



ANNALES SCIENTIA POLITICA

VOLUME 5, NUMBER 2, 2016

ANNALES SCIENTIA POLITICA

Vol. 5, No. 2, 2016

FEBER, J.: Moral Aspects of Velvet Revolution. *Annales Scientia Politica*, Vol. 5, No. 2 (2016), pp. 43 - 49.

Abstract:

The moral aspects of velvet revolution. The article is focused on the issue of morality in the political process, reveals the fiction of the policy of nonviolence on the example of velvet revolution. Advocating morality, the author draws attention to the danger of its absolutisation. The author defines the idea of a good society, which should become a higher criterion of moral good. The sense of velvet revolution is discussed within this criterium.

Keywords:

Moral, Politics, Velvet Revolution, Values, Good society

JAROMÍR FEBER

Department of social sciences
Technical University of Ostrava
Czech Republic
Email: jaromír.feber@vsb.cz

MORÁLNÍ ASPEKTY SAMETOVÉ REVOLUCE

JAROMÍR FEBER

Department of social sciences
Technical University of Ostrava
Czech Republic
Email: jaromír.feber@vsb.cz

Abstract:

The moral aspects of velvet revolution. The article is focused on the issue of morality in the political process, reveals the fiction of the policy of nonviolence on the example of velvet revolution. Advocating morality, the author draws attention to the danger of its absolutisation. The author defines the idea of a good society, which should become a higher criterion of moral good. The sense of velvet revolution is discussed within this criterium.

Keywords:

Moral, Politics, Velvet Revolution, Values, Good society

Úvod

Každoroční vzpomínka na výročí „sametové revoluce“, která předurčila další vývoj naší společnosti, je vhodnou příležitostí opětovně se zamýšlet nad jejím smyslem. Narůstající časový odstup, který nás od revoluce dělí, vytváří stále lepší podmínky pro její, co možná neobjektivnější, posouzení. Předkládaný text se zaměřuje na některé morální aspekty politických změn a pokouší se formulovat určitá zobecnění týkající se vztahu morálky a politiky.

Sametová revoluce

Označujeme-li pojmem „sametová revoluce“ politický převrat, který zahájil radikální změny v naší společnosti, pak tím chceme zdůraznit mírumilovný průběh tohoto procesu. Sametová revoluce byla součástí širšího společenského hnutí, které zachvátilo východní Evropu a bývalý Sovětský svaz v letech 1989 – 1991. V západní politické vědě dominuje názor, že se celkově jednalo o proces mající antikomunistický a nenásilný charakter (Porov. Daniels, 2000, s. 203).

Uskutečnit společenské změny pokojnou cestou bez silové konfrontace bylo dominantní intencí protagonistů i naší revoluce, kteří odmítli pojímat politiku jako boj o moc a uplatnění získané moci v prosazování svých záměrů. Snaha V. Havla o „nepolitickou politiku“ vyjadřuje odmítnutí násilného revolučního svržení stávající moci a pokus přeměnit morálku v jedinou přípustnou zbraň v boji s komunistickým režimem. Havlův požadavek pojímat politiku jako praktikující morálku našla své explicitní vyjádření například i v názvu sborníku jeho prací vydaných v zahraničí (Havel, 1998).

Moralizace politiky má hlubší etický smysl, protože vyjadřuje jednotu cíle a prostředků. To, čeho má být dosaženo – svobody jako dobrovolného životního směřování – se přímo uskutečňuje ve společenské praxi. A to navíc plně

v duchu Kantovy etiky, který vymezuje absolutní cílovou morální hodnotu ve druhé formulaci kategorického imperativu: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“ (Kant, 1976, s. 75). Nenásilný, tj. neinstrumentální vztah člověka k člověku, se má přímo uplatnit nejen vůči strýjcům revoluce, ale především ve vztahu k politickému protivníkovi (tzn. komunistické nomenklatuře).

