

Kapitola 27

V říši svobody

Dějiny hodné toho jména, v nichž lidé („třídy“) bojují mezi sebou o uznání a bojují s přírodou prací, Marx nazývá „říši nutnosti“ (Reich der Notwendigkeit); mimo (jenseits) se nachází „říše svobody“ (Reich der Freiheit), v níž lidé (vzájemně se uznávající bez výhrad) již nebojují a pracují co možná nejméně.

Alexandre Kojève, Úvod do četby Hegela¹

V našich dřívějších úvahách o možnosti sepsání světových dějin jsme na nějaký čas odložili otázku, zda směřovaná historická změna vytváří *pokrok*. Vedou-li dějiny tak či onak k liberální demokracii, týká se tato otázka kladů liberální demokracie a principů svobody a rovnosti, na nichž je založena. Zdravý rozum napovídá, že liberální demokracie má mnoho výhod v porovnání se svými hlavními rivaly ve dvacátém století, fašismem a komunismem, a loajalita vůči zděděným hodnotám a tradicím nedovoluje nadšení pro demokracii zpochybňovat. Liberální demokracii však příliš neprospěje bezmyšlenkovitá oddanost a přehlížení nedostatků. Navíc je zřejmé, že bez hlubšího zamyšlení se nad demokracií a jejími slabými stránkami není možné zodpovědět dotaz, jestli dějiny dospěly ke konci.

Zvykli jsme si uvažovat nad přežitím demokracie z hlediska zahraniční politiky. Například podle Jeana-Françoise Revela představuje největší slabinu demokracie její neschopnost bránit se bezohledným a odhodlaným tyraním. Otázka, zda a na jak dlouho hrozba ze strany těchto tyranů pomínula, nás nadále bude zajímat, protože svět je dosud plný autoritarismů, teokracií, nesnášenlivých nacionalismů a podobně. Pro tuto chvíli však předpokládejme, že liberální demokracie přemohla své zahraniční soupeře a že v dohledné době neohrožují její přežití žádné závažné vnější okolnosti. Mohou stabilní a zavedené liberální demokracie Evropy a Ameriky, budou-li ponechány svému osudu, přetrvat neomezeně dlouho, nebo je jednoho dne zničí vnitřní rozklad, jako se to stalo komunismu? Liberální demokracie nepochybně trpí řadou problémů, jako je nezaměstnanost, znečištění životního prostředí, drogy, zločinnost atd., ale vedle těchto bezprostředních problémů leží otázka, zda v zemích s tímto zřízením existují nějaké hlubší zdroje nespokojenosti – zda je život skutečně *uspokojující*. Pokud žádné takové „rozpory“ nenalezneme, nacházíme se v bodě, který Hegel a Kojève označili jako konec dějin. Jestliže je však objevíme, musíme konstatovat, že dějiny, v přísně vymezeném smyslu slova, budou pokračovat.

Již jsme poznali, že k zodpovězení zmíněné otázky nepostačuje poohlédnout se ve světě po empirických důkazech ohrožení demokracie, protože ty obvykle bývají dvojznačné a potenciálně zavádějící. Za důkaz, že demokracii v budoucnu nic špatného nečeká, rozhodně nemůžeme považovat zhroucení komunismu. Potřebujeme spíše nadčasový standard k porovnání demokratické společnosti, nějaké pojetí „člověka jako člověka“, které nám umožní rozpoznat případné chyby. Proto jsme se vrátili k „prvním“ lidem Hobbesa, Locka, Rousseaua a Hegela.

Kojèveovo tvrzení, že lidstvo již dospělo na konec dějin, vychází ze stanoviska, jež za základní lidskou motivaci považuje touhu po uznání. Boj o uznání prý určoval dějiny od prvotní krvavé bitvy; nyní dějiny skončily, protože ztělesnění vzájemného uznání v univerzálním a homogenním státě tuto potřebu *plně uspokojuje*. Jak se zdá, Kojèveovo zdůraznění touhy po uznání vytváří zcela odpovídající rámec pro pochopení vyhlídek liberalismu, protože již víme, že většinu důležitých historických fenoménů několika posledních staletí – náboženství, nacionalismus a demokracie – lze v podstatě chápat jako různé projevy boje o uznání. Rozbor uspokojení a neuspokojení *thymu* v současné společnosti nám pravděpodobně umožní pochopit adekvátnost liberální demokracie lépe než podobná analýza touhy.

Otázku konce dějin tedy lze považovat za otázku budoucnosti *thymu*:

tvrdí Kojève, nebo zda tato touha zůstává neuspokojena a může se projevit ve zcela jiné podobě. Naše dřívější snaha formulovat logiku světových dějin nám přivedla ke dvěma souběžným historickým procesům, z nichž jeden poháněla moderní přírodověda a logika touhy a druhý boj o uznání. Oba shodně kulminovaly ve stejném bodě, v kapitalistické liberální demokracii. Je však možné uspokojit žádost a *thymos* s pomocí těchto společenských a politických institucí? Není možné, že to, co ukojí žádost, se nehodí pro *thymos* a naopak, takže žádná lidská společnost neuspokojí „člověka jako člověka“?

Kritici liberální demokracie ze strany levice i pravice poukazují na možnost, že liberální společnost nepřináší uspokojení touhy a *thymu* zároveň, ale místo toho mezi nimi rozevřívá širokou propast. Levice prohlašuje, že slib všeobecného, vzájemného uznání zůstává v liberálních společnostech v podstatě nesplněn, a to ze zřejmých důvodů: kapitalistická ekonomická nerovnost *ipso facto* znamená nerovné uznání. Námítka pravice spočívá v tom, že liberální společnost nemá potíže s nedostatkem všeobecnosti uznání, ale se samotným cílem rovného uznání: lidské bytosti jsou přirozeně *nestejné* a jednat s nimi jako s rovnými znamená popírat jejich lidskost. Oba názory se pokusíme prozkoumat.

Kritika liberální společnosti se v posledních sto letech častěji ozývala zleva. Problémem nerovnosti se liberální společnosti budou zabývat i v příštích generacích, protože je v jistém smyslu v kontextu liberalismu neřešitelný. Přesto se zřejmě jedná o méně závažný „rozpor“ v porovnání s tím, na který upozorňuje pravice, tedy s vhodností rovného uznání jako svébytného cíle.

Společenské nerovnosti lze rozdělit do dvou kategorií: buď vyplývají ze společenských konvencí, nebo souvisejí s přírodou či přirozenou nutností. V první kategorii brání rovnosti právní překážky – rozdělení společnosti na uzavřené stavy, apartheid, segregační zákony, majetkové předpoklady pro účast na volbách a podobně. Kromě toho existují konvenční nerovnosti kulturního rázu, například v důsledku rozdílného přístupu různých etnických a náboženských skupin k ekonomické aktivitě, o kterém již byla řeč. Ty nesouvisejí s žádným zákonem či politikou, ani je nemůžeme připsat přirozenosti.

Přirozené překážky rovnosti začínají u nerovnoměrného rozdělení přirozených vlastností a rysů v lidské společnosti. Ne každý se může stát koncertním pianistou nebo hrát basketbal za prestižní klub a stejné je to podle Madisona také s vlohami pro získávání majetku. Pěkní chlapci a krásná

ženicha. Jisté formy nerovnosti lze odvodit přímo od fungování kapitalistického trhu: dělby práce v rámci ekonomiky a neúprosného vlivu trhů jako takových. Tyto podoby nerovnosti nejsou o nic „přirozenější“ než samotný kapitalismus, ale nutně vyplývají z volby kapitalistického ekonomického systému. Produktivity moderního hospodářství nelze dosáhnout bez racionální dělby práce a určení vítězů a poražených při kapitálových přesunech mezi průmyslovými obory, regiony nebo zeměmi.

Všechny skutečně liberální společnosti v podstatě usilují o odstranění společensky daných zdrojů nerovnosti. Kromě toho narušuje dynamika kapitalistických ekonomik mnoho tradičních a kulturních překážek rovnosti tím, že neustále obměňuje požadavky na pracovní sílu. Století marxismu nás naučilo považovat kapitalistické společnosti za vysoce nerovnostářské, ale ve skutečnosti jsou ve svých sociálních důsledcích mnohem egalitářštější než dřívější společnosti zemědělské.² Kapitalismus je dynamická síla, která neustále napadá čistě konvenční sociální vztahy a nahrazuje dědičná privilegia novou stratifikací na základě dovedností a vzdělání. Bez všeobecné gramotnosti a vzdělání, značné sociální mobility a povolání vyžadujících talent by kapitalistické společnosti nefungovaly buď vůbec, nebo s menší efektivitou. Kromě toho prakticky všechny moderní demokracie regulují obchod, přerozdělují příjem bohatých mezi chudé a do jisté míry přijaly odpovědnost za sociální pomoc v podobě sociálního zabezpečení a bezplatné lékařské péče ve Spojených státech či komplexních systémech péče o občany v Německu nebo Švédsku. Ačkoli se Spojené státy pravděpodobně nejvíce ze všech západních demografií brání zaujmout paternalistickou roli, konzervativní politici se smířili se základní sociální legislativou z doby Nového úředu a její oslabení je velice nepravděpodobné.

Výsledek vyrovnávacích procesů bývá označován jako „společnost střední třídy“. Tento termín je nesprávný, protože sociální struktura moderních demografií stále připomíná spíše klasickou pyramidu než uprostřed vypouklou vánoční ozdobu. Střední část pyramidy je však poměrně prostorná a vysoká míra sociální mobility umožňuje téměř každému ztotožnit se s aspiracemi střední třídy a považovat se, přinejmenším teoreticky, za jejího člena. Středostavovské společnosti zůstávají v určitých ohledech výrazně nerovnostářské, ale zdroje nerovnosti budou stále těsněji souviset pouze s přirozenou rozdílností nadání, ekonomicky nezbytnou dělbou práce a kulturou. Kojěvův postřeh, že poválečná Amerika vytvořila Marxovu „beztržní společnost“, lze vykládat následujícím způsobem:

v jistém smyslu „nezbytné a nevykořenitelné“ kvůli povaze věcí, nikoli z vůle člověka. V rámci těchto omezení společnost dosáhla Marxovy „říše svobody“, protože účinně odstranila přirozenou bídu a dovolila lidem, aby si opatřili, co potřebují, výměnou za minimální (z historického hlediska) množství práce.³

Většina existujících liberálních demografií však nevyhovuje ani těmto poměrně uvolněným standardům rovnosti. Ze všech konvenčních (nikoli přirozených či nutných) nerovností se nejhůře zahalzuje ty, které vycházejí z kultury. Taková je situace takzvané černošské „podtřídy“ v dnešní Americe. Překážky, na které naráží mladý černoš z Detroitu nebo jižního Bronxu, nezačínají pouze u problému nekvalitních škol, jež by se dal teoreticky vyřešit na úrovni veřejné politiky. Ve společnosti, kde postavení souvisí téměř výhradně se vzděláním, bude zmíněný jedinec pravděpodobně znevýhodněn ještě dříve, než začne povinnou školní docházku. Protože mu schází odpovídající domácí prostředí pro přenos kulturních hodnot, nezbytných pro využití příležitosti, neustále ho bude přitahovat „ulice“, která nabízí srozumitelnější a blyštivější život než středostavovská Amerika. Za těchto okolností plná právní rovnost a příležitosti, jež nabízí ekonomika Spojených států, život mladých černošů příliš neovlivní. Řešení těchto problémů kulturní nerovnosti navíc není zrovna jednoduché, protože se ukázalo, že podpurná sociální politika zhoršila situaci chudých černošů oslabením rodiny a zvýšením jejich závislosti na státu. Nikdo dosud nevyřešil otázku „vytvoření kultury“ – tedy oživení osvojených morálních hodnot – na úrovni veřejné politiky. I když byl princip rovnosti v Americe zaveden v roce 1776, v posledním desetiletí dvacátého století se v životech mnoha občanů projevuje jen neúplně.

Kapitalismus navíc dokáže vytvořit nesmírné bohatství, ale neustále není schopen uspokojit lidskou touhu po rovném uznání neboli *isothymii*. S dělbou práce se objevily diference v míře důstojnosti přiznávané různým zaměstnáním: popeláři a sběrači nádobí se budou vždycky těšit menší úctě než neurochirurgové a fotbalové hvězdy a nezaměstnaní na tom budou ještě hůře. V prosperujících demografiích se problém chudoby přesunul od přirozené nouze k problému uznání. Skutečné neštěstí chudých či bezdomovců nespočívá ve fyzickém strádání, nýbrž v nedostatku důstojnosti. Protože nevlastní majetek, zbytek společnosti je nebere vážně: nenadbíhají jim politici a o jejich práva se vehementně nezasazuje policie ani soudní systém; nemohou najít práci, protože společnost si stále cení samostatnosti; když nakonec nějakou získají, bývá považována za ponižující; a mají méně

potenciál. Dokud přetrvávají rozdíly mezi chudými a bohatými a povolání se budou dělit na prestižní a podřadná, žádná absolutní úroveň materiální prosperity nepřinese nápravu situace a neodstraní každodenní snižování důstojnosti těch, kteří žijí v nedostatku. Co postačuje k uspokojení touhy, neuspokojuje zároveň také *thymos*.

Z přetrvávání závažných sociálních nerovností i v těch nejdokonalejších liberálních demokraciích vyplývá, že nezmizí napětí mezi principy svobody a rovnosti, na nichž jsou takové společnosti založeny. Toto napětí, zaznamenané již Tocquevillem,⁴ bude stejně „nezbytné a nevykořenitelné“ jako nerovnost, z níž pramení. Každý pokus o zajištění „rovné důstojnosti“ znevýhodněných přinese omezení práv jiných lidí, zejména proto, že zdroje znevýhodnění se nacházejí hluboko ve společenské struktuře. Každá práce nebo místo na univerzitě pro příslušníka menšiny v rámci podpůrných programů znamená snížení šancí ostatních; každý dolar z vládních prostředků na bezplatnou zdravotní péči a sociální zabezpečení ubírá peníze soukromému sektoru; každý pokus chránit pracující před nezaměstnaností nebo firmy před bankrotem způsobuje omezení ekonomické svobody. Neexistuje žádný neměnný nebo přirozený bod, v němž by svoboda a rovnost byly v rovnováze, ani způsob jejich souběžné optimalizace.

