

Úvodem

Vzdálené počátky této knihy leží v článku nazvaném „Konec dějin?“, který jsem napsal pro časopis *The National Interest* v létě 1989.¹ Vyslovil jsem v něm názor, že se ve světě projevil pozoruhodný konsenzus ohledně legitimacy liberální demokracie jako systému vlády během posledních několika let, kdy zvítězila nad konkurenčními ideologiemi, jako jsou dědičná monarchie, fašismus a nejnověji komunismus. Rovněž jsem ale tvrdil, že liberální demokracie tvoří „konečný bod ideologické evoluce lidstva“ a „konečnou formu lidské vlády“ a jako taková představuje „konec dějin“. To znamená, že zatímco pro dřívější formy vlády byly charakteristické závažné nedostatky a iracionality, které nakonec vedly k jejich zhroucení, liberální demokracie je pravděpodobně prosta takových elementárních vnitřních rozporů. Tím nebylo míněno, že dnešní stabilní demokracie jako Spojené státy, Francie či Švýcarsko neprovázejí nespravedlnosti či závažné sociální problémy. Tyto potíže ovšem vyplývají spíše z nedokonalého uplatňování nerozlučně spjatých principů svobody a rovnosti, na nichž je moderní demokracie založena, než z chyb principů samotných. Třebaže některým současným zemím se možná nepodaří dosáhnout stabilní demokracie a jiné mohou upadnout do mnohem primitivnějších forem vlády, jako je teokracie nebo vojenská diktatura, *ideál* liberální demokracie nelze již dále vylepšovat.

Původní článek vyvolal nebývalé množství komentářů a polemik, nejprve ve Spojených státech a potom v řadě zemí tak odlišných jako Anglie, Francie, Itálie, Sovětský svaz, Brazílie, Jižní Afrika, Japonsko či Jižní Korea. Kritika měla všemožnou podobu; někdy vycházela z prostého nepochopení mé původní myšlenky, jindy velice vnímavě pronikala k jádru mé argumentace.² Řada lidí byla zmatena především tím, jak používám pojem „dějiny“. Chápali dějiny v konvenčním smyslu výskytu událostí a poukazovali na to, že pád berlínské zdi, čínský komunistický masakr na náměstí Tchien-an-men a irácká invaze do Kuvajtu jsou dokladem toho, že „dějiny pokračují“, a já jsem byl *ipso facto* usvědčen z omylu.

Já jsem však nenaznačoval, že ke konci dospěl běh událostí, jakkoli velkých a závažných, nýbrž dějiny: tedy dějiny chápané jako nedílný, souvislý evoluční proces, jehož součástí jsou zkušenosti všech národů ve všech

dobách. Takové pojetí dějin bylo nejtěsněji spjato s velkým německým filozofem G. W. F. Hegelem. Běžnou součástí našeho intelektuálního ovzduší z něj učinil Karel Marx, který si je od Hegela vypůjčil. Projevuje se v užívání slov „primitivní“ a „vyspělé“, „tradiční“ a „moderní“, když hovoříme o různých typech lidských společností. Oba zmínění myslitelé viděli vývoj lidských společností jako souvislý proces, jdoucí od jednoduchých kmenových společností založených na otroctví a samozásobitelském zemědělství přes různé teokracie, monarchie a feudální aristokracie až k moderní liberální demokracii a technologií poháněnému kapitalismu. Tento evoluční proces nebyl náhodný ani nepochopitelný, i když neprobíhal v přímé linii a i když bylo možné pochybovat, zda historický „pokrok“ lidem skutečně přináší větší štěstí či spokojenost.

Hegel i Marx věřili, že evoluce lidských společností nemá otevřený konec, nýbrž dospěje ke konci, až lidstvo dosáhne takové formy společnosti, která uspokojí jeho nejhlubší a nejzákladnější touhy. Oba myslitelé tedy postulovali „konec dějin“: pro Hegela to byl liberální stát, pro Marxe komunistická společnost. To neznamená, že skončí přirozený cyklus zrození, života a smrti, nebudou se již více dít podstatné události a přestanou vycházet noviny, které o nich informují, je tím spíše myšleno, že ustane vývoj fundamentálních principů a institucí, protože všechny skutečně velké otázky budou zodpovězeny.

Tato kniha není novou formulací mého původního článku ani pokračováním diskuze s řadou jeho kritiků a komentátorů. Ze všeho nejméně je rozbořen konce studené války nebo některého z naléhavých témat dnešní politiky. Třebaže je prodchnuta nedávnými světovými událostmi, vrací se k velmi staré otázce: Má pro nás na konci dvacátého století smysl znovu otevírat téma souvislých a směřovaných dějin, které nakonec povedou větší část lidstva k liberální demokracii? Dospívám ke kladné odpovědi, a to ze dvou rozdílných důvodů. První souvisí s ekonomikou a druhý s tím, co je označováno jako „boj o uznání“.

Přirozeně nestačí odvolávat se na autoritu Hegela, Marxe nebo nějakého jejich soudobého následovníka, aby byla prokázána platnost směřovaných dějin. Během století a půl od napsání jejich tezí byl jejich intelektuální odkaz soustavně napadán ze všech stran. Nejpronikavější myslitelé dvacátého století otevřeně napadali myšlenku, že dějiny jsou souvislý nebo pochopitelný proces; popřeli vůbec možnost, že jakýkoli aspekt lidského života je filozoficky vysvětlitelný. Západní člověk dospěl k naprostému pesimismu ohledně možnosti celkového pokroku v demokratických institucích. Tento hluboký pesimismus není náhodný, zrodil se ze skutku

strašlivých politických události první poloviny dvacátého století – dvou ničivých světových válek, vzestupu totalitárních ideologií a obrácení vědy proti člověku v podobě jaderných zbraní a poškození životního prostředí. Životní zkušenosti obětí politického násilí v tomto století – od těch, kdo přežili hitlerismus a stalinismus, po postižené Pol Potovým režimem – jako by popíraly, že něco jako historický pokrok existuje. Skutečně, natolik jsme si zvykli očekávat, že budoucnost přinese špatné zprávy o stavu a zabezpečení slušných, liberálních a demokratických politických praktik, že máme problémy s rozpoznáním případných dobrých zpráv.

A přece dobré zprávy přišly. Nejpozoruhodnějším procesem v poslední čtvrtině dvacátého století bylo odhalení obrovských slabin přímo v centru zdánlivě silných diktatur, ať už se jedná o vojensko-autoritativní pravici, nebo komunisticko-totalitární levice. Od Latinské Ameriky po východní Evropu, od Sovětského svazu po Blízký východ a Asii padaly v minulých dvou desetiletích silné vlády. A přestože ne ve všech případech uvolnily místo stabilní liberální demokracii, zůstává liberální demokracie jediným koherentním politickým cílem, který sjednocuje různé části a kultury světa. Kromě toho, liberální principy v ekonomice – „volný trh“ – se rozšířily a zaznamenaly úspěch při vytváření nebyvalé úrovně materiální prosperity jak ve vyspělých průmyslových zemích, tak v těch, které po druhé světové válce patřily do nuzného třetího světa. Liberální revoluce v ekonomickém myšlení někde předcházela a jinde následovala posun k politické svobodě.

Všechny tyto procesy, tak odlišné od strašlivých událostí první poloviny století, kdy totalitární vlády levice a pravice vítězně pochodovaly světem, vyvolávají potřebu znovu se zamyslet nad otázkou, zda je spojuje nějaký hlubší společný základ, nebo jde o pouhou šťastnou shodu okolností. Opětovným vznesením otázky, zda něco takového jako světové (univerzální) dějiny lidstva vůbec existuje, navazuji na diskuzi, která byla zahájena na počátku devatenáctého století, pak ale víceméně ustala v důsledku převratných událostí, jež lidstvo od té doby prožívalo. Přestože čerpám z myšlenek filozofů typu Kanta a Hegela, kteří se tímto problémem kdysi zabývali, doufám, že zde předkládané argumenty obstojí samy o sobě.

Tato kniha neskromně usiluje o to, načrtnout světové dějiny nikoli jedním, nýbrž *dvěma* rozdílnými způsoby. Poté, co si v první části osvětlíme nutnost opětovně se zabývat možností existence světových dějin, navrhuji ve druhé části první odpověď, založenou na použití moderní přírodovědy jako regulátoru či mechanismu k výkladu směřovanosti a souvislosti dějin. Moderní přírodověda představuje užitečný výchozí bod, protože je jedinou významnou společenskou aktivitou, která je podle obecného názoru jak

kumulativní, tak cílená, třebaže její konečný dopad na lidské štěstí je sporný. Postupné podmaňování přírody umožněné rozvojem vědecké metody v šestnáctém a sedmnáctém století probíhalo podle jistých daných pravidel, která neurčil člověk, ale sama příroda a její zákony.

Rozkvět moderní přírodovědy působil na všechny společnosti, jichž se dotýkal, stejným způsobem, a to ze dvou důvodů. Za prvé, technologie poskytuje rozhodující vojenskou převahu zemím, které jí vlastní, a vzhledem k mezinárodnímu systému států, který je pod neustálou hrozbou války, žádný stát, který si váží své nezávislosti, nemůže opomíjet potřebu modernizace obranných sil. Za druhé, moderní přírodověda stanoví jednotný horizont možností ekonomické produkce. Technologie umožňuje neomezené hromadění bohatství, a tudíž uspokojování nestále se rozšiřující škály lidských tužeb. Tento proces zaručuje rostoucí homogenizaci všech lidských společností bez ohledu na jejich historický původ nebo kulturní dědictví. Všechny země, které procházejí ekonomickou modernizací, nutně vzrůstající měrou připomínají jedna druhou; musejí se národnostně sjednocovat na základě centralizovaného státu, urbanizovat, nahrazovat tradiční formy společenského uspořádání, jako jsou kmen, sekta a rodina, ekonomicky racionálními, založenými na funkci a účinnosti, a poskytovat vzdělání všem občanům. Takové společnosti jsou čím dál víc vzájemně provázány globálními trhy a šířením univerzální konzumní kultury. Kromě toho, logika moderní přírodovědy jako by diktovala obecný vývoj směrem ke kapitalismu. Zkušenosti Sovětského svazu, Číny a dalších socialistických zemí naznačují, že vysoce centralizované ekonomiky jsou schopny dosáhnout úrovně industrializace představované Evropou v 50. letech, ale naprosto selhávají při vytváření tzv. „postindustriálního“ hospodářství, ve kterém informace a technologická inovace sehrávají mnohem významnější roli.

I když historický mechanismus představovaný moderní přírodovědou z velké části postačuje k vysvětlení charakteru historických změn a rostoucí uniformity moderních společností, pro objasnění fenoménu demokracie je nedostačující. Není sporu o tom, že nejvyspělejší země světa jsou zároveň nejúspěšnějšími demokraciemi. Ale ačkoli nás moderní přírodověda vede k branám zaslíbené země liberální demokracie, přímo nám ji nezaručuje, protože neexistuje žádný ekonomicky nezbytný důvod, proč by pokročilá industrializace měla vytvářet politickou svobodu. Stabilní demokracie se v několika případech objevily v preindustriálních společnostech, například ve Spojených státech roku 1776. Na druhé straně lze najít mnoho historických i soudobých příkladů koexistence technologicky vyspělého kapita

lismu s politickým autoritarismem, od Japonska období Meidži a bismarckovského Německa po současný Singapur a Thajsko. V řadě případů jsou autoritativní státy schopné docílit ukazatelů ekonomického růstu, kterých demokratické státy nedosahují.

Naše počáteční úsilí vytvořit základ pro směřované dějiny je tedy úspěšné pouze částečně. To, co jsme nazvali „logikou moderní přírodovědy“, je ve skutečnosti ekonomickou interpretací historické změny, ovšem takovou, která (na rozdíl od marxistické varianty) vede v konečném důsledku spíše ke kapitalismu než k socialismu. Logika moderní přírodovědy může vysvětlit mnohé z našeho světa: proč my, obyvatelé vyspělých demokracií, pracujeme častěji v kancelářích, místo abychom se jako zemědělci nuzně protloukali na kousku země, proč se obvykle sdružujeme do odborových a profesních organizací, nikoli do kmenů a klanů, proč je pro nás autoritou spíše byrokratický nadřízený než kněz, proč jsme gramotní a hovoříme společným národním jazykem.

Ekonomická interpretace dějin je však neúplná a neuspokojivá, protože Člověk není pouze ekonomický tvor. Takový výklad nemůže zejména vysvětlit, proč jsme demokraté, tedy zastánci principu suverenity lidu a záruky základních práv v rámci právního řádu. To je důvod, proč se tato kniha ve třetí části obrací k druhému, souběžnému popisu historického dění, k popisu, jenž se snaží postihnout člověka v jeho celistvosti, nikoli pouze jeho ekonomickou stránku. Proto se vracíme k Hegelovi a jeho nematerialistickému pojetí dějin, založenému na „boji o uznání“.

Podle Hegela mají lidské bytosti stejně jako zvířata přirozené potřeby a touží po vnějších objektech, jako je jídlo, pití, přístřeší, a především zachování vlastního těla. Člověk se však od zvířat zásadně liší v tom, že nadto ještě touží po touze jiných lidí, což znamená, že chce být „uznán“. Zejména chce být uznán jako *lidská bytost*, tedy tvor s jistou hodnotou a důstojností. Tato hodnota souvisí v první řadě s jeho ochotou riskovat vlastní život v boji o prestiž.

Jedině člověk je schopen překonat své nezákladnější animální instinkty – jimž vévodí pud sebezáchovy – v zájmu vyšších, abstraktních principů a cílů. Podle Hegela touha po uznání nejprve žene dva primitivní bojovníky k tomu, aby se snažili přimět druhého k „uznání“ své lidskosti tím, že dají své životy v sázku v boji na život a na smrt. Když přirozený strach ze smrti přinutí jednoho ze soků k podrobení, rodí se vztah pána a raba. V této krvavé bitvě na počátku dějin není v sázce potrava, přístřeší nebo bezpečí, ale čistá prestiž. A právě proto, že cíl boje není určen biologicky, spatřuje v něm Hegel první náznak lidské svobody.

Pojem touha po uznání možná na první pohled vypadá cize, ale je stejně starý jako tradice západního politického myšlení a představuje důvěrně známou součást lidské osobnosti. Poprvé jej popsal Platón v *Ústavě*, když tvrdil, že lidská duše se skládá ze tří částí: toužící, uvažující a té, kterou nazval *thymos* neboli „vznetlivost“. Mnohé z lidského chování lze vysvětlit jako kombinaci prvních dvou částí, žádosti a rozumu: žádost nutí lidi usilovat o věci mimo ně a rozum či schopnost úvahy jim ukazuje, jak se k nim nejlépe dostanou. Kromě toho však lidské bytosti usilují o uznání své vlastní hodnoty nebo hodnoty lidí, věcí či myšlenek, do nichž hodnotu vkládají. Tendenci připisovat svému já jistou hodnotu a požadovat její uznání bychom dnešním jazykem nazvali nejspíše „sebeúctou“. Sklon pocíťovat sebeúctu vychází z oné části duše zvané *thymos*. Jde o jakýsi vrozený lidský smysl pro spravedlnost. Lidé věří, že mají určitou hodnotu, a pokud se k nim ostatní chovají, jako kdyby byla menší než ve skutečnosti, zakoušejí pocit *hněvu*. Když se lidé naopak neřídí vlastním vědomím hodnoty, cítí *hanbu*, a jsou-li oceňováni úměrně své hodnotě, pocíťují *hrdost*. Touha po uznání a s ní související emoce hněvu, hanby a hrdosti představují součásti lidské osobnosti, rozhodující pro politický život. Podle Hegela jde o hybatele historického procesu.

