

“ Otázka demokracie

Claude Lefort

Z francouzštiny přeložila Jana Vargovčíková

Francouzský filosof Claude Lefort se v tomto textu ne právě tradičně vyjadřuje k otázce totalitarismu a k riziku despotismu – riziku, na které nelze nikdy zapomínat, bavíme-li se o radikálně levicovém myšlení.

Mým záměrem je podnitit znovuoživení politické filosofie a zároveň k němu osobně přispět. Nás, kteří tento zájem sdílíme, je jen několik. Jistě, v poslední době se naše řady mírně rozšířily. Nicméně je třeba uznat, že se tento úkol dosud nesetkal s větší odezvou. Obzvláště mě zarazí, že většina těch, kteří by byli s to se tohoto úkolu zhostit nejlépe, vezmu-li do úvahy jejich intelektuální temperament, který jim umožňuje opustit dogmatická názorová přesvědčení, díky své filozofické erudici, vezmu-li do úvahy jejich snahu hledat v událostech našeho světa, jakkoli chaotických, *špetku* smyslu, že ti, od kterých bychom očekávali snahu oprostít se od vlivu dominantních a soupeřících ideologií s cílem rozlišit alespoň předpoklady rozvíjení svobody a objasnit překážky, na které narážejí, že zrovna tito trvale projevují vůči političnu jistou zatvrzelou zaslepenost. Svoboda, to prosté slovo, které jsem právě vyslovil, je až příliš často vykázáno ze slovníku vzdělanců a ponecháno jazyku lidovému, vyjma případů, kdy slouží, jako vývěsní štít intelektuálů, kteří prohlašují, že si svůj tábor zvolili a vystačí si s antikomunismem. Nejde však o nic nového, a proto posledně jmenované ponechme stranou, jakkoli mnoho povyku vyvolávají. Více mi záleží na intelektuálech, filosofech, kteří se veřejně hlásí k levici nebo

ke krajní levici. Ačkoliv žijí v době, kdy se pod znamením fašismu na jedné a socialismu na druhé straně vyvinula nová forma společnosti, nechtějí tento významný jev vnímat a přemýšlet o něm. Jinak by totiž bezesporu museli vrátit význam myšlenky svobody. Oni ji však ponechali vágnosti veřejného mínění, nejspíše z přesvědčení, že jí každý propůjčuje rysy, které vyhovují jeho přáním nebo zájmům. Tímto postupem se však filosofové při hledání důkladného poznání nedistancují od veřejného mínění, nýbrž od politické filosofie. Politická filosofie totiž nikdy neměla jinou pohnutku nežli právě touhu vymanit se z područí kolektivních pověr a vydobýt si svobodu přemýšlet o svobodě v rámci společnosti, přičemž se vždy zaměřovala na podstatu rozdílu mezi svobodným režimem a despotismem nebo tyranii. Nyní, ve chvíli, kdy musíme čelit vzestupu nového typu despotismu (všimněme si, že je oproti starým typům despotismu stejně tak nový, jako je moderní demokracie nová oproti demokracii antické) a kdy jde navíc o despotismus s globálními ambicemi, se tento despotismus stává neviditelným. Když filosofové slyší slovo totalitarismus, ptají se: O čem to mluvíte? Jedná se o koncept? Jak ho definujete? Neskryvá v sobě snad již demokracie dominanci a vykořisťo-



vání jedné třídy druhou, uniformizaci společného života, masový konformismus? Na jakém základě stavíte rozlišení mezi demokracií a totalitarismem? A jestli dějiny stvořily monstrum, jaká je příčina této mutace? Je ekonomická, technická, nebo se váže k vývoji státního byrokratického aparátu? Jak jsem říkal, záráží mne to: Je vůbec možné subtilně zacházet s ontologickou diferencí, soupeřit v obratnosti při střídavém citování z Heideggera, Lacana, Jakobsona a Lévi-Strausse a pak – jakmile dojde na politiku – obrátit se k nejhrubšímu realismu? Jistě, marxismus se takovou cestou vydal – zpřetřhal vztah mezi filosofií a naivitou. Hlásal, že zavedení systému koncentračních táborů, vyhlazení milionů lidí, zrušení svobody shromažďování a svobody slova, zrušení všeobecného volebního práva, nebo jeho proměna ve volební frašku s výsledkem 99% hlasů pro jedinou stranu vůbec nic nevyovídá o povaze sovětské společnosti. Nejpozoruhodnější však je, že odumírání této ideologie nijak výrazně myšlení neosvobodilo, neotevřelo myšlení cestu k politické filosofii. Zavládla sice shoda na tom, že se v SSSR, východní Evropě, Číně, Vietnamu, Kambodži nebo na Kubě nebuduje socialismus, nebo, jak se podivně říká, reálný socialismus, kolik myslitelů je však i nadále pronásledováno fantómem jakési správné teorie, která by vysvětlila zákonitosti vývoje společnosti a ze které bychom odvodili model racionálního jednání? Přinejlepším můžeme pozorovat projevy soucitu s disidenty pronásledovanými v komunistických režimech, nebo projevy solidarity s lidovými povstáními. Myšlení společnosti jako celku však tím vším z dlouhodobého hlediska zůstává nedotčeno, a jelikož považuje demokracii za buržoazní ideologii, vzpírá se objevit v ní svobodu. A vzpírá se zároveň objevit zotročování v totalitarismu.

