zásady „*má být zahrnuje může být*“ a v oddílech 1.1 a 1.2 navrhuji přistupovat k hranicím možného prakticky a experimentálně – vyloučit, co je zjevně neproveditelné, a poté vytvářet a neustále přehodnocovat strategie, jimiž se z tíživé situace útlaku můžeme posunout někam dál. Tím se dostávám k úvaze o tom, jakou úlohu hraje v politické argumentaci kontrafaktické myšlení, a obhajují názor Johna Rawlse, že v politice není důvod požadovat větší míru shody, než jaká je třeba k zachování a plnění stanovených cílů. Nevěrohodné je ovšem Rawlsovo tvrzení, že se takto lze shodnout na jedné ideální teorii politického uspořádání, která je nadřazená jiným kandidátům. Jeho zaměření na takzvanou „základní strukturu“ politických institucí, předpokládající nevědomost o tom, co tu již bylo, odporuje našim zkušenostem s tím, jak věci ve skutečnosti fungují. Lidé svými politickými rozhodnutími vždy navazují na hranice již existujícího a přetvářejí zděděné instituce, aby zajistili jejich kontinuitu. Své lodě opravujeme během plavby.

Ty, kdo se staví proti nadvládě jedněch nad druhými, motivuje naděje, že dokážou vytvořit něco lepšího, byť často ne-

jsou s to odhadnout své šance na úspěch. Svět sociálních vztahů je tak složitý, že na něj naše poznávací schopnosti namnoze nestačí, a chování ostatních, na němž úspěch našich snah často závisí, může být nepředvídatelné. Přes to všechno ale není myšlení založené na naději iracionální. V oddíle 1.3 poukazují na to, jak se díky naději lidé dokážou odhodlat k činu i tváří v tvář obrovským překážkám a jaký praktický význam má pro toho, kdo se chce vymanit z nadvlády a potřebuje získat podporu druhých. V oddíle 1.4 navazují na výzkum Roberta Axelroda o kooperativním chování v podmínkách nejistoty a snažím se dokázat, že pro boj proti nadvládě může být naprosto zásadní, zda se řídíme strategiemi založenými na naději. Díky nim totiž dokážeme objevit kooperativní potenciál druhých a získat je ke spolupráci. Řídit se těmito strategiemi neznamená spolupracovat a odpouštět automaticky, bezmyšlenkovitě. Strategie založené na naději nás nicméně vedou k tomu, abychom zkoumali možnosti spolupráce a vstřícně přijímali obdobné snahy druhých. Kooperativní řešení nejsou možná vždy, ale v případech, kdy možná jsou, nám tyto strategie pomáhají k nim společně dospět a dál na nich stavět.

Pokud ovšem platí, že lidé odmítají dominanci, co to vlastně odmítají? Definovat dominanci je obtížné, protože patří k jevům, na něž se dá aplikovat Wittgensteinův termín „rodová podobnost“. Každý případ dominance má shodné rysy s případy jinými, ale neexistuje jeden definiční znak, který by byl společný všem.¹¹ Proto nemá smysl trávit příliš mnoho času hledáním nějaké nenapadnutelné definice ani se přehnaně spoléhat na charakteristiky, jež dokážeme dát dohromady. Ať už řekneme o dominanci cokoli, téměř nikdy to nebude platit absolutně. Existence výjimek a hraničních případů ale neznamená, že naše postřehy jsou pomýlené nebo zbytečné. Vyplývá z ní pouze, že bychom svá očekávání měli

11 Wittgenstein si všiml, že každá hra má společné rysy s jinou, ale neexistuje vlastnost, která by byla společná všem. To nám přitom nebrání chápat, co to hry jsou, a jsme i schopni to vysvětlit ostatním. Viz body 66 a 67 Wittgensteinových *Filosofických zkoumání* (Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993), s. 45–46. Wittgenstein ovšem z tohoto zjištění nevyvodil, že univerzálie neexistují, jak se mu někdy podsouvá, nýbrž pouze konstatoval, že existují srozumitelné deskriptivní pojmy, které jsou na univerzáliích nezávislé.

přízpůsobit předmětu zkoumání. S tímto vědomím v oddíle 1.5 charakterizují dominanci jako nelegitimní výkon moci, jenž není nevyhnutelný a jenž ohrožuje základní zájmy lidí, a snaží se ukázat, že snahy uniknout dominanci vždy vycházejí z konkrétních okolností daného případu, kdežto argumentace, jež se dovolává ideálů svobody, rovnosti či nestrannosti, často takto konkrétně zakotvena není. Lidé se ani tak nesnaží uniknout před dominancí v obecném slova smyslu, jako spíše před jejími konkrétními projevy, jež na sobě zakoušejí nebo se jimi cítí ohroženi.

Zda se lze dominanci úspěšně vzepřít, nebývá jisté, ale stejně nejisté vyhlídky má i ten, kdo si chce své dominantní postavení dlouhodobě udržet. Tato druhá nejistota nahrává systémům nezaloženým na dominanci. Je to základní argument těch, kdo se snaží dominanci eliminovat, a v dějinách se uplatňuje přinejmenším od dob primitivních lovecko-sběračských společností – stejně tak se o něj ovšem opírá i Kennanova doktrína zadržování komunismu ze čtyřicátých let dvacátého století. Jde o to, že pokud si nemůžeme být jisti svou schopností dominovat ostatním, nejlepší alternativou je uspořádat svět tak, aby v něm nemohl jednoznačně dominovat nikdo. V oddíle 1.6 zkoumám východiska a některé důsledky tohoto argumentu a všímám si, jak v některých aspektech souvisí s chápáním demokratické politiky jakožto institucionalizované nejistoty. Tato argumentace v různých podobách prostupuje celou tuto knihu a v kostce je obsažena již v Machiavelliho obhajobě demokracie, neboť podle Machiavelliho svědčí ve prospěch demokracie právě fakt, že dává moc těm, kdo touží po tom, aby nebyli ovládnuti, spíše než těm, kdo o nadvládu usilují. Přijmeme-li tento způsob uvažování za svůj, může nám poskytnout trvalou oporu, i když není v žádném případě imunní vůči útokům jiných politických sil a programů, které vycházejí z méně optimistických předpokladů. Jak poznamenávám v oddíle 1.7, dějiny nedávají žádné záruky do budoucna.