Případné vítězství morálky nad politikou by mělo rovněž smysl přímo historický, protože by ho bylo možné považovat za konec dějin. Byly-li dějiny jako postupná změna společenských poměrů vždy provázeny násilím, pak odmítnutí násilí a jeho nahrazení láskou a přímou aktualizací hodnot, realizaci kterých eschatologie vztahovala až k tomu, co má přijít po dějinách, by konec dějin opravdu znamenalo. Podobnou myšlenku již dříve vyjádřil P. Ricoeur, když se zabýval otázkou politiky nenásilí (Porov. Ricoeur, 1965, s. 228).

Vítězství Pravdy má být vítězstvím Rozumu, kterému jde o společné lidské Dobro a ne o nenávisť vůči nepříteli, o jeho nemilosrdné poražení, represi a utlačování. Tak lze interpretovat i známý bonmot přisuzovaný V. Havlovi, že „horší než komunista je jen antikomunista“. Vyjadřuje myšlenku, že v nových společenských poměrech nemá jít o nové dělení společnosti na přátele a nepřátele, nemá jít o vítězství jedněch nad druhými, ale má znamenat morální vítězství všech.

Morálka a politika

Morální patos V. Havla, který se stal personifikací sametové revoluce, nás přivádí k obecnější otázce vztahu morálky a politiky, která byla tradičně v rámci politické filozofie tematizována především v reakci na činnost E. Ghandiho a N. Mandely jako problém politiky nenásilí. Záměrem politiky nenásilí je zrušit prvek násilí a opřít se o morálku. Ale obecnou otázkou zůstává, je-li politika bez užití síly možná. Není idea moralistické politiky oxymóronem? Přisuzuje přece politice, která v sobě nutně obsahuje strukturální násilí, morální převlastek nenásilí. Pléduje za vládnutí bez užití síly, když přece vládnutí znamená ovládnání jiných a ovládat jiné (tzn. ty, kteří mají jiné

a mnohdy protichůdné zájmy) lze jen tehdy, je-li k dispozici dostatečná síla. Ta nabývá v civilizovaných společnostech podobu státní moci. A právě o ni v politice jde. Jde o to ji získat a uplatnit. Politika je prostředkem řešení konfliktů, je nutná právě proto, že lidé nemají stejné zájmy a i kdyby je měli, nebylo by možné je stejným způsobem a na stejné úrovni uspokojovat. Má-li však společnost jako funkční celek existovat, musí se některé zájmy a přehnané nároky potlačit, a to je právě účelem politiky, řešit spory, které se bez užití síly vyřešit nedají. Jinými slovy v politice jde vždy o mocenské omezování svobody jednotlivce a otevřenou otázkou, která je právě předmětem politických aktivit, zůstává jen otázka, do jaké míry a ve prospěch koho nebo čeho bude individuální svoboda omezována. Rozporuplnost nenásilné politiky spočívá v tom, že předpokládá vládnutí obsahující požadavek odmítání síly, bez použití které ale vládnout nelze.

A navíc, kdybychom připustili, že by společnost mohla fungovat jen na základě dobré vůle vyplývající z lásky a lidské vzájemnosti, nebyla by žádná (a tedy ani nenásilná) politika vůbec nutná. Bohužel jak se stále znovu s historickou nutností ukazuje, nehledě na blahé, vyšší morálkou motivované a možná upřímně myšlené snahy se této nutnosti vzepřít, politika nutná byla, je a bude, dokud budeme žít v nedokonalém, protože lidském světě. Nutnou univerzální přítomnost politiky v jakémkoli společenském prostoru potvrzuje mimo jiné i to, že Havlovo moralizování má zřejmý politický smysl. Nezávisle na tom jestli si to sám V. Havel a jemu blízcí uvědomovali nebo ne, morálka se stává ve střetu s vládní mocí jasným politikem. Je účinným prostředkem prosazování zájmů bývalé opozice, protože je v politickém zájmu těch, kteří moc ještě nemají, aby se bránilo jejímu uplatňování. Dokud určité společenské síly nedisponují státní mocí, musí z logiky věci bránit jejímu užití a morálka se stává vítaným prostředkem pro dosažení tohoto politického cíle.