Jak uvádí Hegel, touha být uznán jako lidská bytost obdařená důstojností vedla člověka na počátku dějin do krvavého boje na život a na smrt o prestiž. Výsledkem tohoto boje bylo rozdělení lidské společnosti na třídu pánů, kteří byli ochotni riskovat své životy, a třídu rabů, kteří podlehli přirozenému strachu ze smrti. Ale vztah pána a raba, beroucí na sebe různé podoby ve všech nerovných, aristokratických společnostech, provázejících většinu lidských dějin, nedokáže uspokojit touhu po uznání ani u pánů, ani u rabů. Rab samozřejmě nebyl vůbec pokládán za lidskou bytost. Ovšem uznání, jemuž se těšil pán, bylo rovněž nedokonalé, protože nebylo vyjádřeno jinými pány, ale pouze raby, jejichž lidství bylo neúplné. Zklamání z uznání dosažitelného v aristokratických společnostech vytváří „rozpor“, jenž dává vzniknout dalším stadiím dějin.

Hegel věřil, že „rozpor“, obsažený ve vztahu panství a rabství, bude nakonec překonán v důsledku Francouzské a patrně bychom měli ještě dodat Americké revoluce. Tyto demokratické revoluce odstranily rozdíly mezi pány a raby tím, že učinily z bývalých rabů své vlastní pány, zavedly princip suverenity lidu a ustavily právní řád. Od základu nerovné uznání pánů a rabů bylo nahrazeno všeobecným a vzájemným uznáním, v němž každý občan uznává důstojnost a lidství jiného občana a kde je důstojnost zároveň uznána státem prostřednictvím zaručených *práv*.

Hegelovské chápání významu soudobé liberální demokracie se výrazně liší od anglosaského pojetí, jež se stalo teoretickým základem liberalismu v zemích, jako je Británie a Spojené státy. V této tradici byla hrdá snaha o uznání podřízena osvícenému soukromému zájmu – žádosti spojené s rozumem - a zejména úsilí o zachování vlastního těla. Zatímco Hobbes, Locke a američtí otcové-zakladatelé jako Jefferson a Madison věřili, že práva do značné míry existují jako prostředky k ochraně soukromé sféry, v níž se lidé mohou obohacovat a uspokojovat toužící části své duše,³ Hegel viděl práva jako cíle o sobě, protože lidské bytosti ve skutečnosti neuspokojuje ani tak materiální prosperita jako uznání jejich statusu a důstojnosti.

S Americkou a Francouzskou revolucí, tvrdil Hegel, dějiny dospívají ke konci, protože touha, která poháněla historický proces – boj o uznání –, byla uspokojena ve společnosti charakterizované všeobecným a vzájemným uznáním. Žádné jiné uspořádání lidských společenských institucí nedokáže tuto touhu uspokojit lépe, a proto již není možná žádná další pokroková historická změna.

Touha po uznání tedy může být oním chybějícím článkem mezi liberální ekonomikou a liberální politikou, který v ekonomickém vysvětlení dějin ve druhé části chybí. Žádost a rozum samy o sobě postačují k vysvětlení procesu industrializace a velké části ekonomického života obecně. Nemohou však objasnit usilování o liberální demokracii, které vyrůstá z *thymu*, z té části duše, jež vyžaduje uznání. Sociální změny, doprovázející pokročilou industrializaci, zejména v oblasti všeobecného vzdělání, zřejmě uvolňují jisté požadavky na uznání, které u chudších a méně vzdělaných národů neexistovaly. Jak se zvyšuje životní úroveň, obyvatelstvo je stále kosmopolitnější a vzdělanější a společnost jako celek dosahuje čím dál větší rovnosti podmínek, lidé začínají požadovat nikoli pouze více bohatství, ale i uznání svého statusu. Kdyby lidé nebyli nic víc než žádost a rozum, spokojeně by žili v tržně orientovaných autoritativních státech typu Francova Španělska nebo Jižní Koreje či Brazílie pod vojenskou vládou. Mají však také thymotickou hrdost v podobě sebeúcty a ta jim velí požadovat demokratickou vládu, která s nimi bude jednat jako s dospělými, nikoli jako s dětmi, a uzná jejich autonomii svobodných jedinců* Komunismus je v naší době nahrazován liberální demokracií také proto, že poskytoval uznání ve značně okleštěné podobě.

Pochopení důležitosti touhy po uznání jako motoru dějin nám umožňuje nově definovat řadu zdánlivě dobře, znány/ch fenoménů, jako jsou kultura, náboženství, práce, nacionalismus válka je tématem čtvrté části knihy, kde se současně snažím odhadnout jak se různé formy touhy po uznání



budou projevovat v budoucnu. Věřící například hledá uznání pro své bohy či náboženské praktiky, zatímco nacionalista požaduje uznání pro určitou jazykovou, kulturní nebo etnickou skupinu. Obě tyto formy jsou méně racionální než všeobecné uznání liberálního státu, protože se zakládají na svévoleném rozlišení posvátného a světského nebo lidských sociálních skupin. Z toho důvodu byly náboženství, nacionalismus a národní komplexy etických obyčejů (zhruba řečeno „kultura“) tradičně vykládány jako překážky pro vytvoření úspěšných demokratických politických institucí a ekonomik volného trhu.

Pravda je ovšem mnohem složitější, protože úspěch liberální politiky a liberální ekonomie často závisí na iracionálních formách uznání, které měl liberalismus podle předpokladů překonat. Aby demokracie fungovala, musejí si občané vypěstovat iracionální hrdost na své demokratické instituce a současně rozvíjet to, čemu Tocqueville říkal „umění sdružování“, spočívající v hrdé příslušnosti k malým komunitám. Tyto komunity bývají často založeny na náboženství, národnostní příslušnosti nebo jiné formě uznání, která vedle všeobecného uznání v základech liberálního státu neobstojí. Totéž platí o liberální ekonomice. Práce byla v západní liberální ekonomické tradici obvykle chápána jako v podstatě nepřijemná činnost, vykonávaná v zájmu uspokojení lidských potřeb a ulehčení lidské bolesti. Ale v určitých kulturách se silnou pracovní etikou, například mezi protestantskými podnikateli, kteří vytvořili evropský kapitalismus, nebo mezi elitami, jež modernizovaly Japonsko v období Meidži, obsahovala práce rovněž prvek úsilí o uznání. V mnoha asijských zemích je pracovní morálka dodnes posilována nikoli materiálními stimuly, ale uznáním, jež práce skýtá bez ohledu na sociální skupiny - od rodiny po národ na kterých jsou tyto společnosti založeny. Z toho vyplývá, že liberální ekonomika nedosahuje úspěchu pouze na základě liberálních principů, ale vyžaduje rovněž iracionální formy *thymu*.

Boj o uznání nám umožňuje proniknout do podstaty mezinárodní politiky. Touha po uznání, jež vedla k prvotní krvavé bitvě o prestiž mezi dvěma jednotlivými bojovníky, logicky vede k imperialismu a světovému impériu. Vztah panství a rabství v domácím měřítku je přirozeně napodoben na úrovni států, kde o uznání usilují národy jako celky, které vstupují do krvavých bojů o nadvládu. Nacionalismus, moderní, a přece ne zcela racionální forma uznání, byl v posledních sto letech motorem bojů a příčinou nejprudších konfliktů. Takový je svět „mocenské politiky“, popisovaný „realisty“ zahraniční politiky typu Henryho Kissingera.

Ale je-li válka v podstatě poháněna touhou po uznání, lze z toho vyvodit,

že by liberální revoluce, která odstraňuje vztah panství a rabství tím, že činí z bývalých rabů své vlastní pány, měla mít podobný vliv na vztahy mezi státy. Liberální demokracie nahrazuje iracionální touhu být uznán za většího než ostatní racionálním úsilím o uznání rovnosti. Ve světě složeném z liberálních demokracií by tedy mělo být méně důvodů k válčení, protože všechny národy budou vzájemně uznávat svou legitimitu. Pádne empirické důkazy z posledních několika stovek let skutečně vypovídají o tom, že liberální demokracie se vůči sobě nechovají imperialisticky, třebaže jsou dokonale vybaveny pro vstup do války se státy, které nejsou demokratické a nesdílejí jejich základní hodnoty. Nacionalismus je v současné době na vzestupu na územích východní Evropy a Sovětského svazu, kde byla národům dlouho odpírána jejich národní identita, a procesem změny prochází také mezi nejstaršími a nejzabezpečenějšími národnostmi světa. Požadavek národního uznání v západní Evropě zdomácněl a je slučitelný s všeobecným uznáním podobně jako náboženství o tři nebo čtyři století dříve.

Pátá a závěrečná část této knihy se zabývá otázkou „konce dějin“ a tvorem, který se na tomto konci objevuje, totiž „posledním člověkem“.

V průběhu debaty, kterou vyvolal článek v *National Interest*, se často ozývaly názory, že možnost konce dějin závisí na tom, zda lze v současném světě nalézt nějaké životaschopné alternativy liberální demokracie. Rozpoutaly se vzrušené diskuze, zda je komunismus skutečně mrtev, zda se mohou vrátit náboženství a ultranacionalismus a podobně. Hlubší a závažnější otázka se ovšem týká kladů liberální demokracie samotné, ne pouze její šance zvítězit nad nynějšími rivaly. Za předpokladu, že liberální demokracie je prozatím bezpečná před vnějšími nepřáteli, lze se domnívat, že úspěšné demokratické společnosti zůstanou v této podobě donekonečna? Nebo je liberální demokracie ohrožena vnitřními rozpory, rozpory tak závažnými, že tento politický systém nakonec rozbijí? Není pochyb o tom, že současné demokracie čelí velkému množství závažných problémů, od drog, bezdomovectví a zločinu po poškozování životního prostředí a lehkovážný konzumerismus. Tyto problémy však očividně nejsou neřešitelné na bázi liberálních principů ani natolik vážné, aby nutně vedly ke zhroucení společností jako celku, podobně jako tomu bylo v 80. letech v případě komunistických režimů.

Hegelův velký vykladač, žijící ve dvacátém století, Alexandre Kojève, neústupně zastával názor, že dějiny skončily, protože to, co označil pojmem „univerzální a homogenní stát“ - my jej můžeme chápat jako liberální demokracii - definitivně vyřešilo otázku uznání tím, že nahradilo vztah panství a rabství všeobecným a rovným uznáním. Uznání bylo tím, oč

člověk v průběhu dějin usiloval a co pohánělo dřívější „stadia dějin“.

V moderním světě ho konečně dosáhl a byl „zcela uspokojen“. Toto tvrzení Kojève prohlásil s plnou vážností, a proto si zasluhuje být bráno vážně. Je totiž možné chápat problém politiky v tisíciletých dějinách lidstva jako snahu rozřešit otázku uznání. Uznání představuje základní problém politiky, protože stojí na počátku tyranie, imperialismu a touhy vládnout. Třebaže má svou stinnou stránku, nemůže být jednoduše vyloučeno z politického života, protože zároveň psychologicky podmiňuje politické ctnosti, například odvahu, společenskou angažovanost a spravedlnost. Všechny politické komunity musejí najít využití pro touhu po uznání a současně se chránit před jejími ničivými účinky. Jestliže současné konstituční vlády opravdu nalezly formuli, s jejíž pomocí jsou všichni uznáváni takovým způsobem, který vylučuje vznik tyranie, pak si skutečně mohou činit zvláštní nárok na stabilitu a trvalost mezi režimy, které na zemi doposud vznikly.

Je však uznání, jehož se dostává občanům současných liberálních demokracií, „zcela uspokojivé“? Dlouhodobá budoucnost liberální demokracie a jejích alternativ, které se mohou jednoho dne objevit, závisí především na zodpovězení této otázky. V páté části načrtne dvě široké odpovědi, nejprve ze strany levice, následně ze strany pravice. Levice tvrdí, že všeobecné uznání v liberální demokracii je nutně neúplné, protože kapitalismus vytváří ekonomickou nerovnost a vyžaduje dělbu práce, která *ipso facto* znamená nerovné uznání. V tomto ohledu neposkytuje řešení celková úroveň prosperity národa, protože neustále budou existovat lidé poměrně chudí, a pro své spoluobčany tedy jako lidské bytosti neviditelní. Jinými slovy, liberální demokracie nadále uznává rovné lidi nerovně.

Druhá, podle mého názoru hlubší kritika všeobecného uznání vzešla od pravice, která se důkladně zabývala nivelizujícími účinky oddanosti Francouzské revoluce ideálu lidské rovnosti. Pravice našla skvělého mluvčího ve filozofu Friedrichu Nietzsche, jehož názory v některých ohledech předznamenal vynikající pozorovatel demokratických společností Alexis de Tocqueville. Nietzsche se domníval, že moderní demokracie představuje nikoli sebevládu bývalých rabů, ale naprosté vítězství otroka a jakési otrocké morálky. Typickým občanem liberální demokracie je „poslední člověk“, který se, školen zakladateli moderního liberalismu, vzdal hrdé víry ve vlastní nadřazenost ve prospěch pohodlné sebezáchovy. Liberální demokracie produkují „lidi bez hrudi“, sestávající z žádosti a rozumu, ale postrádající *thymos*, zběhlé v objevování nových způsobů, jak uspokojit spousty bezvýznamných potřeb kalkulacemi o dlouhodobém soukromém zájmu. Poslední člověk postrádá touhu být uznán za většího než

ostatní a bez takové touhy není možná výjimečnost ani úspěch. Spokojen se svým štěstím a neschopen cítit hanbu za neschopnost povznést se nad své potřeby, poslední člověk přestal být člověkem.

půjdeme-li ve stopách Nietzscheho myšlení, musíme si položit následující otázky: Není člověk, kterého zcela uspokojí pouhé všeobecné a rovné uznání, něčím méně než úplnou lidskou bytostí, předmětem pohrdání, „posledním člověkem“ bez usilování a touhy? Nevyhledává nějaká stránka lidské osobnosti úmyslně boj, nebezpečí, riziko a vzdor a nezůstane tato stránka nespokojena v „míru a prosperitě“ současné liberální demokracie? Není uspokojení určitých lidských bytostí závislé na uznání, jež je ve své podstatě nerovné? Nepředstavuje touha po nerovném uznání ve skutečnosti základ snesitelného života, nikoli pouze v dávných aristokratických společnostech, ale také v moderních liberálních demokraciích? Nebude jejich další přežití částečně záviset na tom, do jaké míry budou občané usilovat

o uznání nikoli pouze za rovné, ale za nadřazené druhým? A nemůže strach ze zavrženíhodného „posledního člověka“ přivést lidi k tomu, že se začnou prosazovat novými a nečekanými způsoby, i kdyby se měli znovu stát zvířecími „prvními lidmi“, bojujícími v krvavých bitvách o prestiž, tentokrát ovšem s moderními zbraněmi?

Právě na tyto otázky se hodlá tato kniha zaměřit. Vynořují se přirozeně, jakmile se ptáme, zda vůbec existuje pokrok a je-li možné sestavit souvislé a směřované světové dějiny lidstva. Totalitarismy pravice a levice nás v tomto století většinou zaměstnávaly příliš, než abychom se tímto problémem mohli vážně zabývat. Úpadek těchto totalitarismů na konci století nás však vybízí k opětovnému vznesení oné staré otázky.

Kapitola 4

Celosvětová liberální revoluce

Stojíme na prahu důležité epochy; neklidné doby; kdy se duch pohybuje kupředu skokem, transcenduje svou předchozí podobu a nabývá nové. CčM mas# dřívějších představ, pojmů a vazeb, spojujících náš svět dohromady; se rozkládá a hroutí jako snový obraz. Připravuje se nová etapa ducha. Filozofie zejména musí vítat její objevení a uznat ji, zatímco jifří, kteří ji neplodně odmítají lpějí na minulosti.

G. W. F. Hegel, přednáška z 18. září 1806¹

Jak na straně komunistické levice, tak na straně autoritářské pravice došlo k devalvaci seriózních idejí, schopných zaručit vnitřní politickou soudržnost silných vlád, založených na „monolitických“ stranách, vojenských juntách či osobě diktátora. Absence legitimní autority znamenala, že jakmile autoritářská vláda selhala v některé oblasti politiky, neexistoval již žádný vyšší princip, na který by se mohla odvolávat. Legitimita někdy bývá přirovnávána k finanční rezervě v hotovosti. Všechny vlády, demokratické i autoritativní, procházejí příznivými a nepříznivými obdobími; ale pouze legitimní vlády mají onu rezervu, z níž mohou čerpat v dobách krize.

