

POJEM A IDEA DEMOKRACIE (K OTÁZCE HODNOTOVÝCH ZÁKLADŮ SOUČASNÉ SPOLEČNOSTI)

JAROMÍR FEBER

Katedra etiky a morálnej filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Email: jaromir.feber@vsb.cz

Abstract:

The author analyses the concept of liberal democracy as issue of political philosophy. Liberal democracy is considered as a form of governance with the consent of the people, which is also explicitly assigned value dimension. Western democratic political system derives its legitimacy from a commitment to promoting liberal values (freedom, equality, solidarity). The author expresses skeptically about the possibility of implementing liberal values within the boundaries of global capitalism.

Keywords:

Democracy, Liberal democracy, Political philosophy, Values

Demokracie je bezesporu důležitým tématem, protože na něho narazí každý, kdo se chce vyjadřovat k současnému společenskému dění. Předkládanou studii řadím do oblasti politické filozofie. Filozofii obecně vymezuji jako univerzální teorii, která při snaze postihnout celek světa explicitně zvažuje jeho lidský rozměr. Politickou filozofii následně pojímám jako oblast morální filozofie, která promýšlí hodnoty legitimující určitý společenský řád. Ve vztahu k našemu tématu to především znamená, že můj primárně antropologický přístup bude

zaměřen na morální aspekt fenoménu demokracie.

V současném (západním) světě dnes panuje většinový názor, že jediným správným způsobem fungování společnosti je demokracie. Můžeme dokonce tvrdit, že se demokracie stala étosem naší doby, základním dobrem, ke kterému se chceme přibližovat. Jsme ujišťováni, že žijeme v demokracii a přejeme si, aby v demokracii žil celý svět. Jsme přesvědčováni, že vše, co se nachází mimo demokracii, je zlo, proti kterému je naší morální povinností se postavit. Šíření demokracie bylo povýšeno na nejvyšší hodnotu, které se má podřítit politická praxe (vnitřní i vnější). Demokracie jako žádoucí hodnota ovládla myšlení a stala se hlavním argumentem při snaze ospravedlnit či naopak odsoudit určité společenské jednání jak uvnitř dané společnosti, tak ve vztahu k společností jiným. Z demokracie se tak stala mocná duchovní zbraň. Motivuje nás v boji se společenským zlem a mobilizuje naše odhodlání prosazovat společenské dobro.

Duchovní potenciál myšlenky „demokracie“ vyvolává optimistická očekávání, ale zároveň obavy, aby se její pozitivní obsah nevyprázdnil, či dokonce nedeformoval a nestal se jen zástěrkou prosazování partikulárních zájmů a univerzálním alibi ospravedlňujícím snahu o mocenskou hegemonii. Nadšení při naplňování naší společné mise za demokratickou přeměnu

světa by proto mělo být provázeno filozofickou reflexí podstaty a smyslu demokracie.

Při vymezování obsahu myšlenky „demokracie“ je nutné zohlednit, že „demokracie“ není jen pojem, který vyjadřuje politický systém společnosti, ale je i ideou, která má lidský svět žádoucím způsobem dotvářet. Pojem jako gnozeologická kategorie je zkoncentrovaným vyjádřením našeho poznání, pojem vyjadřuje to, co si myslíme, že je. Vyjadřuje způsob, jak lidé interpretují, popisují a objasňují stávající realitu. Na rozdíl od pojmu je idea axiologickou kategorií, je vyjádřením toho, co ještě není, ale co bychom chtěli, aby bylo, protože to pokládáme za pozitivní hodnotu. Demokracii je nutné promyslet nejen jako gnozeologickou kategorii, ale především jako kategorii axiologickou, která je schopna svou normativní silou vyvolávat společenské inovace, nebo naopak jakýmkoli změnám bránit.