Zákonitosti politického procesu jsou neúprosné, a dokonce i kdybychom připustili, že v určité fázi sametové revoluce došlo k závažnému (tj. normální způsob fungování světa popírajícímu) vítězství morálky nad politikou, bylo by to vítězství jen dočasné. Negace starých pořádků, tj. starých politických struktur

útlaku, musí nutně přejít v tvorbu struktur nových, protože bez zajištění řádu, který politická moc garantuje, se fungující společnost neobejde. Potvrzením toho, že si tuto pravdu uvědomovali i protagonisté jinak vesměs nenásilných revolucí konce 80. let, je i dobový výrok L. Wałęsy: „Nedoženeme Evropu, když vytvoříme silné odbory“ (Przeworski, 1988, s. 37). Naznačuje se tím, že by nebylo možné efektivně vládnout, kdyby vládnutí někdo narušoval. Nový politický řád a moc, která ho udržuje, lze sice označit za lepší, to ovšem nic nemění na skutečnosti, že dějiny musí být obnoveny ve smyslu nutné přítomnosti násilí, která potlačuje odlišné vůle a především vůli těch, kteří se s novými poměry nechťejí ztotožnit, protože v opačném případě by se zhroutilo fungování společenského celku.

Politika nenásilí

Jak již bylo naznačeno, idea spojení morálky a politiky obsahuje jisté problémy. Abychom se s nimi mohli pozitivně vyrovnat, pokusíme se nejprve o něco systematictější rozbor nenásilné politiky. Upřesníme výchozí pojmy, odhalíme některé fikce, které politiku nenásilí nutně provázejí a činí z ní paradoxální neuskutečnitelný projekt, abychom nakonec zdůraznili reálný význam morálky ve společnosti.

Pojem „násilí“ obecně vymezujeme jako nedobrovolné podřízení se jedné vůle druhé. Jako takové je násilí atributem politiky, protože se jedná o oblast, ve které se uskutečňuje konflikt vůlí. V politice se násilí uskutečňuje prostřednictvím činnosti instituce státu, stát představuje organizovanou moc, která umožňuje prosadit jednu vůli (tzn. vůli těch, kteří stát ovládli neboli uchopili politickou moc) i přes odpor jiných vůlí ve společnosti (tzn. těch, kteří prohráli v politickém boji a nezískali nebo ztratili kontrolu nad státní institucí). Při normálním fungování politiky vystupuje moc převážně v symbolické podobě jako hrozba možného násilí. Hrubá materializace tohoto symbolu svědčí o ztrátě moci. Absence fyzického násilí tak není specifikou apolitické politiky, politiky jako morálky v praxi, protože i ta nejdespotičtější, ale normálně fungující politika je právě tak „nenásilná“.

Výjimečnost čistě morálního působení na rozdíl od působení politického spočívá v tom,

že je ryze výchovným procesem. Bývalý nepřítel nemá být poražen, ale naopak se má stát rovněž morálním vítězem, protože prozřel a povznesl se na vyšší morální úroveň. Morální působení se odhlíží od odlišností a růzností zájmů, neprosazuje jedno dobro proti jinému dobru, ale naopak hledá dobro společné, které je jako obecná kategorie kladeno do protikladu ke zlu jako rovněž obecné kategorii. Předností morálních zbraní se proto stává to, že jejich použití je v zájmu všech, jsou jakoby provázeny efektem společného morálního vítězství.