Radikální marxistický plán se snažil povýšit společenskou rovnost na úkor svobody a odstranit přirozené nerovnosti tím, že lidi neodměňoval podle jejich nadání, ale podle potřeb a usiloval o zrušení dělby práce. Všechny budoucí pokusy o posunutí společenské rovnosti za hranice „společnosti střední třídy“ se musejí vypořádat se selháním marxistického experimentu. Pokud mělo dojít k vymýcení zdánlivě „nezbytných a nevykořenitelných“ rozporů, bylo třeba vytvořit nesmírně silný stát. Čínští komunisté nebo kambodžští Rudí Khmerové chtěli odstranit rozdíly mezi městem a venkovem či mezi fyzickou a duševní prací, ale to předpokládalo, že lidé budou zbaveni veškerých práv. Sověti měli v plánu neodměňovat podle výkonu nebo nadání, ale podle potřeb, ovšem celá společnost v důsledku toho ztratila pracovní motivaci. Všechny tyto komunistické společnosti nakonec přijaly společenskou nerovnost po vzniku vrstvy, kterou Milovan Djilas označil jako „novou třídu“ stranických funkcionářů a byrokratů.⁵

Po pádu komunismu se dnes nacházíme v pozoruhodné situaci, kdy levicovým kritikům liberálních společností nejednou schází radikální řešení, jak zvítězit nad přetrvávajícími formami nerovnosti. Thymotická touha po osobním uznání nezaostává v současnosti za thymotickou touhou po rovnosti. Jen málo kritiků liberální demokracie dnes obhajuje názor, že

odstranilo existující ekonomickou nerovnost.⁶ Nediskutuje se o principech liberální společnosti, ale o bodu, v němž by mělo nastat optimální vyrovnaní svobody a rovnosti. Každá společnost vyvažuje svobodu a rovnost po svém, od individualismu reaganovské Ameriky nebo thatcherovské Británie přes evropské křesťanské demokracie po sociální demokracii ve Švédsku. Tyto státy se velmi liší sociální realitou a kvalitou života, ale bez ohledu na poměr svobody a rovnosti spadají do širšího rámce liberální demokracie a řídí se jejími základními principy. Touha po větší sociální rovnosti není v rozporu s formální demokracií, a proto nevyvrací možnost konce dějin.

I když dnes levice opouští své oblíbené téma ekonomických tříd, není jisté, zda se v budoucnu neobjeví nové a potenciálně silnější hrozby pro liberální demokracii založené na jiných formách nerovnosti. Pro některé levicově orientované studenty na amerických univerzitách již některé formy nerovnosti jako rasismus, sexismus či homofobie nahradily tradiční třídní otázku. Jakmile je zaveden princip rovného uznání důstojnosti každé osoby – uspokojení jejich *isothymie* –, nelze zaručit, že lidé se budou nadále smířovat s existencí přirozených nebo nezbytných reziduálních forem nerovnosti. Příroda si při nerovnoměrném rozdělování schopností nepočíná právě spravedlivě. Přijímání nerovnosti současnou generací neznamená, že v budoucnu se situace nezmění. Jednoho dne může nějaké politické hnutí oživit požadavek z Aristofanova *Shromáždění žen*, aby si pohlední chlapci brali ošklivé ženy a naopak,⁷ nebo se objeví nějaké nové technologie, které napraví chybu přírody a přispějí ke „spravedlivějšímu“ přerozdělení krásy či inteligence.⁸

Zamysleme se třeba nad tím, jak se změnil náš přístup k postiženým. Dříve se předpokládalo, že se na nich podepsala příroda, asi jako kdyby byli malého vzrůstu nebo šilhali, a že se svým handicapem prostě musejí žít. Současná společnost se však snaží napravit nejen jejich fyzické nedostatky, ale také pošramocenou důstojnost. Způsob, jímž se v poslední době řada vládních agentur a univerzit snaží pomoci postiženým, je v mnoha směrech finančně nákladnější, než by bylo nutné. Namísto zavedení zvláštních dopravních služeb se mnohá města rozhodla nahradit všechny veřejné autobusy takovými, do nichž mohou nastoupit handicapovaní. Veřejné budovy mají namísto diskretních vchodů pro vozíčkáře rampy přímo k hlavnímu vchodu. Nejde ani tak o ulehčení fyzických potíží, neboť to by se dalo zařídit levněji, ale o obnovu důstojnosti. Cílem takové politiky je ochránit jejich *thymos*, dokázat, že lze překonat přírodu a že postižený člověk může nastoupit do autobusu nebo se dostat do budovy hlavním vchodem jako

Touha po rovném uznání – *isothymie* – nemusí nevyhnutelně slábnout s dosažením vyšší *faktické* rovnosti a materiální hojnosti, ale může jimi být naopak posílena.

Tocqueville vysvětlil, že když jsou rozdíly mezi společenskými třídami nebo skupinami velké a mají dlouhou tradici, lidé otupí a smíří se s nimi. Je-li však společnost mobilní a skupiny jsou v těsnějším kontaktu, lidé si více všimají zbývajících odlišností a ostře je odsuzují. V demokratických zemích bývala láska k rovnosti hlubší a silnější než láska ke svobodě. Svoboda se mohla obejít bez demokracie, ale rovnost byla neodmyslitelnou charakteristikou všech demokratických společností, a proto na ní lidé tak neústupně trvají. Excesy svobody – okázalost Leony Helmsleyové nebo Donalda Trumpa, zločiny Ivana Boeskyho či Michaela Milkena, ztroskotání tankeru *Exxon Valdez* u Prudhoe Bay – jsou mnohem viditelnější než stinné stránky krajní rovnosti, jako jsou plíživá průměrnost nebo tyranie většiny. Zatímco politická svoboda zajišťuje mimořádné potěšení úzké skupině občanů, rovnost poskytuje velké mase lidí jen málo radosti.⁹

Liberalismus byl v posledních čtyřech letech obvykle úspěšný při vykazování nápadných forem *megalothymie* z politického života, ale společností nadále hýbou otázky vyrovnání důstojnosti. Mnoho lidí v dnešní demokratické Americe se ze všech sil snaží o naprosté a úplné odstranění všech pozůstatků nerovnosti, takže podle nich by holčičky za ostříhání měly platit stejně jako chlapečci, skautskými vedoucími by se mohli stát homosexuálové a nebylo by možné postavit budovu bez betonové rampy pro vozíčkáře k hlavnímu vchodu. Tyto záměry v americké společnosti existují nikoli navzdory, ale v důsledku nevelkého rozsahu přetrvávajících drobných nerovností.

Budoucí levicové ohrožení našeho současného liberalismu může nabýt značně odlišné formy, než na jakou jsme si v tomto století zvykli. Ohrožení svobody, které komunismus představoval, bylo přímé a zjevné, a jako doktrína se natolik zdiskreditoval, že je ve vyspělém světě na pokraji zániku. Levice se daleko pravděpodobněji zahalí do pláštíku liberalismu a pokusí se jej změnit zevnitř, než aby podnikla frontální útok na demokratické instituce a principy.

Téměř všechny liberální demokracie během poslední generace například zaznamenaly obrovský nárůst nových „práv“. Mnohé demokracie se nespokojily pouze s ochranou života, svobody a vlastnických práv, ale definovaly také práva na soukromí, volný pohyb, zaměstnání, rekreaci, sexuální preference, potrat, dětství atd. Není třeba připomínat, že řada těchto práv má dvojznačné a zcela protichůdné společenské důsledky. Svoboda například může

stavit situaci, kdy budou lidská práva definovaná Prohlášením nezávislosti a Ústavou Spojených států vážným způsobem omezena nedávno zavedenými právy, jejichž cílem bylo důslednější zrovnoprávnění společnosti.

Nesoulad v dnešních debatách o povaze práv pramení z hlubší filozofické krize, jež se týká otázky racionálního pojetí člověka. Práva vyplývají přímo z pochopení toho, čím je člověk, a pokud nepanuje shoda o podstatě člověka ani nevládne přesvědčení o zásadní nemožnosti takového pochopení, každý pokus o definici práv nebo zamezení vzniku práv nových a potenciálně neopodstatněných musí být neúspěšný. Jako jeden z možných důsledků se jeví budoucí superuniverzalizace práv, která by vymazala rozdíl mezi lidským a ne-lidským.

Klasická politická filozofie zastávala názor, že lidská důstojnost se pohybuje kdesi mezi zvířaty a bohy; přirozenost člověka byla částečně zvířecí, ale člověk má také rozum, výlučně lidskou vlastnost, kterou se jiné druhy pochlubit nemohou. Pro Kanta, Hegela a křesťanskou tradici, z níž vycházeli, byl rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem naprosto nejdůležitější. Lidské bytosti měly důstojnost nadřazenou všemu přírodnímu, protože jen ony byly *svobodné*: to znamená bezpříčinnými příčinami, neurčenými přirozenými instinkty a schopnými autonomní morální volby.

Všichni dnes *mluví* o lidské důstojnosti, ale nepanuje shoda v tom, proč ji lidé mají. Určitě jen málo lidí věří, že člověk je důstojný díky své způsobilosti k morální volbě. Veškeré úsilí moderní přírodovědy a filozofie od dob Kanta a Hegela směřuje k popření možnosti autonomní morální volby a k výkladu lidského chování výhradně na základě subhumánních a subracionálních pohnutek. Co bylo pro Kanta svobodnou a racionální volbou, v tom Marx viděl důsledek ekonomických sil a Freud hluboko ukryté sexuální puzeň. Podle Darwina se člověk doslova vyvinul ze subhumánního; stále lépe ho můžeme pochopit z hlediska biologie a biochemie. Společenské vědy nás v tomto století učily, že člověka utvářejí společenské a přírodní podmínky a že lidské chování se stejně jako zvířecí řídí určitými deterministickými zákony. Ze studií o chování zvířat vyplývá, že i ona mohou bojovat o prestiž, a kdo ví, zda nepocítují hrdost nebo netouží po uznání. Moderní člověk dnes vidí, že existuje kontinuum od „živého slizu“, jak to nazývá Nietzsche, až k němu samému; liší se kvantitativně, ale nikoli kvalitativně od zvířecího života, z něhož vzešel. Z autonomního člověka, racionálně schopného dodržovat zákony, které si vytvořil, se stal sebeuspokojivý mýtus.

Nadřazená důstojnost opravňuje člověka k podmanění přírody, tedy

mu napomáhá moderní přírodověda. Ale jak se zdá, moderní přírodověda dokazuje, že mezi člověkem a přírodou není žádný podstatný rozdíl, že člověk je pouze organizovanější a racionálnější forma slizu. Pokud neexistuje podklad pro tvrzení o lidské nadřazenosti přírodě, pak vláda člověka nad přírodou ztrácí ospravedlnění. Egalitářská vášeň, která popírá podstatnější rozdíly mezi lidskými bytostmi, může pokračovat popřením odlišností mezi člověkem a vyššími živočichy. Hnutí za práva zvířat tvrdí, že opice, krysy nebo sobolí mohou trpět naprosto stejně jako lidská bytost, a že delfíni dokonce mají jakousi vyšší formu inteligence; proč je tedy protizákonné zabíjet lidi, ale ne zvířata?

Zde však argumentace nekončí. Podle čeho vlastně rozlišujeme vyšší a nižší živočichy? Kdo dokáže rozpoznat, co v přírodě trpí? Proč by vlastně schopnost cítit bolest nebo pronikavější inteligence měla znamenat nárok na vyšší hodnotu? Proč má nakonec člověk více důstojnosti než kterákoli část přírodního světa, od nejmenšího kamínku po nejbližší hvězdu? Proč hmyz, bakterie, střevní paraziti a viry HIV nemohou mít stejná práva jako lidské bytosti?

Většina současných ekologů naposledy zmíněná práva neobhájí, což naznačuje, že stále věří v jakýsi koncept nadřazené lidské důstojnosti. Chtějí chránit tuleni a rybičky v řece Tennessee, protože tu s *námi lidmi* tak nějak žijí. V tom se však projevuje velké pokrytectví ekologů. Jestliže není žádný racionální důvod k domněnce, že lidské bytosti mají důstojnost nadřazenou přírodě, pak nás nic racionálního neopravňuje ani k tvrzení, že některá součást přírody, například tuleni, má důstojnost nadřazenou jiné součásti, třeba virům HIV. Skutečně existuje extremistická frakce ekologického hnutí, která je v tomto směru velmi zásadová a věří, že příroda jako taková – nikoli pouze vnímající nebo inteligentní tvorové, ale celý přírodní svět – má stejná práva jako člověk. Z tohoto přesvědčení vyplývá netečnost k hladomorům v zemích, jako je Etiopie, protože příroda prý člověka trestá za jeho troufalost a naznačuje, že by se měl vrátit k „přirozené“ globální populaci čítající asi sto milionů lidí (namísto současných nejméně pěti miliard), která již nebude narušovat ekologickou rovnováhu, jak se to děje od dob průmyslové revoluce.

Rozšíření principu uznání nejen na lidské bytosti, ale také na ne-lidské tvory nám dnes může připadat bizarní, ale vyplývá ze současného ustrnutí v úvahách nad otázkou: Co je člověk? Pokud skutečně věříme, že není schopen morální volby nebo samostatného užití rozumu a že ho lze zcela pochopit z hlediska subhumánního, pak je nejen možné, ale dokonce *nevy-*

jiným součastem přírody. Liberální pojetí rovného a všeobecného lidství obdařeného specifickou lidskou důstojností bude napadáno zdola i shora: těmi, podle nichž je skupinová identita důležitější než lidské vlastnosti, a také těmi, podle kterých se lidské bytí nijak výrazně neliší od ne-lidského. Moderní relativismus nás zavedl do intelektuální slepé uličky, takže ani jednu z těchto výhrad nemůžeme s konečnou platností vyvrátit, a proto nejsme schopni bránit tradičně chápána liberální práva.

Vzájemné uznání v té podobě, kterou nabízí univerzální a homogenní stát, neuspokojuje mnoho lidí úplně, protože boháč se nadále, slovy Adama Smithe, raduje ve své hojnosti, zatímco chudák je stále zahanben svou nemajetností a připadá si neviditelný pro ostatní. Bez ohledu na nedávný kolaps komunismu se nedokonalost vzájemného uznání v budoucnu stane zdrojem nových pokusů levice o nalezení alternativ vůči liberální demokracii a kapitalismu.

Ačkoli je nerovné uznání rovných lidí nejčastější námitkou proti liberální demokracii, lze se domnívat, že větší a rozhodně nebezpečnější hrozba přichází zprava a týká se tendence liberální demokracie zaručit rovné uznání nerovným lidem. Nyní se zaměříme právě na ni.

Kapitola 28

Lidé bez hrudi

Nejobvyklejší znamení moderní doby: člověk ve svých vlastních očích neuvěřitelně ztratil důstojnost. Po dlouhou dobu střed a tragický hrdina existence obecně; pak přinejmenším odhodlaný dokázat, že těsně souvisí s rozhodnou a v podstatě cennou stránkou existence – jako všichni metafyzikové, kteří si chtějí lpět na důstojnosti člověka, se svou vírou, že mravní hodnoty jsou těmi základními. Ti, kdo opustili Boha, se tím pevněji drží víry v mravnost.

Nietzsche, Vůle k moci¹

Není možné uzavřít naši současnou diskuzi, aniž bychom se zmínili o bytosti, jež se má údajně objevit na konci dějin, o *posledním člověku*.

Podle Hegela řeší univerzální a homogenní stát beze zbytku rozpor, který existoval ve vztahu panství a rabství, protože bývalí rabové se stávají svými vlastními pány. Pán už není uznáván bytostmi, jež jsou něčím méně než lidmi, a rabům nadále není upíráno jakékoli uznání jejich lidství. Místo toho svobodný jednotlivec vědomý si své ceny uznává každého jiného jednotlivce pro tytéž vlastnosti. Po odstranění rozporu mezi pánem a rabem

Karel Marx se stal představitelem jednoho ze dvou vlivných kritických pohledů na Hegela, protože popíral univerzálnost uznání; bránila jí existence ekonomických tříd. U zrodu druhého, hlubšího kritického pohledu stál Nietzsche. I když se Nietzscheho myšlení nikdy neprojevalo v masovém hnutí nebo politických stranách jako Marxovo, jeho otázky o směru lidského historického procesu zůstávají nedořešené a pravděpodobně je nebudeme moci zodpovědět ani poté, co z tváře země zmizí poslední marxistický režim.