1.1 UTOPICKÉ MYŠLENÍ A HRANICE MOŽNÉHO

Lidé nespokojení se svou současnou situací se odnepaměti odreagovávají tím, že si představují budoucnost, v níž příčiny jejich roztrpčení zmizí. V některých těchto obrazech se minulá utopie snoubí s utopií budoucí jako dva krajní body teleologického řetězce – to platí například pro judaisticko-křesťanský narativ, podle něž svět nenávratně ztratil svou prvotní neposkvrněnost, nicméně věřící, kteří se řídí předepsanými pokyny, mohou dosáhnout vykoupení. Utopie jsou často spojeny s antiutopickými představami, jako je věčné zatracení v pekle či reinkarnace v těle nižšího živočicha, a někdy se přímo definují jako jejich protiklad. Úlohou antiutopických představ v utopickém myšlení je zdůraznit lidskou schopnost volby – posilovat nás ve víře, že svůj osud můžeme utvářet sami. Správná volba se popisuje v kontrastu k volbě špatné, a to jak u jednotlivců, kde jde o spásu či zatracení, tak u celých národů, kterým hrozí zkáza, pokud je postihne nemilost bohů či pokud nepodniknou zásadní kroky k odvrácení apokalypsy.

Sekulární utopie bývají méně zatíženy metafyzikou, byť někdy mívají s náboženskými teleologickými systémy shodné rysy. I podle nich kdysi existoval neposkvrněný, byť ne nutně idylický svět, který byl ztracen. Dokáže-li však lidstvo náležitým způsobem změnit své odlidšťující společenské instituce a zvyklosti, může na Zemi znovu stvořit něco, co se bude ctnostem tohoto prvotního světa alespoň v náznaku podobat. Rousseauův vznešený divoch a Marxův prvobytně pospolný člověk se po vzniku soukromého vlastnictví a dělby práce odcizili svému pravému já, neboť z těchto jevů povstaly společenské řády pokřivené útlakem a vykořisťováním. Podle takovýchto teorií se můžeme osvobodit jedině tím, že zotročující instituce našeho světa nahradíme novým uspořádáním, které skoncuje s vykořisťovatelským konfliktem a nastolí vládu, jež bude vykonávat moc v zájmu všech.¹²

12 Viz Jean-Jacques Rousseau, Pojednání o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi, in *O původu nerovnosti mezi lidmi* (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949); Karel Marx, Odcizená práce, in *Ekonomické a filosofické rukopisy z roku 1844* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961), s. 61-75; Karel Marx a Bedřich Engels, Manifest komunistické

Jak takováto utopická tvrzení hodnotit? John Rawls kdy si prohlásil, že „politická filosofie je realisticky utopická, jestliže rozšiřuje hranice toho, co se obvykle považuje za prakticky a politicky možné“.¹³ Jak máme ale vědět, kde tyto hranice jsou a jak daleko je lze posunout? A jak máme chápat vztah mezi praktickými možnostmi a imperativy jednání? Snad bychom měli začít tím, co je podle našeho přesvědčení morálně správné, a poté svět posouvat tímto směrem – což měl podle názoru některých na mysli Kant, když trval na tom, že *co má být*, to také *být může*.¹⁴ V účinnost takového přístupu lze ale stěží uvěřit. Proč očekávat, že realita – včetně reality představované lidským jednáním – se ochotně podřídí našim morálním receptům?

Jiný, věrohodnější výklad Kantovy maximy nám velí začít spíše u toho, *co může být*, než u toho, *co být má*, neboť nikdo není povinen usilovat o to, co je zjevně nemožné. Při tomto přístupu nám hrozí opačné nebezpečí, totiž že začneme považovat aktuálně platné zvyklosti a postupy za přirozený stav věcí a promeškáme tím příležitost ke změně. Obdobně si podle Rousseauova tvrzení počínal Thomas Hobbes, když považoval za nezměnitelné chování, jež bylo příznačné pro britskou společnost jeho doby.¹⁵ V politice je dozajista důležité být realistou, zejména když je hodně v sázce, nicméně takzvaná realističnost někdy lidem brání vnímat dosažitelné alternativy. Kdyby na přelomu 18. a 19. století existovali nějakí pravověrní neoklasičtí ekonomové, trvali by na tom, že veškeré pokusy o zrušení obchodu s otroky jsou předem odsouzeny k nezdaru. V oddíle 5.4.1 ale připomínám, že Británie a USA obchod s otroky v Atlantském oceánu přesto zrušily (Británie v roce 1807, USA rok poté). V roce 1833 pak bylo otroctví zrušeno na většině území britského impéria a do konce šedesá-

strany, in Vladimír Najdenov, *Komunistický manifest a naše současnost* (Praha: Mladá fronta, 1972), s. 138–146, 158–160.

13 John Rawls, *Právo národů* (Praha: Filosofia, 2009), s. 16.

14 Kantova doslovná formulace zní: „Jelikož [čistý rozum] přikazuje, že se taková jednání mají dít, musí se také *moci* dít.“ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu* (Praha: OIKYMENH, 2001), s. 480. (Kurzíva je součástí českého překladu – pozn. překl.)

15 Jean-Jacques Rousseau, *Pojednání o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*, s. 49–50.

tých let devatenáctého století se podařilo potlačit i zbývající otrokářské obchodní aktivity v Atlantiku, provozované Španělskem, Portugalskem, Brazílií a Kubou. Rousseauovo tvrzení, že „hranice možného ve věcech mravních jsou méně těsné, než si myslíme,“¹⁶ se ukázalo jako pravdivé. Jak ale zjistit, kde tyto hranice leží?