Politika nenásilí vychází z předpokladu, že politického protivníka (v našem případě vládnoucí vrstvu) lze převychovat, což je však zjevně nerealistické. Nemá-li být morální čin jen demonstrativní sebevraždou, nemůže se omezit jen na umíněnost, na tvrdošíjně setrvání na své Pravdě, ale musí být doplněn i o působení politické. I když nemusí jít o přímé fyzické násilí, je jistá forma nátlaku nezbytná. Mají-li různé formy případné občanské neposlušnosti motivované morálními důvody přejít ve skutečnou akci směřující ke změně nežádoucího společenského stavu, musí opustit čistě morální prostor a ovládnout i prostor politický. Rezignace na ovládnutí politického prostoru by bylo i nemorální ve vztahu k širokým vrstvám, protože ty by zůstaly bezbranné vůči případné z vůli mocných. Nenásilí by popřelo základní morální imperativ neinstrumentálního vztahu k člověku, protože oběti z vůle by se staly ve skutečnosti jen prostředky morálního působení na vládnoucí vrstvy, jejichž morální převýchova by se tak stala vyšší hodnotou než život a utrpení nižších vrstev. Instrumentalizace širších vrstev ve jménu vítězství abstraktního morálního principu nenásilí by byla dvojnásobně nemorální, protože by byla zbytečná. Kdyby protest zůstal jen v rovině morálky, byl by odsouzen k neúspěchu, protože by zůstal v politickém prostoru bezmocný.

V tom spočívá základní paradox politiky nenásilí, protože je sice postulována jako morální praxe, ale neobejde se bez praxe moci. Morálka bez spojení s politickou racionalitou, která promýšlí nejefektivnější způsoby převzetí a udržení moci, se stává jen samoučelným abstraktním principem, který spíše připomíná hrozného pohanského Molocha živícího se krví svých obětí než vytoužené vítězství „pravdy

a lásky nad lží a nenávistí“. „Politika“ nenásilí nemůže zůstat jen v čistě morální rovině, ale musí se pohybovat v politickém prostoru, který je prostorem mocenských střetů, musí se jinými slovy ušpinit násilím (politikou), čímž se však dostává do rozporu sama se sebou, kdyby to neudělala, dostane se do rozporu sama se sebou rovněž, protože amorálně obětuje své přívržence.

Má-li být nenásilná politika účinná jako prostředek změny společenských poměrů, nemůže být pojímána jako absolutní morální alternativa „normální“ politiky, ale jedine jako její specifické doplnění. V politickém procesu může morální legitimizace mobilizovat masy, stát se účinnou zbraní neutralizující síly protivníka, protože mu brání použít jeho vlastní mocenské prostředky. A nakonec je cestou, jak získat mezinárodní podporu, která se často ukazuje jako zásadní. Nicméně jakékoli použití mocenských prostředků v rámci politiky nenásilí vyžaduje dostatečné morální ospravedlnění, především přesvědčivé zdůvodnění toho, že vede k vytvoření lepší společnosti. Bez takového zdůvodnění by svou morální legitimizaci ztratila.

Fikce nenásilné politiky

Politika nenásilí se opírá o řadu fikcí. Pojem „fikce“ zde budeme užívat v tom smyslu, jak jej vymezil J. Derrida ve svých esejích věnovaných N. Mandelovi a vyhlášení americké *Deklarace nezávislosti*. Například *Deklarace nezávislosti* je vyhlášena ve jménu ještě neexistujícího národa, v čemž spočívá fiktivnost deskripce „my-národ“. Fiktivní národ navíc disponuje morálním statutem zakládajícím se na oddanosti normativním postulátům, které jsou v *Deklaraci* vyjádřeny. Fiktivnost zde spočívá v tom, že žádoucí morální kvalita národa je vydávána za již jsoucí kvalitu. A konečnou fikcí je, že morální normy jsou jakoby garantovány samotným Bohem. Takový „mix“ se nevztahuje ani k normativním ani deskriptivním soudům rozumu, ale je výhradně aktem ustavení amerického národa jako politické reality (Derrida, 1986, s. 10 – 11). Podobné ukazuje J. Derrida i ve vztahu k neexistující „vůli celého národa“, která v artikulaci N. Mandely požadovala rovnoprávnost všech obyvatel JAR, tj. toho útvaru, který byl speciálně vytvořen jako

mechanismus rasového útlaku (Derrida, 1987, s. 20 – 22).