Nietzsche viděl mezi Hegelem a Marxem jen malý rozdíl, protože oba měli stejný cíl, totiž společnost, která by ztělesňovala všeobecné uznání. Jeho otázky znějí v podstatě takto: Stojí uznání opravdu za to, pokud je lze zevšeobecnit? Není *kvalita* uznání mnohem důležitější než jeho všeobecnost? A nebude zevšeobecnění tohoto uznání nevyhnutelně znamenat jeho znehodnocení a degradaci?

Nietzscheho poslední člověk byl vlastně vítězný rab. Nietzsche naprosto souhlasil s Hegelem, že křesťanství je rabská ideologie a že demokracie představuje jen její sekularizovanou formu. Rovnost všech lidí před zákonem se vyvinula z rovnosti všech věřících v království nebeském. Křesťanská víra v rovnost lidí před Bohem však byla pouhým předsudkem, jenž se zrodil ze zášti slabých vůči silnějším. Křesťanské náboženství vzniklo z poznání, že slabí mohou přemoci silné, jestliže se sdruží do stáda a použijí zbraní viny a svědomí. V moderní době tento předsudek získal oblibu a přesvědčivost nikoli proto, že odhaluje pravdu, ale vzhledem k většímu počtu slabých lidí.²

Liberálně-demokratický stát nepředstavuje syntézu morálky pána s morálkou raba, jak se domníval Hegel. Nietzsche jej považoval za naprosté vítězství raba.³ Pánova svoboda a uspokojení se ocitly bez ochrany, protože v liberální společnosti nikdo skutečně *nevládne*. Typickým občanem liberální demokracie je člověk, který se, obeznámen s Hobbesem a Lockem, vzdal hrdé víry ve vlastní nadřazenou hodnotu ve prospěch pohodlné sebezáchovy. Podle Nietzscheho se demokratický člověk skládal pouze z touhy a rozumu a chytře nalézal nové způsoby uspokojení spousty drobných žádostí s pomocí úvah o dlouhodobých soukromých zájmech. Naprosto mu ale chyběla *megalothymie*, takže se spokojoval se svým štěstím a nebyl schopen pociťovat hanbu nad tím, že se nad tyto žádosti nedokáže povznést.

Hegel samozřejmě tvrdil, že moderní člověk bojoval jak o uznání, tak o uspokojení touhy, a když jeho práva zaručil univerzální a homogenní stát, získal obojí. Není pochyb o tom, že lidé bez práv se je snaží získat, protože právě to se děje ve vrchovatlé Euraně. Čiň a Souděklám svazu. Něco

jiného však je, zda jsou lidsky *uspokojeni* pouhým aktem zaručení práv. Připomíná to vtip Groucha Marxe, který prohlásil, že by nikdy nechtěl být členem klubu, jenž by ho za člena přijal: Jakou cenu má uznání, kterého se dostává každému jen proto, že je lidskou bytostí? Po úspěšné liberální revoluci, například ve východním Německu v roce 1989, se všichni mohou těšit z nového systému práv. Nezáleží na tom, zda bojovali za svobodu, byli smíření se svou rabskou existencí za starého režimu nebo režim podporovali spoluprací s tajnou policií. Společnost, jež zaručuje takové uznání, se může stát výchozím bodem pro uspokojení *thymu* a je nepochybně lepší než ta, která všem odpírá lidství. Je však přiznání liberálních práv samo o sobě uspokojením oné velké touhy, jež aristokratického pána přiměla dát v sázku vlastní život? A i kdyby se většina lidí spokojila s takovým prostým uznáním, bylo by uspokojeno také těch několik málo jednotlivců s mnohem větší ctižádostí? Kdyby byli všichni *zcela spokojeni* jenom díky tomu, že mají zaručena práva v demokratické společnosti, a neměli by jiné cíle kromě občanství, neznamenaloby to, že tato práva vlastně za moc nestojí? A pokud by na druhé straně zůstal *thymos* v podstatě neuspokojený, neodhalily by tím demokratické společnosti svou kritickou slabinu?⁴

Neodmyslitelný rozpor v konceptu všeobecného uznání lze doložit na příkladu amerického „hnutí za sebeúctu“ z posledních let, které se projevuje třeba v podobě komise pro sebeúctu, ustavené státem Kalifornie v roce 1987.⁵ Toto hnutí se zakládá na správném psychologickém postřehu, že úspěch v životě vychází z pocitu sebeúcty, a pokud je o ni člověk připraven, jeho víra ve vlastní bezcennost se stává sebenaplňujícím proroctvím. Výchozí předpoklad je kantovský a křesťanský zároveň (třebaže si jeho zastánci neuvědomují své intelektuální kořeny) a praví, že každý je lidská bytost, a proto má jistou důstojnost. Kant by v souladu s křesťanskou tradicí řekl, že všechny lidské bytosti se mohou rozhodnout, zda budou žít podle mravního zákona, či nikoli. Tato všeobecná důstojnost však závisí na schopnosti rozpoznat, že určitý čin je v rozporu s mravním zákonem, a tedy špatný. Skutečně správné sebehodnocení předpokládá pocit zahanbení či znechucení sebou samým, pokud člověk nežije podle určitých standardů.

Problém s hnutím za sebeúctu spočívá v tom, že jeho členové, občané demokratické a egalitářské společnosti, jsou jen zřídka ochotni rozhodnout, čemu by se měla prokazovat úcta. Chtějí vyjít na ulici, se všemi se objímat a říkat jim, že bez ohledu na bídu a ponížení ve svých životech stále mají sebeúctu a jsou *někým*. Odmítají odsoudit nějakou osobu nebo čin jako nehodné. Taktika je taková, že když dotyčná osoba prochází nejhorším obdobím svého života, kdosi ji v rozhodujícím okamžiku povzbudí

bezvýhradnou podporou její důstojnosti či „osobitosti“. Teprve později matka pozná, že zanedbávala své dítě, otec si uvědomí, že se vrátil k pití, a dcera se zastydí za svou lež, protože „triky, které, se osvědčují druhým, nejsou k ničemu na jasně osvětlené cestě zpátky, kde člověk dodrží sliby, jež si předsevzal“. Sebeúcta musí být spojena s nějakým úspěchem, třeba docela malým. A čím obtížnější je výkon, tím silnější pocit sebeúcty se dostaví: absolvování základního výcviku u námořnictva přinese větší uspokojení než třeba zařazení se do fronty na polévku. V demokracii však ze zásady odmítáme výrok, že určitá osoba (způsob života nebo činnost) je lepší a hodnotnější než jiná.⁶

Další problém všeobecného uznání lze shrnout do otázky: „Kdo oceňuje?“ Nezávisí uspokojení, jež nám uznání přináší, do značné míry na vlastnostech osoby, která nás hodnotí? Není uspokojivější být uznán někým, jehož úsudku si vážíme, než mnoha lidmi bez skutečného pochopení? A nepocházejí nejvyšší, a tedy nejspokojivější formy uznání od stále menších skupin lidí, protože úspěch mohou posoudit pouze ti, kteří sami dosáhli něčeho podobného? Například teoretického fyzika více potěší ocenění jeho práce těmi nejlepšími kolegy než časopisem *Time*. Dokonce i když člověk nesměruje k tak vysokým metám, otázka kvality uznání je důležitá. Je uznání, jehož se člověku dostává na základě jeho občanské příslušnosti k velké soudobé demokracii, nutně uspokojivější než to, které příslušelo členům malých, uzavřených, preindustriálních zemědělských komunit? Ti sice neměli žádná politická „práva“ v dnešním smyslu slova, ale patřili do nepočtených a stabilních skupin, propojených příbuzenskými, pracovními a náboženskými pouty, a vzájemně „uznávali“ a měli v úctě jeden druhého, ačkoli mohli být využíváni a zneužíváni svými feudálními pány. Naproti tomu obyvatelé obrovských obytných domů v moderních velkoměstech jsou uznáváni státem, ale zůstávají cizinci pro většinu lidí, vedle nichž žijí a pracují.

Nietzsche věřil, že opravdová lidská výjimečnost, velikost a ušlechtilost jsou možné jedině v aristokratických společnostech.⁷ Jinými slovy, skutečná svoboda a tvořivost mohou vzniknout pouze z *megalothymie*, tedy touhy být uznán za nadřazeného ostatním. I kdyby se lidé rodili navzájem rovni, nesnažili by se dosáhnout hranice svých možností, pokud by chtěli zůstat jako každý druhý. Touha po uznání vlastní nadřazenosti nad ostatními je ale nezbytná, má-li člověk překonat sám sebe. Není pouze základem výbojnosti a imperialismu, ale rovněž předpokladem vytvoření všeho, co má v životě nějaký význam, velkých symfonií, obrazů, románů, etických kodexů nebo politických systémů. Nietzsche upozornil, že lidé si často

výjimečnosti musí původně vzniknout z nespokojenosti, z boje já se sebou samým a všech jeho důsledků: „člověk v sobě musí mít neustálý zmatek, aby na svět mohl přivést tančící hvězdu“. Dobré zdraví a sebeuspokojení jsou *přítěží*. *Thymos* je ta část člověka, která záměrně vyhledává boj a oběť a snaží se dokázat, že já je něco více než bázlivý, ubohý, pudový a fyzicky předurčený živočich. Ne všichni lidé mají tuto potřebu, ale u těch, kterých se to týká, *thymos* nemůže být uspokojen vědomím, že jsou pouze rovnocenní všem ostatním lidským bytostem.

Usilování o *nerovnost* se projevuje ve všech aspektech života, dokonce i v událostech, jakou byla bolševická revoluce, která si kladla za cíl vytvoření společnosti na základě naprosté rovnosti. Lidé jako Lenin, Trockij a Stalin osobně netoužili po tom, aby zůstali v řadě s ostatními: kdyby tomu tak bylo, Lenin by nikdy neopustil Samaru a Stalin by možná dostudoval seminář v Tbilisi. Uskutečnění revoluce a vytvoření zcela nové společnosti si však žádá výjimečné osobnosti s mimořádnou tvrdostí, představivostí, nemilosrdností a inteligencí, a právě těmito vlastnostmi tito první bolševici překypovali. Přesto usilovali o vybudování společnosti, která by odstranila ty ambice a rysy, jimiž se sami vyznačovali. Snad právě proto všechna levicová hnutí, od bolševiků přes čínské komunisty po německé zelené, nakonec čelí krizi v důsledku „kultu osobnosti“ svých vůdců, neboť v nich nevyhnutelně panuje napětí mezi isothymickými ideály egalitářské společnosti a megalothymickými lidskými typy, které jsou pro vytvoření takové společnosti zapotřebí.

Lidé typu Lenina a Trockého usilovali o něco čistšího a vyššího, a proto jejich objevení bylo pravděpodobnější ve společnosti, která zastávala názor, že si lidé *nejsou* přirozeně rovni. Demokratické společnosti, jejichž mínění je opačné, směřují k přesvědčení, že všechny životní styly a hodnoty jsou rovnocenné. Nenařizují občanům, jak mají žít nebo co je učiní šťastnými, čestnými nebo úspěšnými.⁸ Místo toho rozvíjejí jejich toleranci, jež se v demokratické společnosti stává *nejdůležitější* dobrou vlastností. A když lidé nejsou schopni prohlásit nějaký způsob života za nadřazený ostatním, vracejí se k potvrzování života samotného, tedy těla, jeho potřeb a obav. Zatímco ne všechny duše jsou stejně ctnostné či nadané, tělesné utrpení je pro všechny stejné; proto mají demokratické společnosti sklon k soucitnosti a do popředí svých zájmů staví otázku, jak zamezit utrpení těla. Není náhodou, že se lidé v demokratických společnostech soustřeďují na materiální zisk a že se život v ekonomickém světě točí kolem uspokojování nesčetných malých potřeb těla. Podle Nietzscheho poslední lidé „opustili kraje, kde bylo tvrdo žít: neboť potřebují tepla“.

JEŠTĚ SE PRACUJE, NEBOŤ PRÁCE JE ZÁBAVA. ALE DÁVAJÍ POZOR, ABY ZÁBAVA NEVYSILOVALA. JIŽ NECHUDNOU A NEBOHATNOU: OBÉ JE PŘÍLIŠ NAMÁHAVÉ. KDO BY JEŠTĚ VLÁDL? KDO POSLOUČAL? OBÉ JE PŘÍLIŠ NAMÁHAVÉ. ŽÁDNÝ PASTÝŘ A ŽÁDNÝ OVČINEC! KAŽDÝ CHCE STEJNÉ, KAŽDÝ JE STEJNÝ: KDO CÍTÍ JINAK, JDE Z VLASTNÍ VŮLE DO BLÁZINCE.⁹

Pro obyvatele demokratických společností je obzvláště těžké zabývat se ve veřejném životě vážně otázkou významu morálky. Morálka předpokládá rozlišení lepšího a horšího, dobrého a špatného, což zřejmě porušuje demokratický princip tolerance. Poslední člověk se zabývá hlavně svým vlastním zdravím a zabezpečením, protože takové chování je nekontroverzní. Dnešní Američané cítí oprávnění kritizovat něčí kouření, ale nikoli jeho náboženské nebo morální přesvědčení. Zdraví jejich těl – co jedí a pije, zda cvičí, v jaké jsou formě – se pro ně stalo mnohem větší posedlostí než morální otázky, které soužily jejich předky.

Posunem pudu sebezáchovy na první místo hodnotového žebříčku se poslední člověk přiblížil rabovi z Hegelovy krvavé bitvy, jíž začaly dějiny. Situace posledního člověka je však horší v důsledku celého historického procesu, který od té doby proběhl, složité kumulativní evoluce lidské společnosti k demokracii. Podle Nietzscheho žádná živá věc nemůže být zdravá, silná nebo užitečná, pokud nebude žít v rámci určitého horizontu, tzn. souboru bezvýhradně a nekriticky přijímaných hodnot a přesvědčení. „Umělec nedospěje ke svému obrazu, vojevůdce ke svému vítězství, národ ke své svobodě“ bez takového horizontu, bez toho, že „miluje svůj čin nekonečně víc, než si milován být zasluhuje“.¹⁰

Je to však právě naše historické vědomí, co činí tuto lásku možnou. Dějiny nás učí, že v minulosti se objevil bezpočet takových horizontů – civilizací, náboženství, etických kodexů, „hodnotových systémů“. Lidé, kteří v nich žili, postrádali naše moderní historické vědomí a věřili, že jejich horizont je jediný možný. Ti, kdo přišli po nich, ve zralém věku lidstva, nemohou být tak nekritičtí. Moderní všeobecné vzdělání, které je naprosto nezbytné při přípravě společností pro vstup do moderního ekonomického světa, osvobozuje lidi od závislosti na tradici a autoritě. Uvědomují si, že jejich horizont je pouze tím, čím je, že nejde o pevný základ, ale o prelud, který později ustoupí dalšímu obzoru atd. Proto je moderní člověk *posledním* člověkem: otupěl historickou zkušeností a přišel o možnost přímého prožívání hodnot.