Casiano Hacker-Cordón navrhuje kompromisní výklad Kantovy maximy, podle nějž „co má být, to se musí zkusit!“¹⁷ Jakkoli tento výklad působí lákavě, nechává otevřené dvě zásadní otázky – jakým způsobem určit, co bychom měli dělat, a jak tento cíl začít uskutečňovat. Pokud jde o první otázku, je dost nepravděpodobné, že adaptivní přístup k politice lze nějak podstatně obohatit honbou za kategorickými imperativy. Podle Kanta dosahuje úrovně kategorického imperativu pouze to, co je možno si přát z každého myslitelného úhlu pohledu. Zde ale narážíme na hranice našeho omezeného poznání a schopností. Politická rozhodnutí, před nimiž se lidé ocitají, jsou zpravidla natolik složitá a natolik závisejí na nejistých faktorech, jako je nepředvídatelné chování ostatních, že se na ně takovýto test nedá aplikovat. Politika na všech úrovních závisí zcela na imperativech hypotetických. Nutí nás experimentovat s přesně neodhadnutelnými faktory – a někdy na ně i sázet.

Vezměme si rozhodování, zda tváří v tvář politické nadvládě bojovat, podřídit se, nebo zvolit kompromisní strategii, například nenásilný odpor či vyjednávání. Pokud člověk bude zkoumat, jaké debaty se vedly o těchto otázkách uvnitř konkrétního politického hnutí, třeba Afrického národního kongresu, v průběhu jeho historie, jen stěží ho to přesvědčí, že o takovýchto dilematech je možno vynášet kategorické soudy.¹⁸ Rozhodnutí zde závisí na příliš mnoha kontextových

16 Jean-Jacques Rousseau, *O společenské smlouvě neboli O zásadách státního práva* (Praha: V. Linhart, 1949), s. 103.

17 Casiano Hacker-Cordón, *Global Injustice and Human Malware*, disertační práce (New Haven: Yale University, 2002).

18 Africký národní kongres (ANC) se od svého založení v roce 1912 po téměř pět desetiletí držel strategie nenásilného odporu. K ozbrojenému boji přešel až rok po masakru demonstrujících černochů u sharpevilleské policejní stanice, k němuž došlo v roce 1960. Tehdy jeho ozbrojeným složkám nabídl výcvik a podporu Sovětský svaz a jeho spojenci. Když

nuancích a vyžaduje příliš mnoho jemného rozlišování a usuzování v nejistých podmínkách. Hledání všeobecně platných a přitom nebanálních soudů o politice je patrně marná snaha. Jak nám případně připomíná Raymond Geuss, i kdyby nějaké existovaly, není nejmenší důvod předpokládat, že budou všeobecně uznávány.¹⁹ Kant si to dobře uvědomoval, když tvrdil, že „blaho se nezakládá na určujícím principu“, neboť závisí „na materiálním obsahu vůle, který je empirický, a tudíž nemůže dát vzniknout všeobecně platnému pravidlu“.²⁰

Pokud lze v politice vůbec něco určovat s téměř kategoričnou jistotou, pak nikoli pravidla, podle nichž máme postupovat, ale spíše to, z jakých premis nemá smysl vycházet. Vezměme si marxistickou vizi komunistického světa, v němž byl již překonán distributivní konflikt. Marx i Engels velmi zdůrazňovali, v čem se jejich vlastní „vědecká“ argumentace liší od „utopického“ socialismu Pierra-Josepha Proudhona a dalších. Tyto konkurenční teorie přehlíželi jakožto nepodložené, nicméně jejich vlastní pojetí je nepokrytě utopické v jednom důležitém aspektu – předpokládá existenci světa, v němž nebudou vznikat konflikty o vzácné zdroje.

V komunismu měla dle Marxe platit zásada „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb“.²¹ Byla to Marxova vlastní verze Hegelova konce dějin, uskutečnitelná

se v polovině osmdesátých let tato podpora začala vytrácet, ANC začal zkoušet další možné strategie včetně vyjednávání, byť jihoafrická vláda, která udržovala režim apartheidu, projevila o vyjednávání zájem teprve na konci osmdesátých let. ANC od ozbrojeného boje neupustil, dokud vláda v roce 1990 nepropustila politické vězně a nezrušila zákaz všech opozičních hnutí. I poté ovšem ANC odmítl rozpustit své vojenské křídlo, Umkhonto we Sizwe, a to během jednání o transformaci režimu nadále takticky využívalo násilí. Nakonec se stalo součástí jihoafrické armády, a pomohlo tak zajistit nevratnost jihoafrické transformace. Viz Courtney Jung a Ian Shapiro, *South Africa's Negotiated Transition: Democracy, Opposition and the New Constitutional Order*, in Ian Shapiro, *Democracy's Place*, s. 174–219. Viz také Stephen Ellis, *The Genesis of the ANC's Armed Struggle in South Africa, 1948–1961*, *Journal of South African Studies* 34, č. 4 (červenec 2011), s. 657–676.

- 19 Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2008), s. 10.
- 20 Immanuel Kant, *The Contest of Faculties*, in *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 183–184.
- 21 Karel Marx, *Kritika Gothajského programu* (Praha: Svoboda, 1974), s. 16.

díky nadbytku bohatství, které měl kapitalismus do nástupu komunismu vyprodukovat. Marx chtěl touto zásadou mimo jiné říci, že ve světě komunismu už nebude docházet ke střetům různých subjektivních práv a z nich vyplývajících nároků. Řečeno proslulou, byť poněkud mlhavou formulací, měl to být svět, v němž „svobodný rozvoj každého je podmínkou svobodného rozvoje všech“.²²