Fikce spočívající ve splývání deskriptivních a preskriptivních soudů (a jim odpovídající praxe), fikce, ve kterých se žádoucí (to, co by mělo být) vydává za jsoucí (to, co již je) a jsoucí disponuje kvalitou žádoucího, přičemž obojí přestává být jen logicky chybnou hříčkou lidské mysli, ale stává se politickou realitou přínášející nesporné výsledky, mají své místo i v nenásilné politice sametové revoluce. První fikce se týká protagonistů moralistické politiky a druhá těch, na jejichž morální přeměnu je zaměřena.

U protagonistů se fikce nenásilné politiky vytváří na základě pohybu od žádoucího k jsoucímu. Libovolná verze nenásilné politiky klade vysoké morální požadavky na své přívržence. Přinejmenším se očekává překonání utilitárních a spotřebitelských (konzumeristických) orientací a ideová otevřenost (postoj V. Havla), ale může nabývat i podoby úplné nezištnosti a sebeobětování, jak je nalézáme u M. Gandhiho (Gandhi, 1996, s. 40 – 41). Je zřejmé, že jen nemnozí naplňují podobné ctnosti, ale morální dokonalost se prohlašuje za již jsoucí a ve jménu tohoto jsoucí se vznášejí normativní požadavky (ovšem politické) vůči těm, kteří drží moc.

Účinnost a politickou váhu získává nenásilné hnutí prostřednictvím organizace. Organizace umožňuje zapojit masu morálně nedokonalých lidí, regulovat a usměrňovat jejich činnost. Nehledě na to, že organizační struktury hnutí se mohou lišit od těch, které jsou tradičně vlastní politickým stranám, i tak platí jisté obecné principy strukturování stabilních kolektivních činností, dokonce i v případě, kdy mají vysoce flexibilní charakter, například u tzv. „síťových struktur“. V tomto smyslu v občanské společnosti nemůže probíhat žádná činnost, ve které by úplně absentovaly určité organizační formy (Porov. Ahrne, 1998, s. 93).

Je zřejmé, že k libovolné organizaci patří principy subordinace, koncentrace a rozdělení moci, fixace rolí a funkcí a odpovídající strukturování podílu účasti či naopak omezení účasti v přijímání dílčích rozhodnutí i zásadnějších usnesení. Tím se objevuje i další paradox politiky jako praktikující morálky, protože organizace popírá klíčové morální principy jako je rovnost a svobodu ve smyslu autonomie kaž-

dého jednotlivého člověka, čímž se neguje neinstrumentální vztah k člověku. A to jak uvnitř organizace, tak samozřejmě především vně v rámci jejího působení na ostatní lidi. Organizace totiž zavádí v politickém prostoru jasnou demarkaci na My a Oni, čímž sama popírá univerzalitu svých morálních principů, hlavně zásady rovného vztahu ke všem lidem (i těm, kteří zbloudili). Fikce zde spočívá v tom, že organizace je kladena jako jsoucí, které jakoby vyplývá z žádoucího a zahrnuje ho v sobě, ve skutečnosti však morální rozměr popírá, protože organizace v sobě implicitně zahrnuje nerovnost i strukturální násilí.

Jestli se ve vztahu k protagonistům fikce nenásilné politiky vytváří na základě pohybu od žádoucího k jsoucímu, pak ve vztahu k těm, vůči kterým je nenásilná politika zaměřena, se fikce vytváří v opačném pohybu, a to od jsoucího k žádoucímu. Za výchozí bod slouží fakt nespravedlivých vztahů, který je objasňován morální nedokonalostí protivníků. Odstranění faktu nespravedlnosti proto předpokládá jejich mravní převýchovu.