Jinými slovy, moderní člověk je člověk, který žije v době, kdy je jeho horizont...

k názoru, že všechny úběžníky a hodnotové systémy se vztahují k určitému času a místu a že žádný z nich není pravdivý, protože odrážejí předsudky a zájmy těch, kteří je vytvořili. Doktrína, podle níž neexistuje žádná nadčasová perspektiva, se velice dobře snáší s touhou demokratického člověka uvěřit, že jeho způsob života je stejně dobrý jako jakýkoli jiný. Relativismus v této souvislosti nevede k osvobození velkých a silných, nýbrž průměrných, jimž je věštěováno, že se nemají za co stydět.¹¹ Rab na začátku dějin odmítl riskovat život v krvavé bitvě, protože se instinktivně bál. Poslední člověk na konci dějin ví, že vsadit život není k ničemu, neboť vidí dějiny plné nesmyslných válek o to, jestli lidé mají být křesťané, nebo muslimové, protestanti, či katolíci, Němci, anebo Francouzi. Loajalita, která je hnala k zoufalým skutkům odvahy a sebeobětování, se ve světle pozdějšího vývoje ukázala jako hloupý předsudek. Lidé s moderním vzděláním sedí spokojeně doma a gratulují si ke své shovívavosti a odporu k fanatismu. Nietzscheho Zarathustra se k nim obrací takto: „Neboť říkáte: ‚Jste venkonce skuteční a bez víry i bez pověry‘: tak pyšně vypínáte prsa – ach, třebaže prsou ani nemáte!“¹²

V současných liberálních společnostech je mnoho lidí, zejména mezi mladými, kterým tolerance nestačí a chtějí „žít uvnitř horizontu“. To znamená, že si chtějí zvolit víru a oddanost „hodnotám“ hlubším, než nabízí liberalismus, a ty jim skýtá například tradiční náboženství. Narážejí však na nepřekonatelný problém. Mají pravděpodobně větší svobodu vybrat si víru než v kterékoli jiné společnosti v dějinách: mohou se stát muslimy, buddhisty, theosofy, stoupenci Hare Kršny nebo Lyndona LaRouche, nemluvě o tradičních možnostech katolictví či baptismu. Šíře nabídky je však matoucí a ti, kteří si vyberou tu či onu cestu, tak činí s vědomím, že mohli zvolit velkou spoustu dalších. Připomínají Mickeyho Sachse, hrdinu filmu Woodyho Allena, jenž se po zjištění, že má nevléčitelnou rakovinu, pouští do zoufalého nájezdu na supermarket světových náboženství. Nakonec ho se životem smíruje něco neméně nahodilého: poslouchá *Potato Head Blues* Louise Armstronga a zjišťuje, že hodnotné věci přece jen existují.

Když se společenství sdružovala kolem jednotné víry zděděné po dávno zemřelých předcích, autorita takové víry byla zaručená a stávala se nedílnou součástí morálního charakteru člověka. Svazovala ho s příbuznými a ostatními členy společnosti jako celku. Naproti tomu volba víry v dnešní demokratické společnosti si žádá jen malé oběti, ale přináší také menší uspokojení. Různá vyznání lidí spíše rozdělují, než spojují, protože se nabízí příliš mnoho alternativ. Člověk se může stát členem jednoho z mnoha nepočítaných společenství, u kterých se stává, že se předtím, než se

krývat se společenstvím pracovním či sousedským. A když víra přestane vyhovovat – člověk se zbaví závislosti na rodičích nebo zjistí, že jeho guru je podvodník –, zpravidla se zvolna vytratí jako kterákoli jiná fáze adolescentního vývoje.

Nietzscheho zájem o posledního člověka souzněl s řadou moderních myslitelů, kteří se podrobněji zabývali charakterem demokratických společností.¹³ Například Tocqueville předjímal Nietzscheho obavu, aby panský způsob života s nástupem demokracie nezmizel. Pán, který spíše ustavoval zákony pro sebe a ostatní, než aby se jimi řídil, byl zároveň vznešenější a spokojenější než rab. Proto Tocqueville vidí ve výrazně soukromém charakteru života v demokratické Americe vážný problém, který může způsobit úpadek morálních pout, jež spojovala příslušníky predemokratických společenství. Podobně jako později Nietzsche se i on obával, že formální zrušení vztahu mezi pány a raby z rabů pány neudělá, ale uvrhne je do nějaké nové formy poroby.

SNÁŽÍM SE NAJÍT NOVÉ RYSY, S NIMIŽ SE VE SVĚTĚ MŮŽE OBJEVIT DESPOTISMUS. PRVNÍ VĚCÍ, JEŽ SI ZASLOUŽÍ POZORNOST, JE NESMÍRNÉ MNOŽSTVÍ LIDÍ, SOBĚ ROVNÝCH A SOBĚ PODOBNÝCH, BEZ PŘESTÁNÍ PRACUJÍCÍCH K ZAOPATŘENÍ DROBNÝCH A MALÍCHERNÝCH POTĚŠENÍ, JIMIŽ PŘEPLŇUJÍ SVÉ ŽIVOTY. KAŽDÝ Z NICH ŽIJE ODDĚLENĚ, A PROTO JE CIZINCEM V OSUDU VŠECH OSTATNÍCH; VLASTNÍ DĚTI A OSOBNÍ PŘÁTELÉ MU JSOU CELÝM LIDSTVEM. POKUD JDE O DALŠÍ SPOLUOBČANY, JE JIM BLÍZKO, ALE NEVIDÍ JE; DOTÝKÁ SE JICH, ALE NECÍTÍ JE; EXISTUJE POUZE V SOBĚ A JEDINĚ PRO SEBE; A I KDYBY MU JEŠTĚ ZBÝVALA NĚJAKÁ SPŘÍZNĚNOST, LZE O NĚM ŘÍCI, ŽE ZTRATIL SVOU ZEMI. NAD TOUTO RASOU LIDÍ STOJÍ NESMÍRNÁ PORUČNICKÁ MOC, JEŽ SI STANOVUJE ZA CÍL SAMA JIM ZAJISTIT USPOKOJENÍ A DOHLÍŽET NA JEJICH OSUDY. TATO MOC JE ABSOLUTNÍ, ZEVRUBNÁ, STÁLÁ, PROZÍRÁVÁ A MÍRNÁ. PODOBÁ SE RŮDIČOVSKÉ AUTORITĚ A JAKO TAKOVÁ BY LIDI MĚLA PŘIPRAVOVAT NA DOSPĚLOST; MÍSTO TOHO JE VŠAK DRŽÍ V USTAVIČNÉM DĚTSTVÍ; JE SPOKOJENÁ, KDYŽ SE LIDÉ RADUJÍ, POKUD OVŠEM NEMYSLÍ NA NIC JINÉHO NEŽ NA RADOST.¹⁴

Ve velké zemi, jako je Amerika, mají občané minimální povinnosti a zanedbatelnost jednotlivce v porovnání s nezměrností státu vyvolává pocit, že člověk není svým vlastním pánem, ale slabým a bezmocným účastníkem událostí, které nemůže ovlivnit. Jaký smysl tedy mají řeči o tom, že lidé se

Tocqueville si již před Nietzschem dobře uvědomoval, co společnost ztratila přechodem od aristokracie k demokracii. Demokracie totiž v porovnání s aristokratickými společnostmi vytvářejí méně krásných, ale zbytečných věcí, od básní a metafyzických teorií po umělecké drobnosti; na druhé straně však umí vyprodukovat obrovské množství věcí, které jsou sice užitečné, ale zato ošklivé: obráběcí stroje, dálnice, vozy značky Toyota Camry a panelové domy. (V moderní Americe je to zařízeno tak, že nejbystřejší mladí lidé pracují na věcech, které nejsou ani hezké, ani užitečné, což je třeba případ záplavy soudních sporů, jež jsou každoročně výsledkem snažení právníků.) Vymizení řemeslné zručnosti je však poměrně nepodstatné v porovnání se ztrátou jistých lidských možností v morální a teoretické sféře, možností, které byly živeny mezi nepracujícími lidmi se záměrně antiutilitaristickým étosem aristokratických společností. Ve známé pasáži o matematikovi a náboženském mysliteli Pascalovi Tocqueville píše:

KDYBY PASCAL USILOVAL POUZE O VĚTŠÍ ZISK NEBO KDYBY NEBYL POHÁNĚN NIČÍM JINÝM NEŽ TOUHOU PO SLÁVĚ, NEUMÍM SI PŘEDSTAVIT, ŽE BY DOKÁZAL SHROMÁŽDIT TOLIK DUŠEVNÍ SÍLY K DŮKLADNĚJŠÍMU POZNÁNÍ TĚCH NEJSKRYTĚJŠÍCH VĚCÍ STVOŘITELE. KDYŽ SI HO PŘEDSTAVÍM, JAK OPROŠŤUJE SVOU DUŠI OD VŠECH POZEMSKÝCH STAROSTÍ, ABY SE MOHL PLNĚ ODDAT TOMUTO BÁDÁNÍ, A PŘEDČASNĚ TRHÁ POUTA, JEŽ SPOJUJÍ TĚLO SE ŽIVOTEM, TAKŽE UMÍRÁ STÁŘÍM PŘED ČTYŘICÍTKOU, ZMOCŇUJE SE MĚ ÚŽAS A CÍTÍM, ŽE ŽÁDNÁ OBYČEJNÁ PŘÍČINA NEMOHLA VYVOLAT ÚSILÍ TAK MIMOŘÁDNÉ.¹⁵

Pascal, jenž v dětství sám pro sebe objevil euklidovskou geometrii, se v jednatřiceti letech uchýlil do ústraní kláštera. Ke stoličce, na kterou si sedal, když za ním někdo přišel pro radu, měl připevněný pás hřebů, a pokud cítil, že mu hovor působí potěšení, nasedl na ně, čímž umrtvoval tělo.¹⁶ Pascal byl podobně jako Nietzsche po celý svůj dospělý život nemocný a během posledních čtyř let úplně ztratil schopnost komunikovat s jinými lidmi. Neběhal pro zdraví ani se nezajímal o důsledky pasivního kouření, a přece na sklonku života napsal duchovní meditace, které se v západní tradici řadí k nejhlubším. Skutečnost, že se vzdal slibné kariéry v prospěšné oblasti matematiky kvůli náboženskému rozjímání, pobouřila zejména jednoho z jeho amerických životopisců, jenž se domníval, že kdyby se Pascal „dokázal osvobodit...“, mohl rozvinout vše, co v něm bylo, namísto aby to z poloviny pohřbil pod nánosem nesmyslného mysticismu a ořepaných

„Dříve bláznil celý svět,“ říkají ti nejprohnanější z posledních lidí.

Zatímco se Nietzsche obával vítězství „amerického stylu života“, Tocqueville byl smířený s jeho nevyhnutelností a spokojený s jeho šířením. Na rozdíl od Nietzscheho dokázal vnímat drobná zlepšení v životě velkých mas pod demokratickou vládou. V každém případě si uvědomoval, že směřování k demokracii je natolik neúprosné, že jakýkoli odpor by byl beznadějný a zbytečný: člověk může nanejvýš doufat, že se podaří přesvědčit nejvášnivější zastávce demokracie o existenci seriózních alternativ, které mohou být zachovány přizpůsobením demokracie samotné.

Alexandre Kojève sdílel Tocquevillovu víru v nevyhnutelnost moderní demokracie, ale i on si byl vědom, jakou cenu je za ni třeba zaplatit. Pokud je člověk podmíněn svou touhou, aby bojoval o uznání, a svou prací, aby si podmaňoval přírodu, a pokud na konci dějin dosáhne jak uznání svého lidství, tak hojnosti materiálních statků, pak „člověk hodný toho jména“ přestane existovat, neboť již nebude pracovat a bojovat.

ZMIZENÍ ČLOVĚKA NA KONCI DĚJIN TEDY NENÍ VESMÍRNOU KATASTROFOU: PŘÍROZENÝ SVĚT ZŮSTÁVÁ TAKOVÝ, JAKÝ BYL CELOU VĚČNOST. A PROTO NENASTÁVÁ ANI BIOLOGICKÁ KATASTROFA: ČLOVĚK NADÁLE ŽIJE JAKO TVOR V SOULADU S PŘÍRODOU NEBOLI DANÝM BYTÍM. MIZÍ ČLOVĚK HODNÝ TOHO JMÉNA – TEDY ČIN NEGUJÍCÍ DANÉ A OMYL NEBO OBECNĚJI SUBJEKT V PROTIKLADU K OBJEKTU...¹⁸

Konec dějin by znamenal ukončení válek a krvavých revolucí. Protože by se lidé shodli na cílech, neměli by již důvody k boji.¹⁹ Uspokojovali by své potřeby prostřednictvím ekonomické aktivity, ale přestali by riskovat životy v bitvách. Jinými slovy, stali by se znovu zvířaty, jimiž byli před střetem na počátku dějin. Pokud pes dostane nažrat, může celý den spokojeně spát na sluníčku, protože nepocituje nespokojenost s tím, čím je. Nedělá mu starosti, že jiní psi jsou lepší než on, že stagnuje jeho psí kariéra nebo že kdesi daleko ve světě jsou psi utlačováni. Pokud člověk vytvoří společnost, která odstraní nespravedlnost, jeho život bude připomínat psi.²⁰ Lidský život tedy obsahuje zvláštní paradox: zdá se, že vyžaduje nespravedlnost, protože právě boj proti ní v člověku probouzí to nejlepší.

Na rozdíl od Nietzscheho se Kojève nepohoršoval nad návratem animálnosti na konci dějin a zbytek života strávil prací pro byrokratickou instituci, jejímž účelem je dohlížet na vybudování domu posledního člověka, pro Evropské společenství. V sérii ironických poznámek ke svým přednáškám

lozofie, a tedy jeho životní kariéry. Nebylo by možné vytvářet velké umění, které má – jako Homérova *Ílias*, da Vinciho a Michelangelovy Madony nebo obří Buddha z Kamakury – zachytit nejvyšší aspirace svého věku, neboť by neexistovaly žádné nové věky a nezůstaly by žádné odlišnosti lidského ducha, které by umělci mohli zobrazovat. Mohli by psát nekonečné básně o jaru nebo o vznešené křivce dívčích ňader, ale nemohli by vyslovit nic zásadně nového o lidském postavení. Filozofie se rovněž stala nemožnou, protože Hegelovým systémem bylo dosaženo pravdy. Kdyby „filozofové“ budoucnosti chtěli říci něco jiného než Hegel, nemohli by říci nic nového, pouze by opakovali dřívější formy nevědomosti.²¹ Ale to není všechno: „Nezmizela by... pouze filozofie či hledání rozumově zdůvodněné moudrosti, ale také sama moudrost. Neboť u těchto posthistorických tvorů již nebude žádné ‚[rozumové] chápání světa a lidského já.‘“²²

Revolucionáři, bojující v Rumunsku s Ceaucescuovou tajnou policií *Securitate*, stateční čínští studenti, stojící proti tankům na náměstí Tchien-an-men, Litevci, usilující o nezávislost na Moskvě, a ruští obránci parlamentu a prezidenta byli těmi nejsvobodnějšími, a tedy nejlidštějšími bytostmi. Jednalo se o bývalé raby, kteří prokázali ochotu riskovat život v bitvě o své osvobození. Ale až zvítězí, k čemuž nakonec musí dojít, vytvoří si stabilní demokratickou společnost, v níž práce a zápas ve starém smyslu slova nebudou nezbytné a ve které zmizí možnost být znovu tak svobodný a lidský jako v revolučním boji.²³ Dnes tito lidé mají představu, že prožijí štěstí, až se dostanou do zaslíbené země, protože mnohé potřeby a tužby dnešních Rumunů a Číňanů budou uspokojeny. Jednoho dne také oni budou vlastnit myčky nádobí, videa a soukromé automobily. Budou však rovněž *spokojeni* sami se sebou? Nebo se ukáže, že uspokojení člověka na rozdíl od štěstí nevzniká z dosažení cíle, nýbrž z usilování a boje na dlouhé cestě k němu?