Slabost autoritativních pravicových režimů spočívá v jejich neschopnosti kontrolovat občanskou společnost. Dostávají se k moci s určitým mandátem k tomu, aby nastolily „hospodářskou disciplínu“, ale často si při stimulaci trvalého ekonomického růstu nebo prosazování společenského řádu nepočínají o nic úspěšněji než jejich demokratičtí předchůdci. A ty, které uspěly, se nakonec chytily do pastí, kterou si samy nastražily, neboť s nárůstem vzdělanosti, prosperity a středních vrstev je tyto společnosti přerostly, jak bledla vzpomínka na určité mimořádné okolnosti, které ospravedlňovaly silnou vládu, byly stále méně ochotné tolerovat vládu vojenskou.

Totalitární režimy levice se této situaci snažily zabránit podřízením celé občanské společnosti své kontrole včetně toho, co si občané mohou myslet. Ale takový systém lze v čisté podobě udržet pouze s pomocí teroru, který ohrožuje samotné vládce systému. Jakmile hrůzovláda poleví, začíná dlouhý proces úpadku, během něhož stát pozbývá moci nad klíčovými aspekty občanské společnosti. Nejzávažnější je ztráta kontroly nad soustavou hodnot. A protože socialistický recept na hospodářský růst byl od základu chybný, stát nemohl zabránit svým občanům, aby si této skutečnosti povšimli a dospěli na jejím základě ke svým vlastním závěrům.

Kromě toho jen málo totalitárních režimů se dokázalo obnovit po jedné nebo několika nástupnických krizích. Při absenci obecně přijímaných pravidel nástupnictví vždy existuje nebezpečí, že nějaký ctižádostivý uchazeč o moc zpochybní celý systém tím, že bude v boji proti svým rivalům volat po jeho zásadní reformě. Tato reformní karta představuje mocný trumf, protože nespokojenost se stalinistickými režimy bývá všude značná. A tak Chruščov použil antistalinismus proti Berijovi a Malenkovovi, Gorbačov proti svým soupeřům po skončení Brežněvovy éry a Čao C'-jang proti zarytému straníkovi Li Pchengovi. Otázka, zda jedincům a skupinám, usilujícím o moc, šlo skutečně o demokracii, je v určitém smyslu nepodstatná, protože nástupnický proces má tendenci zpochybňovat věrohodnost starého režimu odhalením jeho nevyhnutelných stinných stránek. Uvolnily se nové společenské a politické síly, daleko oddanější liberálním myšlenkám, a brzy se vymkly kontrole těch, kteří naplánovali první omezené reformy.

Slabost silných států znamenala, že mnoho bývalých autoritarismů uvolnilo cestu demokracii, zatímco bývalé post-totalitární státy se staly pouze autoritarismy, ne-li rovnou demokraciemi. Sovětský svaz postoupil svou moc svazovým republikám, a přestože Čína nadále zůstává diktaturou, režim ztratil kontrolu nad významnými složkami společnosti. Žádná ze zemí již nemá systémovou ideologickou oporu, kterou jim dříve dodával marxismus-leninismus: konzervativci, kteří bránili reformě Sovětského

svazu, si pravděpodobně klidně pověsí na zeď ortodoxní ikonu stejně jako obrázek Lenina. Samozvaní pučisté ze srpna 1991 připomínali latinskoamerickou vojenskou juntou, protože zde rozhodující úlohu sehráli armádní a policejní důstojníci.

Kromě krize politického autoritarismu proběhla méně nápadná, ale neméně důležitá revoluce na poli ekonomiky. Pokrok, který byl projevem a současně příčinou této revoluce, provázel fenomenální ekonomický růst východní Asie od druhé světové války. Tento vývoj se neomezoval pouze na země, které s modernizací začaly jako první, například na Japonsko, ale nakonec se týkal prakticky všech asijských zemí, jež byly ochotné přijmout tržní principy a plně se zapojit do globálního kapitalistického ekonomického systému. Jejich úspěch naznačuje, že i chudé země bez jakýchkoli jiných zdrojů kromě vlastního pracovitého obyvatelstva mohou těžit z otevřenosti mezinárodního ekonomického systému, vytvořit nepředstavitelné nové bohatství a rychle zmenšit propast, která je dělí od tradičních kapitalistických zemí Evropy a Severní Ameriky.

Východoasijský hospodářský zázrak byl bedlivě sledován celým světem, nejpozorněji ovšem zeměmi komunistického bloku. Rozhodující krize komunismu v určitém smyslu propukla tehdy, když si čínské vedení uvědomilo, že jejich země zaostává za zbytkem kapitalistické Asie a že ji socialistické centrální plánování odsoudilo k zaostalosti a chudobě. Následující čínské liberalizační reformy vedly ke zdvojnásobení produkce obilnin během pěti let a poskytly další důkaz životnosti tržních principů. Z asijské lekce si později vzali ponaučení ekonomové v Sovětském svazu, kteří věděli, jaké obrovské plýtvání a neefektivnost provázely centrální plánování v jejich zemi. Východoevropané se nepotřebovali tolik učit; chápali lépe než jiní komunisté, že neschopnost dosáhnout životního standardu ostatních Západoevropanů je důsledkem socialistického systému, který jim byl po válce vnucen Sověty.

Ale pozorovatelé východoasijského hospodářského zázraku se nevyskytovali pouze v komunistickém bloku. Pozoruhodnou proměnou prošlo také ekonomické myšlení v Latinské Americe.² V 50. letech, kdy argentinský ekonom Raul Prebisch předsedal Hospodářskému výboru OSN pro Latinskou Ameriku, bylo v módě připisovat vinu za ekonomickou zaostalost nejen Latinské Ameriky, ale třetího světa obecně globálnímu kapitalistickému systému. Tvrdilo se, že dříve rozvinuté státy Evropy a Ameriky účinně přizpůsobily světovou ekonomiku ve svůj prospěch a odsoudily později se rozvíjející země do role dodavatelů nezpracovaných surovin. Na začátku 90. let se tento postoj od základu změnil: mexický prezident

Carlos Salinas de Gotari, argentinský prezident Carlos Menem a brazilský prezident Fernando Collor de Mello se po svém nástupu do úřadu snažili prosadit dlouhodobé programy hospodářské liberalizace, spočívající v uznání potřeby tržní konkurence a otevření se světové ekonomice. Chile začala uplatňovat liberální ekonomické principy již v 80. letech za Pinochetovy vlády s tím výsledkem, že z ekonomik, které vystřídaly diktaturu prezidenta Patricia Alwina, bylo chilské hospodářství široko daleko tím nejzdravějším. Tito noví, demokraticky zvolení představitelé vyšli z předpokladu, že zaostalost nepramení z nespravedlností samotného systému kapitalismu, ale spíše z nedostatečné úrovně kapitalismu, který v jejich zemích v minulosti fungoval. Privatizace a volný obchod nahradily stará hesla jako zestátnění a nahrazení dovozu. Ortodoxní marxismus latinskoamerických intelektuálů čelil stále ostřejší kritice ze strany autorů, jako byli Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa a Carlos Rangel, kteří začali získávat řadu příznivců pro liberální, tržně orientované ekonomické myšlenky.

Jak se lidstvo blíží ke konci milénia, paralelní krize autoritarismu a socialistického centrálního plánování zanechaly v ringu pouze jedinou ideologii s možnou univerzální platností: liberální demokracii, doktrínu o individuální svobodě a suverenitě lidu. Dvě stě let poté, co podnítily Francouzskou a Americkou revoluci, se principy svobody a rovnosti projeví nejen jako odolné, ale také jako obrodné.³

Liberalismus a demokracie, přestože úzce spjaty, jsou rozdílnými pojmy. Politický liberalismus lze definovat prostě jako právní řád, který uznává jistá individuální práva neboli svobody od vládní kontroly. Definice základních práv se mohou dosti lišit, my se však omezíme na tu, obsaženou v klasické práci lorda Bryceho o demokracii, která je rozděluje do tří oblastí: občanská práva, „zproštění občana dohledu, pokud jde o jeho osobu a majetek“, náboženská práva, „zproštění dohledu nad projevy náboženských názorů a provozováním bohoslužeb“, a ta, kterým říká politická práva, »zproštění dohledu v záležitostech, jež neovlivňují blaho celého společenství natolik zřetelně, že by byl výkon dohledu nutný“ včetně základního Práva na svobodu tisku.⁴ V socialistických státech bylo běžnou praxí volat Po uznání různých ekonomických práv druhého a třetího stupně, například Práva na práci, bydlení nebo zdravotní péči. Potíž s takto rozšířeným seznamem spočívá v tom, že zajištění těchto práv zjevně není slučitelné s jinými právy, třeba na majetek nebo volnou ekonomickou směnu. V naší definici se přidržíme Bryceova kratšího a tradičního výčtu, který odpovídá tomu, co je obsaženo v americkém Prohlášení práv.

Na druhé straně, demokracie je právo, přiznané obecně všem občanům.

mít účast na politické moci, tedy právo všech občanů volit a podílet se na politice. Právo podílet se na politice lze chápat jen jako další liberální právo - samozřejmě to nejdůležitější – a proto je liberalismus historicky úzce spojen s demokracií.

Při posuzování, které země jsou demokratické, se budeme striktně držet formální definice demokracie. Země je demokratická, pokud poskytuje svým občanům právo zvolit si vládu při pravidelných, tajných pluralitních volbách,⁵ na základě všeobecného a rovného volebního práva dospělých.⁶ Je pravda, že pouhá formální demokracie ne vždycky zaručuje rovnou účast a práva. Demokratické procedury mohou být manipulovány elitami a ne vždy přesně odrážejí vůli či skutečné zájmy obyvatel. Jakmile se však odchylíme od formální definice, otevíráme tím možnost nekonečného zneužívání demokratických principů. Největší nepřátelé demokracie v tomto století napadali „formální“ demokracii ve jménu té „skutečné“. Tímto způsobem ospravedlňovali Lenin a bolševická strana rozpuštění ruského ústavodárného shromáždění a vyhlášení stranické diktatury, která měla vytvořit skutečnou demokracii „ve jménu lidu“. Na druhé straně, formální demokracie poskytuje reálné institucionální záruky proti diktatuře a mnohem pravděpodobněji nakonec vede k demokracii „skutečné“.

I když liberalismus a demokracie jdou obvykle ruku v ruce, teoreticky je lze oddělit. Je možné, aby země byla liberální, ale nijak zvlášť demokratická, což je případ Británie osmnáctého století. Rozsáhlý seznam práv včetně práva volebního byl vyhrazen úzké společenské elitě, ale zapovězen ostatním. Současně je možné, aby země byla demokratická, ale nikoli liberální, tzn. že nebrání práva jednotlivců a menšin. Příkladem je současná Islámská republika Írán, kde se pravidelně konají volby dosti svobodné podle měřítek třetího světa, což zemi činí demokratičtější než za dob šáha. Islámský Írán však není liberální stát; nezaručuje svobodu slova, svobodu shromažďovací, a především náboženskou. Nejzákladnější práva íránských občanů nejsou chráněna právním řádem, což se nejhůře projevuje na situaci tamních etnických a náboženských menšin.

Ve svých hospodářských projevech je liberalismus uznáním práva na svobodnou ekonomickou činnost a ekonomickou výměnu, založenou na soukromém vlastnictví a trzích. Protože termín „kapitalismus“ nasbíral v průběhu let příliš mnoho hanlivých konotací, stalo se v poslední době módou používat místo něj spojení „tržní ekonomika“; obě alternativy jsou přijatelné pro vyjádření ekonomického liberalismu. Je zřejmé, že dosti široká definice ekonomického liberalismu nabízí velký prostor pro různé výklady, od Spojených států Ronalda Reagana a Británie Margaret

Thatcherové po skandinávské sociální demokracie a režimy s částečně centrálně plánovaným hospodářstvím jako Mexiko a Indie. Všechny současné kapitalistické státy mají rozsáhlý veřejný sektor, zatímco většina socialistických zemí povolila soukromou ekonomickou aktivitu jen do jisté míry. Dlouze se polemizuje o tom, jak velký objem veřejného sektoru diskvalifikuje stát jako liberální. Užitečnější než stanovení přesného procenta je podívat se, jaký postoj stát *in principu* zaujímá k soukromému vlastnictví a podnikání. Státy, které tato ekonomická práva chrání, budeme pokládat za liberální; ty, které je popírají nebo jsou založeny na jiných principech (jako je „ekonomická spravedlnost“), požadavky nespĺňují.

Soudobá krize autoritarismu nevede nutně ke vzniku liberálních demokratických režimů a ne všechny mladé demokracie jsou solidní. Nově vzniklé demokracie v zemích východní Evropy procházejí náročnou hospodářskou transformací, zatímco nové demokracie Latinské Ameriky pokulhávají vinou neradostného dědictví předchozí špatné hospodářské politiky. Mnohé z rychle se rozvíjejících států východní Asie jsou sice ekonomicky liberální, ale nepřijaly výzvu politické liberalizace. Liberální revoluce se téměř nedotkla oblastí, jako je například Blízký východ.⁷ Celkem vzato je možné představit si, že země jako Peru nebo Filipíny pod tíhou svých drtivých problémů znovu upadnou do nějaké formy diktatury.

Ale skutečnost, že se v procesu demokratizace objeví překážky a zklamání a že ne každá tržní ekonomika bude prosperovat, by neměla odvést naši pozornost od rozsáhlejšího vzorce, jenž se vynořuje ve světových dějinách. Počet možností, z nichž si země mohou vybírat své politické a ekonomické uspořádání, se s ubíhajícím časem *snižuje*. Z různých typů režimů, které se objevily v průběhu lidských dějin, od monarchií a aristokracií přes náboženské teokracie po fašistické a komunistické diktatury tohoto století, jedinou formou vlády, jež přetrvala nedotčena do konce dvacátého století, je liberální demokracie.

To, co jinými slovy slaví vítězství, není ani tak liberální praxe, ale spíše liberální *idea*. To znamená, že v převážné části světa dnes neexistuje ideologie aspirující na všeobecnou platnost, která by mohla soupeřit s liberální demokracií, ani žádný jiný univerzální princip legitimacy, než je svrchovanost obyvatelstva. Monarchismus ve svých rozličných podobách byl většinou poražen na začátku tohoto století. Fašismus a komunismus, dosud hlavní soupeři liberální demokracie, se shodně zdiskreditovaly. Jestliže se nezdaří demokratizace Sovětského svazu (popřípadě jeho nástupnických států) nebo jestliže Peru či Filipíny znovu upadnou do nějaké formy autoritarismu, demokracie pravděpodobně ustoupí nějakému plukovníkovi

či byrokratovi, který bude mluvit pouze jménem Rusů, Peruánců nebo Filipínců. Dokonce i nedemokraté budou hovořit jazykem demokracie, aby ospravedlnili odchýlení se od jediného všeobecného standardu.

Je pravda, že islám představuje systematickou a soudržnou ideologii, stejně jako liberalismus a komunismus, s vlastním morálním kodexem a doktrínou politické a sociální spravedlnosti. Přitažlivost islámu je potenciálně univerzální a působí na všechny lidi bez rozdílu, nikoli pouze na příslušníky určitých etnických či národnostních skupin. A islám skutečně porazil liberální demokracii v mnoha oblastech islámského světa a znamená vážnou hrozbu pro liberální postupy dokonce i v zemích, kde přímo nedosáhl politické moci. Bezprostředně po skončení studené války čelil Západ problému s Irákem, v němž islám pravděpodobně sehrál jistou roli.⁸

Navzdory síle, již islám dokazuje svou současnou renesancí, zůstává skutečností, že jde o náboženství prakticky bez jakéhokoli dopadu mimo oblasti, které kulturně spadají do sféry jeho vlivu. Zdá se, že dny kulturní expanze islámu skončily: může získat zpátky odpadlé příznivce, ale nesetkává se s žádnou odezvou mezi mladými lidmi v Berlíně, Tokiu nebo Moskvě. Přestože k islámu kulturně náleží téměř miliarda lidí – zhruba pětina světové populace –, nemůže ohrozit liberální demokracii na jejím území na úrovni idejí.⁹ Vlastně by se mohlo zdát, že islámský svět je z dlouhodobého hlediska přístupnější liberálním myšlenkám než naopak, protože liberalismus si během posledních sto padesáti let získal řadu mocných muslimských příznivců. Jednou z příčin nynějšího fundamentalistického oživení je intenzita údajného ohrožení tradičních islámských společností liberálními západními hodnotami.