Obě zmíněné fikce vyplývají z toho, že vědomí protagonistů i protivníků se bere jako nepodmíněné jejich sociálními pozicemi a společensko-ekonomickým kontextem, ke kterému patří. Vědomí představené jako nezávislá síla je pak potenciálně otevřené morálnímu působení a může být přetvořeno výchovným působením. Tato základní fikce neumožňuje porozumět realitě politického konfliktu jako střetu zájmů, které jsou determinovány odlišnými strukturálními pozicemi. Především nelze určit, kdo s kým vlastně bojuje. V souladu s první fikcí jsou protagonisty nenásilné politiky všichni „normální“ lidé neboli filozofickým jazykem řečeno „samoinstitucionalizující se občanská společnost realizující projekt vlastního osvobození“ (Arato, 2000, s. 16). Součástí mytologie antikomunistické opozice byla vždy neskrývaná ctižádost, že představuje celý národ, ale v takovém případě by neměla žádného skutečného protivníka, s výjimkou úzké skupinky komunistických špiček (Porov. Markus, 2001, s. 149). Nehledě na přehnané ztotožňování opozice a celého národa (takové absolutní jednoty určitě nelze v reálném světě spontánně dosáhnout) další otázkou zůstává, jak ony, i když nepočtené, špičky porazit. Musíme připomenout, že v souladu s nenásilnou politikou nelze

připustit žádné formy násilí a veškeré požadavky musí být tím pádem přijaty dobrovolně. To ale znamená, že buď včerejší nepřítel přijal Pravdu a splynul s lidem, nebo nenásilná politika zkrachovala, protože i kdyby byly všechny požadavky přijaty, byly by přijaty nedobrovolně (tzn. v rozporu s politikou nenásilí).

Jednak těžko věřit, že by nositelé staré komunistické moci v rozhodující moment prodělali morální metamorfózu a zcela dobrovolně se vzdali svého postavení, ale především jak potom objasnit, že návrat svobody znamenal „kolosální a oslepující výbuch všech myslitelných druhů lidských neřestí“, který na mezinárodní scéně přiznal i V. Havel (Havel, 1992, s. 16). Jak mohlo dojít k popření morálky ve společnosti, která se skládá z vysoce morální bývalé opozice (lidu) a jen malé skupinky bývalé komunistické nomenklatury, která se navíc již stačila morálně přeměnit? Vše spíše nasvědčuje tomu, že společenský život vykazuje zřejmou závislost na ekonomicko-politických poměrech, což ovšem popírá univerzalistické a absolutistické morální základy politiky nenásilí.

Reálný smysl společenské transformace

Reálným výsledkem sametové revoluce jistě není morální povznesení společnosti, ale to nemohlo být ani jejím skutečným cílem. Každá společenská transformace ve skutečnosti představuje především přerozdělení výnosů a nákladů, výhod a nevýhod mezi odlišnými společenskými skupinami, a jak přiznal vlivný politolog a bývalý polský disident A. Smolar, v případě postkomunistických reforem je zřejmá výhra na straně vyšší a střední třídy a prohra na straně nižších tříd. Neopomněl však alespoň optimisticky dodat, že na spojení s vyspělým světem konec konců vyhraji všichni (Smolar, 1996, s. 37).

Je vhodné rovněž připomenout, že efektivní zbraní proti komunistickému systému se staly mnohé ve své podstatě levicové ideje. Ty byly schopny jednak mobilizovat pracující masy, protože vyjadřovaly jejich objektivní zájmy, a zároveň byly schopny neutralizovat síly protivníka. Komunistická moc sice vykazovala známky politického útlaku, ale zároveň vyrůstala ze socialistického hnutí, legitimizovala se prosazováním zájmů pracujících, a proto ne-