Pojem by měl být především pravdivý a idea především dobrá. Rozdíl mezi pojmem demokracie a ideou demokracie je takto rozdílem mezi naším poznáním a naším chtěním. Žijeme ve společnosti, která deklaruje, že je demokratická, a naše poznání dosvědčuje, že nepochybně vykazuje znaky, kterými je demokratický politický systém definován. Ale zároveň jistě nelze současnou společnost považovat za dokonalou. Idea demokracie v tomto ohledu slouží jako hodnotový cíl našeho politického snažení. Snažíme se demokracie dosáhnout, protože máme pocit, že současný stav demokracie buď ještě není uspokojivý, nebo je dokonce chybně stanovený či neadekvátně uskutečňovaný.

Lidé jsou vždy více či méně nespokojeni s daným stavem společnosti, a proto si kladou otázku: jaká by společnost měla být, aby byla lepší (spravedlivější, šťastnější...). Idea demokracie by proto měla být utopická, tj. měla by označovat utopii v původním významu tohoto slova jako označení místa, které sice není, ale my bychom chtěli, aby bylo. Jedině tak může idea plnit funkci orientačního bodu, který motivuje k neustálému tvůrčímu zdokonalování společnosti. Zároveň jen jako nikdy zcela nerealizovaný ideál může idea demokracie sloužit jako nadčasové hodnotové kritérium posuzování dobových společenských poměrů. Idea demokracie se proto oprávněně stává jedním z hlavních témat ideologických sporů řešících otázku dalšího směřování společnosti.

Lze tvrdit, že v našem západním ideologickém prostoru dominuje idea „liberální demokracie“. V liberální demokracii byl k demokracii jako vládnutí, které probíhá se souhlasem lidu (prakticky vyjadřovaného volebním aktem), explicitně přiřazen i hodnotový rozměr (Heywood, 2005, s. 196). Liberální demokracie je založena na určitých hodnotách, které se její protagonisté zavazují prosazovat. Hlavní politická hodnota, kterou je spravedlnost (protože právě tuto hodnotu by se měl demokratický stát především snažit prosazovat), je doplňována o další hodnoty vycházející z tradice Velké francouzské revoluce a navazující na její heslo „volnost, rovnost, bratrství“. Právě pro svůj stěžejní význam pro fungování současné liberální demokracie se spravedlnost, svoboda, rovnost a solidarita stávají i hlavním předmětem analýzy uskutečňované současnou politickou filozofií, která na teoretické úrovni hodnotové základy společnosti tematizuje (Swift, 2005, s. 15).

Úvahy o hodnotách jsou důležité, protože právě ony se v liberální demokracii stávají základní součástí legitimizace moci. Ze závazku prosazovat liberální hodnoty odvozuje Západní politický systém svou legitimitu. Obecně platí, že každá civilizovaná společnost musí nějak svůj politický (tj. mocenský) systém legitimizovat. Jinými slovy, ti, kteří chtějí vládnout, musí nějak zdůvodnit svůj nárok na vládnutí (rovněž pak způsob, jak budou svou vládu praktikovat a ve jméno koho nebo čeho ji budou vykonávat) a širší společnost musí tento nárok uzнат. Přechod od monarchie k republice znamenal především změnu ve způsobu legitimizace moci. Hlas Boží byl zaměněn hlasem lidu. Již ne Bůh svěřuje moc vládcí, ale lid jako svrchovaný držitel moci ji svým reprezentantům (tj. politikům) dočasně propůjčuje, v liberální demokracii navíc za předpokladu, že budou prosazována základní lidská práva, tj. hodnoty, které přesahují lidskou libovůli a tvoří morální základ liberální společnosti. Tyto hodnoty jsou obvykle explicitně vyjádřeny v preambuli ústav, listinách práv a svobod, deklaracích lidských práv atd. (Porov. Joch, 1997, s. 15 – 20). Idea demokracie se v současné Západní společnosti stává symbolickým vyjádřením souhrnu těch hodnot, které by měly tvořit konstitutivní základ budování ideální společnosti. Právě hodnoty spravedlnosti, svobody, rovnosti a solidarity jsou považovány za klíčo-

vé a jejich prosazování by mělo být určující cílovou hodnotou politické praxe.