My, kteří žijeme ve stabilních, zavedených liberálních demokraciích, se musíme vyrovnat s nezvyklou situací. V časech našich pradědů mnoho rozumných lidí předpovídalo šťastnou socialistickou budoucnost, v níž dojde ke zrušení soukromého vlastnictví a kapitalismu a překonaná bude také samotná politika. Naproti tomu je dnes těžké představit si svět, který by byl výrazně lepší než ten náš, nebo jinou budoucnost než demokratickou a kapitalistickou. Uvnitř tohoto rámce lze samozřejmě mnohé zlepšovat: můžeme ubytovat bezdomovce, zaručit příležitosti menšinám a ženám, zlepšit konkurenceschopnost a vytvářet nová pracovní místa. Také si můžeme představit budoucí světy podstatně horší než ten náš, v nichž znovu nastoupí na scénu národnostní, rasová a náboženská nesnášenlivost, či světy zničené válkou nebo naprostou devastací životního prostředí. Nelze si však vysnit svět, který se zásadně liší od současného a zároveň je lepší. Jiné, méně hloubavé věky se rovněž pokládaly za nejlepší, ovšem my k té-

jtíuž záveru dospíváme jaksi vyčerpání hledáním alternativ, o nichž jsme si mysleli, že *musí být* lepší než liberální demokracie.¹⁰

Fakt, že tomu tak je, a šíře současné celosvětové liberální revoluce nás vybízejí k následující otázce: Jsme svědky pouhého dočasného vzestupu přízně liberální demokracie, nebo se zde uplatňuje nějaký dlouhodobý vzorec vývoje, který nakonec povede všechny země směrem k liberální demokracii?

je ostatně možné, že současný demokratický trend je periodickým úkazem. Stačí se ohlédnout na konec 60. a počátek 70. let, kdy Spojené státy procházely krizí sebedůvěry v důsledku vietnamské války a skandálu Watergate. Západ jako celek se zmítal v hospodářské krizi kvůli ropnému embargu OPEC, většina latinskoamerických demokracií byla svržena sérií vojenských převratů a nedemokratické a protidemokratické režimy celého světa zdánlivě slavily úspěchy, od Sovětského svazu, Kuby a Vietnamu po Saúdskou Arábii, Írán a Jižní Afriku. Jaký tedy máme důvod se domnívat, že se nevrátí situace ze 70. let nebo, ještě hůře, 30. léta s nástupem zhoubných antidemokratických ideologií?

Navíc lze namítnout, že nynější krize autoritarismu je náhoda, vzácná konvergence politických planet, která se příštích sto let nebude opakovat.' Pečlivé studium různých odklonů od autoritarismu v 70. a 80. letech totiž skýtá nadbytek důkazů o náhodné povaze těchto událostí. Čím více toho o určité zemi víme, tím více si uvědomujeme „vír nahodilých eventualit“, které tuto zemi odlišily od jejích sousedů, a domněle šťastné okolnosti, které vedly k demokratickému výsledku.¹¹ Věci se mohly vyvinout úplně jinak: v roce 1975 mohla zvítězit Komunistická strana Portugalska nebo přechodné období ve Španělsku nemuselo skončit demokracií, pokud by král Juan Carlos nesehrál tak obratně svou roli. Liberální ideje nemají moc, jež by byla nezávislá na lidech, kteří je uvádějí do praxe, a kdyby Andropov nebo Černěnko žili déle nebo kdyby měl Gorbačov jiný charakter, události v Sovětském svazu a ve východní Evropě v letech 1985 až 1991 by se ubíraly odlišným směrem. S přihlédnutím k současnému trendu ve společenských vědách je člověk v pokušení říci, že nepředvídatelné faktory jako vůdcovské schopnosti nebo veřejné mínění rozhodují o demokratizačním procesu a zajišťují, že každý případ bude jedinečný jak průběhem, tak výsledkem.

Když ovšem přehlédneme nikoli posledních patnáct let, ale celý *dějinný horizont*, liberální demokracie v něm začne zaujímat zvláštní místo. Osud demokracie sice celosvětově probíhal v cyklech, ale zároveň je zde patrný zřetelný dlouhodobý vývoj demokratickým směrem. Tabulka v této kapitole dokládá zmíněný vzorec v průběhu času. Vyplývá z ní, že nárůst demokra-

cie nebyl plynulý ani jednosměrný; Latinská Amerika měla v roce 1975 méně demokracií než v roce 1955 a svět jako celek byl v roce 1940 méně demokratický než v roce 1919. Období vzestupu demokracie jsou přerušena trhlinami a radikálními zvraty, například těmi, které představoval nacismus a stalinismus. Na druhé straně, všechny tyto nepříznivé obraty tíhly k návratu do původního stavu, takže počet demokracií ve světě celkově značným způsobem vzrostl. Procento světové populace žijící pod demokratickou vládou by se navíc výrazně zvýšilo, pokud by se v příští generaci demokratizovaly Sovětský svaz a Čína, a to buď vcelku, nebo po částech. Vzestup liberální demokracie a jejího průvodce ekonomického liberalismu je skutečně nejpozoruhodnějším makropolitickým fenoménem posledních čtyř set let.

Je pravda, že demokracie byly v lidských dějinách poměrně ojedinělým úkazem, natolik zřídka, že do roku 1776 nikde ve světě neexistovala ani jediná. (Demokracie periklovských Athén neobstojí, protože systematicky nechránila práva jedince.)¹³ Měřeno roky existence, tovární výroba, automobily a několikamilionová města jsou stejně tak ojedinělým úkazem, zatímco otrokářství, dědičné monarchie a dynastická manželství přetrvaly obrovská časová údobí. Důležitá však není frekvence nebo délka výskytu, nýbrž směr vývoje: ve vyspělém světě je zničení měst či automobilů v nejbližší době stejně málo pravděpodobné jako opětovné zavedení otroctví.

Na pozadí tohoto výkladu nabývá celosvětový charakter současné liberální revoluce zvláštního významu. Představuje totiž další důkaz toho, že se zde uplatňuje jakýsi fundamentální proces, který diktuje obecný vývojový vzorec pro *všechny* lidské společnosti – zkrátka něco jako světové dějiny lidstva směřující k liberální demokracii. Výskyt vrcholů a poklesů v tomto vývoji je nepopíratelný. Ale uvádět neúspěch liberální demokracie v té které zemi, nebo dokonce v celém světě jako důkaz celkové slabosti demokracie, znamená projevit zarážející názorovou omezenost. Cykly a diskontinuity jako takové nejsou v rozporu se směřovaností světových dějin, podobně jako existence ekonomických cyklů nepopírá možnost dlouhodobého hospodářského růstu.

Stejně působivá jako nárůst počtu demokracií je skutečnost, že demokratické vlády opustily předmostí v západní Evropě a Severní Americe a významně zasáhly do jiných částí světa, jež nesdílejí politické, náboženské a kulturní tradice zmíněných oblastí. Kdysi se hovořilo o tom, že existuje výrazná iberská tradice, která je „veskrze autoritářská, patrimoniální, katolická, rozvrstvená, sevřená a polofeudální“.¹⁴ Poměřovat Španělsko, Portugalsko nebo země Latinské Ameriky standardy liberálních demo

kracíí západní Evropy či Spojených států znamenalo dopouštět se „etnocentrisniu“.¹⁵ Přesto právě podle těchto obecných standardů práv posuzovaly národy iberské tradice *samy sebe* a od poloviny 70. let, kdy Španělsko a Portugalsko postoupilo do řad stabilních liberálních demokracií, jsou tyto státy čím dál provázanější s hospodářsky se integrující Evropou. Tytéž standardy mají význam pro obyvatele Latinské Ameriky, východní Evropy, Asie a mnoha dalších částí světa. Podle toho, jak je demokracie úspěšná na ninoha různých místech a mezi rozličnými národy, by se zdálo, že principy svobody a rovnosti, na kterých je založena, nejsou náhodné ani nevyplývají z etnocentrických předsudků, ale ve skutečnosti vycházejí ze zjištění o povaze člověka jako takového, jejichž pravdivost se nevytrácí, nýbrž je stále zřejmější s tím, jak se způsob lidského nazírání stává kosmopolitnějším.

Otázka, zda existuje něco takového jako světové dějiny lidstva, které by zahrnovaly zkušenosti všech dob a národů, není nová; vlastně je dosti stará a nedávné události nás nutí znovu se k ní vrátit. Ty nejserioznější a nejsystematičtější pokusy o sepsání světových dějin považovaly od počátku za ústřední otázku rozvoj svobody. Dějiny nebyly nahodilým řetězcem událostí, ale smysluplným celkem, v němž se vyvíjely a projevovaly lidské představy o povaze spravedlivého politického a společenského řádu. A pokud jsme nyní dospěli do bodu, kdy je obtížné představit si svět výrazně odlišný od našeho, kdy nevidíme žádný zřejmý ani očividný směr, který by v budoucnu představoval zásadní zlepšení našeho stávajícího uspořádání, pak také musíme vzít v úvahu eventualitu možného konce dějin.

Druhá část se proto bude zabývat otázkou, zda je na konci dvacátého století na místě setřást náš osvojený pesimismus a znovu zvážit možnost sepsání světových dějin lidstva.

II

STAŘECKÝ VĚK LIDSTVA

Kapitola 5

Idea svetových dějin

Tak daleko dosud nikdy zkoumání dějin nezalétlo, dokonce ani ve snu ne; neboť nyní jsou dějiny lidstva jenom pokračováním dějin zvířat a rostlin; ba i v nejskrytějších hlubinách moře najde historický univerzalista ještě stopy sebe sama: jako žijící sliz; nad ohromnou cestou, kterou člověk již prošel, žasne jako nad divěm, jeho zrak jímá závrať nad zázrakem ještě úžasnějším, nad samotným moderním člověkem, který tuto cestu dovede přehlédnout. Stojí vysoko a hrdě na pyramidě světového procesu; tím, že na její vrchol položil svorník svého poznání jako by volal na vůkolní naslouchající přírodu: „Jsem u cíle, jsem cílem, jsem dovršením přírody.“

Nietzsche, O užitku a škodlivosti historie pro život¹

Světové či univerzální dějiny lidstva nejsou totéž co dějiny světa. To znamená, že se nejedná o encyklopedický soupis všeho, co je o lidstvu známo, ale spíše o pokus najít smysluplný vzorec celkového vývoje lidských společností obecně.² Úsilí sepsat obecné dějiny není samo o sobě vlastní všem národům a kulturám. Navzdory skutečnosti, že západní filozofická a histo

rická tradice má své kořeny v Řecku, autoři řeckého starověku se o takový úkol nikdy nepokusili. Platón v *Ústavě* hovořil o jistém přirozeném cyklu režimů, zatímco Aristoteles v *Politice* rozebíral příčiny revolucí, a to jak jeden režim ustupuje druhému.³ Aristoteles byl přesvědčen, že žádný režim nemůže člověku plně vyhovovat a že toto neuspokojení vede k nahrazování jednoho režimu druhým v nekonečném cyklu. Demokracie, pokud jde o stabilitu či spravedlnost, nezaujímal v této řadě zvláštní postavení; oba autoři vlastně naznačují, že demokracie má tendenci ustupovat tyranii. Aristoteles kromě toho nepředpokládal kontinuitu dějin. Věřil totiž, že cyklus režimů je zakotven v nějakém rozsáhlejší přírodním cyklu, který s pomocí kataklyzmat, například povodní, periodicky ničí nejen existující lidské společnosti, ale také všechny vzpomínky na ně, což lidi nutí začínat historický proces stále znovu od začátku.⁴ V řeckém pojetí nejsou dějiny dlouhodobé, nýbrž cyklické.

První skutečně světové dějiny v západní tradici byly křesťanské.⁵ I když jsou nám známy pokusy Řeků a Římanů o sepsání dějin známého světa, teprve křesťanství poprvé zavedlo pojem rovnosti všech lidí v očích Božích, z něhož vychází představa společného osudu pro všechny národy světa. Například křesťanský historik svátý Augustin se nezajímal o konkrétní dějiny Řeků či Židů; záleželo na vykoupení člověka jako takového, což bylo podstatou působení Boží vůle na zemi. Všechny národy byly součástí obecnějšího lidství, jehož osud je třeba chápat z hlediska Božích plánů pro lidstvo. Křesťanství také přišlo s představou časově omezených dějin, počínajících Božím stvořením člověka a vrcholících jeho konečným vykoupením.⁶ Pro křesťany se konec pozemských dějin shoduje se soudným dnem, který ohlašuje království nebeské, kdy země a pozemské události doslova přestanou existovat. Jak ozřejmuje křesťanské pojetí historie, „konec dějin“ je implicitně obsažen v každém pokusu o sepsání světových dějin. Určité historické události získávají na významu pouze s ohledem na nějaký vyšší účel nebo cíl, jehož dosažením se historický proces nutně uzavírá. Právě tento konečný cíl člověka činí všechny jednotlivé události potenciálně vysvětlitelné.

Obnovení zájmu o starověk, jímž se vyznačovala renesance, dodalo úvahám historický horizont, který staří národové postrádali. Metafora přirovnávající lidské dějiny k životu jednotlivého člověka a myšlenka, že moderní člověk, stavějící na úspěších starověku, žije ve „stařeckém věku lidstva“, se tehdy objevila u několika autorů včetně Pascala.⁷ Nejvýznamnější rané pokusy o zpracování sekulárních výkladů světových dějin však byly podniknuty současně s rozvojem vědecké metody v šestnáctém století. Tato

nietoda, kterou spojujeme s Galileem, Baconem a Descartem, předpokládala možnost poznání, a tedy ovládnutí přírody, jež je podřízena soustavě koherentních a univerzálních zákonů. Poznání těchto zákonů bylo člověku jako takovému nejen dostupné, ale bylo rovněž kumulativní, takže budoucí generace mohly být ušetřeny snažení a chyb těch předchozích. Moderní pojem pokroku má tedy kořeny v úspěchu moderní přírodovědy a umožnil Francisu Baconovi vyhlásit nadřazenost moderní doby nad starověkem na základě vynálezů jako kompas, tiskařský lis a střelný prach. Představu pokroku jako kumulativního a nekonečného získávání znalostí nejjasněji vyjádřil Bernard Le Bovier de Fontenelle v roce 1688:

Dobrá, vzdělaná mysl obsahuje, dá-li se to tak říci, všechny MYSLI PŘEDEŠLÝCH STALETÍ; NENÍ NIČÍM JINÝM NEŽ JEDINOU¹ IDENTICKOU MYSLÍ, KTERÁ SE CELÝ TEN ČAS VYVÍJELA A ZDOKONALOVALA... ALE JSEM NUCEN UZNAT, ŽE TAKOVÝ ČLOVĚK NEZESTÁRNE; BUDE STÁLE STEJNĚ SCHOPEN TĚCH VĚCÍ, PRO NĚŽ SE HODÍ JEHO MLÁDÍ, A BUDE DOKONCE ČÍM DÁL VÍCE SCHOPEN VĚCÍ, PRO NĚŽ SE HODÍ JEHO ROZPUK; TO ZNAMENÁ, ABYCHOM OPUSTILI JINOTAJ, ŽE LIDÉ NIKDY NEUPADNOU A ŽE NEPŘIJEDE KONEC RŮSTU A ROZVOJE LIDSKÉ MOUDROSTI.⁸

Pokrok předvídaný Fontenellem se týkal především oblasti vědeckého poznání; pisatel nepřišel s odpovídající teorií společenského či politického pokroku. Otcem moderního chápání společenského pokroku byl Machiavelli, protože právě on navrhl, aby se politika osvobodila od morálních omezení klasické filozofie a aby člověk dobýval *fortunu*. Další teorie pokroku vypracovali osvícenští autoři jako Voltaire, francouzští encyklopedisté, ekonom Turgot a jeho přítel a životopisec Concordeť. Concordeťův *Pokrok lidského ducha* obsahuje světové dějiny o deseti érách, z nichž poslední – ta má teprve přijít - je charakterizována rovností příležitostí, svobodou, racionálností, demokracií a vzděláním pro všechny.⁹ Concordeť Podobně jako Fontenelle nepostuloval žádný požadavek na lidskou dokonalost, z čehož vyplývá, že může nastat éra jedenáctá, současnému člověku neznámá.