Bylo by však omylem zůstat u kritiky marxismu. Jestliže chceme znovu promyslet politično, musíme se rozejít s hlediskem vědy obecně, a to zejména s hlediskem, které se prosadilo prostřednictvím toho, co se nazývá politickou vědou a politickou sociologií.

Co se týče politologů a sociologů, ti se nesnaží zasadit politiku do kontextu nadstavby, jejíž základna by se ukázala na takové úrovni výrobních vztahů, u níž je předpoklad, že odpovídá skutečnosti. Předmět svého studia si opatřují vytvořením a vyčleněním politického faktu jako odlišného od jiných sociálních faktů: ekonomického, právního, estetického, vědeckého, nebo čistě sociálního ve smyslu forem vztahů mezi skupinami nebo třídami. Pokud zaujímají takové hledisko, skrytě odkazují na prostor zvaný společnost. Tu pak mají v úmyslu inventarizovat nebo rekonstruovat, a to tak, že zavedou pojmy, přesně je

vymezí, že vybudují speciální vztahové systémy, nebo že je dokonce vpraví do nějakého celkového systému, jako by pozorování a konstruování nevyplývalo ze zkušenosti života ve společnosti, ze zkušenosti zároveň prvotní a jedinečným způsobem utvářené našim ukotvením v rámci, který je historicky a politicky determinován. Podívejme se však zároveň na jeden z důsledků takové fikce: moderní demokratické společnosti se kromě jiného vyznačují tím, že vyčleňují jistou sféru institucí, vztahů a činností jako sféru politickou, a tedy odlišnou od jiných sfér, které se jeví např. jako sféra ekonomická, právní atd. Politologové a sociologové v tomto modu jevení se politična nacházejí předpoklad pro určení předmětu a postupu svého zkoumání, a to aniž by se zajímali o formu společnosti, ve které se toto štěpení reality na různé sektory ukazuje a ve které je legitimováno. Přesto má právě spojení *politiky* s jistou epochou v životě společnosti význam politický, a to ne partikulární, ale všeobecný. Ve hře se tím ocitá samo utváření sociálního prostoru, *forma* společnosti, podstata toho, co se kdysi nazývalo obcí. Politično se tak neodhaluje v tom, co se nazývá politickou činností, nýbrž ve dvojitém pohybu odhalování a zakrývání způsobu ustavení společnosti. V pohybu odhalování proto, že se viditelným stává proces, kterým se společnost přes své vnitřní rozdíly uspořádává a sjednocuje. V pohybu zakrývání proto, že se jedno z míst politiky (místo, kde se odehrává soutěž mezi stranami a kde se utváří a obnovuje hlavní mocenský orgán) označí jako specifické, zatímco generativní princip uspořádání celku zůstává skryt.

Toto zjištění samo o sobě již vede k tomu, abychom si znovu položili otázku, která kdysi provázela politickou filozofii: Čím se od sebe různé formy společnosti navzájem liší? Promyšlet politično vyžaduje rozchod s hlediskem politické vědy, protože ta vzniká právě a teprve po vymazání této otázky. Vzniká ze snahy o zpředmětnění a zapominá přitom, že žádné základní prvky či struktury, celky (třídy nebo třídní segmenty), sociální vztahy, ekonomické či technické určení nebo rozměry sociálního prostoru neexistují před svým ztvárněním. To je zároveň přisouzením smyslu a zinscenováním. Přisouzením smyslu, protože se sociální prostor rozvíjí jako prostor srozumitelnosti, který je artikulován pomocí zvláštního způsobu rozlišování mezi skutečným a imaginárním, správným a nesprávným, spravedlivým a nespravedlivým, přípustným a zakázaným, normálním a patologickým. Je také zinscenováním, protože tento prostor zahrnuje i kvazireprezentaci sebe sama tím, jak je ustaven, aristokraticky, monarchisticky nebo despoticky, demokraticky nebo totalitně. Na druhou stranu, jak víme,