Marx se domníval, že kapitalismus ze své podstaty podněcuje poptávku po zbytných statcích, neboť podporuje lidi v tom, aby nerozlišovali mezi přáním a potřebou a donekonečna rozšiřovali hranice svých tužeb. Jeho následovníci si již nebyli tak jisti, že můžeme někdy dospět do stadia skutečně popsatelného jako nadbytek. Někteří z nich jsou nicméně stále přesvědčeni, že si lze věrohodně představit přinejmenším „nižší stupeň hojnosti, umožňující řešit střety zájmů bez donucování“,²³ mám-li použít formulace G. A. Cohena. Kapitalismus „přivádí společnost na práh hojnosti a poté zamkne dveře“, ale jakmile přestaneme žít v systému založeném na „horečné produktové inovaci, obrovských investicích do prodeje a reklamy a záměrně vytvářených mýtech o zastarávání“, naše šance dosáhnout „vyrovnané lidské existence“ jsou reálné.²⁴

Žádný takovýto projekt ve skutečnosti reálný není. Lidské potřeby budou vždy přesahovat dostupné zdroje, a to i pokud se budeme držet té nejrudimentárnější definice a označovat za potřeby pouze to, co je nezbytné k přežití. Pomyslíme-li na dialyzační přístroje a umělá srdce či na možnosti výzkumu AIDS, rakoviny či jiných smrtelných onemocnění, je bez dalšího zřejmé, že zdrojů použitelných na záchranu životů nebude nikdy dostatek. Pokaždé, když upřednostníme jedno možné využití těchto zdrojů před jinými, vstupují do hry náklady obětovaných příležitostí. Posuzování konkurenčních nároků

22 Karel Marx a Bedřich Engels, Manifest komunistické strany, s. 146. Věrnější duchu Marxovy argumentace by ovšem bylo tvrzení, že svobodný rozvoj jednotlivce je podmíněn svobodným rozvojem všech.

23 G. A. Cohen, Self-Ownership, World-Ownership, and Equality, Part I, in *Justice and Equality Here and Now*, ed. Frank Lucash (Ithaca: Cornell University Press, 1986), s. 117.

24 G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton: Princeton University Press, 1980), s. 306-307.

se tedy nelze vyhnout, a vždy se tak podle Marxe ocitáme v individualistickém „režimu práv“. Ať už žijeme v relativním dostatku, či nikoli, řešení problému vzácnosti je neodmyslitelnou součástí života každého lidského společenství.

Předpokládat opak znamená prosazovat statické a neměnné, neřkuli pozoruhodně nemarxistické pojetí lidského údělu, jehož součástí by musela být i nutnost po uplynutí určité vymezené doby zemřít. Má být „všech dnů našich let sedmdesáte“? Ať už by jich bylo, kolik chce, potřebovali bychom také vědět, jak lidi přimět, aby něco podobného akceptovali. Pokud někdo pochybuje, že snahy takový výsledek zajistit by nutně vyústily v antiutopii, nechť si přečte román Anthonyho Trollopea *The Fixed Period*. Trollope v něm popisuje politické zhroucení imaginární společnosti, v níž byla uzákoněna povinná eutanazie všech, kdo dosáhnou věku osmašedesáti let.²⁵ Problém vzácnosti a distributivní konflikt nelze odstranit a jakékoli návrhy k politickému jednání, které vycházejí z předpokladu, že to lze, nám patrně příliš užitečné nebudou. Je možné a snad i pravděpodobné, že naše šance na dlouhověkost a život v materiální hojnosti budou jednou díky technologickému pokroku o tolik vyšší, že si to dnes stěží dokážeme představit – takový scénář rozhodně nepopírám. Z těchto nových příležitostí pak povstanou nové konflikty a dilemata – a snad i možnosti, jak je řešit. Základní danosti ale nezmizí.

1.2 KONTRAFAKTICKÉ IDEÁLY

Můžeme dát Kantovi za pravdu a nerozptylovat se tím, co je utopicky nemožné. Můžeme i sdílet jeho skepsi ohledně toho, zda se v úvahách o politice lze argumentací dobrat kategorických imperativů. Ti, kdo rádi vytvářejí kontrafaktické teorie s určitým supererogatorním nábojem, si ale i tak mohou přijít na své. Zejména se mohou pokoušet hledat takzvané „procedurální interpretace“ kategorického imperativu, jak to kdysi nazval Rawls.²⁶ Podle Rawlse lze lidi přesvědčováním přimět,

25 Anthony Trollope, *The Fixed Period* (Winnetka, CA: Norilana Books, 2008).

26 John Rawls, *Teorie spravedlnosti* (Praha: Victoria Publishing, 1995), s. 156.

aby se shodli na společné vizi spravedlivého společenského uspořádání, která vezme v potaz, že zdroje jsou typicky vzácné a že lidé vyznávají navzájem odlišné hodnoty.

Na formování reálných politických systémů mají vliv války a nepřehledné interakce nesčetných jednotlivců, kteří v průběhu staletí prožívají své každodenní osudy. Přesto ale můžeme přemýšlet o tom, jak by lidé společnost uspořádali, kdyby měli možnost ji vybudovat znovu od základu. Podle Rawlsova přesvědčení lze z těchto úvah vyloučit osobní zaujatost tím, že se budeme tázat, jaké uspořádání by lidé volili v situaci, kdy by neměli k dispozici konkrétní poznatky o sobě samých a svém postavení. Je to ukázkový příklad ideální teorie: pokud by se lidé rozhodovali pod závojem nevědomosti, říká Rawls, ochotně by schválili záruky základních práv a svobod, rovnost příležitostí a takové zásady rozdělování požitků, které prospívají jedincům v nejméně výhodném postavení. Takovému uspořádání by lidé dali přednost před stávajícími alternativami, a proto může sloužit jako jakýsi archimédovský standard, jež lze použít na náš skutečný, „suboptimální“ svět a zjistit, jak si tento svět v porovnání s ním stojí a kde je třeba jej zlepšovat.