Když Nietzscheho Zarathustra mluvil k davu o posledním člověku, ozvaly se výkřiky: „Dej nám toho posledního člověka, ó Zarathustro,“ – tak volali – „učiň nás těmi posledními lidmi!“ Život posledního člověka se odehrává ve fyzickém bezpečí a materiální hojnosti, což jsou přesně slova, jež západní politici rádi pronášejí ke svým voličům. Šlo v příběhu lidstva během několika posledních tisíciletí skutečně právě o tohle? Máme se obávat, že až budeme šťastní a spokojeni se svou situací, přestaneme být lidskými bytostmi a staneme se živočichy druhu *Homo sapiens*? Nebo hrozí nebezpečí, že budeme na jedné úrovni šťastni, ale na jiné nespokojeni sami se sebou, a proto svět zavlečeme zpátky do dějin s jejich válkami, nespravedlnostmi a revolucemi?

Kapitola 29

Svobodní a nerovní

Pro příznivce liberální demokracie je obtížné dojít někam dál po cestě, kterou si zvolil Nietzsche. Ten byl otevřeným oponentem demokracie a racionality, na níž se zakládala. Doufal, že se zrodí nová morálka, stranící silným namísto slabým, a ta posílí společenskou nerovnost, a dokonce povýší jistý druh krutosti. Být opravdovým příznivcem Nietzscheho by znamenalo, že bychom se museli posílit na těle i na duchu. Nietzsche – jemuž v zimě modraly prsty, protože si odmítal vytápnět pokoj, a který dokonce i v letech před propuknutím šílenství stěžil prožil jeden den z deseti bez strašlivých bolestí hlavy – ukazuje cestu k životu, který není ulehčen pohodlím ani mírem.

Na druhé straně můžeme řadu Nietzscheho přesných psychologických postřehů bez problémů přijmout, i když odmítneme jeho morálku. Způsob, jímž se touha po spravedlnosti a trestu až příliš často projevuje v zášti slabých vůči silným, potenciální oslabení duchovních účinků soucítění a rovnosti, skutečnost, že jistí lidé záměrně *nev*yhledávají pohodlí a bezpečí a nejsou uspokojeni štěstím podle anglosaské utilitaristické teorie, nezbytná přítomnost boje a rizika v lidské duši, vztah mezi touhou být nadřazen

tyto postřehy vystihují stav lidství a můžeme se jimi zabývat, aniž bychom se rozešli se svými židovsko-křesťanskými tradicemi.

Nietzscheho psychologické názory nám skutečně připadají povědomé, protože souvisejí s touhou po uznání. Lze říci, že Nietzsche se zajímal v první řadě o budoucnost *thymu*, jež byla podle jeho názoru ohrožena tím, jak člověk vnímá dějiny, a šířením demokracie. V Nietzscheho filozofii můžeme celkem vzato vidět radikalizaci hegelovského historicismu a v jeho pojetí psychologie radikalizaci Hegelova důrazu na uznání.

Třebaže s Nietzsche nemusíme sdílet nenávisť k liberální demokracii, můžeme využít jeho připomínek k problematickému vztahu demokracie a touhy po uznání. Z nich vyplývá, že čím bude demokracie při potírání *megalothymie* a dosazování racionální spotřeby na její místo úspěšnější, tím blíže budeme mít k posledním lidem. Takovému závěru se však lidské bytosti brání, protože nechtějí být členy univerzálního a homogenního státu, jehož členové jsou jeden jako druhý kdekoli na světě. Chtějí být spíše občany než *měšťáky* a život v rabství bez pána – život racionální spotřeby – jim nakonec připadá *nudný*. Touží po ideálech, podle kterých by mohly žít a umírat, i kdyby ty největší ideály již byly prakticky uskutečněny, a budou chtít riskovat život i poté, co mezinárodní systém států vyloučí možnost války. *Tento* „rozpor“ liberální demokracie dosud nevyřešila.

Liberální demokracii může z dlouhodobého hlediska vnitřně rozložit přemíra *megalothymie* nebo naopak přebytek *isothymie* v podobě fanatické touhy po rovném uznání. Mám tušení, že větší nebezpečí pro demokracii nakonec bude znamenat druhá možnost. Civilizace, jež si libuje v nespoutané *isothymii* a pokouší se odstranit každý projev nerovného uznání, rychle narazí na omezení, které před ní postavila sama příroda. V nedávno skončeném období se komunismus snažil zrušit ekonomickou nerovnost ve všech podobách, čímž podkopal základy moderního hospodářského života. Pokud budoucí *isothymické* vášně prohlásí za protizákonné rozdíly mezi ošklivými a krásnými lidmi nebo budou předstírat, že osoba bez nohou je nejen duchovně, ale i fyzicky rovna někomu s úplným tělem, začnou časem vyvracet samy sebe, jako se to stalo komunismu. Před tím bychom neměli zavírat oči, protože úplné vymýcení *isothymických* předpokladů marxismu-leninismu trvalo století a půl. V tomto případě je ovšem spojencem příroda, a i když se ji někdo možná snaží nevybíravě vypudit, ona se bez meškání vrací zpět.

Příroda na druhé straně podpoří přetrvání značného množství *megalothymie* v našem rovnostářském, demokratickém světě. Nietzsche měl

předpokladem života. Civilizace, v níž by nikdo netoužil být uznán za lepšího než ostatní a která by nějakým způsobem neschválila přirozenou prospěšnost takové touhy, by vytvářela jen málo výtvarného umění, literatury, hudby či projevů intelektuálního života. Její vláda by byla nekompetentní, protože málokterý nadaný člověk by se rozhodl pro vstup do veřejných služeb. Neměla by téměř žádnou ekonomickou dynamiku; zručnost a píle by nečinně setrvaly na stejné úrovni a technologii by charakterizovala podřadnost. Rozhodující by však byla její neschopnost ubránit se civilizacím, ve kterých se *megalothymie* projevuje výrazněji a jejichž občané jsou ochotni vzdát se pohodlí a bezpečí a riskovat život v zájmu nadvlády. *Megalothymie* je a vždycky byla morálně dvojnásobný fenomén: pramení z ní věci dobré i špatné, a to současně a nevyhnutelně. Bude-li někdy liberální demokracie rozvrácena *megalothymii*, důvodem bude skutečnost, že demokracie *megalothymii* potřebuje a nemůže přežít pouze díky všeobecnému a rovnému uznání.

Proto není překvapivé, že soudobé liberální demokracie jako Spojené státy poskytují dosti velký prostor těm, kteří touží po vyšším uznání. Demokratické úsilí potlačit *megalothymii* nebo ji přeměnit v *isothymii* je přinejmenším nedokonalé. Přitom lze říci, že stabilita demokracie z dlouhodobého hlediska závisí na kvalitě a počtu ventilů, do nichž občané mohou nasměrovat svou *megalothymii*. Tyto ventily nejen odebírají a zužitkovávají latentní energii *thymu*, ale také slouží k jakémusi uzemnění přemíry energie, která by jinak způsobila rozkol společenství.

Prvním a nejdůležitějším z těchto ventilů je v liberální společnosti podnikání a jiné formy ekonomické aktivity. Práce má za cíl především a hlavně uspokojení „systému potřeb“, jež pramení spíše z touhy než z *thymu*. Ale jak jsme již viděli, rychle se stává arénou rovněž pro thymotické usilování: chování podnikatelů a průmyslníků se obtížně vysvětluje pouze jako sobecké uspokojování sebe sama. Kapitalismus nejenže připouští, ale přímo vyžaduje jistou formu regulované a přeměněné *megalothymie*, mají-li se firmy snažit o překonání konkurence. Na úrovni, na níž působí podnikatelé jako Henry Ford, Andrew Carnegie nebo Ted Turner, není spotřeba smysluplnou motivací; člověk může mít jen tolik domů, automobilů a manželek, kolik dokáže spočítat. Tito lidé jsou samozřejmě „chtivi“ stále většího množství peněz, ale peníze jsou spíše symbolem jejich podnikatelských schopností než prostředkem k opatření zboží pro osobní spotřebu. V sázce není život, ale jmění, postavení a pověst, a to kvůli jistému druhu slávy; podnikatelé pracují mimořádně tvrdě a vzdávají se drobných radostí v zájmu těch větších

kteří dokazují úžasnou nadvládu nad nejnesmlouvavějším ze všech pánů, jímž je příroda, a i když podnikatelé nejsou v obvyklém smyslu společensky angažovaní, nutně se zapojují do společenského světa, který vytváří občanská společnost. Klasický kapitalistický podnikatel, jak ho popisuje Joseph Schumpeter, proto není Nietzscheovým posledním člověkem.

Z podstaty demokratických kapitalistických zemí vyplývá, že nejtalantovanější a nejtžižadostivější povahy směřují do světa obchodu spíše než do politiky, armády, školství nebo církve. Jak se zdá, s ohledem na dlouhodobou stabilitu demokracie vůbec není špatné, když své ambice celý život uspokojují tímto způsobem. Nejen proto, že vytvářejí bohatství, které pak proudí ekonomikou jako celkem, ale také proto, že jsou drženi mimo politiku a ozbrojené síly. V těchto oblastech by jejich činnost vedla k návrhům inovací uvnitř nebo zahraničních dobrodružství s možnými katastrofálními důsledky pro politické zřízení. Právě tohle měli na mysli zakladatelé liberalismu, když hovořili o vyvažování zájmů a vášní. Starověké republiky jako Sparta, Athény nebo Řím bývaly obdivovány pro svou podporu vlastenectví a účasti na veřejných záležitostech: vytvářely občany, nikoli měšťáky. Občané však až do průmyslové revoluce neměli příliš na výběr: drobnému obchodníkovi život nenabízel žádnou slávu, dynamiku, novoty či tajemství, protože tento muž pouze udržoval styky s týmiž trhy nebo řemeslníky jako jeho otec a děd. Není divu, že ctižadostivý Alkibiades odešel do politiky, kde nedal na radu opatrného Nikia a podnikl invazi na Sicílii, čímž způsobil rozvrat athénskému státu. Zakladatelé moderního liberalismu by nejspíš řekli, že Alkibiadova touha po uznání se měla raději zaměřit na výrobu prvního parního stroje nebo mikroprocesoru.

Není třeba pojímat thymotické možnosti ekonomického života jen v jejich úzkém vymezení. Plán podmanit si přírodu prostřednictvím moderní přírodovědy, jenž s kapitalistickým ekonomickým životem úzce souvisí, je v podstatě velice thymotický. Zahrnuje touhu po ovládnutí „téměř bezcenných materiálů“ a touhu být uznán za většího ostatními vědci a inženýry, se kterými člověk soupeří. Věda je činnost, která s sebou nese pro jednotlivé vědce či společnost značné riziko, protože příroda je schopná vyjádřit svůj zásadní nesouhlas ve formě jaderných zbraní či virů HIV.

Další možnost „odbytu“ energie nabízí ctižadostivým povahám demokratická politika. Volební klání je thymotická aktivita, neboť člověk usiluje o veřejné uznání na základě různých názorů na to, co je dobré a špatné nebo spravedlivé a nespravedlivé. Strůjci moderního demokratického uspořádání jako Hamilton a Madison si ovšem uvědomovali potenciální nebezpečí *megalthymie* v politice. Čímž

čily tyranské ambice. Proto moc vůdců moderních demokracií byla omezena velkým množstvím institucionálních pojistek. První a nejdůležitější je samozřejmě právo na sebeurčení: soudobý ministerský předseda se považuje spíše za prvního mezi služebníky lidí než za jejich pána.¹ Politik musí brát ohled na pocity lidu bez ohledu na to, zda jsou nízké, nebo ušlechtilé, a musí udělat spoustu ponižujících věcí, chce-li být zvolen a setrvat ve funkci. V důsledku toho moderní vůdci jen málokdy vládnou: odpovídají, hospodaří a určují směr, ale pole jejich působnosti je natolik institucionálně omezené, že jen stěží mohou na lidi ve své zemi nějak osobně zapůsobit. Kromě toho již byly ve vyspělých demokraciích důležité otázky spravování komunity vyřešeny, což se projevuje ve stírání rozdílů mezi politickými liniemi jednotlivých stran – například ve Spojených státech. Není jisté, zda by ti ctižadostiví lidé, kteří se kdysi stávali pány nebo státníky, demokratickou politiku považovali za přitažlivou.

Demokratický politik však může stále ještě dosáhnout vyššího uznání než v prakticky kterékoli jiné oblasti života, a to na poli zahraniční politiky. Ta je tradičně arénou pro závažná rozhodnutí a střety velkých idejí, třebaže dnes je možnost těchto střetů omezena vítězstvím demokracie. Winston Churchill provedl svou zemi válkou a dokázal vládnout stejně skvěle jako státníci predemokratického období, čímž si získal celosvětové uznání. Americká účast ve válce v Perském zálivu v roce 1991 dokazuje, že politik jako George Bush, rozporuplný a nevyhraněný v domácích otázkách, může přesto vytvářet novou realitu na světové scéně uplatněním své ústavně přidělené moci hlavy státu a vrchního velitele ozbrojených sil. Třebaže řada neúspěšných prezidentů v posledních desetiletích dosti snížila lesk tohoto úřadu, prezidentský úspěch typu vítězství ve válce je zdrojem velkého veřejného uznání, jehož se v žádném případě nedočká průmyslník nebo podnikatel. Proto bude demokratická politika nadále přitahovat ty, kteří chtějí být uznáni za nadřazené.

Vedle posthistorického světa existuje rozsáhlý historický svět, jenž bude i v budoucnu lákat určité jedince proto, že zůstane říší bojů, válek, nespravedlnosti a chudoby. Orde Wingate si v meziválečné Británii připadal jako rebel a outsider, ale pak si přišel na své, když pomáhal Židům v Palestině zorganizovat armádu a bojoval v řadách Etiopanů za jejich nezávislost na Itálii. V roce 1943 zemřel, příhodně při zřícení letadla hluboko v myanmarské džungli, kde válčil s Japonci. Jistý Régis Debray nemohl najít průchod pro své thymotické nutkání v prosperující středostavovské Francii, a tak se vydal do bolivijských pralesů bojovat po boku Che Guevary. Pro liberální

energii a ctižádost takových lidí. Jiná otázka je, zda to třetímu světu také prospívá.