s sebou tato snaha o zpředmětnění politična přináší představu Subjektu, který je schopen poznání, za které není nic dlužen svému zapojení se do sociálního života – představu neutrálního Subjektu, který se zabývá hledáním kauzálních vztahů mezi jevy, zákonů uspořádání a fungování sociálních systémů a podsystémů. Fikce takového Subjektu je ovšem vystavena nejen argumentu kritické sociologie a marxismu, jenž odhaluje rozdíl mezi soudy faktickými a soudy hodnotovými a poukazuje na to, že analytik při své činnosti vychází z perspektivy definované jeho ekonomickými a kulturními zájmy. I kdyby byl tento argument sebelépe podepřen, naráží na jisté hranice, které tady nebudeme rozvádět. Důsledkem této fikce je neschopnost rozpoznat, že myšlení, jež se vztahuje k libovolné formě společenského života, se potýká s matérií, která už obsahuje svou vlastní interpretaci, jejíž význam určuje její povahu. Tím, že Subjektu připisuje neutralitu, znemožňuje mu uchopit zkušenost, která se rodí a skládá díky implicitnímu pojetí vztahů mezi lidmi a díky pojetí jejich vztahu ke světu. Zakazuje Subjektu uvažovat o tom, o čem přemýšlí každá společnost a co ji teprve činí společností lidskou: o rozdílu mezi legitimním a nelegitimním, mezi pravdou a lží, autenticitou a podvodem, mezi sledováním mocenského nebo soukromého zájmu a sledováním zájmu obecného. To, co bychom mohli nazvat kastrací politického myšlení zapříčiněnou vzestupem sociálních věd a marxismu, už Leo Strauss osvětlil natolik důkladně, že toto téma nemusíme dále rozvíjet. Čtenáře odkazujeme na kritiku, která otevírá knihu *Natural Right and History*. Řeknu pouze, že jestli nechceme nic vědět o distinkcích, na kterých myšlení stojí, pod záminkou, že bychom nebyli s to předložit kritéria, jimiž jsou definována, jestli tvrdíme, že navracíme poznání do hranic objektivní vědy, pak se rozcházíme s filozofickou tradicí. Pro nedostatek odvahy soudit ztrácíme smysl pro rozlišování mezi různými formami společnosti. Hodnotový soud pak vyklíčí znovu, a to buď pokrytecky, v šatu hierarchizace činitelů určujících předpokládanou realitu, anebo se svévolně vnutí v podobě surového vyjádření preferencí.

Rád bych teď upozornil na to, co v dnešní době znamená znovu promýšlet politično. Vzestup totalitarismu, jak v jeho variantě fašistické, pro dnešek poražené, přesto však s přetrvávající možností návratu, tak i v jeho variantě takzvané socialistické, která nadále slaví nové úspěchy, na nás apeluje, abychom znovu začali zkoumat demokracii. Totalitarismus, navzdory rozšířenému názoru, není výsledkem proměny výrobních způsobů. Není snad třeba tuto tezi názorně dokládat případy německého nebo ital-

ského fašismu, který se omezil na udržování stávající kapitalistické struktury, navzdory změnám v podobě zvýšených státních zásahů. Připomenu alespoň, že sovětský režim své distinktivní rysy získal už před obdobím zespoličnění výrobních prostředků a obdobím kolektivizace. Moderní totalitarismus se vynořuje z politické mutace, mutace symbolického řádu, kterou nejlépe dokládá změna statusu moci. Fakticky to pak vypadá zhruba následovně: jedna strana se vyčlení nad ostatní a představí se jako ta, která je ze své podstaty od tradičních stran odlišná; jako nositelka tužeb celého lidu a jako držitelka takové legitimacy, která ji vynáší nad zákony. Chopí se moci a zničí přitom veškerou opozici. Nová moc se nemusí nikomu zodpovídat a vymkne se veškeré zákonné kontrole. Sled událostí však pro naše účely není důležitý – zajímají mě především nejcharakterističtější rysy nové formy společnosti. Mezi sférou moci, sférou zákona a sférou poznání dochází k určitému zhuštění. Poznání nejzastších cílů společnosti a norem, které řídí společenské praktiky, se dostává do vlastnictví moci, která je zároveň sama orgánem diskursu, který hlásá, co je skutečné. Moc vtělená do určité skupiny, nebo, na nejvyšším stupni do jednoho člověka, se tak spojuje s vtěleným poznáním, a to ji činí nezlomitelnou. Nicméně teorie (nebo pokud nejde o teorii, pak duch hnutí jako je tomu např. u nacismu) se drží stranou od přímého popírání zkušenosti, ačkoliv je jinak podle okolností schopná použít pro své záměry cokoli. Stát má splynout s občanskou společností, a to prostřednictvím všudypřítomné Strany, která všude šíří dominantní ideologii a mocenské pokyny podle okolností, a také vytvářením rozličných mikroútvárů (organizací všeho druhu, které reprodukují umělou socializaci a mocenské poměry v souladu s jejich obecně platným modelem). A tak se dává do pohybu logika identifikace, kterou pohání představa moci vtělující se. Proletariát splývá v jedno s lidem, Strana s proletariátem, politické byro a *egokrat* splývají nakonec se Stranou. Zatímco vzkvétá představa o společnosti, která je homogenní a považuje sebe samu za transparentní, o společnosti lidu jediného, je popíráno rozdělení společnosti ve všech podobách, a zároveň jsou zapírány všechny známky rozdílnosti v přesvědčení, názorech, mravech. Takový režim sice můžeme nazvat despotickým, avšak jenom za předpokladu, že upřesníme, že se jedná o despotismus moderní, a tedy odlišný od všech forem, které mu předcházely. Tato moc totiž neodkazuje za hranice sociální: vládne tak, jako kdyby kromě ní nic neexistovalo, jako kdyby ji nic neomezovalo (žádná omezení, která představuje idea zákona nebo pravdy jako takové), a vztahuje se ke společnosti, o které se analogicky předpo-