mohla proti širokým pracujícím vrstvám otevřeně vystupovat. Na tento fenomén již dříve poukázal O. Kirchheimer v dnes již klasické eseji *Změny ve struktuře politického kompromisu*. Zavádí v ní pojem „duální funkce“ nacionálního socialismu (Kirchheimer, 1987, s. 66). Ten byl sice rovněž systémem masového politického útlaku, ale vyrůstal z masového hnutí, a proto byl vynucen brát ohled na potřeby širších vrstev a určitým způsobem zakomponovat jejich ekonomické zájmy do struktury nového režimu. Obdobnou „duální funkci“ vykazuje i systém komunistický, což mu brání radikálně potlačit opozici, i když v přímé silové konfrontaci by mu to nemohlo činit velký problém. Nicméně ideje osvobození práce, zaměstnancké samosprávy atd., které byly efektivním prostředkem boje s komunistickým systémem, se staly naprosto nekompatibilní s kapitalistickou tržní ekonomikou a byly v nových společenských podmínkách rychle zapomenuty. A je tak ironií osudu, že ne-kapitalistické a mnohdy antikapitalistické ideje posloužily rozkvětu takové formy kapitalismu, která v mnoha případech nejen postrádá mnohé dříve běžné sociální výdobytky, ale především zvýraznila instrumentální vztah k člověku, který se stal jen zbožím a prostředkem k dosahování vyšších zisků. Jinými slovy v konečném důsledku sametová revoluce vedla ke vzniku společnosti v mnohém popírající ty morální základy, ze kterých původně vyrůstala.

Moralizace politiky

Moralizace politiky může být vnímána jako licoměrná zástěrka prosazování zcela reálných lidských zájmů (především ekonomických a sociálních) nebo jen jako projev naivity vycházející z nepochopení fungování a smyslu politiky, která je ve světě omezených zdrojů především prostředkem řešení konfliktu zájmů a jejich mocenského prosazování. To vše je zřejmě bez jistých forem útlaku nemožné.

Nicméně považuji za nutné obhájit význam morálky a zdůraznit její zásadní význam v politickém životě společnosti. Morálka je specificky lidským způsobem regulace života ve společnosti. Sama nedisponuje žádnými mocenskými nástroji, ale v demokratické společnosti se stává určující silou, protože jakékoli použití síly vyžaduje morální ospravedlnění.

Morálka obsahuje zásadní duchovní potenciál, protože nabádá povznést se nad partikulární odlišnosti a rozpory (politické hledisko) a posoudit společnost z hlediska všelidského (vlastní morální hledisko). Hlavní rozpor ve společnosti je nutné spatřovat ne mezi všelidským a individuálním, ale mezi všelidským a skupinovým. Jako člen určité skupiny stojí jedinec ve společnosti proti jiným skupinám a vyjadřuje tak ne zájem všelidský, ale skupinový. Sama existence různých skupin je dokladem rozdělení lidí na základě určitých reálných důvodů. A jedině v individuální podobě autonomní osobnosti je člověk schopen povznést se nad partikulární zájmy a dosáhnout úrovně toho, co jej spojuje s ostatními lidmi. Morálka z principu směřuje k ideálu společného (obecného univerzálního dobra). Morální úvahy o tom, jak by to na světě mělo být, vyjadřují základní smysl svobody, pokusit se vymyslet a následně vytvořit svět, ve kterém bychom chtěli společně žít.

Demokratické vládnutí, tj. politika, která je odvozena od vůle a zájmů lidu, musí prokázat, že usiluje o obecné dobro. Aby bylo vládnutí neboli zasahování státu do života lidí považováno za demokratické, musí být morálně ospravedlněno odkazem na budování dobré společnosti pro všechny nebo přinejmenším lepší, než je ta stávající. Legitimitu získává demokratická politika prostřednictvím ideje „dobré společnosti“.

Můžeme shrnout, že dobrá společnost je taková, která: 1) plní svůj účel tím, že umožňuje plnohodnotný život jednotlivce (utilitární hledisko heteronomní morálky) a je 2) spravedlivá (hledisko autonomní morálky). Z vymezení „dobré společnosti“ odvozujeme kritéria pokroku, kterými jsou především: 1) životní úroveň a 2) úroveň spravedlnosti. Nalezená obecná kritéria dobré společnosti umožňují zhodnotit význam sametové revoluce. Sametová revoluce vedla k celkové transformaci naší společnosti, a proto stupeň naplnění kritérií pokroku tvoří základ hodnocení.