Nejserioznější pokusy o sepsání světových dějin však přinesla německá realistická tradice. S touto myšlenkou přišel velký filozof Immanuel Kant v eseji z roku 1784 *Myšlenky k všeobecným dějinám ve světoobčanském smyslu*. Tato práce navzdory svému rozsahu pouhých šestnácti stran definovala základní rámec pro všechny další snahy o vytvoření světových dějin.¹⁰

Kant si pinč uvědomoval, že „tento hloupý běh věcí lidských“ očividně nemá žádný zjevný vzorec a že lidské dějiny jako by se skládaly z neustálých válek a krutostí. Přesto uvažoval nad tím, zda neexistuje nějaký pravidelný pohyb lidských dějin, který by v tom, co se jednotlivému člověku jeví jako chaotické, odhalil pomalý a vzestupný vývoj v průběhu dlouhého časového údobí. To platilo zejména o lidském rozumu. Žádný jednotlivec, například, nemůže očekávat, že odkryje celou matematiku, ale kumulativní charakter matematických znalostí umožňuje každé generaci stavět na úspěších těch předchozích.¹¹

Kant předpokládal, že dějiny mají konečný bod v podobě nejvyššího cíle, který je obsažen v současných potencionálních vlastnostech člověka a díky němuž jsou celé dějiny pochopitelné. Tímto konečným cílem je uskutečnění lidské svobody, protože „společnost, v níž svoboda pod vnějšími zákony je v nejvyšším stupni spojena s nezdolnou silou, tedy dokonale spravedlivé občanské uspořádání, je největším problémem, který příroda postavila před lidskou rasu“. Dosažení takového spravedlivého občanského uspořádání a jeho rozšíření ve světě je proto kritériem, podle něhož lze posuzovat pokrok v dějinách. Rovněž poskytuje standard, který je třeba použít při rozsáhlé abstrakci s cílem určit, co je v této evoluci podstatné z obrovského množství fakt a událostí, které tvoří hrubý materiál dějin. Světové dějiny tak zodpoví otázku, zda po prozkoumání všech typů společností a všech období máme důvod předpokládat celkový pokrok lidstva směrem k republikánskému uspořádání, tedy k tomu, co dnes chápeme jako liberální demokracii.¹²

Kant také nastínil obecné podmínky mechanismu, který měl lidstvo posunout na vyšší úroveň racionality, představovanou liberálními institucemi. Tímto mechanismem není rozum, ale spíše jeho opak: sobecký antagonismus vytvořený „nespolečenskou společností“ člověka, která vede lidi k tomu, aby zanechali válek všech proti všem a sdružovali se v občanských společnostech, a podporuje umění a vědy, aby si tyto společnosti mohly i nadále konkurovat. Právě soutěživost a marnivost člověka, jeho touha dominovat a vládnout, která byla zdrojem společenské kreativity, zajistila naplnění možností, „čekajících na zrození v životě arkadského pastevece“.

Kantův esej sám o sobě světové dějiny nevytváří. Filozof jej napsal ve věku šedesáti let a pouze jím naznačil potřebu nového Keplera nebo Newtona, který by objasnil obecné zákony historické evoluce lidstva. Kant poznamenal, že génius, který by se ujal tohoto úkolu, by musel být školený jako filozof, aby pochopil, co je v lidských záležitostech důležité, i jako historik, aby dokázal spojit dějiny všech dob a národů do jediného

smysluplného celku. Měl by sledovat „vliv řeckých dějin na vznik a zánik římského státu, jenž Řeky pohltit, potom vliv Říma na barbary, kteří jej zničili, a tak dále až do našich dob; pokud člověk přidá události z národních dějin osvícených národů, odhalí pravidelný pokrok ve vytváření států na našem kontinentu“. Historie se skládá z postupného ničení civilizací, ovšem každá svržená civilizace zachovává něco z předešlého období, čímž připravuje cestu pro vyšší úroveň života. Na závěr Kant skromně přiznal, že úkol sepsat takové dějiny je nad jeho síly, ale bude-li úspěšně uskutečněn, mohl by přispět k všeobecnému zavedení republikánského zřízení tím, že poskytne člověku jasný náhled na budoucnost.¹³

Kantův plán sepsat světové dějiny, který je náročný jak z filozofického hlediska, tak z hlediska zvládnutí empirické historie, zdědil po jeho smrti jeho žák Georg Wilhelm Friedrich Hegel, který jej měl v příští generaci dokončit. Hegel se nikdy netěšil dobré pověsti v anglosaském světě, kde byl považován za reakčního obhájce pruské monarchie, předchůdce totalitaris- mu dvacátého století a těžko srozumitelného metafyzika, což je z anglického pohledu to nejhorší.¹⁴ Tento předsudek vůči Hegelovi lidem brání vidět jeho význam jako jednoho z ustavujících filozofů modernity. Bez ohledu na to, zda uznáme svůj dluh, vděčíme Hegelovi za ty nejzákladnější aspekty našeho současného vědomí.

Za povšimnutí stojí to, do jaké míry Hegelův systém vyhověl všem jednotlivostem Kantova nástinu světových dějin s ohledem na formu i obsah.¹⁵ Hegel podobně jako Kant definoval svůj plán vytvořit světové dějiny, které by zachytily „projevy ducha [tj. kolektivního lidského vědomí] v procesu uskutečňování poznání toho, čím potencionálně je.“¹⁶ Hegel se snažil vysvětlit „dobro“, obsažené v různých reálných státech a civilizacích historie, důvody, proč byly nakonec svrženy, a „zárodek osvícení“, který všechny pády přežil, a připravil tak cestu pro vyšší úrovně vývoje. Obdobně jako Kant viděl „nespolečenskou společnost“ člověka, Hegel předpokládal, že pokrok v dějinách pramení *nikoli* z neustálého rozvoje rozumu, nýbrž

2 náhodné souhry vášní, které lidi vedou ke konfliktům, revolucím a válkám – to je jeho známá „lest rozumu“. Dějiny se ubírají neustávajícím procesem konfliktu, v němž se systémy myšlení i politické soustavy střetávají a rozpadají kvůli svým vnitřním rozporům. Nahrazují je méně rozporuplné, a tedy vyšší, v nichž povstávají rozpory nové a odlišné – čemuž se říká dialektika. Hegel se jako jeden z prvních evropských filozofů vážně zabýval i národními dějinami jiných států“ mimo Evropu, například indickými nebo Čínskými, a začleňoval je do celkového schématu. A ve shodě s Kantem tvrdil, že existuje konečný bod historického procesu, jímž je skuteč

nění svobody zde na zemi: „Dějiny světa nejsou ničím jiným než rozvojem vědomí svobody.“ Běh světových dějin je třeba chápat jako zrovnoprávnění lidské svobody, což shrnuje Hegelův epigram: „Východní národy věděly, že pouze *jedem* je svobodný; řecký a římský svět pouze to, že *někteří* jsou svobodní; zatímco *my* víme, že všichni lidé o sobě (člověk jako *člověk*) jsou svobodní.“¹⁷ Pro Hegela byl ztělesněním lidské svobody moderní konstituční stát neboli opět to, co jsme nazvali liberální demokracií. Světové dějiny lidstva tedy představují pokrokový vzestup člověka k plné racionalitě a k sebevědomému uvědomění toho, jak se tato racionalita projevuje v liberální samosprávě.

Hegel bývá často odsuzován za uctívání státu a jeho autority, které z něj údajně činí nepřítel liberalizmu a demokracie. Obšírnější úvaha nad tímto obviněním přesahuje rámec této knihy.¹⁸ Postačí říci, že podle vlastních slov byl Hegel filozofem svobody, který spatřoval vyvrcholení historického procesu v uskutečnění svobody v konkrétních politických a společenských institucích. Spíše než za zastávce státu by mohl být stejně dobře považován za obránce občanské společnosti, tedy filozofa, jenž ospravedlňuje zachování rozsáhlé oblasti soukromých ekonomických a politických aktivit, nezávislých na státní kontrole. Takto ho nepochybně viděl Marx, a proto Hegela napadal jako apogetu buržoazie.

Hegelova dialektika se stala předmětem povážlivých mystifikací. První má na svědomí Marxův spolupracovník Bedřich Engels, jenž byl přesvědčen, že dialektika je „metoda“, kterou lze od Hegela převzít nezávisle na obsahu jeho systému. Jiní měli za to, že dialektika byla pro Hegela metafyzickým nástrojem, umožňujícím odvodit celé lidské dějiny z apriorních neboli logicky primárních principů, nezávisle na empirických datech a znalosti skutečných historických událostí. Takové chápání dialektiky je neobhajtelné; studium Hegelových historických prací dokazuje, že nepředvídatelným zvrátům a nahodilostem přikládal velkou roli.¹⁹ Hegelovská dialektika se podobá své platónské předchůdkyni, sokratovskému dialogu, tedy konverzaci dvou lidí o nějakém zásadním tématu, jako je povaha dobra či význam spravedlnosti. Takové diskuze jsou řešeny na principu rozporu: to znamená, že vítězí méně rozporuplný názor, nebo, jsou-li v průběhu konverzace oba shledány příliš rozpornými, objevuje se nějaký třetí, nezatížený nedostatky původních dvou. Ten však může obsahovat nové, nepředvídané rozpory, z čehož vyplyne další rozhovor a další řešení. U Hegela se dialektika uplatňuje nejen na úrovni filozofických diskuzí, ale také mezi společnostmi nebo, jak by řekli současní sociologové, socioekonomickými systémy. Dějiny lze popsat jako rozhovor mezi společnostmi,

v němž ty s hlubšími vnitřními rozpory selhávají a jsou nahrazeny jinými, které tyto rozpory dokáží překonat. Podle Hegela se tedy římské impérii nakonec zhroutilo proto, že zavedlo všeobecnou právní rovnost všech lidí, ale neuznalo jejich práva a vnitřní lidskou důstojnost. Toto uznání je typické pouze pro židovsko-křesťanskou tradici, která založila všeobecnou rovnost člověka na základě jeho mravní svobody.²⁰ Křesťanský svět byl zase náchylný k jiným rozporům. Klasickým příkladem bylo středověké město, ochraňující kupce a obchodníky, kteří představovali zárodek kapitalistického hospodářského řádu. Jejich vyšší ekonomická účinnost nakonec podlehla iracionalitě morálních omezení ekonomické produkce, což zlikvidovalo samo město, jež je zrodilo.

Od dřívějších pisatelů světových dějin, jako byli Fontenelle nebo Concordet, se Hegel v zásadě liší daleko hlubším filozofičtějším zakotvením pojmů jako příroda, svoboda, dějiny, pravda či rozum. I když Hegel možná nebyl prvním filozofem, který psal o dějinách, stal se prvním *historizujícím* filozofem – tedy takovým, který věří v nutnou historickou relativitu pravdy.²¹ Hegel tvrdil, že veškeré lidské vědomí je omezeno společenskými a kulturními podmínkami prostředí, jež člověka obklopuje – neboli, jak říkáme my, „dobou“. Myšlení minulosti, obyčejných lidí i velkých filozofů a vědců, nebylo pravdivé absolutně nebo „objektivně“, ale pouze ve vztahu k historickému horizontu doby, v níž tito lidé žili. Lidské dějiny proto musejí být chápány nikoli jako pouhý sled různých civilizací a úrovní materiálních vymožeností, ale hlouběji jako souslednost různých forem vědomí. Vědomí – způsob, jakým lidské bytosti uvažují o základních otázkách správného a špatného, činnosti, jež považují za uspokojivé, jejich víra v bohy, a dokonce i to, jak vnímají svět – se v čase zásadně proměňuje. A protože tyto perspektivy byly ve vzájemném rozporu, vyplývá z toho, že jsou ve valné většině špatné, takže se hovoří o formách „falešného vědomí“, které vždy odhalí další běh dějin. Velká světová náboženství nejsou podle Hegela pravdivá jako taková, ale jedná se o *ideologie*, vyrůstající z konkrétních historických potřeb lidí, kteří jim věří. Například křesťanství je ideologie, jež vznikla v důsledku otroctví a jejíž prohlášení o všeobecné rovnosti sloužilo zájmům otroků při jejich sebeosvobození.

Dnes stěží vnímáme radikální povahu Hegelova historicismu, protože se stal součástí našeho intelektuálního horizontu. Předpokládáme, že existuje nějaký historický „perspektivismus“ myšlení, a sdílíme předsudky vůči způsobům uvažování, které nejsou „moderní“. Historicismus je implicitně obsažen v postojích dnešní feministky, jež považuje oddanost své matky a babičky rodině a domovu za starobylý přežitek z dávných dob.

Ačkoli dobrovolné podřízení tehdejší ženy kultuře ovládané muži mohlo být správné „pro její dobu“, a dokonce jí mohlo přinést štěstí, dnes už přijatelné není a představuje formu „falešného vědomí“. Historicismus je rovněž obsažen v postoji černocha, který popírá, že by běloch mohl být jen pochopit, co to znamená *být* černý. Třebaže vědomí lidí černé a bílé pleti není nutné odděleno historickou dobou, má se za to, že je odlišuje kulturní horizont a podmínky, v nichž vyrůstali a které jim umožňovaly pouze minimální vzájemnou komunikaci.

Radikálnost Hegelova historicismu je zřejmá právě v jeho pojetí člověka. S jedinou podstatnou výjimkou prakticky všichni filozofové před Hegelem věřili, že existuje cosi jako „lidská povaha“, tedy více či méně stálý soubor rysů – vášní, tužeb, schopností, ctností atd. –, který charakterizuje člověka jako takového.²² Třebaže jednotliví lidé se pochopitelně liší, elementární povaha člověka se s časem nemění, ať už se jedná o čínského rolníka, nebo o moderního evropského odboráře. Tento filozofický názor odrážel rozšířené klišé, že „lidská povaha se nikdy nemění“, používané nejčastěji v souvislosti s málo přitažlivými vlastnostmi, jako jsou chamtivost, chtíč a krutost. Naproti tomu Hegel nepochopil, že člověk má přirozenou stránku, vyplývající z tělesných potřeb, například potřeby potravy nebo spánku, ale předpokládal, že neelementárnější charakteristiky *nejsou* dané, a člověk tedy může vlastní povahu svobodně utvářet²³

Ráz lidské touhy není podle Hegela jednou provždy dán, ale mění se v závislosti na daném historickém období či kultuře.²⁴ Například obyvatel současné Ameriky, Francie či Japonska spotřebuje větší část své energie na honbu za věcmi – určitým typem auta, sportovními botami či značkovými večerními šaty – nebo statutem – tou správnou čtvrtí, školou či zaměstnáním. Většina těchto objektů touhy dříve neexistovala, a proto o ně lidé nemohli usilovat, stejně jako o ně pravděpodobně neusiluje současný obyvatel nuzného třetího světa, který svůj čas tráví zajišťováním základních potřeb, ať už se jedná o bezpečí či potravu. Konzumerismus a marketinková věda, která jej zásobuje, se točí kolem tužeb, jež byly doslova *vytvořeny* samotným člověkem a jež v budoucnu ustoupí nějakým jiným.²⁵ Naše současné potřeby odpovídají soudobým společenským podmínkám, které jsou zase důsledkem úplnosti historické minulosti. A specifické objekty touhy jsou pouze jedním aspektem „lidské povahy“, která se s časem proměňuje: vyvíjí se rovněž význam touhy ve vztahu k jiným elementům charakteru člověka. Hegelovy světové dějiny tedy vypovídají nejen o pokroku vědění a institucí, ale také o vývoji povahy člověka samotného, protože k lidské povaze patří to, že není pevně daná, ale *stává se* něčím jiným, než byla dříve.