kládá, že za ní už nic dalšího není a že se uskutečňuje jako společnost produkovaná lidmi, kteří ji obývají. Totalitarismus lze označit za moderní z toho důvodu, že kombinuje radikálně artificialistický ideál s ideálem radikálně organicistickým. Obraz těla se spojí s obrazem stroje. Společnost se nám tak jeví jako společenství, ve kterém jednotlivé členy váže všeprostupující solidarita, a zároveň se od ní očekává, že se bude budovat postupně, den po dni, naprážená za jediným cílem – vytvořením nového člověka – a že bude žít ve stavu nepřetržité mobilizace.

Další rysy, zejména vytvoření-zneškodnění nepřítel (vnitřní nepřítel je definován jako agent nepřítel vnějšího, jako parazit na těle nebo jako narušitel chodu stroje), teď ponechme stranou, poněvadž jsme se jimi obsírněji zabývali jinde. Nebudeme se zde zabývat ani rozpory, na které totalitarismus naráží. Už toto sotva načrtnuté schéma nám umožní pustit se do nového zkoumání demokracie. Právě na pozadí totalitarismu dostává demokracie nové obrysy a není déle možné ji redukovat na pouhý systém institucí. I ona se jeví jako forma společnosti. Vyvstává tak před námi naléhavý úkol – pochopit, co tvoří její výjimečnost a co z toho, co je obsaženo v jejím nitru, umožňuje její rozvrácení a nastolení totalitní společnosti.

Při takovém bádání se můžeme v mnohém poučit od Tocquevillova. Na rozdíl od svých současníků totiž k demokracii přistupoval jako k formě společnosti, a to už jen proto, že se podle něj rýsovala na jistém pozadí: na pozadí společnosti, ze které povstávala a kterou Tocqueville nazval (a není na místě zde tento termín zpochybňovat) společností aristokratickou. Tocqueville nám pomáhá rozluštit riskantní podnik moderní demokracie tím, jak nás podněcuje, abychom se přenesli proti jejímu proudu, zatímco my upíráme pohled jen po proudu a hloubáme, co se děje nebo co by se stát mohlo. Jeho zkoumání je pro nás důležité hned z několika ohledů. Přichází s myšlenkou velké historické proměny, pro níž jsou předpoklady připraveny již dlouhou dobu, s myšlenkou nezvratitelné dynamiky. I když hledá spouštěcí princip demokracie ve stavu společnosti – v rovnosti podmínek –, zkoumá proměnu ve všech směrech, zajímá se o sociální vazby, politické instituce, o jednotlivce, o mechanismy veřejného mínění, o formy vnímavosti a o formy poznání, o náboženství, právo, jazyk, literaturu, dějiny, atd. Tento průzkum ho přivádí k odhalování dvojznačnosti *demokratické revoluce* ve všech oblastech, k jakémusi podrobnému ohledávání *tělesnosti žitého sociálního*. V každém bodě analýzy musí své pozorování rozdvoujit, přejít od líce k rubu

zkoumaného jevu, poodhalit protistranu toho, co je pozitivní a co se stává novým znakem svobody, i toho, co je negativní a stává se novým znakem poddanství.

Tocqueville, v poslední době módní myslitel, bývá označován za průkopníka moderního politického liberalismu. Avšak za mnohem důležitější považuji Tocquevillovu intuitivní představu společnosti čelící všeobecné kontradikci, která se rozpoutá poté, co zmizí základ sociálního řádu. Rozebírá ji zejména při zkoumání jednotlivce, který se na jedné straně uvolňuje ze starých sítí osobní závislosti a ocitá před příslibem svobody soudit a jednat podle vlastních norem, na druhé straně zůstává osamocený, bezmocný a je zároveň náhle přitahován představou o svých bližních, přičemž v přílnutí k nim nachází prostředek, jak uniknout hrozbě rozkladu své identity. Dále pak tuto kontradikci Tocqueville rozvíjí i při zkoumání veřejného mínění, které dobývá své právo na vyjádření a komunikaci, stává se samostatnou silou, a přitom se od subjektů odděluje, „přemýšlí“, promlouvá a vystupuje nad ně jako anonymní síla. O kontradikci autor mluví i při zkoumání zákona, který je jednak navrácen k pólu kolektivní vůle a přijímá nové požadavky plynoucí ze změny zvyků a mentality, na druhou stranu je však následkem rovnosti podmínek stále více odkázán k uniformizaci norem chování. A konečně, kontradikci Tocqueville odhaluje i při zkoumání moci, která se na jedné straně zbavila arbitrárnosti příznačné pro samovládu, leč na druhé straně hrozí, poněvadž sama zároveň ničí všechna partikulární ohniska autority a působí jako moc nikoho – popřípadě abstraktně jako moc lidu –, že se stane mocí bez hranic, všemocí, a umíní si bdít nad sebe-menší drobností v životě společnosti.