Pokud by měl Rawls pravdu, jeho domněnka by mohla posloužit jako vhodné východisko pro projekt adaptivní politické teorie – jenže všechno je složitější. Potíž, která tu vystává, je příbuzná té, již Rousseau spatřoval u Hobbese: velká část Rawlsovy argumentace totiž stojí na sporných předpokladech o tom, jak svět funguje a jakými pohnutkami se lidé řídí. Jeho závoj nevědomosti nepřipouští znalost „jednotlivých skutečností“ o konkrétních osobách a jejich postavení, neboť na základě této znalosti by lidé mohli ovlivňovat uspořádání společnosti ve svůj prospěch. Připouští nicméně, že jedinci v původním stavu znají „obecná fakta“ týkající se lidské společnosti a „zákonitosti psychologie lidí“ a rozumějí i „principům ekonomické teorie“.²⁷ Rozlišovat mezi těmito dvěma kategoriemi je ovšem složité, protože obecných fakt a nekontroverzních zákonitostí je na světě jako šafránu a každé rozhodnutí o tom, které z nich budeme aplikovat, má různé dopady na

27 Tamtéž, s. 92.

různě postavené skupiny. Rawls například důrazně tvrdí, že pod závojem nevědomosti by nikdo neakceptoval „značná rizika“, která s sebou nese schvalování jiných nerovností než těch, z nichž těží ti nejhůře situovaní, a to s argumentem, že i v bohatých společnostech chudí někdy čelí krajnímu nedostatku.²⁸ Kdybychom ale lidem přiznali větší ochotu riskovat, než jim přiznává Rawls – což navrhuje mimo jiné John Harsanyi –, dospěli bychom k jinému výsledku.²⁹ Rawls svůj původní stav vědomě vymezuje tak, aby z něj vyplynuly závěry, k nimž chtěl dospět, což je taktika, jíž jsem se podrobněji zabýval jinde.³⁰ Zde se omezím pouze na konstatování, že taková argumentace stěží přesvědčí ty, kdo zatím přesvědčení nejsou.³¹

Ve svých pozdějších pracích Rawls už netvrdil, že se lidé shodnou na tom, proč je záhodno jeho zásady přijmout, a poznamenával, že stačí, bude-li o nich pod závojem nevědomosti

28 Tamtéž, s. 101.

29 Viz John Harsanyi, Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory, *American Political Science Review* 69, č. 3 (1975), s. 594-606. Rawls lidský odpor k riziku dost možná výrazně přeceňuje, vezmeme-li v potaz, jak malá je pravděpodobnost, že člověk skončí zrovna v nejhůřším postavení, a uvážíme-li také, že Rawls na dodržování maximinového pravidla trvá i v případech, kdy by na něj jiné společenské skupiny obrovsky doplácely nebo by výrazně zpomalovalo ekonomický růst. Viz Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 218-233.

30 Ian Shapiro, On Non-Domination, s. 293-335.

31 Jsou tací, kteří budou namítat, že má argumentace v této knize nebere dostatečně v úvahu Rawlsovu metodu reflektivní rovnováhy. Když Rawls popisuje, jakým způsobem lze reflektivní rovnováhy dosáhnout, vyzývá tím vlastně čtenáře, aby své intuitivní představy o tom, co je mravně správné, a z nich pramenící názory prozkoumal ve světle jeho myšlenkového experimentu, tedy ve vztahu k jím postulovanému původnímu stavu. Smyslem je přimět nás, abychom se v myšlenkách pohybovali mezi našimi vlastními intuitivními představami a popisem Rawlsova teoretického problému a srovnávali, dokud si neuvědomíme, proč bychom měli zásady, které nám napovídá vlastní mravní intuice, přizpůsobit podle Rawlsových návrhů. Všimněme si ale, že takto nemáme posuzovat samotnou Rawlsovu charakteristiku původního stavu ani jeho předpoklady týkající se lidské psychologie a kauzálního fungování světa, které se do této charakteristiky promítají. „Zákonitosti psychologie lidí“, „principy ekonomické teorie“ ani „obecná fakta“ o společnosti, jak je podává Rawls – mírný nedostatek, značná rizika atd. –, tomuto kritickému přezkoumání metodou reflektivní rovnováhy nepodléhají. Právě naopak – Rawls své premisy o nich používá k tomu, aby pokud možno přiměl čtenáře přehodnotit, co jim říká vlastní mravní intuice.

panovat „překrývající konsenzus“.³² Toto „politické, ne metafyzické“ stanovisko je inspirativní i pro projekt adaptivní politické teorie, protože není důvod zatěžovat politické rozhodování metafyzickými úvahami víc, než je nezbytně nutné. Cass Sunstein používá pro takové případy pojem „neúplná teoretická shoda“ a poznamenává, že členové větších společenství se často shodnou na tom, čeho chtějí dosáhnout, ačkoli na tom, proč o to usilovat, by se neshodli nikdy.³³ Demokratické režimy nepřímou zaujímají podobný postoj tím, že uzákoňují tajné hlasování, které lidi zbavuje povinnosti odůvodňovat svá rozhodnutí druhým. Tento úsporný přístup k metafyzice je možná přitažlivý; jak si nicméně všímá Amartya Sen (jenž sám prosazuje jistou jeho verzi, když se odvolává na to, že k žádoucím výsledkům nás může dovést „víceero důvodů“), Rawls v podstatě nedokazuje, že „překrývající konsenzus“ ohledně jednoho souboru zásad skutečně nastane, a už vůbec ne, že to budou zásady jím navržené.³⁴

Rawlsovský přístup se pro tvorbu adaptivní politické teorie nehodí také proto, že se svou podstatou zaměřuje na „základní strukturu“ politických institucí, přičemž většina rozhodování se zpravidla odehrává spíše na jejich hranicích.³⁵