Kromě politické oblasti a ekonomického života *megalothymie* stále častěji směřuje do čistě formálních aktivit, jako jsou sport, horolezectví, automobilové závody a podobně. Sportovní zápolení nemá žádný jiný „záměr“ a cíl než udělat z jistých lidí vítěze a z ostatních poražené – jinými slovy uspokojit touhu po uznání za nadřazeného. Úroveň nebo druh soutěže jsou naprosto libovolné stejně jako pravidla sportovních aktivit. Zamysleme se třeba nad horolezectvím, jemuž se věnují takřka výhradně lidé z prosperujících posthistorických zemí. Mají-li být v dobré formě, musejí bez ustání trénovat. Sportovci, kteří sólově zdolávají skály, mají horní polovinu těla tak vyvinutou, že jim v případě nepozornosti může sval odtrhnout šlachy od kosti. Když se horolezci vydají do Himálaje, musejí nejprve v malých stanech na nepálském úpatí velehor přečkat úplavici a blizard. Počet neštěstí v horských výškách přes čtyři tisíce metrů je značný; vrcholy jako Mont Blanc nebo Matterhorn si každoročně vyžádají kolem deseti obětí. Alpinisté zkrátka ožívují všechny podmínky historického boje: nebezpečí, nemoci, dřinu a riziko násilné smrti. Jejich cíl však není historický, ale ryze formální: například stát se prvním Američanem nebo Němcem, který zdolal K-2 či Nanga Parbat, potom prvním, který to dokázal bez dýchacího přístroje atd.

Ve větší části poválečné Evropy bylo vojenské soupeření coby hlavní ventil pro projevy národního citění vystřídáno fotbalovým světovým pohárem. Jak jednou prohlásil Kojève, jeho záměrem bylo obnovení římského impéria, ale tentokrát v podobě mnohonárodního fotbalového týmu. Zřejmě není náhoda, že v nejméně posthistorické části Spojených států, v Kalifornii, se lidé s tím největším nadšením věnují riskantním zábavám, které slouží jako forma úniku z měšťáckého života: lezení po skalách, závěsné létání, parašutismus, maratonské běhy, závody železných mužů a žen atd. Kde nejsou možné tradiční formy boje, například válka, a kde všeobecný hmotný blahobyt popírá nutnost ekonomického soupeření, thymotičtí lidé si hledají nové druhy *neužitečných* aktivit, ve kterých si mohou vydobýt uznání.

V další ze svých ironických poznámek k přednáškám o Hegelovi Kojève poznamenal, že byl nucen pod vlivem výletu do Japonska v roce 1958 a milostného vztahu, který tam navázal, přehodnotit svůj dřívější názor, podle něhož člověk přestane být lidský a vrátí se do stavu zvířecosti. Podle Kojěva od nástupu šóguna Hidejošiho v patnáctém století Japonsko zažilo

popsaný konec dějin. Vyšší a nižší třídy spolu nebojovaly a nebylo nutné pracovat příliš tvrdě. Japonci se však nemilovali ani si nehráli instinktivně jako zvířecí mláďata – nestali se tedy společností posledních lidí –, ale místo toho prokázali, že je možné být nadále člověkem skrze vytvoření řady neužitečných formálních druhů umění, například umění čajového obřadu, aranžování květin a podobně.² Čajový obřad nemá žádný zřejmý politický či ekonomický smysl; dokonce i jeho symbolická hodnota se časem vytratila. A přece je scénou pro *megalothymii* v podobě čistého snobství: školy čajových obřadů a aranžování květin spolu soupeří a mají své pány, novice, tradice a kánony dobrého a špatného. Právě formalismus těchto aktivit – vytvoření nových pravidel a hodnot bez jakéhokoli utilitaristického významu – vedla Kojěva k úvahám nad možností existence specificky *lidské* činnosti i po skončení dějin.

Kojève žertem navrhl, že namísto přeměny Japonska podle západního vzoru by se měl Západ (včetně Ruska) *pojaponsřit* (což se dnes do jisté míry skutečně děje, ale ne podle Kojèových předpokladů). Jinými slovy, ve světě, kde závažné otázky již byly z větší části vyřešeny, se *megalothymie*, touha po uznání za lepšího než ostatní, bude projevovat převážně v podobě ryze formálního snobství.³ Ve Spojených státech utilitaristická tradice brání tomu, aby se výtvarné umění stalo čistě formálním. Umělci rádi přesvědčují sami sebe, že kromě oddanosti estetickým hodnotám mají také společenskou odpovědnost. Ale konec dějin bude kromě jiného znamenat také to, že dojde k zániku umění, které se dalo považovat za společensky prospěšné, a pro uměleckou činnost bude typický prázdný formalismus tradičního japonského typu.

Takové jsou možnosti *megalothymie* v soudobých liberálních demokraciích. Touha po uznání za nadřazeného ostatním z lidského života nezmižela, ale změnila se její projevy a míra. Megalothymičtí lidé si nepodmaňují jiné národy a země, ale přijímají výzvu Annapurny, nemoci AIDS nebo rentgenové litografie. Současné demokracie netolerují prakticky jen ty formy *megalothymie*, které vedou k politické tyranii. Rozdíl mezi těmito a předešlými aristokratickými společnostmi nespočívá v zákazu *megalothymie*, nýbrž v jejím svedení do bezpečných ventilů. Demokratické společnosti trvají na předpokladu, že všichni lidé jsou stvořeni jako rovnoprávné bytosti, a jejich převládající étos je ve znamení rovnosti. Nikomu sice není zákonem bráněno v usilování o uznání za nadřazeného, ale nikdo k tomu také není pobízen. Proto existuje jisté napětí mezi přetrvávajícími projevy *megalothymie* a veřejně vyhlášenými ideály společnosti.

Dokonalá práva a nedostatečné povinnosti

Ačkoli kandidování na prezidenta nebo zdolání Mount Everestu může některým ctižádostivým jedincům připadat přitažlivé, v současném životě existuje ještě jedna široká a obvyklejší oblast uspokojení touhy po uznání. Je jí společenství, tedy sdružování na nižší úrovni než národní.

Tocqueville i Hegel kladli důraz na komunitní či spolkový život jako výraz společenské angažovanosti v moderním státě. Ve velkých národních státech dneška se občanství omezuje na volbu zástupců v několikaletých intervalech. Vláda se stává vzdálenou a neosobní, protože systém umožňuje přímou účast na politickém procesu pouze kandidátům na úřad a možná ještě jejich volebním štábům a novinářům, kteří se žijí psaním komentářů a úvodníků. Takové uspořádání ostře kontrastuje s uspořádáním starověkých republik, jež vyžadovaly aktivní účast doslova všech občanů na životě společenství. od politického rozhodování po vojenskou službu

V moderní době se občanství nejlépe uplatňuje v takzvaných „zprostředkujících institucích“ – politických stranách, soukromých společnostech, odborech, občanských sdruženích, církvích, rodičovských sdruženích, školních radách, vzdělávacích spolcích atd. V těchto institucích lidé překračují rámec vlastního já a svých soukromých zájmů. Obvykle máme za to, že Tocqueville pokládal spolkový život v občanské společnosti za užitečnou školu pro vstup do demokratické politiky na vyšší úrovni. Tocqueville však cítil, že spolkový život je rovněž prospěšný sám o sobě, protože brání demokratickému člověku v tom, aby se stal pouhým měšťákem. I ta nejmenší sdružení vytvářejí komunitu, a proto představují *ideál* většího plánu, k němuž člověk může směřovat prací a potlačěním sobeckých potřeb. I když dnešní život ve společenství nevyžaduje Plútarchem oslavované velké činy ctnosti a sebeobětování, vede ke „každodenním malým skutkům sebezapření“, kterých je schopen daleko větší počet obyvatel.¹

Spolkový život je uspokojivý mnohem bezprostředněji než pouhé občanství ve velké moderní demokracii. Uznání státem je nutně neosobní; naproti tomu život společenství poskytuje osobní uznání od lidí, kteří mají stejné zájmy a často také hodnoty, náboženství, etnický původ a podobně. Člen společenství je uznáván nejen pro svou obecnou „osobitost“, ale i kvůli řadě výlučných kvalit, které společně utvářejí jeho bytí. Člověk může být každý den hrdý na svou příslušnost k vojenské jednotce, církevnímu sboru, protialkoholické lize nebo asociaci pro boj proti rakovině, neboť každá z těchto skupin „uznává“ své členy osobně.²

Je-li však spolkový život v souladu s Tocquevillovým míněním nejlepší zárukou, že se občané demokracie nestanou posledními lidmi, pak v soudobých společnostech čelí neustálému ohrožení. Možnost smysluplného společenství snižují vnější síly, ale samotné *principy* svobody a rovnosti, jež jsou jeho základem a v dnešním světě se stále více prosazují.

Podle anglosaské verze liberální teorie, která stála u zrodu Spojených států, mají lidé dokonalá práva, ale nikoli povinnosti ke svým společenstvím. Tyto povinnosti jsou nedokonalé, protože se odvozují od práv; společenství existuje jen proto, aby chránilo práva. Morální závazky jsou proto výhradně smluvní. Nestojí za nimi Bůh, strach o věčný život nebo přirozený řád vesmíru, ale spíše soukromý zájem smluvní strany na dodržení smlouvy ostatními.

Možnosti společenství jsou z dlouhodobého hlediska oslabeny rovněž demokratickou zásadou rovnosti. Jestliže nejsilnější společenství jsou vázána jistými morálními zákony, které pro členy definují špatné a dobré,

morální zákony nějaký význam, pak ti, kteří jsou ze společnosti vyloučeni kvůli své neochotě řídit se jimi, musejí mít jinou hodnotu nebo jiný morální status než členové. Demokratické společnosti však stále více směřují od pouhé tolerance vůči různým životním stylům k uznání jejich nezbytné rovnosti. Odmítají morálku, která napadá hodnotu nebo platnost určitých alternativ, a tím potlačují jakousi výlučnost, jež vzniká v silných a soudržných společnostech.

Je zřejmé, že společnosti založené na základě osvícených soukromých zájmů mají nevýhodu v porovnání s těmi, která jsou svázána absolutními závazky. Základní a v mnoha směrech nejdůležitější součástí života společnosti je rodina. Tocqueville rodinu nepovažoval za vážnou překážku tendence demokratických společností k atomizaci snad proto, že ji chápal coby rozšíření já a přirozený rys všech společností. Pro mnoho dnešních Američanů však rodina končí nejbližšími příbuznými a představuje jedinou akceptovanou formu života ve společnosti. Často odsuzovaná předměstská rodina z 50. let byla ve skutečnosti centrem určitého morálního života. Když Američané nebojovali, nepřinášeli oběti a nepřekonávali těžkosti kvůli své zemi nebo velkým mezinárodním záležitostem, často tak činili v zájmu svých dětí.

Rodiny však ve skutečnosti nefungují, pokud vycházejí z liberálních principů a pokud v nich jejich členové vidí spíše užitečné akciové společnosti než spojení na základě vzájemného závazku a lásky. Výchova dětí a uzavření manželství na celý život vyžadují jisté osobní oběti a z hlediska kalkulace zisku a ztrát bychom je mohli prohlásit za iracionální. Největší užitek ze silného rodinného života totiž často nemají ti, na které nejsilněji doléhají povinnosti, protože prospěch se spíše přenáší z generace na generaci. Mnohé problémy soudobé americké rodiny – vysoká míra rozvodovosti, nedostatek rodičovské autority, odcizení dětí atd. – pramení právě ze skutečnosti, že k ní členové zaujímají čistě liberální stanoviska. Když potom z rodiny pro některou smluvní stranu vyplyne více povinností, než bylo dojednáno, bude tato strana usilovat o zrušení smlouvy.

Na úrovni největšího společenství, jímž je celá země, mohou mít liberální zásady zhoubný vliv na nejvyšší formy patriotismu, které jsou nezbytné pro samotné přežití tohoto společenství. Často se poukazuje na chybný předpoklad anglosaské liberální teorie, že lidé nepůjdou bojovat za svou vlast, protože jim jde především o sebezáchovu. Neobstojí ani námitka, že člověk v takovém boji riskuje život vlastně v zájmu ochrany svého majetku a rodiny, třebaže majetek podle liberální teorie existuje kvůli sebezáchově, nikoli naopak. Někdy je možné opustit zemi a rodinu a napříti nebo se

vyhnout odvodu. Skutečnost, že občané liberálních demokracií ne vždy odmítají vojenskou službu, odráží jejich motivaci hrdostí a ctí. A jak víme, právě hrdost je onou vlastností, nad kterou musel zvítězit mocný Leviathan liberálního státu.

Možnosti života společenství jsou omezovány rovněž tlakem kapitalistického trhu. Liberální ekonomické principy neposkytují žádnou podporu tradičním společenstvím; mají naopak tendenci k atomizaci a rozdělování lidí. Požadavek vzdělání a pracovní mobility znamená, že lidé v moderních společnostech žijí stále méně v komunitách, kde vyrostli nebo odkud pocházejí jejich rodiny.³ Jejich životy a společenské vazby jsou nestabilnější, protože dynamika kapitalistického hospodářství přináší neustálé změny v umístění a povaze výroby, a tedy i práce. Za těchto okolností je obtížné zapustit kořeny nebo navázat trvalé vztahy se spolupracovníky nebo sousedy. Jednotlivci musejí v zájmu své kariéry neustále měnit bydliště. Vnímání regionální identity se vytrácí a lidé se stahují do mikroskopického světa svých rodin, který si s sebou vozí z místa na místo jako zahradní nábytek.

Společnosti, která se zakládají na společném „jazyce dobra a zla“, jsou pravděpodobně soudržnější než ta, u jejichž zrodu stojí shoda soukromých zájmů. Skupiny a komunity v asijských státech, které se jeví významné pro sebekázeň a hospodářský úspěch, nestojí na smlouvách mezi sobeckými stranami. Orientace asijských společností na kolektiv pramení spíše z náboženství nebo doktrín, jež jako konfucianismus dosáhly náboženského statusu díky své mnohasetleté tradici. Také ve Spojených státech se nejnápadnější formy života společenství zakládají spíše na sdílených náboženských hodnotách než na racionálních soukromých zájmech. Otcové-poutníci a další puritánské komunity, které se usadily v Nové Anglii, nebyli spojeni společným zájmem o hmotný blahobyt, ale o oslavu Boha. Američané rádi hledají kořeny své lásky ke svobodě v těchto nonkonformistických sektách, jež v sedmnáctém století odešly z Evropy před náboženským pronásledováním. Zmíněná náboženská společenství však byla velmi nezávislého charakteru, avšak nikoli liberální v pozdějším smyslu slova. Hledala svobodu pro svou víru, ne pro víru jako takovou. Mohli bychom je prohlásit, a často se tak děje, za skupiny nesnášenlivých a omezených fanatiků.⁴ Když Tocqueville ve 30. letech minulého století navštívil Spojené státy, v intelektuálním životě sice již převládaly lockovské principy, ale velká většina občanských sdružení byla náboženského původu nebo měla náboženské cíle.