Netvrdím, že Tocquevillova analýza této kontradikce, která je demokracii vlastní, je nesporná. Poukazuje však na nadmíru slibnou cestu, na kterou se zapomnělo. Nebudu na tomto místě blíže rozvíjet těžkosti, do kterých se tato analýza zaplétá – naznačil jsem je v jednom článku v revui *Libre*¹. Pouze zde podotknu, že jeho analýza nejčastěji končí u toho, co nazývám protistranou každého z jevů, které jsou považovány za charakteristické pro novou společnost, namísto toho, aby pokračovala hledáním protistrany k protistraně. Pravda, od vydání *Demokracie v Americe* uběhlo století a půl. Dnes tak můžeme těžít ze zkušenosti, díky níž lze odhalit to, co mohl Tocqueville jenom tušit. Omezenost jeho analýzy však není dána pouze nedostatkem zkušeností. Domnívám se, že ji způsobuje i jakýsi intelektuální vzdor (spojený s jistým politickým předsudkem) vůči tomu, co je v demokracii ne-

¹ *De l'égalité à la liberté.*

známé. Jelikož zde svoji kritiku dále rozvíjet nemohu, řeknu pouze tolik, že když se Tocqueville snaží ozřejmit dvojznačnost vyplývající z rovnosti podmínek, nejčastěji horlivě odhaluje jakousi inverzi smyslu: nově deklarovaná jedinečnost mizí pod vládou anonymity; deklarovaná rozdílnost (přesvědčení, názorů, mravů) pak pod vládou uniformity; novátorský duch se stává jalovým při všem chvilkovém požitkářství i při rozměňování historického času; uznávání bližního bližním se hroutí, když společnost povstává coby abstraktní entita atd. Opomíjí ovšem jednu věc, kterou jsme my už schopni pozorovat, totiž úsilí, jež se vynakládá, někdy opakovaně, vždy na onom druhém pólu, kde se společenský život petrifikuje. A tak pozorujeme, že například přicházejí způsoby myšlení, formy vyjadřování, které jsou dobývány zpět při potírání anonymity nebo stereotypního jazyka veřejného mínění; že se rozmáhají požadavky a boje za práva, jež maří čistě formalistické pojetí zákona; že se náhle objevuje jakýsi nový smysl dějin, že se rozvíjejí rozmanité perspektivy historického poznání, a to následkem rozpadu jakoby organického trvání, jež bylo dříve nazíráno skrze zvyky a tradice; že roste různorodost společenského života a vyvažuje nadvládu společnosti a státu nad jednotlivci. Je beze vší pochyby, že bychom se mylili také my, kdybychom měli v úmyslu zastavit se při našem bádání u protistrany protistrany. Mnohem spíše bychom měli přiznat, že dokud demokratické dobrodružství pokračuje a kontradikce jsou pohyblivé, smysl toho, co přichází, zůstává neustále nedořešen. Demokracie se tak ukazuje být dějinnou společností par excellence, společností, která ve své formě přijímá a chrání indeterminovanost, na rozdíl od totalitarismu, jakkoli budovaného s devízou stvoření nového člověka, který se ve skutečnosti uspořádává proti této indeterminovanosti, prohláší, že zná zákonitosti svého uspořádání a vývoje, a který v moderním světě potají ustavuje *společnost bez dějin*.

Kdybychom se však spokojili s rozvíjením Tocquevillových analýz, zůstali bychom v mezích pouhého popisu, a přitom už díky jeho analýzám můžeme pozorovat rysy, které naznačují, že vzniká nový druh despotismu. Zmínovaná indeterminovanost totiž není z řádu empirických skutečností, z takových skutečností, u nichž lze pozorovat, jak se rodí z jiných skutečností ekonomické nebo sociální povahy, jako je například progresivní rovnost podmínek. Tak jako se zrození totalitarismu vzpírá jakémukoli vysvětlení, které by je srazilo na úroveň empirických dějin, znamená i zrození demokracie proměnu symbolickou, kterou nejlépe dokládá nová pozice moci.