-
- 32 John Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), s. 388–414.
- 33 Cass Sunstein, *Incompletely Theorized Agreements*, *Harvard Law Review* 108, č. 7 (květen 1995), s. 1733–1772.
- 34 Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), s. 54–58.
- 35 Není úplně jasné, jak Rawls určuje, co lze považovat za „základní“. V *Teorii spravedlnosti* například vylučuje z pojmu základní struktury rodinu, ačkoli významní myslitelé západní tradice od Platona a Aristotela přes Locka, Rousseaua, Tocquevillu, Milla a Deweyho až po mnohé současné feministky a feministy pokládají výchovu dětí a rodinu za podstatnou součást politiky. Rawls nakonec připustil, zčásti v reakci na feministickou kritiku, že rodina by zahrnuta být měla, přinejmenším pro některé účely. Tím se ale u kritiků příliš nevykoupil, neboť nehodlal brát v potaz „vnitřní život“ rodiny – viz stať *The Idea of Public Reason Revisited*, in John Rawls, *Collected Papers*, s. 595–601. Rawls se tím částečně snažil vyhnout jinému problému: jakmile do základní struktury zahrneme občanské instituce, nabízí se otázka, co bychom z ní potom vlastně měli vyloučit. Viz Ruth Abbey, *Back Toward a Comprehensive Liberalism? Justice, Gender, and Families*, *Political Theory* 35, č. 1 (únor 2007), s. 5–28. Rawls rovněž prohlásil, že jeho teorie nedává přednost

Pravda, v konečných stádiích svého myšlenkového experimentu nás Rawls žádá, abychom argumentovali z pozice zákonodárců a soudců – v situaci, kdy už byly zásady spravedlnosti a ústavní povinnosti stanoveny. Není ale zdaleka jasné, co by z toho vzešlo ve světě reálné politiky. V jednom ze vzácných případů, kdy se Rawls do tohoto světa odvážil, napsal v poznámce pod čarou, že jeho teorie se staví za právo ženy na interrupci, přinejmenším během prvního trimestru těhotenství.³⁶ Brzy ale couvl, když se ho kritici dotazovali proč.³⁷ Jinde napsal, že jeho teorie skýtá podklad pro prosazování veřejně financovaných voleb, snížení stávající míry nerovnosti ve Spojených státech a zavedení všeobecného zdravotního pojištění.³⁸ Tato tvrzení lze ale snadno zpochybnit. Rawls má možná pravdu v tom, že chceme-li zachovat „spravedlivou hodnotu“ rovných politických svobod, je třeba zajistit veřejné

kapitalismu před socialismem ani naopak, neboť není jasné, který z těchto systémů (nebo popřípadě kombinace prvků obou) nejlépe splňuje její požadavky – viz Rawls, *Teorie spravedlnosti*, s. 164-169. V takovém případě by ovšem byla definice základní struktury patrně natolik „základní“, že by ji nešlo nijak využít při rozhodování v naprosté většině reálných politických situací.

- 36** Ve stati *The Idea of Public Reason* prohlašuje, že ve společnosti, v níž existuje „nějaká rozumná rovnováha“ mezi hodnotami, jako je „náležitá úcta k lidskému životu, dobře organizovaná reprodukce politického společenství v čase, která počítá s nějakou formou rodiny, a konečně občanská rovnoprávnost žen“, by ženám bylo zaručeno právo na interrupci v prvním trimestru. „Důvodem je fakt, že v tomto raném stadiu těhotenství má politický význam ženské rovnoprávnosti přednost před jinými zřeteli, a toto právo je nutné k jejímu skutečnému prosazení.“ Ohledně interrupcí po uplynutí prvního trimestru si Rawls tak jistý nebyl, ale byl přesvědčen, že přinejmenším v tom prvním „jiné hodnoty“ nemohou právo na interrupci převážit. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 243.
- 37** Tamtéž, s. lv-lvi.
- 38** Rawls tvrdí, že „současný systém tragicky selhává v otázce veřejného financování politických voleb, což vede k závažné nerovnováze v požívání rovných politických svobod. Tento systém také umožňuje výrazně nevyrovnanou distribuci příjmů a bohatství, která je vážnou překážkou při zajišťování spravedlivého přístupu ke vzdělání a šanci na získání uspokojivého zaměstnání. To vše v souhrnu ohrožuje ekonomickou a sociální rovnost. Zakotveny nejsou rovněž významné ústavní základy (Rawlsův termín *constitutional essentials*, překládaný v *Teorii spravedlnosti* jako „ústavní základy“ – pozn. překl.), jako je zdravotní péče pro mnoho nepojištěných.“ Tamtéž, s. 407.

financování voleb.³⁹ Nikde ale nevysvětluje, proč by tento cíl měl být důležitější než svoboda projevu, kterou jeho první zásada chrání rovněž.⁴⁰ Rawlsova neokeynesiánská víra v multiplikační efekty, které s sebou nese pomoc těm nejhůře situovaným, může být v očích některých méně přesvědčivá než teorie o prosakování bohatství shora dolů a na takové lidi pak Rawlsovy výhrady vůči současné míře nerovnosti v USA nijak nezapůsobí.⁴¹ Rawlsova domněnka, že spravedlnost vyžaduje „normální“ lékařskou péči pro všechny, ponechává otevřenou již zmiňovanou veleobtížnou otázku, jakou péči lze považovat za normální či jakou relativní váhu máme této péči coby hodnotě přiznat v konkurenci jiných hodnot, jež jeho systém chrání také.⁴² Jak v roce 1997 zjistil Ústavní soud JAR, když se snažil vymezit hranice ústavního práva na lékařskou péči v případě pacienta umírajícího na selhání ledvin, v takovýchto situacích neexistují žádné teoreticky přesvědčivé návody na kompromisy.⁴³ Rozhodně alespoň nelze takovou pomoc očekávat od Rawlsovy teorie.