Od Fontenella a pozdějších radikálnějších historizujících filozofů se Hegel lišil v tom, že podle něj historický proces neměl pokračovat donekonečna, ale měl dospět ke konci s dosažením svobodných společností v reálném světě. Jinými slovy, nastane *konec dějin*. To neznamená, že se přestanou dít události, vyplývající ze zrození, smrti a sociálních interakcí lidstva, nebo že faktické vědomosti o světě budou završeny. Hegel ovšem definoval dějiny jako vývoj člověka k vyšším úrovním racionality a svobody a tento proces má logické konečné vyústění v dosažení absolutního sebevědomí. Toto sebevědomí, jak věřil, bylo ztělesněno v jeho vlastním filozofickém systému podobně jako lidská svoboda v moderním liberálním státu, který se objevil v Evropě po Francouzské revoluci a v Severní Americe po Americké revoluci. Když Hegel prohlásil, že dějiny skončily bitvou u Jeny v roce 1806, určitě neměl na mysli, že liberální demokracie ve světě zvítězila; její vítězství tehdy nebylo jisté dokonce ani v jeho koutě Německa. Tvrdil, že principy svobody a rovnosti, představující základ moderního liberálního státu, byly objeveny a uplatněny ve většině vyspělých zemí a že neexistují alternativní principy nebo formy společenského a politického uspořádání, které by liberalismus předčily. Jinými slovy, liberální společnosti byly prosté „rozporů“, jež charakterizovaly dřívější formy společenského uspořádání, a proto historická dialektika dospěla k závěru.

Od okamžiku, kdy Hegel formuloval svůj systém, lidé odmítali brát vážně jeho tvrzení, že moderním liberálním státem končí dějiny. Téměř vzápětí se stal terčem kritiky dalšího pisatele světových dějin z devatenáctého století, Karla Marxe. Skutečně si neuvědomujeme náš velký intelektuální dluh vůči Hegelovi, protože jeho odkaz nám byl povětšinou zprostředkován Marxem, který hegelovský systém výrazně přizpůsobil vlastním záměrům. Marx od Hegela přejal hledisko fundamentální historičnosti lidských záležitostí, názor, že v průběhu času se lidské společnosti vyvíjejí od primitivních sociálních struktur ke složitějším a vyspělejší. Rovněž souhlasil s tím, že historický proces je v podstatě dialektický, že tedy dřívější formy politického a společenského uspořádání obsahují vnitřní „rozpory“, které postupně vycházejí najevo a vjedou k jejich pádu a nahrazení něčím vyšším. Kromě toho Marx sdílel Hegelovu víru v možnost konce dějin. Proto předvídal konečnou formu společnosti, která nebude trpět rozpory a jejímž dosažením se historický proces uzavře.

Marx se ovšem od Hegela lišil v názoru na to, jaký druh společnosti se na konci dějin objeví. Marx se domníval, že liberální stát nedokáže vyřešit jeden ze základních rozporů, a to třídní konflikt, boj mezi buržoazií a proletariátem. Obrátil Hegelův historicismus proti jeho autorovi a tvrdil, že

liberální stát nepředstavuje zevšeobecnění svobody, ale pouze vítězství svobody určité třídy, tedy buržoazie. Hegel věřil, že odcizení – rozpor člověka se sebou samým a následná ztráta kontroly nad vlastním osudem – bylo na konci dějin odpovídajícím způsobem vyřešeno filozofickým poznáním svobody, možné v liberálním státě. Marx, na druhé straně, tvrdil, že v liberálních společnostech lidé zůstávají odcizení, protože kapitál, lidský výtvor, se změnil v pána a vládce člověka a ovládá ho.²⁶

Byrokracie v liberálním státě, kterou Hegel označil za „obecnou či univerzální třídu“, neboť představuje zájmy celé společnosti, podle Marxe reprezentuje pouze specifické zájmy vládnoucích kapitalistů uvnitř občanské společnosti. Filozof Hegel prý nedosáhl „absolutního sebevědomí“, ale sám byl produktem své doby, apologetou buržoazie. Marxistický konec dějin měl přijít jedině s vítězstvím skutečné „obecné třídy“, proletariátu, a následného uskutečnění globální komunistické utopie, která jednou provždy třídní boj ukončí.²⁷

Marxistická kritika Hegela a liberální společnosti je dnes tak známá, že ji snad není třeba opakovat. Obrovské selhání marxismu jako základu pro společnost reálného světa – naprosto zřejmé 140 let po *Komunistickém manifestu* – však vyvolává otázku, zda Hegelovy světové dějiny nebyly nakonec prorocké. Tuto možnost v polovině našeho století otevřel Alexandre Kojève, francouzsko-ruský filozof, který ve 30. letech vedl sérii velmi významných seminářů na pařížské *École Pratique des Hautes Études*.²⁸ Jestliže v devatenáctém století byl největším Hegelovým vykladačem Marx, ve století dvacátém to byl nepochybně Kojève. Podobně jako Marx se necítil vázán pouze k výkladu Hegelova myšlení, ale tvůrčím způsobem je využíval při budování vlastního chápání modernity. Letmý náhled na Kojévovu brilantnost a originalitu nám zprostředkovává Raymond Aron:

[KOJEVE] FASCINOVAL POSLUCHÁČSTVO SESTÁVAJÍCÍ ZE SUPERINTELEKTUÁLŮ SE SKLONEM K POCHYBNOSTEM A KRITIZOVÁNÍ. PROČ?

Nějak to souviselo s jeho talentem, jeho dialektickou virtuozitou... (Jeho řečnické umění] bylo úzce spojeno s jeho tématem a osobností. Tímto tématem byly jak dějiny světa, tak [Hegelova] *FENOMENOLOGIE*. To druhé osvětlovalo první. Vše nabývalo významu. Dokonce i ti, kteří se dívali s podezřením na historickou prozřetelnost a za jeho obratností TUŠILI JAKOUSI LEST, NEMOHLI ODOLAT KOUZELNÍKOVÍ; SROZUMITELNOST, S NÍŽ HOVOŘIL O DOBĚ A UDÁLOSTECH, OKAMŽITĚ POSTAČOVALA JAKO DŮKAZ.²⁹

V centru Kojěvova učení stálo překvapivé tvrzení, že Hegel měl v podstatě pravdu a světové dějiny navzdory všem zvratům a změnám v pozdějších letech fakticky skončily rokem 1806. Je těžké proniknout vrstvami ironie v Kojěvově práci a odhalit jeho skutečný záměr, ale za zdánlivě nesouvislémi závěry se skrývá myšlenka, že principy svobody a rovnosti, které nastolila Francouzská revoluce, ztělesňují to, co Kojěve nazval „univerzálním a homogenním státem“, představujícím konečný bod lidské ideologické evoluce, za nímž je další pokrok nemožný. Kojěve si samozřejmě uvědomoval, že po roce 1806 přišla řada krvavých válek a revolucí, avšak považoval je v zásadě za „přistoupení provincií“.³⁰ Jinými slovy, komunismus nepředstavoval vyšší stádium než liberální demokracie, ale součást *téhož* stadia dějin, které nakonec přinese zevšeobecnění svobody a rovnosti po celém světě. Ačkoli bolševická a čínská revoluce vypadaly jako obrovské události své doby, v důsledku přispěly pouze k rozšíření již zavedených principů svobody a rovnosti mezi dříve zaostalé a utiskované národy a donutily ty země vyspělého světa, které již žily ve shodě s těmito principy, k jejich dokonalejšímu uplatňování.

Z následující pasáže si lze opět udělat obrázek o Kojěvově výjimečnosti a také osobitosti:

POZOROVÁNÍM TÓHO, CO SE DĚJE KOLEM MĚ, A ÚVAHAMÍ O TOM, CO SE VE SVĚTĚ UDÁLO OD BITVY U JENY, JSEM POCHOPIL, ŽE HEGEL MĚL PRAVDU, KDYŽ V TĚTO BITVĚ VIDĚL KONEC DĚJIN A SPRÁVNĚ JI TAK NAZVAL. V TĚTO BITVĚ A JEJÍM PROSTŘEDNICTVÍM PŘEDVOJ LIDSTVÍ DOSÁHL VRCHOLU A CÍLE, TEDY KONCE HISTORICKÉ EVOLUCE ČLOVĚKA. CO SE STALO OD TĚ DOBY, NENÍ NEŽ PROSTOROVÉ ROZŠÍŘENÍ VŠEOBECNÉ REVOLUČNÍ SÍLY, USKUTEČNĚNÉ VE FRANCII ROBESPIERREM A NAPOLEONEM. ZE SKUTEČNÉ HISTORICKÉHO HLEDISKA BYLO JEDINÝM DŮSLEDKEM OBOU SVĚTOVÝCH VÁLEK A NÁSLEDNÝCH VELKÝCH A MALÝCH REVOLUCÍ PŘESUNUTÍ ZAOSTALÝCH CIVILIZACÍ Z OKRAJOVÝCH PROVINCIÍ SMĚREM K NEJVYSPĚLEJŠÍM (REÁLNĚ NEBO FAKTICKY) EVROPSKÝM HISTORICKÝM POZICÍM. JESTLIŽE SOVĚTIZACE RUSKA A KOMUNIZACE ČÍNY NEJSOU NIČÍM VĚTŠÍM ČI ODLIŠNÝM NEŽ DEMOKRATIZACE CÍSAŘSKÉHO NĚMECKA (CESTOU HITLERISMU) NEBO ZÍSKÁNÍ NEZÁVISLOSTI TOGA, NEMLUVĚ O SEBEURČENÍ PAPUÁNCŮ, PAK JEDINĚ PROTO, ŽE ČÍNSICO-SOVĚTSKÁ REALIZACE ROBESPIERROVSKÉHO BONAPARTISMU NUTÍ POST-NAPOLEONSKOU EVROPU URYCHLIT ELIMINACI POČETNÝCH VÍCE ČI MĚNĚ ANACHRONICKÝCH DŮSLEDKŮ PŘEDREVOLUČNÍ MINULOSTI.³¹

Nejdokonalejším ztělesněním principů Francouzské revoluce byly pro Kojeva země poválečné západní Evropy, tedy ty kapitalistické demokracie, které dosáhly vysokého stupně hmotného bohatství a politické stability.³² Tyto společnosti jsou totiž prosté přetrvávajících základních „rozporů“: jsou sebeuspokojené a soběstačné, nemusejí už bojovat o žádné další velké politické cíle a mohou se soustředit pouze na ekonomickou aktivitu.

V pozdějším období života Kojève přestal učit a pracoval jako zaměstnanec Evropského společenství. Jak věřil, konec dějin znamenal konec nejen velkých politických bojů a konfliktů, ale také filozofie; Evropské společenství tedy bylo jeho odpovídajícím institucionálním vyjádřením.

Po světových dějinách představovaných významnými pracemi Hegela a Marxe přišly další, méně působivé. Druhá polovina devatenáctého století přinesla řadu poměrně optimistických teorií o pokrokovém společenském vývoji, vytvořených například pozitivistou Augustem Comtem či sociálním darwinistou Herbertem Spencerem. Ten druhý viděl společenský vývoj jako součást rozsáhlejšího procesu biologické evoluce, podléhající podobným zákonům, jako jsou zákony o přežití nejzdatnějších.

Dvacáté století rovněž zažilo několik pokusů o světové dějiny – třebaže rozhodně temnější povahy – včetně *Zániku Západu* Oswalda Spenglera a *Studia dějin* Arnolda Toynbeeho, které čerpaly inspiraci ze starších prací.³³ Spengler i Toynbee rozdělili dějiny na dějiny různých národů – v prvním případě „kultur“ a ve druhém „společností“ –, které podle všeho podléhaly jistým společným zákonům růstu a úpadku. To znamenalo rozchod s tradicí, počínající s křesťanskými historiky a vrcholící u Hegela a Marxe jednotnými a pokrokovými dějinami lidstva. Spengler a Toynbee se v určitém smyslu vrátili k cyklickým dějinám jednotlivých národů, které charakterizovaly řeckou a římskou historiografii. Ačkoli byly obě práce ve své době velmi čtené, trpěly stejnou „organistickou“ chybou, protože vyvozovaly spornou analogii mezi kulturou či společností a biologickým organismem. Spengler zůstává populární kvůli svému pesimismu a zdá se, že měl jistý vliv na některé státníky, například Henryho ICissingera, ale žádný z těchto autorů si nezískal takovou vážnost jako jejich němečtí předchůdci.

Poslední významné dějiny světa, vytvořené ve dvacátém století, nebyly dílem jednotlivce, ale výsledkem kolektivního úsilí skupiny sociologů - většinou Američanů –, píšících po druhé světové válce pod obecnou hlavičkou „teorie modernizace“.³⁴ Karel Marx v předmluvě k anglickému vydání *Kapitálu* napsal: „Země, jež je průmyslově vyspělejší, pouze ukazuje té méně vyspělé obraz její vlastní budoucnosti.“ To byla, vědomě či nikoli, počáteční premisa teorie modernizace. V těsné návaznosti na práce Marxe

a sociologů Webera a Durkheima teorie modernizace předpokládala, že průmyslový rozvoj se řídí koherentním vzorcem růstu a časem vytvoří jisté jednotné společenské a politické struktury v různých zemích a kulturách.³⁵ Studium zemí jako Velká Británie a Spojené státy, které se industrializovaly a demokratizovaly jako první, bylo možné stanovit univerzální vzorec, jímž se nakonec budou řídit všechny země.³⁶ Zatímco Max Weber zaujal **1** rostoucí racionalizaci a sekularismu historického „pokroku“ lidstva nialomyslný a pesimistický postoj, poválečná teorie modernizace dodala jeho myšlenkám nepopíratelně optimistický a, chtělo by se říci, typicky americký nádech. Ačkoli se teoretici modernizace neshodli na tom, jaká by jednosměrná historie měla být a zda k modernitě vedou nějaké alternativní cesty, nikdo nepochyboval o tom, že dějiny jsou zaměřené k určitému cíli a že tím cílem je liberální demokracie vyspělých průmyslových zemí. V 50. a 60. letech pracovali s velkým nadšením na využití této nové společenské vědy při hospodářské a politické pomoci mladým nezávislým zemím třetího světa.³⁷

Teorie modernizace nakonec padla za oběť obvinění, že je *etnocentrická*, tedy že povyšuje západoevropské a severoamerické zkušenosti nabyté při rozvoji na úroveň všeobecné pravdy, aniž by zohlednila jejich „kulturní podmíněnost“.³⁸ „V důsledku západní politické a kulturní hegemonie,“ tvrdil jeden kritik, „byl posílen etnocentrický názor, že jedině politický vývoj Západu představuje platný model.“³⁹ Taková kritika je hlubší než pouhé tvrzení, že existuje mnoho dalších cest k modernitě kromě těch, jimiž se ubíraly Velká Británie a Amerika. Zpochybnila samotný pojem modernity, a zejména to, zda všechny národy skutečně chtějí přijmout principy západní liberální demokracie. Zároveň říká, že všechny kulturní východiska a cíle jsou stejně hodnotné.⁴⁰

Obvinění z etnocentrismu odzvonilo teorii modernizace umíráček. Sociologové, kteří tuto teorii formulovali, totiž sdíleli relativistické názory svých kritiků: domnívali se, že nedisponují žádným vědeckým nebo empirickým základem pro obranu hodnot liberální demokracie, a mohli pouze zdůrazňovat, že nemají v úmyslu být etnocentričtí.⁴¹

Lze s jistotou říci, že nesmírný historický pesimismus, zplozený dvacátým stoletím, zdiskreditoval většinu pokusů o světové dějiny. Použití Marxova pojetí „dějin“ k ospravedlnění teroru v Sovětském svazu, Číně a dalších komunistických zemích dodalo tomuto slovu v očích mnoha lidí obzvláště zlověstný vedlejší význam. Představa, že dějiny jsou směřované, smysluplné, progresivní, nebo dokonce pochopitelné je hlavním proudům současného myšlení cizí. Hovořit jako Hegel o světových dějinách znamená

vysloužit si posměch a shovívavé poznámky intelektuálů, kteří jsou přesvědčeni, že chápou svět v celé jeho složitosti a tragičnosti. Není náhoda, že jedinými autory světových dějin, kteří v tomto století dosáhli určitého úspěchu, byli Spengler a Toynbee, popisující úpadek a rozklad západních hodnot a institucí.