Na tuto proměnu jsem se snažil upozornit při víceru příležitosti. Musí tedy stačit, když nyní zdůrazním jen některé její aspekty. Výjimečnost demokracie se v plném světle ukazuje, až když si připomeneme povahu monarchického systému *Ancien Régime*. Ve skutečnosti nejde o to vzpamatovat se ze ztráty paměti, nýbrž o to, že potřebujeme do centra naší úvahy znovu umístit to, co nebylo poznáváno správně, protože se ztratil sám smysl politična. Právě v monarchii specifického typu, která se nejdříve rozvíjela z politicko-teologické matrice, kde byl panovník jednak nositelem suverénní moci na vymezeném území, a současně také světskou instancí a zástupcem Boha, byly totiž nastíněny rysy státu a národa, jakož i prvotního oddělení občanské společnosti od státu. Monarchie se totiž zdaleka neomezovala na roli jakési nadstavbové instituce s funkcí odvozenou z výrobních způsobů – tím, že nivalizovala a unifikovala sociální prostor, do něhož se sama vepsala, umožnila rozvoj obchodních vztahů a jistý způsob racionalizace činností, které podmiňovaly rozvoj kapitalismu.

V monarchii byla moc vtělena do osoby vládce. To však neznamená, že byl držitelem moci neomezené. Tento režim nebyl despotický. Vládce působil jako prostředník mezi lidmi a bohy nebo, s postupnou sekularizací a laicizací politické činnosti, jako prostředník mezi lidmi a transcendentními instancemi, které představovaly suverénní Spravedlnost a suverénní Rozum. Vládce byl podřízen zákonu a současně nadřazen zákonům, ve svém těle, zároveň smrtelném i nesmrtelném, zhmotňoval princip zrodu království a jeho řádu. Jeho moc odkazovala k nepodmíněnému, mimosvětskému pólu, zatímco on sám byl garantem a reprezentantem jednoty království. To samo bylo vyobrazováno jako tělo, jako substanciální jednotka, takže se i hierarchie jeho členů, rozlišení hodností a stavů jevily jako ničím nepodmíněné.

Moc byla vtělena do vládce a zároveň skýtala tělo společnosti. V celé šíři sociální proto bylo přítomno latentní, ale účinné vědomí toho, co *jeden* pro *druhou* znamená. Při srovnání s tímto modelem se ukazuje revoluční a bezprecedentní rys demokracie. Místo moci se stává *prázdňým místem*. Detaily institucionální soustavy se není třeba zabývat. Podstatné je, že zakazuje vládnoucím, aby si moc přivlastňovali, přivtělovali. Její vykonávání podléhá proceduře periodického rozehrávání hry o její místo. Zhmotňuje se na konci pravidelného soupeření, jehož podmínky podléhají permanentnímu zabezpečení, jehož podmínky podléhají permanentnímu zabezpečení. Takový fenomén znamená institucionální konflikt. Místo moci je prázdňé, neobsaditelné – takové, že žádný jednotlivec ani žádná skupina s ním nemohou



být nerozlučně spjati –, a je tudíž zřejmé, že je neznázornitelné. Viditelné jsou jen mechanismy jejího výkonu anebo lidé, pouzí smrtelníci, držitelé politické autority. Bylo by chybou se domnívat, že moc bude napříště sídlit ve společnosti jenom proto, že je odvozena od lidového hlasování. Moc zůstává instancí, díky které je společnost schopná uchopit samu sebe ve své jednotě a vztahuje se sama k sobě v čase a prostoru. Nicméně tato instance se už nevztahuje k pólu, který není ničím podmíněný. Vyznačuje tak v tomto smyslu hranici mezi *vnitřkem* a *vnějškem* sociální a zároveň je váže k sobě navzájem. Mlčky se nechává uznat jako instance čistě symbolická.

Takováto proměna s sebou přináší řadu dalších, které nelze považovat za pouhé její následky, neboť v řádu symbolična jakékoliv příčinné vztahy ztrácejí relevanci. Zmiňovaný jev dezinkorporace moci je provázen rozplétáním tří sfér: sféry moci, sféry zákona a sféry poznání. Jakmile už není v moci vepsán princip vzniku a uspořádání společnosti, jakmile v sobě nesoustřeďuje ctnosti odvozené od transcendentního rozumu a spravedlnosti, ustávají se vůči ní právo a vědění v nové podobě jako vnější a neredukovatelné entity. A stejně jako mizí materiální a substanciální podoba moci, stejně jako je její výkon vsazen do časovosti její reprodukce a podřízen konfliktu kolektivních vůlí, stejně tak se autonomie práva váže na nemožnost určit jeho podstatu; v celé šíři tak vidíme dimenzi vývoje práva, které je vždy odvislé od diskuse o jeho základu a o legitimitě toho, co je ustanoveno a co být musí; a stejně tak uznaná autonomie vědění s sebou nutně přináší ustavičné přepracovávání v rozepři poznatků a tážení po základech pravdivosti. S rozplétáním moci, práva a poznání přichází nový vztah ke skutečnosti; nebo řečeno lépe, tento vztah je garantován v mezích socializačních sítí a specifických oborů činnosti; například fakt ekonomický nebo technický, fakt vědecký, pedagogický nebo lékařský tíhnou ke strvrzení, k definici podle norem, které jsou jim vlastní, a to ve znamení poznání. V celé šíři sociální působí dialektika exteriorizace sfér činnosti, kterou mladý Marx sice správně zaznamenal, chybně ji však převedl na dialektiku odcizení. Neměli bychom opomínat, že ačkoliv se tato dialektika odehrává ve spleti třídních vztahů, tedy vztahů vykořisťování a dominance, je součástí nového symbolického řádu sociální. Neméně pozornosti si zasluhuje vztah mezi soupeřením o vykonávání moci a společenským konfliktem jako takovým. Uspořádání politické scény, kde se toto soupeření odehrává, ukazuje, že rozdělení je z obecného hlediska konstitutivní pro samu jednotu společnosti. Jinými slovy legitimování čistě