Někdy se k řešení nabízí dost otázek týkajících se samotné základní struktury, ale ani v těchto případech většinou uvedené otázky nevystávají v takové podobě, aby na ně Rawlsovy zásady vrhaly užitečné světlo. Mělo být přijetí Ústavy Spojených států prosazeno za každou cenu, i v rozporu s Články Konfederace? Nebylo takzvané třípětinové pravidlo⁴⁴ příliš vysokou cenou za její schválení? Měli v roce 1820 ti, kdo se snažili udržet Unii pohromadě bez občanské války (což se později stejně nepodařilo), podporovat Missourský

39 Viz Rawls, *Teorie spravedlnosti*, s. 140.

40 Napětí mezi svobodou projevu a regulérností politické soutěže se věnuje v oddíle 4.3.3.

41 Viz rozbor tohoto problému v knize *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, s. 218–234.

42 Viz Rawls, *Political Liberalism*, s. 245.

43 Ústavní soud odmítl nařídít dialýzu, o níž pacient usiloval, a kapituloval tak před problémem vzácnosti. Viz soudní případ *Soobramoney vs. ministr zdravotnictví* (27. listopadu 1997), s. 13, http://www.escri-net.org/usr_doc/Soobramoney_Decision.pdf.

44 Toto pravidlo, podle nějž otrok představoval tři pětiny občana, se používalo při určování počtu obyvatel otrokářských států pro účely jejich poměrného zastoupení v dolní komoře Kongresu (pozn. překl.).

kompromis řešící otázku otroctví na západních teritoriích? Jihoafrická vláda a vedení Afrického národního kongresu spolu v roce 1992 tajně vyjednaly dohodu, kterou pak všem, kdo by mohli její přijetí komplikovat, předložily jako hotovou věc. Byl takový postup namístě? Dohoda zaručovala, že v prozatímní ústavě bude zakotvena dělba moci mezi černošské a bělošské politické strany a že v ní budou ustanovení na ochranu menšin. De Klerk ale neměl žádné záruky, že se toto vše dostane i do ústavy konečné, což svým stoupencům otevřeně nepřiznal, neboť tento manévr považoval za nezbytný k tomu, aby dosáhl dohody a vyhnul se občanské válce.⁴⁵ Byl takový postup správný? V reálných politických situacích se problematika základní struktury promítá právě do takovýchto otázek. Principiální zřeteli se v nich prolínají natolik nepřehledně se zřeteli strategickými a taktickými, že k tomu ideální teorie v Rawlsově pojetí nemá co říci.

1.3 NADĚJE VERSUS OPTIMISMUS

Politické jednání bývá často motivováno nadějí, že můžeme svým vlastním úsilím přispět ke zlepšení světa. Nakolik je ale tato naděje podložená, uvážíme-li, jak málo věcem rozumíme a jak mnohé z našich zdánlivě jistých poznatků se při bližším zkoumání ukážou jako sporné? Jak pravil Christopher Lasch, naděje „je spíše sklon našeho temperamentu než odhad směru historického vývoje“.⁴⁶ Naděje – tedy schopnost doufat – není totéž co optimismus, neboť ten vyrůstá alespoň částečně z pravděpodobnosti. I když nevidíme volební šance své oblíbené kandidátky optimisticky, pořád můžeme doufat, že zvítězí. Možná má méně financí než její protivník nebo je v průzkumech pozadu nebo jsou tu jiné důvody, kvůli nimž po-

45 De Klerk slíbil bělošským Jihoafričanům, že konsociační uspořádání s dělbou moci mezi černochoy a bělochoy v každém případě přetrvá. Když pak bylo zrušeno, ovládl zemi Africký národní kongres a bílí Jihoafričané proti tomu nemohli nic dělat. Viz Jung a Shapiro, *South Africa's Negotiated Transition*, s. 197–204.

46 Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (New York: Norton, 1991), s. 81.

važujeme její vítězství za nepravděpodobné. Naději můžeme mít skutečně i v situacích, kdy je optimismus stěží namístě – například doufáme-li, že náš tým v play-off postoupí, i když ze sedmizápasové série první tři utkání prohrál. Mít naději také není totéž jako být šťastný. Člověk může být nešťastný v práci, která ho neuspokojuje, nebo ve špatném manželství, a přesto doufat, že se jeho situace zlepší. Zatímco opakem optimismu je pesimismus a opakem šťastného člověka člověk nešťastný, naděje má svůj protiklad v zoufalství. Toto rozlišení nám může pomoci pochopit strážlivé konstatování Martina Luthera Kinga, jenž nedlouho před smrtí prohlásil před svou atlantskou kongregací, že sice už není optimistou, ale stále má naději.⁴⁷

Ztratit naději znamená rezignovat na život. Je to ona skličující vyhlídka, již Gerard Manley Hopkins zachytil ve svých děsivých sonetech ve chvílích, kdy zápasil s temnou nocí ducha. Neschopen vyčíst z utrpení kolem sebe Boží záměry a zoufalý z toho, že „horšího není nic“, nedokázal než lkát do prázdna: „Utěšiteli, kdy a kde útěchou hodláš být?“⁴⁸ Méně dramaticky, ale neméně sugestivně evokoval bezútěšnost života zbaveného naděje Thomas Hardy, když otci oplakávajícímu dítě napsal, že „smrti dítěte nelze doopravdy litovat, uvážili-li člověk, čemu uniklo“.⁴⁹ Tato poznámka nás šokuje, protože popírá naději, kterou v sobě běžně chováme.⁵⁰ Jak to vyjádřil Martin Luther King: „I v oněch nevyhnutelných chvílích, kdy se vše zdá beznadějně, lidé vědí, že bez naděje nedokážou do-

47 „Ano, jsem osobně obětí neuskutečněných snů a zmařených nadějí, ale navzdory tomu chci dnes na závěr říci, že stále mám sen, protože člověk to v životě nemůže vzdát. Pokud se vzdáte naděje, ztratíte onu vitalitu, která hýbe vším živým, ztratíte odvahu být, onu vlastnost, která vám pomáhá jít dál všemu navzdory. A proto i dnes stále mám sen.“ Martin Luther King Jr., *A Christmas Sermon on Peace*, Ebenezer Baptist Church, Atlanta, 24. prosince 1967, http://www.ecoflourish.com/Primers/education/Christmas_sermon.html.