Ale přestože je náš pesimismus pochopitelný, proti němu stojí empirický tok událostí druhé poloviny dvacátého století. Musíme se ptát, zda se náš pesimismus nestal jakousi pózou, přijímanou stejně snadno jako optimismus v devatenáctém století. Naivní optimista, jehož očekávání se nenaplní, vypadá jako blázen, zatímco mýlící se pesimista si zachová zdání hloubky a vážnosti. Je proto bezpečnější ubírat se druhou cestou. Ovšem výskyt demokratických sil v těch částech světa, kde jejich existenci nikdo neočekával, nestabilita autoritativních forem vlády a naprostá absence koherentních *teoretických* alternativ vůči liberální demokracii nás nutí znovu si položit starou Kantovu otázku: Existuje něco takového jako světové dějiny lidstva, pojímané z hlediska mnohem kosmopolitnějšího, než bylo v Kantově době možné?

Kapitola 26

Vstříc mírové unii

S uplatňováním mocenské politiky se nadále setkáváme u většiny států, které nejsou liberálními demokratiemi. Relativně pozdní nástup industrializace a nacionalismu ve třetím světě způsobí výrazný rozdíl mezi chováním většiny rozvojových zemí na jedné straně a vyspělých demokracií na straně druhé. V dohledné budoucnosti bude svět rozdělen na dvě části: posthistorickou a tu, jež dosud vězí v dějinách.¹ V posthistorickém světě budou styky mezi státy probíhat především na hospodářské úrovni a stará pravidla mocenské politiky ztratí význam. Lze si tedy představit demokratickou Evropu, která bude multipolární a ovládaná hospodářskou silou Německa, jehož sousedi si však nebudou připadat vojensky ohrožení a nebudou podnikat zvláštní kroky ke zvýšení své vojenské připravenosti. Posthistorický svět bude i nadále rozdělený na národní státy, ale jednotlivé nacionalismy naleznou kompromis s liberalismem a budou se stále častěji projevovat jen ve sféře soukromého života. Ekonomická racionalita mezitím naruší mnoho tradičních rysů suverenity, současně s procesem unifikace trhu a výroby.

Na druhé straně bude historický svět stále rozdělený řadou náboženských, národnostních a ideologických konfliktů, souvisejících s vyspělostí určité země, v nichž se budou nadále uplatňovat stará pravidla mocenské politiky. Státy jako Irák a Libye nepřestanou napadat své sousedy a svádět krvavé bitvy. V historickém světě bude národní stát nadále hlavním těžištěm politické identifikace.

Hranice mezi posthistorickým a historickým světem se rychle mění, a proto je obtížně zachytitelná. Sovětský svaz se přesunuje z jednoho tábora do druhého; jeho rozpad umožní některým nástupnickým státům úspěšně završit přechod k liberální demokracii, zatímco jiným se to nepodaří, Čína má po masakru na náměstí Tchien-an-men sice k demokracii daleko, ale od počátku hospodářských reforem se její zahraniční politika přesto stala, dá-li se to tak říci, *buržoaznější*. Současně čínské vedení si zřejmě uvědomuje, že nemůže vzít reformy zpátky a že země musí zůstat otevřená mezinárodní ekonomice. To zabraňuje návratu k maoistické zahraniční politice, třebaže na domácí scéně dochází k pokusům o oživení maoismu. Velké státy Latinské Ameriky – Mexiko, Brazílie, Argentina – se z historického do posthistorického světa přesunuly během poslední generace, a ačkoli u nich nelze vyloučit skluz zpět, v současnosti jsou pevně spojeny s jinými průmyslovými demokraciemi vzájemnou ekonomickou závislostí.

Historický a posthistorický svět budou v mnoha ohledech existovat souběžně, ale nezávisle na sobě, takže se budou ovlivňovat poměrně málo. Existují ovšem určité styčné body, kde může docházet ke střetům. Jedním z nich je ropa, která se stala příčinou krize v souvislosti s iráckou invazí do Kuvajtu. Zásoby ropy se nacházejí převážně v historickém světě a jsou nezbytné pro hospodářskou prosperitu posthistorického světa. Ačkoli se během ropné krize v 70. letech hovořilo o rostoucí globální propojenosti řadou různých komodit, ropa zůstává jedinou surovinou, jejíž produkce je natolik koncentrovaná, že ji lze využívat k politickým účelům. Přerušení jejího toku by mělo okamžitý zničující vliv na posthistorický svět.

Druhý styčný bod je v současnosti méně viditelný, ale z dlouhodobého hlediska možná ještě problematičtější než ropa: přistěhovalectví. Proud lidí, kteří bez ustání směřují z chudých a nestabilních zemí do těch bohatých a bezpečných, ovlivňuje prakticky všechny státy vyspělého světa. Tento příliv v posledních letech sílí a může být náhle posílen politickými převraty v historickém světě. Události jako rozpad Sovětského svazu, propuknutí etnického násilí ve východní Evropě nebo navrácení Hongkongu Číně poskytují dostatečné důvody k masovému přesunu obyvatelstva z historického světa do posthistorického. Přistěhovalectví zaručuje, že se

vyspělé státy nepřestanou zajímat o zbytek světa. Buď budou chtít zadržet vlny přistěhovalců, nebo imigranti vstoupí do jejich politického systému a přimějí je v k větší angažovanosti.

Ukázalo se, že posthistorické země mají velké problémy s omezením přistěhovalců, a to přinejmenším ze dvou důvodů. Za prvé, je pro ně obtížné vytyčit v otázce odmítání cizinců spravedlivá kritéria, která by nevyznívala rasisticky ani nacionalisticky, neboť tím by se porušily právní principy, k nimž se liberální demokracie zavázaly. Všechny rozvinuté země uplatnily v té či oné době přistěhovalecké kvóty, ale zpravidla to vyvolalo jakési výčitky svědomí. Druhá příčina rostoucí imigrace je ekonomická, protože téměř každá vyspělá země má zkušenosti s nedostatkem nekvalifikovaných nebo jen částečně vyškolených pracovníků, kterých může třetí svět nabídnout neomezené množství. Ne všechny špatně placené práce však mohou být vyvázeny. Hospodářská soutěž v rámci jediného globálního trhu si vynutí důkladnější integraci regionálních trhů práce, podobně jako raný kapitalismus podporoval vznik sjednocených národních států s velkou pracovní mobilitou.

Poslední oblastí vzájemného působení těchto dvou světů budou jistě otázky „světového řádu“. Již dnes určité státy historického světa ohrožují své sousedy, a proto i nadále bude mít mnoho posthistorických zemí zájem na zamezení vývozu některých technologií mimo vyspělé oblasti, neboť by to vedlo ke konfliktům a násilí. V současné době k těmto technologiím patří jaderné zbraně, balistické střely, chemické a biologické zbraně a podobně.

V budoucnosti se však otázky světového řádu budou týkat i určitých zájmů v oblasti životního prostředí, jež bude ohroženo nekontrolovaným šířením technologií. Jestliže se naplní zmíněný předpoklad a posthistorický svět se bude chovat jinak než historický, pak jeho liberální demokracie budou mít společný zájem jak na obraně před vnějšími hrozbami, tak na podpoře demokracie v zemích, kde dosud neexistuje.

Navzdory vzestupu demokracie v 70. a 80. letech je realistické hledisko stále dosti významnou *normativní* doktrínou v mezinárodních vztazích. Historická část světa se řídí realistickými principy a také posthistorická část používá realistické metody, když s ní jedná. Vztahy mezi demokratickými a nedemokratickými zeměmi budou nadále plně nedůvěry a obav, bez ohledu na rostoucí vzájemnou ekonomickou závislost jež se postupně stává rozhodujícím činitelem.

Na druhé straně značně upadá význam realismu jako *popisného* modelu. Nevypočitatelné a prospěchářské chování, jež realisté připisují všem státům ve všech dobách, vypadá při bližším zkoumání nepřesvědčivě. V průběhu

historického procesu lidé zavrhli řadu pojetí legitimacy – dynastické, náboženské, nacionalistické a ideologické -, jež sloužila jako výchozí bod pro imperialismus a válku. Všechny formy legitimacy předcházející modernímu liberalismu se zakládaly na nějaké formě panství a rabství, takže imperialismus v jistém smyslu pramenil ze společenského uspořádání. Stejně jako pojetí legitimacy se v dějinách měnily i mezinárodní vztahy; ačkoli válka a imperialismus existovaly vždy, v každé době byly války vedeny za jiným cílem. Neexistuje žádný „objektivní“ národní zájem, který by vysvětloval chování států v různých obdobích a oblastech, nacházíme jen pluralitu národních zájmů, definovaných na základě principu legitimacy a jednotlivců, kteří ho interpretují.

Liberální demokracie, usilující o odstranění rozdílů mezi pány a raby tím, že se rabové stanou svými vlastními pány, by přirozeně měla mít naprosto jiné zahraničněpolitické cíle. V posthistorickém světě nebude mír důsledkem toho, že velké státy sdílejí tentýž princip legitimacy. Takový stav existoval již v minulosti, například když všechny evropské země byly monarchiemi. Namísto toho mír vyplyne ze specifické povahy demokratické legitimacy a její schopnosti uspokojit lidskou touhu po uznání.

Z odlišností mezi demokratickými a nedemokratickými státy a možnosti obecnějšího historického procesu, jenž povede k rozšíření liberální demokracie po světě, vyplývá, že tradiční moralismus americké zahraniční politiky s jejím zájmem o lidská práva a „demokratické hodnoty“ není zcela nemístný.² Henry Kissinger v 70. letech tvrdil, že výzvy k revolučním změnám v Sovětské svazu a Číně by byly morálně uspokojivé, ale z praktického hlediska nerozumné, protože by znemožnily „realistickou“ shodu v otázkách typu kontroly zbrojení a řešení regionálních sporů. Bývalý prezident Reagan byl ostře kritizován, když v roce 1987 vyzval Sověty ke zbourání berlínské zdi, a to především v Německu, které přivyklo „realitě“ sovětské síly. Ve světě ubírajícím se k demokracii se však ukázalo, že nepřijímání legitimacy Sovětského svazu bylo jak morálně uspokojivé, tak politicky prozíravé, neboť odpovídalo aspiracím mnoha národů pod komunistickou nadvládou.

Nikdo by samozřejmě neobhajoval politiku vojenského ohrožování nedemokratických států, jež disponují ničivými, zejména jadernými zbraněmi. K revolucím, jaké se odehrály v roce 1989 ve východní Evropě, dochází jen zřídka a demokracie nemůže stavět svou zahraniční politiku na předpokladu brzkého zhroucení soupeřící diktatury. Při mocenských kalkulacích se však nesmí zapomínat na to, že legitimita je rovněž formou moci a že silné státy často skrývají závažné vnitřní nedostatky. To znamená, že demo

kracie, které si vybírají přátele a nepřátele na základě ideologických úvah – tedy podle toho, zda jsou tyto země demokratické – budou mít z *dlouhodobého hlediska* pravděpodobně silnější a spolehlivější spojence. A při jednání s protivníky by ve snaze o získání převahy neměly přehlížet morální rozdíly mezi společnostmi a odkládat stranou otázku lidských práv.³

Z mírumilovného chování demokratických společností také vyplývá, že Spojené státy a další demokracie mají společný zájem na ochraně demokratické sféry ve světě a na jejím rozšiřování, kdekoli to je možné a prozíravé. Pokud demokracie nepovedou boje mezi sebou, rozšiřující se posthistorický svět bude stále klidnější a úspěšnější. Skutečnost, že se komunismus ve východní Evropě a Sovětském svazu zhroutil a bezprostřední vojenská hrozba ze strany Varšavské smlouvy se téměř rozplynula, by však neměla vyvolat lhostejnost k tomu, co ji nahradilo. Dlouhodobou zárukou proti obnovení nebezpečí z této části světa, sjednoceného Německa nebo ekonomicky dominantního Japonska, budou pro Západ vzkvétající liberální demokracie v těchto zemích.

Potřeba demokratických států spolupracovat v zájmu prosazení demokracie a mezinárodního míru je téměř stejně stará jako samotný liberalismus. Důvody pro vznik mezinárodní ligy států s demokratickým právním řádem vyložil Immanuel Kant ve svém slavném eseji *K věčnému míru*, stejně jako v *Myšlenkách k všeobecným dějinám ve světoobčanském smyslu*. Kant dokazoval, že zisky z vývoje od přirozeného stavu k občanské společnosti jsou většinou pohlceny válkami mezi národy: „Marněním sil svých společenství ve zbrojení jednoho proti druhému, ničením, jež přináší válka, a dokonce ještě více nutností udržovat se ve stálé připravenosti na válku, [státy] brání plnému rozvinutí lidské přirozenosti.“⁴

Kantovy práce

o mezinárodních vztazích se později staly intelektuálním základem současného liberálního internacionalismu. Kantovská liga se stala inspirací pro založení nejprve Společnosti národů a potom Organizace spojených národů. Jak již bylo řečeno, poválečný realismus působil v mnoha ohledech jako *protiváha* liberálního internacionalismu, protože podporoval názor, že prostředkem k dosažení světové bezpečnosti není mezinárodní právo, ale vyváženost sil.

Prokazatelná neschopnost Společnosti národů a Organizace spojených národů zajistit kolektivní bezpečnost nejdříve proti Mussolinimu, Japoncům a Hitlerovi a později proti sovětskému expanzionismu vedla k všeobecné diskreditaci kantovského internacionalismu a mezinárodního práva vůbec. Řada lidí však nepochopila, že uskutečnění Kantovy myšlenky od samého začátku bránilo nedodržování filozofových zásad.⁵ První zásada věčného

míru stanoví, že zřízení zemí sdružených v systému států by mělo být republikánské, že by tedy mělo jít o liberální demokracie.⁶ Podle druhé by „právo národů mělo být založeno na federaci *svobodných* států,“⁷ tzn. takových, které sdílejí republikánské uspořádání. Důvody jsou podle Kanta prosté: státy založené na republikánských principech nemají sklony k válčení, protože jejich samosprávné národy projevují menší ochotu přijímat válečné náklady než despotismy, a fungující mezinárodní federace musejí vyznávat tytéž liberální principy práva. Mezinárodní právo je pouze umocněné právo vnitřní.

Organizace spojených národů tyto předpoklady od svého založení nesplňuje. Její charta se nezmiňuje o „svobodných národech“, ale pouze mlhavě o „suverénní rovnosti všech členů“.⁸ To znamená, že členství v Organizaci spojených národů mohou získat všechny státy, které splňují jistá minimální kritéria svrchovanosti, bez ohledu na to, zda se tato suverenita zakládá na vůli lidu. Proto se stalinistický Sovětský svaz mohl stát zakládajícím členem organizace s křeslem v Radě bezpečnosti a právem vetovat rezoluce tohoto orgánu. Po dekolonizaci se Valné shromáždění zaplnilo velkou spoustou nových zemí třetího světa, které jen minimálně řídily Kantovými zásadami a našly v Organizaci spojených národů užitečný nástroj k prosazování svých neliberálních politických záměrů. Podle očekávání nedokázala OSN (bez předchozího konsenzu o spravedlivých zásadách politického uspořádání nebo přirozených práv) od svého založení v rozhodující oblasti kolektivní bezpečnosti nic podstatného. Rovněž není překvapivé, že Američané se na Organizaci spojených národů vždycky dívali s podezřením. Její předchůdkyně, Společnost národů, byla poněkud homogennějším politickým charakterem svých členů, i když se do ní v roce 1933 začlenil SSSR. Její schopnosti prosadit zásady kolektivní bezpečnosti však vážně oslabil skutečnost, že silní a důležití členové systému států – Japonsko a Německo – nebyli demokraciemi a scházela jim ochota podřídit se stanovám společnosti.

S koncem studené války a nástupem reformních hnutí v Sovětském svazu a Číně se Organizace spojených národů zčásti zbavila své dřívější slabosti. Bezprecedentní přijetí hospodářských sankcí proti Iráku Radou bezpečnosti a souhlas s použitím síly po invazi tohoto státu do Kuvajtu naznačily, jaký druh mezinárodních akcí může být v budoucnu možný. Radu bezpečnosti však může ohrozit obrácení vývoje v neúplně reformovaných mocnostech, tzn. v Rusku a Číně, a Valné shromáždění je nadále plné nesvobodných zemí. Lze pochybovat o tom, že se OSN v příští generaci stane základem „nového světového řádu“.