politického konfliktu v sobě zahrnuje princip legitimacy sociálního konfliktu ve všech jeho formách. S přihlédnutím k monarchickému modelu *Ancien Régime* lze smysl těchto proměn shrnout následovně: demokratická společnost se ustavuje jako společnost bez těla, jako společnost, která zasazuje ránu představě organické totality. To ovšem neznamená, že by sama pozbývala jednoty a jasně určené identity, právě naopak: se zmizením přirozené determinace, kdysi svázané s osobou vládce a s existencí šlechty, se společnost vynořuje jako čistě sociální, a to tak, že jsou v ní lid, národ a stát povýšeny na univerzální celky a že se k ní každý jednotlivec či skupina vztahuje stejným způsobem. Ani stát, ani lid, ani národ však nepředstavují substanciální skutečnosti. Sama představa o nich je ve vztahu závislosti na politickém diskursu a na sociologickém a historickém konstruování, které je vždy spojeno s ideologickou debatou.

Navíc nic nečiní paradox demokracie evidentnějším než zavedení všeobecného hlasovacího práva. Právě ve chvíli, kdy by se měla projevit lidová suverenita, kdy by měl lid vyjádřit svou vůli a tím dojít naplnění, se totiž rozvazují pouta sociální sounáležitosti a občan je vytržen ze všech sítí, ve kterých se rozvíjí život společnosti, a mění se v jednotku ve výpočtu. Počet nahrazuje podstatu. Je celkem příznačné, že jeho zavedení v 19. století dlouho naráželo nejenom na odpor konzervativců, ale také liberálního měšťanstva a socialistů, tedy na odpor, který není možné přičíst pouze snaze bránit třídní zájmy, ale který vzbuzovalo pomyšlení, že společnosti napříště nezbude nic jiného, než přijmout nepředstavitelné.

V tomto krátkém pojednání o demokracii musím ponechat stranou celou jednu část faktického vývoje společností uspořádaných dle demokratických principů, a to právě tu, která odůvodňuje socialistickou kritiku. Nikterak nezapomínám, že se demokratické instituce vytrvale snažily přístup k moci, k poznání a k právům omezit na jistou menšinu. Stejně tak mám na mysli i to (a tento bod by sám zasluhoval dlouhý rozbor), že expanzi státní moci (a byrokracie obecně), jak předpověděl Tocqueville, usnadnila anonymní povaha státní moci. Rozhodl jsem se však ozřejmit jistý soubor jevů, který se mi zdá příliš často přehlížený. Podstatu nacházím v tom, že demokracie se ustavuje a udržuje, když se rozpouští ukazatele jistoty. S ní počíná jiný úsek dějin, v němž lidé na vlastní kůži pocítují nejzazší neurčitost, co se týče samého základu Moci, Zákona a Vědění, co se týče samého základu vztahu *jednoho k druhému* na všech stupních sociálního života (všude tam, kde byl dříve výrazný rozdíl mezi držiteli moci a těmi, kteří jim podléhali, v souladu s pře-

svědčením o přirozenosti takového stavu věcí nebo v souladu s přesvědčením o existenci nadpřirozených zákonitostí). A právě to mne přivádí k úsudku, že při obvyklém fungování společnosti dochází bez vědomí aktérů k tázání, na něž nikdo nemůže odpovědět a se kterým ideologická práce, vždy usilující o znovunastolení jistoty, nedokáže skoncovat. Ne že bych tímto dokázal dojít nějakého vysvětlení, ale přinejmenším se mi podařilo určit podmínky, za nichž se utváří totalitarismus. Ve společnosti, kde základy politického i sociálního řádu unikají, kde nabyté nikdy nenese pečeť plné legitimacy, kde rozdíl v postavení přestává být nezvratný, kde právo zcela zjevně závisí na diskursu, který je formuluje, kde je moc vykonávána v závislosti na konfliktu, možnost vyšinutí demokratické logiky zůstává otevřená. Když následkem ekonomické krize nebo válečné zkázy vzrůstá nejistota jednotlivců, když se konflikt mezi třídami a skupinami vyostřuje a už jej nelze vyřešit symbolicky v politické sféře, když moc podle všeho klesá na úroveň skutečna a dospívá k tomu, že se projevuje jako cosi zvláštního, co slouží zájmům a choutkám vulgárních ctižádostivců, zkrátka když se objevuje *uvnitř* společnosti, která se zároveň jeví jakoby *rozkouskovaná*, právě tehdy se klube fantasma lidu jediného, počíná hledání substanciální identity, hledání sociálního těla, s nímž by se neochvějně spojila jeho hlava, hledání moci vtělující se, hledání státu zbaveného všeho rozdílu.