Lockovští liberálové Americké revoluce, jako byli Jefferson nebo Franklin, a vášnivý obhájce svobody a rovnosti Lincoln, neváhali tvrdit, že svoboda

soukromými zájmy tedy nemohla stát samostatně; vyžadovala doplňující víru v odměňující a trestající vyšší moc. Dnes jsme dospěli k něčemu, co je oprávněně považováno za čistší foru liberalismu: americký Nejvyšší soud rozhodl, že i nekonfesní prosazování „víry v Boha“ může pohoršovat ateisty, a proto je ve veřejných školách zakázané. Nepřekvapuje, že v situaci, kdy jsou všichni moralisté a náboženští fanatici potírání v zájmu tolerance, v intelektuálním ovzduší, které oslabuje možnost víry v nějakou *určitou* doktrínu, protože za prvořadou považuje otevřenost vůči všem světovým vírám a „hodnotovým systémům“, síla spolkového života v Americe upadá. Tento stav nevznikl *navzdory* liberálním principům, ale *kvůli* nim. To znamená, že není myslitelné žádné zásadní posílení života společenství, pokud jednotlivci těmto společenstvím neodevzdají část svých práv a nepřijmou návrat určitých historických forem netolerance.⁵

Jinými slovy, liberální demokracie nejsou soběstačné: spolkový život, na němž závisejí, musí nakonec vycházet z jiného zdroje než liberalismu samotného.⁶ Občany Spojených států v době jejich založení nebyli racionální jednotlivci zvažující své soukromé zájmy. Většinou se jednalo o členy náboženských komunit, které spojoval stejný morální kodex a víra v Boha. Racionální liberalismus, který nakonec přijali, nevyšel z existující kultury, ale byl s ní v jistém rozporu. „Správně pochopený soukromý zájem“ se stal obecně přijímaným srozumitelným principem, který posloužil v mnoha ohledech jako „nízký“, ale přesto solidní základ pro veřejné ctnosti než odkaz na náboženské nebo premoderní hodnoty. Z dlouhodobého hlediska však měly liberální principy rozkladný vliv na hodnoty, jež liberalismu předcházely a jsou důležité pro zachování silných společenství, a tím i na soběstačnost liberální společnosti.

Kapitola 31

Nesmírné války ducha

Úpadek života ve společenstvích naznačuje, že bychom se v budoucnu mohli stát bezstarostnými a egocentrickými posledními lidmi, kteří neznají thymotické usilování o vyšší cíle než osobní pohodlí. Existuje však také opačné nebezpečí, totiž že se vrátíme ke krvavým a nesmyslným bitvám prvních lidí, ovšem s moderními zbraněmi. Obě tato rizika spolu vlastně souvisejí, protože absence zavedených a konstruktivních možností k odčerpání *megalothymie* může snadno způsobit její oživení v extrémní a patologické podobě.

Je rozumné položit si otázku, zda všichni lidé uvěří tomu, že boje a oběti, nabízené samolibou a prosperující liberální demokracií, jsou dostačující k tomu probudit v člověku to nejlepší. Neexistují snad určité zásoby idealismu, které nelze vyčerpat – zůstávají prakticky nedotčeny –, pokud se člověk stane podnikatelem jako Donald Trump, horolezcem jako Reinhold Meissner nebo politikem jako George Bush? Dosáhnout postavení těchto lidí je v mnoha směrech dosti obtížné, a přece jejich životy nepatří vzhledem k uznání, jehož se jim dostává, k těm nejtěžším, a záměry, kterým slou-

obzor jimi určených lidských možností nebude postačovat k uspokojení těch nejthymotičtějších povah.

V liberálních demokraciích není možné uplatnit zejména ctnosti a ambice, které v lidech probouzí válka. Bude docházet k mnoha metaforickým válkám – firemní právníci se specializací na přebírání konkurenčních firem v sobě budou vidět žraloky nebo pistolníky a burzovní makléři se jako v románu Toma Wolfa *Ohňostroj marnosti* budou považovat za „pány vesmíru“. Když se však zaboří do kožených sedaček ve svých BMW, uvědomí si, že existují skuteční pistolníci a páni ve světě, kteří by se jen poušmáli nad tím, jak nevznešené vlastnosti stačí v Americe k tomu, aby lidé byli bohatí nebo slavní. Otázka, jak dlouho se *megalothymie* spokojí s obraznými válkami a symbolickými vítězstvími, zůstává otevřená. Mohlo by se zdát, že někteří lidé nebudou uspokojeni, dokud nepotvrdí sami sebe činem, který utvářel jejich lidství na počátku dějin: dokud neprojeví ochotu vsadit život v bitvě, čímž nad veškerou pochybnost přesvědčí sebe a ostatní o své svobodě. Budou záměrně vyhledávat nepohodlí a oběti, protože jediné bolest dokáže, že o sobě mohou *smýšlet dobře*, neboť zůstali *lidskými bytostmi*.

Hegel – na rozdíl od svého vykladače Kojěva – chápal, že potřeba pocítovat hrdost na své lidství nebude nezbytně uspokojena „mírem a prosperitou“ na konci dějin.¹ Lidé budou v neustálém nebezpečí, že se z občanů stanou pouhými měšťáky a přitom budou sebou pohrdat. Rozhodující zkouška občanství tedy byla a bude v tom, zda projeví ochotu zemřít za svou vlast: stát bude i nadále předepisovat vojenskou službu a vést války.

Kvůli tomuto aspektu svého myšlení byl Hegel obviněn z militarismu. Nikdy však neobhajoval válku jako takovou ani v ní neviděl hlavní cíl lidského snažení; válka byla důležitá kvůli svému vedlejšímu vlivu na charakter a společenství. Hegel věřil, že bez možnosti války a nezbytné oběti by lidé změkli a soustředili se jen na sebe; společnost by zabředla do marasmu sobeckého hédonismu a nakonec by nastal rozklad společenství. Strach z „pána a vládce, smrti“, měl podle Hegela zcela ojedinelou moc, neboť dokázal vytáhnout lidi z jejich soukromí a ukázat jim, že nejsou izolovanými atomy, nýbrž členy komunit, postavených na společných ideálech. Liberální demokracie, jež by v každé generaci dokázala vybojovat krátkou a rozhodnou válku k obraně své svobody a nezávislosti, by byla daleko zdravější a spokojenější než taková, která nezná nic jiného než trvalý mír.

Hegelův názor na válku odráží běžnou zkušenost z boje: ačkoli lidé strašlivě trpí a jsou nesmírně vystrašení a nešťastní, v případě přežití mají sklon stavět díky svému zážitku všechny ostatní věci do určité perspektivy. To, čemu se v civilním životě zpravidla říká hrdinstvo, oběť, je v

docela nenápadně, přátelství a odvaha získávají nový význam. Vzpomínkou na to, čím prošli, tedy na něco, co je větší než oni, se životy vojáků mění v cosi většího. Po skončení americké občanské války – nepochybně jednoho z nejkrvavějších a nejstrašnějších konfliktů v moderních dějinách – jeden autor napsal: „Shermanův veterán se vrátil s ostatními domů, a když se armáda začala rozpouštět v civilním obyvatelstvu, shledal, že má trochu potíže s přizpůsobením. Ti muži byli všude a viděli všechno, největší životní zkušenost skončila a větší část života byla teprve před nimi, takže najít nějaký cíl v klidných dnech míru bude těžké...“²

Představme si, že svět se takřikajíc „zaplnil“ liberálními demokraciemi, že neexistuje již žádná významnější tyranie nebo útlak, proti nimž by bylo třeba bojovat. Ze zkušenosti vyplývá, že pokud lidé nemohou bojovat o spravedlivou věc, protože to za ně udělaly předchozí generace, začnou bojovat *proti* ní. Pustí se do boje kvůli samotnému boji. Jinými slovy, budou zápasit z jakési nudy: neumějí si totiž představit život ve světě bez bojů. A jestliže je větší část světa, v němž žijí, charakterizována mírumilovnou a prosperující liberálními demokraciemi, budou bojovat *proti* míru, prosperitě a demokracii.

Takovými psychologickými pohnutkami zřejmě byly vyvolány nepokoje ve Francii v roce 1968. Studenti, kteří dočasně obsadili Paříž a svrhli generála de Gaulla, neměli pro svou rebelii žádný racionální důvod, protože většinou šlo o hýčkané ratolesti jedné z nejsvobodnějších a nejvíce prosperujících společností světa. Ale právě *absence* boje a oběti v jejich středostavovském životě je vedla do ulic a do střetů s policií. Třebaže mnohé z nich pobláznily nepoužitelné útržky ideologií, jako byl maoismus, neměli žádnou souvislou vizi lepší společnosti. Jejich protest v podstatě mířil proti netečnosti; odmítali žít ve společnosti, v níž ideály jaksi ztratily význam.

Znuděnost mírem a prosperitou měla v minulosti daleko závažnější důsledky. Jako příklad uveďme první světovou válku. Důvody tohoto konfliktu jsou dosti složité, hojně diskutované a kontroverzní. Jako příčiny války bývají uváděny německý militarismus a nacionalismus, postupující rozklad evropské rovnováhy sil, stále větší strnulost aliancí, pobídky ze strany doktrín a technologií a hloupost a lehkomyšlnost jednotlivých vůdců. Všechny měly svůj význam, ale kromě nich vedl k válce ještě jeden nepostižitelný, ale zásadní faktor: řada evropských společností válku prostě chtěla, protože již nedokázaly snést monotónnost a nedostatek společenství v občanském životě. Výčet kroků a rozhodnutí, jež konflikt vyvolaly, se zpravidla zaměřuje na racionální strategické úvahy a opomíjí nesmírné nadšení lidu, které většinu zemí dovedlo k mobilizaci. Ostré rakousko-uherské ulti-

bylo v Berlíně přivítáno vzrušenými masovými demonstracemi na podporu Rakouska-Uherska navzdory tomu, že samotnému Německu o nic nešlo. Během sedmi rozhodujících dnů na konci července a začátku srpna 1914 se konala velká nacionalistická shromáždění před ministerstvem zahraničí a císařským palácem; když se císař 31. července vracel z Postupimi do Berlína, kolonu automobilů obklopil dav a halasně se dožadoval války. V takové atmosféře byla činěna klíčová rozhodnutí, jež vedla ke konfliktu.³ Podobné scény ve stejném týdnu viděly také Paříž, Petrohrad, Londýn a Vídeň. Vzrušení davů pramenilo především z pocitu, že válka znamená stmelení národa a jednotu občanů, tedy překonání rozdílů mezi kapitalisty a proletariátem, mezi protestanty a katolíky a mezi statkáři a nádeníky, jež byly typické pro občanskou společnost. Jeden svědek popsal své dojmy z berlínského davu takto: „Nikdo nikoho nezná. Všech se však zmocňuje nejhlubší pohnutí: Válku, válku, a pocit soudržnosti.“⁴

V roce 1914 měla Evropa za sebou sto let míru, protože poslední velký konflikt byl urovnán na Vídeňském kongresu. Toto století bylo ve znamení rozkvětu moderních technologických civilizací, neboť industrializace přinesla materiální prosperitu a vznik středostavovské společnosti. V předválečných demonstracích, které se odehrály v různých hlavních městech v srpnu 1914, lze do jisté míry vidět vzpoury proti středostavovské civilizaci, vyznačující se bezpečím, prosperitou a nedostatkem výzev. Sílicí *isothymie* každodenního života již nadále nepostačovala. V masovém měřítku se vrátila *megalothymie*: nikoli jako rys jednotlivých vladařů, ale jako charakteristika celých národů, které usilovaly o uznání své hodnoty a důstojnosti.

Především v Německu byla válka mnohými lidmi chápána jako revolta proti materialismu obchodního světa vytvořeného Francouzi a proti prototypu měšťácké společnosti, Británii. Německo samozřejmě mělo řadu konkrétních připomínek k tehdejšímu usprádaní kontinentu, od koloniální a námořní politiky po hrozbu ruské hospodářské expanze. Při četbě německých argumentů ve prospěch války však zarazí neustálý důraz na potřebu jakéhosi boje bez konkrétního cíle, boje, jenž by měl bez ohledu na zisk kolonií nebo vítězství Německa na moři očistný vliv v morální oblasti. Jeden německý student práv vyjádřil v září 1914 cestou na frontu dosti typický názor: třebaže odmítl válku jako „strašlivou, nehodnou lidských bytostí, hloupou, zastaralou a v každém směru ničivou“, dospěl k nietzscheovskému závěru, že „vždycky je samozřejmě rozhodující odhodlanost k oběti a nikoli důvod oběti“.⁵ *Pflicht* čili povinnost nebyla chápána jako věc osvětleného soukromého zájmu nebo smluvního závazku; představova-

la absolutní morální hodnotu, která dokazovala vnitřní sílu člověka a jeho nadřazenost materialismu a přirozenému určení. Byla počátkem svobody a tvořivosti.

Moderní myšlení nevytváří žádné překážky budoucím nihilistickým válkám proti liberální demokracii ze strany těch, kteří vzejdou z jejího lůna. Relativismus – doktrína, jež tvrdí, že veškeré hodnoty jsou pouze relativní a napadá „privilegované perspektivy“ – musí nakonec dospět k podkopání demokracie a tolerance. Relativismus není zbraň, která by mírila pouze na vybrané nepřátele. Střílí bez rozmyslu a zasahuje nejen „absolutismy“, dogmata a jistoty západní tradice, ale také její důraz na toleranci, rozmanitost a svobodu myšlení. Jestliže žádná pravda nemůže být absolutní a všechny hodnoty jsou kulturně podmíněné, pak je třeba zbavit se i nejváženějších principů, například lidské rovnosti.

Neexistuje lepší příklad takového uvažování než sám Nietzsche. Ten ve vědomí člověka, že nic není pravda, viděl jak hrozbu, tak příležitost. Toto vědomí představuje hrozbu, protože, jak již bylo řečeno, znemožňuje život „uvnitř horizontu“. Příležitost spočívá v tom, že dovoluje úplné osvobození lidí od předcházejících morálních omezení. Nejvyšší formou lidské tvořivosti pro Nietzscheho nebylo umění, ale vytvoření toho, co představuje nejvyšší, nové hodnoty. Když se zbavil pout dřívější filozofie, která věřila v možnost absolutní pravdy nebo práva, pojal úmysl „přehodnotit hodnoty“ počínaje křesťanskými. Záměrně se snažil zničit víru v lidskou rovnost a tvrdil, že to je pouze předsudek, jenž nám vstúpilo křesťanství. Nietzsche doufal, že princip rovnosti jednoho dne ustoupí morálnímu ospravedlnění vlády silných nad slabými, a skončil oslavou něčeho, co lze považovat za doktrínu krutosti. Nenáviděl různorodé a tolerantní společnosti a dával přednost nesnášenlivým, pudovým a nemilosrdným – indické kastě *Čandalú*, která se snažila vyšlechtit různé rasy lidí, „plavovlasé bestie“, které „bez váhání vztahují své strašné spáry na lůzu“.⁶ Hodně se hovořilo o Nietzscheho vztahu k německému fašismu, a ačkoli je možné vyvrátit povrchní obvinění, že byl předchůdcem primitivní doktríny nacionálního socialismu, souvislost mezi jeho myšlením a nacismem není náhodná. Stejně jako v případě jeho přívržence Martina Heideggera Nietzscheho relativismus odstřelil všechny pilíře západní liberální demokracie a nahradil je učením o síle a nadvládě.⁷ Nietzsche byl přesvědčen, že éra evropského nihilismu, na jejímž zahájení se podílel, povede k „nesmírným válkám“ ducha, válkám bez cíle, které mají pouze potvrdit válku samotnou.

Moderní liberální přístup se pokusil přesunout základ lidských společností od *thymu* do bezpečnější oblasti touhy. Liberální demokracie „vyčistila“

problém *megalothymie* tím, že ji ovládla a přeměnila s pomocí řady složitých institucionálních opatření – zavedení principu suverenity lidu, vlády zákona a práv, rozdělení moci atd... Liberalismus také připravil půdu pro moderní ekonomickou realitu, protože zbavil touhu po vlastnictví všech omezení a spojil ji s rozumem v moderní přírodovědě. Před člověkem se náhle otevřel nový, dynamický a nekonečně bohatý prostor pro usilování. Podle anglosaských teoretiků liberalismu se podařilo přesvědčit nečinné pány, aby se vzdali své ješitnosti a místo ní si vydobyli pozici v tomto ekonomickém světě. *Thymos* byl postaven níže než touha a rozum, tedy touha usměrňovaná rozumem.