Jestliže by společenství národů vyšlo z Kantových zásad a netrpělo fatálními nedostatky dřívějších mezinárodních organizací, zřejmě by připomínalo spíše NATO než OSN - bylo by tedy sdružením skutečně svobodných států, které by spojovala oddanost liberálním principům. Mohlo by podnikat razantní akce na ochranu kolektivní bezpečnosti vůči hrozbám přicházejícím z nedemokratické části světa. Státy, ze kterých by se skládalo, by se ve vzájemných vztazích řídily zásadami mezinárodního práva. Takový kantovský mezinárodní řád vlastně mimovolně vznikl za studené války pod ochranným štítem organizací jako NATO, Evropské společenství, OECD, G-7, GATT⁹ a dalších, v nichž je liberalismus předpokladem členství. Vyspělé demokracie jsou dnes efektivně propojeny soustavou právních úmluv, které regulují jejich vzájemné ekonomické styky. I když mohou vést spory o vývozních kvótách hovězího masa, povaze Evropské měnové unie nebo o tom, jaké postoje zaujmout k Libyi a arabsko-izraelskému konfliktu, použití síly při řešení jejich rozepří je zcela nemyslitelné.

Spojené státy a další liberální demokracie se budou muset vypořádat se skutečností, že po zhroutilí komunismu se jejich svět stále méně podobá minulému geopolitickému uspořádání a že pravidla a metody historického světa nelze uplatnit v posthistorickém. Hlavními tématy budou otázky ekonomiky, jako jsou konkurenceschopnost a inovace, zvládnutí vnitřních a vnějších deficitů, udržení zaměstnanosti, řešení závažných ekologických problémů a podobně. Liberální demokracie proto musejí pochopit, že jsou dědici buržoázní revoluce, jež začala před více než čtyřmi sty lety.

V posthistorickém světě byla touha po pohodlné sebezáchově povýšena nad ochotu riskovat život v krvavé bitvě o prestiž a všeobecné a rovné uznání nahradilo boj o nadvládu.

Dnešní lidé mohou donekonečna popírat, že žijí v posthistorickém světě s poukazem na to, že na mezinárodní scéně se mohou objevit nová impéria, diktátoři, neuspokojené nacionalismy toužící po uznání nebo nová náboženství, jež do společnosti vtrhnou jako uragán. Od jistého okamžiku však není možné vyhnout se otázce, zda posthistorický dům, který si tito lidé vystavěli jako nezbytný úkryt před bouřemi dvacátého století, chtějí obývat dlouhodobě. Prakticky všem občanům vyspělého světa je dnes jasné, že demokracie skýtá v porovnání se svými hlavními soupeři, fašismem a komunismem, řadu výhod. Je však žádoucí sama o sobě? Nebo jsme v liberální demokracii nadále v podstatě neuspokojeni? Zůstanou v našem liberálním řádu nějaké rozpory i poté, co tvář země opustí poslední fašistický diktátor, arogantní plukovník či komunistický předák? Na tyto otázky se soustředíme v závěrečné části této knihy.

V.

**POSLEDNÍ
ČLOVĚK**

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-Fran^{ois}e Revela představuje největší slabinu demokracie její neschopnost bránit se bezohledným a odhodlaným tyraním. Otázka, zda a na jak dlouho hrozba ze strany těchto tyranů pominula, nás nadále bude zajímat, protože svět je dosud plný autoritarismu, teokracií, nesnášenlivých nacionalismů a podobně. Pro tuto chvíli však předpokládáme, 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 budoucnosti nic špatného nečeká, rozhodně nemůžeme považovat zhroucení komunismu. Potřebujeme spíše nadčasový standard k poměrování demokratické společnosti, nějaké pojetí „člověka jako člověka“, které nám umožní rozpoznat případné chyby. Proto jsme se vrátili k „prvním“ lidem Hobbese, Locka, Rousseaua a Hegela.

Kojévovo 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, Kojévovo 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*: jde o to, zda liberální demokracie patřičně uspokojuje touhu po uznání, jak

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 týchž 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 rozevívá 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. Námitka pravice spočívá v tom, že liberální společnost nemá potíže s nedostatkem všeobecnosti uznání, ale se samotným cílem rovného uznání: lidské bytosti jsou přirozeně *nestejně* 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, segregáční 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 děvčata zase mají oproti těm obyčejným výhodu při hledání nevěsty nebo

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 systémů péče o občany v Německu nebo Švédsku. Ačkoli se Spojené státy pravděpodobně nejvíce ze všech západních demokracií brání zaujmout paternalistickou roli, konzervativní politici se smířili se základní sociální legislativou z doby Nového údělu a její oslabení je velice nepravděpodobné.

Výsledek vyrovnávacích procesů bývá označován jako „společnost střední třídy“. Tento termín je nesprávný, protože sociální struktura moderních demokracií 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. Kojevův postřeh, že poválečná Amerika vytvořila Marxovu „beztrždní společnost“, lze vykládat následujícím způsobem: společenská nerovnost není zcela vymýcena, avšak zbývající bariéry jsou

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 demokracií však nevyhovuje ani těmto poměrně uvolněným standardům rovnosti. Ze všech konvenčních (nikoli přirozených či nutných) nerovností se nejhůře zahlazují 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, jenž 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 podpůrná 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 délbou 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 demokraciích 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 šancí zlepšit svou situaci s pomocí vzdělání nebo jinak rozvinout svůj

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 přetrvání 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 Milován 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 úplné zavržení liberálních principů v politické či hospodářské oblasti by

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 smiřovat 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 chlápci 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 kdokoli jiný.

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 všímají 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 stech 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 ostríhání měly platit stejně jako chlapečci, skautskými vedoucími by se mohli stát homosexuálové a nebylo by možné postavit budovu bez betonové rampy pro vozičkáře k hlavnímu vchodu. TVto 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 zahálí do pláštěku 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. Snadno si lze před

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 nevládně 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 puzení. Podle Darwina se člověk doslova vyvinul ze subhu- mánního; 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 sebeuspo- kojivý mýtus.

Nadřážená důstojnost opravňuje člověka k podmanění přírody, tedy k tomu, aby si přírodu přivlastnil a ovlivňoval ji ve svůj prospěch, v čemž

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 vlada 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 soboli 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 nejbudálenější hvězdu? Proč hmyz, bakterie, střevní paraziti a viry HIV nemohou mít stejná práva jako lidské bytosti?

Většina současných ekologů naposledy zmíněná práva neobhazuje, což naznačuje, že stále věří v jakýsi koncept nadřazené lidské důstojnosti. Chtějí chránit tuleně 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 extrémistická 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 „přírozené“ 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 *nevyhnutelné*, že stejných práv jako člověku se dostane zvířatům, a dokonce

jiným součástí 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 chápaná 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 moci*¹

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 pánství 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 zůstalo cosi z obou: pánova svoboda a rabova práce.

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 dělo ve východní Evropě, Číně a Sovětském 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 dodržuje 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 dosáh

li 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 jakákoli forma

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 obět 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 osobností“ 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 žijí 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: OBĚ JE PŘÍLIŠ NAMÁHAVÉ. KDO BY JEŠTĚ VLÁDL? KDO POSLOUČAL? OBĚ JE PŘÍLIŠ NAMÁHAVÉ. ŽÁDNÝ PASTÝŘ A ŽÁDNÝ OVČINEC! I<AŽDÝ CHCE STEJNĚ, 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 demo*kratický 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 pijí, 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, již 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 vzdělání posiluje určitý sklon k relativismu, tedy

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 vštěpováno, 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: Jsme venkoncem skuteční a bez víry i bez pověry⁴: tak pyšně vypínáte prsa – ach, třebaž že 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 baptizmu. 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 smiřuje 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 nepočtených společenství věřících, ale to se pravděpodobně nebude pře

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.

SNAŽÍM 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 MALICHERNÝCH 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 SPOLUOBCANY, 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, PROZÍRAVÁ A MÍRNÁ. PODOBÁ SE RODIČOVSKÉ 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 nezměstostí 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 stali pány, nepočítáme-li abstraktní a teoretickou rovinu těchto úvah?

Tocqueville si již před Nietzscheм 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 síře, možností, které byly živeny mezi nepracujícími lidmi se záměrně antimilitaristickým 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 BĀDÁNÍ, A PŘEDČASNĚ TRHÁ POUTA, JEŽ SPOJUJÍ TĚLO
SE ŽIVOTEM, TAKŽE UMÍRÁ STĀŘÍM PŘED ČTYŘICÍTKOU, ZMOCŇUJE SE MĚ
ŪŽAS A CÍTÍM, ŽE ŽĀDNĀ OBYČEJNĀ PŘÍČINA NEMOHLA VYVOLAT ŪSILÍ TAK
MIMOŘĀDNĚ.¹⁵

Pascal, jenž v dětství sám pro sebe objevil euklidovskou geometrii, se v jednadvaceti 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 otřepaných postřehů o bídě a důstojnosti člověka“.¹⁷

„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 OBECNĚJÍ 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 nepociťuje 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 o Hegelovi naznačil, že konec dějin by znamenal rovněž konec umění a fi

lozofie, a tedy jeho životní kariéry. Nebylo by možné vytvářet velké umění, které má – jako Homérova *Ílias*, da Vinciho a Michelanglovy 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 Ceausescuovou tajnou policií *Securitate*, stateční činští studenti, stojící proti tankům na náměstí Tchien-anmen, 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 - „učíš 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 spokojení 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 vytápnout 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 nevyhledávají pohodlí a bezpečí a nejsou uspokojeni štěstím podle anglosaské utilitaristické teorie, nezbytná přítomnost boje a rizika v lidské duši, vztah mezi touhou být nadřazen ostatním a možností osobní výjimečnosti a překonání sebe sama - všechny

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 je* ho pojetí psychologie radikalizaci Hegelova důrazu na uznání.

Třebaže s Nietzschem 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 ni 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 marxis- mu-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 nepochybně pravdu v tom, že určitá míra *megalothymie* je nezbytným

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 nečinne setrávaly 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 tem, 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 společnosti.

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“⁴⁴, 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 potřeba smysluplnou motivací; člověk může mít jen tolik domů, automobilů a manželek, kolik dokáže spočítat. Tito lidé jsou samozřejmě „chtiví“ 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 a nepostižitelnějších. Výsledkem jejich práce často bývají produkty a stroje,

kteří dokazují úžasnou nadvládu nad nejnesmlouvavějším ze všech pánů jímž je příroda, a i když podnikatelé nejsou v obvyklém smyslu společensky angažováni, 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 nejtcižádnostivější 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 ctižádnostivý 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 pojmát 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 ctižádnostivým 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. Strájeci moderního demokratického uspořádání jako Hamilton a Madison si ovšem uvědomovali potenciální nebezpečí *megalothymie* v politice a věděli, že starověké demokracie zni

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 vůdce 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 ctižádostiví 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 demokracie je pravděpodobně prospěšné, že třetí svět existuje a pohlcuje

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

Kromě politické oblasti a ekonomického života *megalthymie* 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 kostí. 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 oživují 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 nejvíce 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, maratónské 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 Hidejošioho v patnáctém století Japonsko zažilo několik století vnitřního i vnějšího míru a tento stav připomínal Hegelem

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.

Kojěve žertem navrhl, že namísto přeměny Japonska podle západního vzoru by se měl Západ (včetně Ruska) *pojaponštit* (což se dnes do jisté míry skutečně děje, ale ne podle Kojěvových 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 nezmizela, 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.

Kapitola 30

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 živí 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 potlačením sobeckých potřeb. 1 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 nesnižují 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, pak stejná pravidla určují společenství uvnitř i navenek. A pokud mají mít

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 společností, jímž je celá země, mohou mít liberální zásady zhoubný vliv na nejvyšší formy patriotismu, které jsou nezbytné pro samotné přežití tohoto společností. 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. Vždy je možné opustit zemi s rodinou a penězi 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.

Společenství, 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 společenství na kolektiv pramení spíše z náboženství nebo doktrín, jež jako konfucianismus dosáhly náboženského statusu díky své mnohaleté 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 sedmáctém 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 vyžaduje víru v Boha. Společenská smlouva mezi jednotlivci s racionálními

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 „nížký“, 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 společnostech 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 *megalthymie* 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 slouží, nejsou nejzávažnější ani nejspravedlivější. A dokud tento stav potrvá,

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 pousmáli 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 jedině bolest dokáže, že o sobě mohou *smýšlet dobře*, neboť zůstali *lidskými bytostmi*

Hegel – na rozdíl od svého vykladače Kojěva – chápal, že potřeba pocíťovat 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 vláde, 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 hrdinství a oběť, vypadá náhle

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 liberální demokracií, 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 obětí v jejich stře- dostavovském 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 jaksí 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 ultimátum Srbsku po zavraždění arcivévodky Františka Ferdinanda v Sarajevu

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 obklopile 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 vládařů, 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 nietz- scheovskému 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 mířila 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 nej váženějších 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 vštípilo 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 *Čandalti*, 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 „vyřešila“

problém *megalothymie* tím, že ji ovládla a přeměnila s pomocí řady slož* tých 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 neúplností 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 neuspokojení, 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. Stabilní demokracie vyžaduje zčásti iracionální demokratickou kulturu

a spontánní občanskou společností, 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 prvních 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 demokrati- zovalo. Namísto známkou 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, popsáný ve druhé části této knihy. Tento mechanismus je poháněn neomezenou žádostí a řízen rozumem. Oživení

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 tížadosti 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 čelí 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 šilenců, 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 a přivedeny do rovnováhy pod vládou rozumu.⁸ Nejlepší režim byl mimo

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. ¹ 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 *megalthymie*,

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 *megalthymie* 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 společností, pak by nám idea relativismu měla připadat méně samozřejmá,

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 kolejiích 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 průmyskem. 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.

Obsah

<i>Poděkování</i>	5
<i>A přece jsme na konci dějin</i>	7
Úvodem	11
I. ZNOVU POLOŽENÁ STARÁ OTÁZKA	23
Kapitola 1: Náš pesimismus	25
Kapitola 2: Slabost silných států I34 Kapitola 3: Slabost silných států II aneb pořádání ananasů na Měsíci 42	
Kapitola 4: Celosvětová liberální revoluce	56
II. STAŘECKÝ VĚK LIDSTVA	69
Kapitola 5: Námět na světové dějiny	71
Kapitola 6: Mechanismus touhy	85
Kapitola 7: U bran nejsou barbaři	95
Kapitola 8: Hromadění bez konce	102
Kapitola 9: Vítězství videa	109
Kapitola 10: V zemi vzdělání	119
Kapitola 11: Zodpovězení původní otázky	134
Kapitola 12: Není demokracie bez demokratů	138
III. BOJ O UZNÁNÍ	147
Kapitola 13: Na počátku: boj na život a na smrt o prestiž	149
Kapitola 14: První člověk	158
Kapitola 15: Dovolená v Bulharsku	166
Kapitola 16: Rudolící šelma	174
Kapitola 17: Vzestup a pád Thymu	183
Kapitola 18: Panství a rabství	192
Kapitola 19: Univerzální a homogenní stát	198

IV. SKOK PŘES RHODOS

207

Kapitola 20: Nejstudenější ze všech netvorů	209
Kapitola 21: Thymotický původ práce	219
Kapitola 22: Říše zášti, říše úcty	229
Kapitola 23: Nereálnost „realismu“	238
Kapitola 24: Moc bezmocných	245
Kapitola 25: Národní zájmy	256
Kapitola 26: Vstříc mírové unii	265

V. POSLEDNÍ ČLOVĚK

273

Kapitola 27: V říši svobody	275
Kapitola 28: Lidé bez hrudi	286
Kapitola 29: Svobodní a nerovní	297
Kapitola 30: Dokonalá práva a nedostatečné povinnosti	304
Kapitola 31: Nesmírné války ducha	309
Poznámky	319
Bibliografie	368