Někdy se ptáme, nenahrazují-li demokracii již dnes instituce, způsoby organizace a reprezentace totalitní po-

vahy. Zajisté. To ale nic nemění na tom, že nástup totalitní formy společnosti by si vyžadoval proměnu ekonomie moci.

Na závěr se vrátím ke svým úvodním úvahám. Připadá mi podivné, že většina našich současníků nevidí, co filosofie dluží demokratické zkušenosti, že se nad ní nezamýšlí, a že v ní nepoznávají matici vlastního tázání, že tuto matici dále nezkoumají. Když pozorujeme, jakým kouzlem na některé velké filosofy působil, přinejmenším ve svých počátcích, nacismus nebo stalinismus, který ovšem působil mnohem mohutněji a trvaleji, dospíváme nakonec k otázce, zda mocnost rozejít se s teologickými i racionalistickými ideami 18. a 19. století často nepřináší v moderní filosofii, proti všem předpokladům, víru takřka náboženskou, zalíbení v obrazu společnosti, která je v souladu sama se sebou a otěže svých dějin pevně třímá v rukou, zda prostě nepřináší zalíbení v obrazu organického společenství. Ale můžeme se my sami zastavit při pomýšlení na roztržku mezi filosofickým myšlením a politickým přesvědčením? Zůstane-li jedna bez poskvrny při styku s druhou? Zdá se mi, že rozhodně stojí za to, aby otázka byla nastolena, že by se vyostřila, pokud bychom v úvahách následovali cestu, jíž se vydal Merleau-Ponty. Stejná nezbytnost ho totiž přiměla, aby přešel od přemýšlení o těle k přemýšlení o tělesnosti žitého těla, a zbavila ho okouzlení z komunistického modelu, neboť mu jaksi připomněla, že dějiny a společenská bytost nejsou determinovány.

Originál: Lefort, Claude: „La question de la démocratie“. Essais sur le politique (XIX^e–XX^e siècles). Paris: Seuil, 1986. 17–30.



CLAUDE LEFORT

Claude Lefort (1924–2010) byl francouzský filozof a žák Maurice Merleau-Pontyho. Ve čtyřicátých letech se podílel na organizaci francouzského trockistického hnutí; v roce 1946 spolu s filozofem Cornelielem Costoradišem sepsal kritiku sovětského režimu a jeho podporovatelů v tehdejší západní Evropě. Nakonec se v roce 1948 od trockistů odtrhli a založili skupinu (a stejnojmenný časopis) *Socialisme ou Barbarie* (Socialismus nebo barbarství), která se hlásila spíše ke svobodomyšlnému socialismu (mimo jiné) Rosy Luxemburgové. Působil zejména na École des Hautes Études en Sciences Sociales, vyučoval nejdříve na pařížské Sorbonně, později na University of São Paulo či Université de Caen. Věnoval se teorii demokracie, otázce premodernity a modernity, marxistické teorii a komplexnímu promyšlení otázky totalitarismu. Do anglosaského prostředí jeho dílo proniklo s jistým zpožděním, nicméně i v něm jej dnes řada akademiků považuje za jednoho z nejpodstatnějších a nejinspira-

tivnějších myslitelů, kteří se otázce demokracie věnovali. Z Lefortových děl uvedme alespoň *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (Tvorba díla, Machiavelli, 1972), *Les Formes de l'histoire* (Formy dějin, 1978) a *L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire* (Vynález demokracie. Hranice totalitní dominance, 1981), *Essais sur le politique: XIX^e et XX^e siècles* (Eseje o političnu: XIX. a XX. století, 1986). Byl rovněž editorem části díla Maurice Merleau-Pontyho.

JANA VARGOVČÍKOVÁ

Jana Vargovčíková je doktorandkou oboru politologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, a na Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Působila jako badatelka v Centru globálních studií (UK v Praze a AV ČR) a jako akademická asistentka na College of Europe, Natolin Campus. Věnuje se zejména teoriím demokracie, analýze diskursu a zkoumání proměn ve vymezení politické hranice mezi veřejnými a soukromými aktéry.