48 Gerard Manley Hopkins, Ne, horšího..., in *Zánik Eurydiky* (Praha: Torst, 1995), s. 39.

49 Dopis Thomase Hardyho Henrymu Riderovi Haggardovi, nedatovaný, ale napsaný někdy v roce 1891. In *The Collected Letters of Thomas Hardy*, I, ed. Richard Little Purdy a Michael Millgate (Oxford – New York: Oxford University Press, 1985), s. 135.

50 Hardyho poznámka šokuje také tím, jaký nedostatek empatie, ba téměř necitelnost, z ní číší.

opravdy žít, a v úzkostném zoufalství volají po chlebu naděje.⁵¹ George Bernard Shaw měl pravdu, když poukazoval na to, že „kdo nikdy nedoufal, neumí zoufat“, nicméně mohl ještě dodat, že zoufalství trvale nahrazuje naději pouze u lidí skutečně zlomených.⁵²

Všichni se budeme muset jednou vypořádat s tunelem na konci světla, ale tento běžný aforismus neprohazuje pořadí oněch dvou jmen bezdůvodně. Jak vzdálená je ona blížící se temnota, se často nedá příliš přesně změřit, ačkoli víme, že tuto vzdálenost můžeme ovlivnit svými rozhodnutími – stejně jako kvalitu života, který povedeme. A ani předvídatelná definitivnost smrti naději nezduší. Možná nejsme poutníky „na cestě věčnosti“, jak praví známá píseň skupiny Moody Blues, nicméně její text má pravdu v tom, že každého povzbudí, ví-li, že děti dětí jeho dětí mohou prožít a dokázat úžasné věci.⁵³ Jistě, utrpení a vyhlídka na ně mohou každému náhled na život zakalit. Všichni si dovedeme představit okolnosti, za jakých by si někdo po zralé úvaze zvolil smrt – nejvíce nasnadě jsou situace, kdy by tím unikl paralyzující zhoubné nemoci. Že by ale někdo rezignoval na život jako takový, jen aby se vyhnul utrpení, třeba předvídatelnému, to si dovedeme představit jen stěží. Na to ve svém slavném postřehu upozornil už R. N. Smart, když podotkl, že z takového postoje by vyplynul imperativ vyhladit celé lidské pokolení, pokud by se toho dalo dosáhnout bezbolestně.⁵⁴

51 Martin Luther King, *Strength to Love* (New York: Walker, 1984 [1963]), s. 97.

52 George Bernard Shaw, Caesar a Kleopatra, in *Hry I* (Praha: SNKLHU, 1956), s. 395.

53 Viz píseň *Eternity Road* skupiny Moody Blues, č. 9 na desce *To Our Children's Children's Children* (Polydor, 1969).

54 Karl Popper v prvním svazku knihy *Otevřená společnost a její nepřítelé* (Praha: OIKYMENH, 1994), s. 274, navrhuje, aby byl utilitaristický princip maximalizace štěstí nahrazen imperativem, podle nějž máme požadovat „pro všechny co nejmenší míru zbytečného utrpení“. Smart poukázal na to, že z takového imperativu by vyplynula povinnost zlikvidovat celé lidstvo, pokud by to bylo možno učinit bezbolestně. Je totiž „empiricky zaručeno, že pokud by všem lidem, kteří by byli naživu v kterýkoli den hypoteticky určený k takové likvidaci, bylo místo toho umožněno zemřít přirozenou smrtí, dozajista by při tom zakusili nějaké utrpení.“ R. N. Smart, *Negative Utilitarianism*, *Mind* 67, č. 268 (říjen 1958), s. 542–543.

Hardyho defétistický názor na svět, který svědčí o jeho depresivním rozpoložení, se začne jevit jako zjevné bláznovství, představíme-li si, že by se jím měli řídit všichni lidé. Je v příkrém rozporu s naší neochotou připustit, aby rozhodnutí vzdát se života kdokoli činil za jiné, bez ohledu na to, čemu věří. Pokud k tomu přesto dojde – jako v případě hromadné „revoluční sebevraždy“ v guyanském Jonestownu v roce 1978 –, připisujeme to sektářské manipulaci. Seriózně zvažovat Smartův postřeh nám připadá zvrácené také proto, že nás to ponouká, abychom vědomě ignorovali vše, co víme o lidské omylnosti a co nás činí rozumně skeptickými vůči veškerým konečným řešením. Takový postoj nebere v potaz lidský sklon cenit si života, ba přímo na něm lpět, bez ohledu na bilanci zisků a ztrát a vůbec nepočítá s tím, jak velkou hodnotu lidé přikládají pouhé možnosti zlepšení. I v situacích, kdy nemožou vědět, zda jejich úsilí bude nakonec mít nějaký výsledek, je pro mnohé z nich dostatečnou motivací už vědomí, že vůbec mají šanci něčeho dosáhnout. Nemůžeme si být jisti, že fortuna audaces iuvat, ale nemáme jistotu ani o opaku, a z určitých důvodů se vyplatí sázet na první možnost.⁵⁵

1.4 NADĚJE A ADAPTIVNÍ RACIONALITA

Naděje hraje v lidských interakcích velkou roli, a jednání motivované nadějí proto stojí v samých základech adaptivní politické teorie. Jelikož se takové jednání odehrává v situaci, kdy není jisté, zda bude mít příznivé účinky, lidé jsou ochotni věřit, že jeho původci jsou své věci skutečně oddaní. Pokud takové jednání směřuje vůči dalším osobám, jejichž spolupráce je nezbytná pro úspěch, stává se z něj to, čemu teoretikové her říkají nákladná signalizace. Lidé jednající na základě naděje ukazují, že dokážou nést náklady, i když nejdůležitější přínosy, kvůli nimž je na sebe vzali, jsou nejisté. Pokud usilovnou prací či přijetím rizika signalizují, že nejednám z čistě strategických

55 Toto latinské přísloví bylo do angličtiny překládáno různě; štěstěna podle něj přeje „statečným“, „odvážným“ nebo také „silným“. V běžném úzu jím někoho povzbuzujeme k tomu, aby tvářil v tvář nejistotě či protivenstvím nerezignoval a jednal.