Hegel také pochopil, že nejdůležitějším posunem v moderním životě byla domestikace pána a jeho proměna v ekonomického člověka. Uvědomoval si však, že to neznamená odstranění *thymu*, ale jeho transformaci do nové a podle jeho názoru vyšší podoby. *Megalothymie* mála musí ustoupit *isothymii* mnoha. Člověk i nadále může mít hrud', ale ta se již nedme arogantní pýchou. Těch, kterým starý, predemokratický svět nenabízel uspokojení, byla většina; v moderním světě všeobecného uznání zbývá takových lidí mnohem méně. Z toho vyplývá pozoruhodná stabilita a síla demokracie v současnosti.

Nietzscheho celoživotní práci lze do určité míry chápat jako úsilí o radikální zvrácení rovnováhy ve prospěch *megalothymie*. Pobouření Platónových strážců již nemělo být omezováno nějakým pojetím obecného dobra. Obecné dobro neexistovalo: ve všech pokusech o jeho definici se odrážela síla těch, kteří ji formulovali. Nepochybně se vyčerpalo ono obecné dobro, jež chránilo sebeuspokojení posledního člověka. Nebyli již dobře nebo špatně vycvičení strážci, pouze více či méně rozhněvaní. Napříště je bylo možné rozlišit především podle intenzity jejich hněvu – tedy podle schopnosti vnutit své „hodnoty“ ostatním. Zatímco pro Platóna byl *thymos* jednou ze tří součástí člověka, pro Nietzscheho se stal celým člověkem.

My, kteří žijeme ve zralém věku lidstva, můžeme při pohledu zpět dospět k následujícímu závěru: žádný režim – žádný „socioekonomický systém“ – nemůže uspokojit všechny lidi na všech místech. Není to způsobeno úplností demokratické revoluce, tedy tím, že by se výsady svobody a rovnosti nedostávalo všem. Neuspokojení vzniká spíše tam, kde je úspěch demokracie nejpatrnější: jde o nespokojenost se svobodou a rovností. Proto ti, kteří zůstávají nespokojení, budou vždycky schopni znovu začít dějiny.

Kromě toho se zdá, že racionální uznání není soběstačné, ale musí se spoléhat na premoderní, nevšeobecné formy uznání, má-li fungovat správně.

a spontánní občanskou společnost, jež vyrůstá z preliberálních tradic. Kapitalistické prosperitě nejlépe prospívá silná morálka práce, která souvisí s duchy mrtvých náboženství nebo s náboženstvími samotnými, popřípadě s iracionální oddaností národu nebo rase. Skupinové uznání poskytuje v porovnání se všeobecným lepší podporu jak ekonomické aktivitě, tak životu společenství, a i kdyby mělo iracionální základ, této iracionalitě může trvat velmi dlouho, než se ve společnosti nepříznivě projeví. Proto všeobecné uznání není všeobecně uspokojivé a lze pochybovat o schopnosti liberálních demokracií vzniknout na racionálním základě a dlouhodobě se udržet.

Aristoteles věřil, že dějiny jsou spíše cyklické než lineární, protože všechny režimy byly svým způsobem nedokonalé, a lidé neustále žádali přeměnu daného režimu v nějaký jiný. Nemohli bychom nyní, po vyjmenování všech předchozích důvodů, prohlásit totéž o moderní demokracii? V souladu s Aristotelem bychom mohli říci, že společnost posledních lidí, která sestává pouze z touhy a rozumu, ustoupí společnosti brutálních prvňáčích lidí, jimž půjde pouze o uznání, a tak se to bude opakovat v nekonečném koloběhu.

Strany této rovnice jsou však sotva vyvážené. Nietzscheovská alternativa nás nutí úplně se rozejít s toužící částí duše. Dvacáté století nám ukázalo, jaké strašlivé důsledky může mít nespoutaná *megalothymie*, neboť jsme v něm v jistém smyslu zažili „nesmírné války“ ducha, které předvídal Nietzsche. Válkychtivé davy ze srpna 1914 dostaly oběť a nebezpečí, po nichž toužily. Pozdější průběh světové války dokázal, že pokud má válka nějaké druhotné prospěšné účinky v podobě posílení charakteru či společenství, jsou naprosto nicotné v porovnání s ničivostí účinků prvotních. Ve dvacátém století se vsazení života v krvavé bitvě dokonale demokratičkovalo. Namísto známky výjimečnosti charakteru se stalo zkušeností mas mužů a také žen a dětí. Nevedlo to k uspokojivému uznání, ale k anonymnímu a nesmyslnému umírání. Soudobá válka má daleko k podpoře cti nebo tvořivosti, podkopala víru lidí v odvahu a hrdinství a mezi těmi, kdo ji zakusili, vyvolala silný pocit odcizení a nechuť vůči přijatým společenským hodnotám. Pokud mír a prosperita v budoucnu znudí lidi natolik, že budou hledat nové thymotické boje a výzvy, výsledek může být ještě strašlivější. Nyní máme k dispozici jaderné zbraně a další prostředky hromadného ničení, jež by nám umožnily zabít v jediném okamžiku miliony osob.

Jako obranný val proti návratu dějin a prvního člověka tu stojí mechanismus moderní přírodovědy, popsany ve druhé části této knihy. Tento

megalothymie v moderní realitě by znamenalo rozchod se silným a dynamickým ekonomickým světem a pokus o narušení logiky technologického vývoje. Takové zlomy se na různých místech a v různých dobách ukázaly jako možné – například když se země jako Německo nebo Japonsko zcela oddaly zájmu národního uznání –, ale je otázkou, zda by se s tím svět jako celek smířil v delším časovém období. Německo a Japonsko vedla v první polovině dvacátého století touha po uznání jejich nadřazenosti do válek, ale oba státy rovněž věřily, že si zajišťují hospodářskou budoucnost a dobývají neomerkantilistický *Lebensraum* nebo „sféru vzájemné prosperity“. Pozdější vývoj událostí oběma zemím ukázal, že ekonomického zabezpečení lze snadněji dosáhnout liberálním volným obchodem než válkou a že cesta vojenských výbojů je z hlediska ekonomických hodnot naprosto destruktivní.

Rozhlédnutí se po současné Americe nenaznačuje, že čelíme problému s přemírou *megalothymie*. Nadaným mladým lidem, kteří vycházejí z právnických a obchodních škol a úzkostlivě sepisují životopisy v naději, že se jim podaří získat takovou životní úroveň, na jaký mají podle svého názoru právo, hrozí daleko spíše, že se stanou posledními lidmi, než že se jich zmocní vášně prvního člověka. Liberální představy života naplněného získáváním majetku a bezpečné, usměrněné ctižádosti jim připadají zcela v pořádku. U začínajícího právníka jen stěží nalezneme nějaký náznak velkých nenaplněných tužeb nebo iracionálních vášní...

Totéž platí o ostatních částech posthistorického světa. V 80. letech čelní představitelé většiny západoevropských zemí neprojevovali velkou touhu po boji nebo obětech, když měli řešit problémy studené války, hladovění ve třetím světě nebo vojenských zásahů proti teroristům. Mezi mladými se vyskytli fanatici, kteří vstoupili do německé Frakce rudé armády nebo italských Rudých brigád, šlo však o okrajové skupinky šílenců, udržované při životě sovětským blokem. Po převratných událostech ve východní Evropě na sklonku roku 1989 značná část Němců pochybovala o moudrosti sjednocení, protože nás to bude stát příliš. To není přístup civilizace připravené vrhnout vše se na mučednickou hranici nových a netušených fanaticismů, nýbrž takové, která je spokojena se svým současným stavem a hodlá jej zachovat.

Platón tvrdil, že ačkoli je *thymos* základem ctností, sám není ani dobrý, ani špatný, ale musí být vycvičen tak, aby sloužil obecnému dobru. To znamená, že měl být veden rozumem a stát se spojencem touhy. Spravedlivá obec se vyznačuje tím, že jsou v ní všechny tři části lidské duše uspokojeny

řádně obtížně uskutečnitelný, neboť musel současně uspokojovat celého člověka, jeho rozum, touhu a *thymos*. Ale i kdyby žádný skutečný režim nemohl člověka uspokojit úplně, nejlepší z nich by mohl posloužit jako norma k poměřování těch ostatních. Nejlepší režim je ten, který nejdokonaleji uspokojuje všechny tři části duše najednou.

Podle tohoto standardu se zdá, že liberální demokracie poskytuje v porovnání se všemi známými historickými alternativami všem třem částem nejvíce. Třebaže nesplňuje kritéria nejspravedlivějšího myslitelného režimu, může sloužit jako nejspravedlivější režim „ve skutečnosti“. Protože, jak nás učí Hegel, moderní liberalismus není založen na odstranění touhy po uznání, ale na její přeměně do racionálnější podoby. I když se *thymos* nezachoval ve všech dřívějších projevech, není ani úplně potlačen. Kromě toho žádná existující liberální společnost není založena výhradně na *isothymii*; všechny musejí připustit jistou míru bezpečné a umírněné *megalothymie*, i kdyby to mělo být v rozporu s principy, k nimž se hlásí.

Pokud platí, že historický proces spočívá na dvojici pilířů racionální touhy a racionálního uznání a že moderní liberální demokracie jako politický systém je dokáže nejlépe vyvažovat, pak se zdá, že největší ohrožení demokracie tkví v našem nepochopení, co je vlastně v sázce. Moderní společnosti se vyvinuly směrem k demokracii, ale moderní myšlení zůstalo ve slepé uličce, neschopné dosáhnout shody v tom, co tvoří člověka a jeho zvláštní důstojnost, a následně definovat jeho práva. Tím se otevírá prostor pro přehnané požadavky na uznání rovných práv na jedné straně a pro opětovné osvobození *megalothymie* na straně druhé.⁹ Tento myšlenkový zmatek nastal navzdory skutečnosti, že dějiny se ubírají souvislým směrem k racionální touze a racionálnímu uznání a že liberální demokracie v praxi představuje nejlepší možné řešení lidského problému.

Je možné, že pokud se události budou nadále vyvíjet stejně jako v posledních několika desetiletích, idea univerzálních a směřovaných dějin spějících k liberální demokracii si získá více zastánců a potíže s ustrnutím moderního myšlení se vyřeší v podstatě samy. Kulturní relativismus (evropský vynález) připadal našemu století věrohodný, protože Evropa se poprvé vážně musela střetnout s neevropskými kulturami během kolonialismu a dekolonizace. Mnohé tendence končícího věku – úpadek morálního sebevědomí evropské civilizace, vzestup třetího světa a vznik nových ideologií – důvěru v relativismus posilovaly. Ale jestliže stále více společností s různými kulturami a dějinami vykazuje z dlouhodobého hlediska podobné rysy vývoje a jestliže pokračuje sblížování institucí, které spravují většinu vyspělých

než tomu je dnes. Zjevné rozdíly mezi národními „jazyky dobra a zla“ se pak vyjeví jako produkty konkrétní fáze jejich historického vývoje.

Lidstvo nebude připomínat tisícovku výhonků, které se rozvíjejí do stejného počtu různých květin, ale spíše karavanu povozů, vyrovnaných na cestě. Některé z nich brzy a svižně vjedou do města, zatímco jiné budou bivakovat v pustině nebo zůstanou trčet ve vyjetých kolejkách během závěrečného přejezdu hor. Pár vozů bude napadeno indiány a shoří vedle cesty. Několik povozníků, ohromených bojem, ztratí orientaci a dočasně zamíří špatným směrem. Osádky jednoho či dvou vozů se kvůli únavě rozhodnou vybudovat si v některém místě stálý tábor. Jiní zjistí, že mohou z hlavní cesty odbočit na nějakou jinou, ale jak se nakonec ukáže, v horách musejí projet stejným průsmekem. Velká většina povozů se však bude pomalu sunout k městu a nakonec tam dorazí. Všechny povozy vypadají podobně. I když jsou pomalovány různými barvami a sestrojeny z různých materiálů, každý má čtyři kola a je tažen koňmi. V každém voze sedí rodina, jež doufá a modlí se, aby šťastně dojela k cíli. Zjevné rozdíly v postavení jednotlivých povozů nebudou přičítány trvalým a nezbytným odlišnostem mezi lidmi, kteří v nich jedou, ale pouze umístění povozů na různých místech po cestě.

Kojěve věřil, že dějiny nakonec samy prokáží svou racionalitu. To znamená, že do města vjede tolik povozů, aby rozumný pozorovatel situace musel souhlasit, že existovala pouze jedna cesta a jeden cíl. Není jasné, ve kterém bodě se nyní nacházíme, protože navzdory současné celosvětové liberální revoluci důkazy o směřování povozů musejí zůstat prozatím neprůkazné. I když jich většina nakonec přijede do stejného města, nemůžeme s jistotou vědět, zda jejich pasažéři po krátkém rozhlédnutí neshledají nové prostředí nevyhovujícím a nevydají se na novou a ještě delší cestu.

Poznámky

ÚVODEM

- ¹ „The End of History?“ *The National Interest* 16 (léto 1989): 3–18.
- ² Ohledně mých raných snah o odpověď na některé z těchto kritik viz „Reply to My Critics“ *The National Interest* 18 (zima 1989–90): 21–28.
- ³ Locke a zejména Madison chápali, že jedním z cílů republikánské vlády je ochrana hrdé průbojnosti občanů. Viz výše, str. 186–188 a poznámka 15, str. 160, 367.

KAPITOLA 1. NÁŠ PESIMISMUS

- ¹ Emile Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: New York University Press, 1970), str. 5–6.
- ² Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century – A History*, citován v: R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: New York University Press, 1956), str. 146.
- ³ *Encyclopaedia Britannica*, jedenácté vydání (Londýn, 1911), sv. 27, str. 72.
- ⁴ Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage* (Londýn: Heinemann, 1914).
- ⁵ Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975).
- ⁶ Tato myšlenka je převzata z: Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Boston: Houghton Mifflin, 1989), str. 176–191; viz též Fusell (1975), str. 18–27.
- ⁷ Erich Maria Remarque, *Na západní frontě klid* (Praha, Naše vojsko, 1967), str. 15, překlad František Gel.
- ⁸ Citováno v: Eksteins (1989), str. 291.
- ⁹ Tato myšlenka je převzata z Jean-François Revel, „But We Follow the Worse...“ *The National Interest* 18 (zima 1989–90): str. 99–103.
- ¹⁰ Viz reakce Gertrude Himmelfarb na původní článek „Konec dějin?“ *The National Interest* 16 (léto 1989): 25–26. Viz též Leszek Kolakowsky, „Uncertainties of a Democratic Age“, *Journal of Democracy* 1 č. 1 (1990): 47–50.
- ¹¹ Zvýrazněno autorem. Henry Kissinger, „The Permanent Challenge of Peace: US Policy Toward the Soviet Union“, in Kissinger, *An American Foreign Policy*, třetí vydání (New York: Norton, 1977), str. 302.
- ¹² Včetně autora této knihy, jenž v roce 1984 napsal, že „mezi americkými pozo-