Závěr

Hodnotíme-li celkově na základě stavu naší společnosti význam sametové revoluce, lze dospět k závěru, že z utilitárního hlediska znamenala změnu k lepšímu. Musíme přiznat, že

společnost plní svůj účel. Připojením se k západnímu kapitalistickému světu se zvýšila naše šance na vyšší životní úroveň. Z hlediska autonomně pojaté morálky zároveň nelze popřít, že společnost vykazuje prvky politické svobody a z formálního hlediska naplňuje ideál demokratického vládnutí. Nicméně nezbyvá než připustit, že ke spravedlivé společnosti máme daleko, a navíc se nelze zbavit pochybnosti, jestli je tento ideál v současném ekonomickém rámci uskutečnitelný (Podrobněji: Feber, 2015).

Nicméně úvahy o morálních hodnotách jsou vždy velmi důležité, protože právě ony se stávají základní součástí legitimizace moci. Jejich pečlivá analýza a důsledné prosazování může jistě přispět ke zkvalitnění našeho života ve společnosti.

Literatúra:

- AHRNE, G.: Civil Society and Uncivil Organizations. In: ALEXANDER, J. – SAGE, L. (eds.): Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization. Publications 1998, s. 89 – 104.
- ARATO, A.: Civil Society, Constitution and Legitimacy. MD: Rowman and Littlefield 2000.
- DANIELS, R. V.: The Anti-Communist Revolutions in the Soviet Union and Eastern Europe, 1989 to 1991. In: PARKER, D. (ed.): Revolutions: The Revolutionary Tradition in the West, 1560 – 1991. L., N. Y.: Routledge 2000. s. 198 – 212.
- DERRIDA, J.: Declaration of Independence. In: New Political Science. Vol. 15, No. 15 (1986), s. 8 – 19.
- DERRIDA, J.: The Laws of Reflections: Nelson Mandela, in Admiration. In: DERRIDA, J. – TLILLI, M. (eds.): For Nelson Mandela. N. Y.: Seaver Books 1987, s. 19 – 28.
- FEBER, J.: Pojem a idea demokracie. In: Annales scientia politica, Roč. 4., č. 1 (2015), s. 4 – 16.
- GANDHI, M.: Selected Political Writings. Indianapolis: Hackett Publishing Co 1996.
- HAVEL, V.: The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice. N. Y.: Fromm International 1998.
- HAVEL, V.: Politics, Morality and Civility. In: Summer Meditations on Politics, Morality and Civility in Time of Transition. London: Faber and Faber 1992, s. 11 – 19.
- KANT, I.: Základy metafyziky mravů. Praha: Svoboda 1976.
- KIRCHHEIMER, O.: Changes in the Structure of Political Compromise. In: ARATO, A. – GEBHARDT, E. (eds.): The Essential Frankfurt School Leader. N. Y.: Continuum 1987, s. 58 – 69.
- MARKUS, M.: Decent society and/or civil society. In: Social Research, Vol. 68, No. 2 (2001), s. 149.
- PRZEWORSKI, A.: Democracy as a Contingent Outcome of a Conflicts. In: ESTER, J. – SLAGSTAD, R. (eds.): Constitutionalism and Democracy. Cambridge: Cambridge University Press 1988, s. 33 – 44.
- RICOEUR, P.: Non-violent Man and His Presence in History. In: KELBLEY, C. A. – EVANSON, A.: History and Truth. IL: Northwestern University Press 1965, s. 221 – 229.
- SMOLAR, A.: From opposition to atomization. In: Journal of Democracy.. Vol. 7, No. 1 (1996), s. 29 – 38.