Základní formální shoda ve formulaci základních hodnot ale neznamená, že by tím zcela vymizel ideologický spor. Není však již ani tak sporem, jestli demokracii chceme, nebo ne, ale posunul se jednak k otázce, jak ideu demokracie politicky a morálně interpretovat, a následně především k otázce, nakolik se současný stav demokracie shoduje s její ideou a nakolik je v hranicích současné společnosti tato idea vůbec reálně uskutečnitelná.

Na současné ideologické scéně lze vyčlenit dva protichůdné přístupy k řešení takto zformulované otázky demokracie. Na jedné straně se prosazuje názor, že idea demokracie našla v současné západní společnosti své adekvátní naplnění, a naším úkolem je pouze doladit drobné nedostatky. Na straně druhé se objevuje názor, že hodnoty, na kterých je liberální demokracie založena, nejenže nejsou v současné společnosti naplňovány, ale ani být naplněny nemožou. Za nejznámější reprezentanty zmíněných ideologických protipólů lze považovat F. Fukuyamu a S. Žižka. Otázkou je, jak je možné, že tito filozofové, které jistě nelze obviňovat z ignorance, natolik odlišně interpretují současný systém západní společnosti. Oba přece žijí ve stejných společenských podmínkách, vycházejí ze společné empirie, těší se společně z mnoha nesporných demokratických výdobytků. Najít odpověď nebude tak těžké, když si uvědomíme, že společenský systém jako celek je především určován vztahem mezi ekonomickým a politickým podsystémem společnosti. A právě tady je nutné hledat východiška odlišných interpretací.

F. Fukuyama vychází ve své knize *Konec dějin a poslední člověk* (Fukuyama, 2002) z předpokladu, že kapitalismus jako ekonomický systém a demokracie jako systém politický jsou nejen kompatibilní, ale dokonce se navzájem podmiňují. Rozvoj kapitalismu umožňuje demokracii, která ve spojení s kapitalismem vytváří ideální společenský stav. Dosavadní dějiny probíhaly jako soupeření alternativ, které vyrůstaly ze společenských rozporů, tato dialektika byla hybnou silou dějin. Podle Fukuyamy však takto pojaté dějiny vítězstvím liberální demokracie a tržního hospodářství (po pádu komunismu) skončily, protože dosáhly svého ideálního završení, a žádné zásadní změny již proto nenastanou.

Hovoří-li Fukuyama o souvislosti mezi hospodářským vývojem a liberální demokracií, nemá jistě na mysli automatické působení (tím se chce odlišit od marxistického pojetí). Demokracie nevzniká bez demokratů, tj. lidí, kteří ji chtějí vytvářet. Homo oeconomicus revoluce nedělá. Člověk ale není jen ekonomicky racionální tvor vytvářející maximální užitek (jak tvrdí klasická ekonomie) a jeho jednání není motivováno jen ekonomicky. Rozvoj tržního hospodářství (pod vlivem vědy a techniky) ale připravuje pro vznik liberální demokracie podmínky, protože tento hospodářský systém tím, že je zaměřen na maximální využití lidského potenciálu, postupně vytváří společnost autonomních a nezávislých jedinců, tj. vzdělaných lidí uvědomujících si svou hodnotu. Takovýto jedinec následně touží po společenském uznání své důstojnosti a hodnoty. Touha po uznání se tak podle Fukuyamy stává zprostředkujícím článkem mezi liberálním hospodářstvím a liberální demokracií. Aniž bychom se museli vzdát ekonomické interpretace dějin (marxismus), získali jsme podle Fukuyamy díky pojmu uznání nový způsob objasnění hybných sil člověka, které jdou dál než nabízí marxistická verze. Cílem lidské touhy po uznání je, aby toto uznání bylo vzájemné, a dobrý společenský řád musí tento oprávněný lidský požadavek uspokojovat. Dějiny skončily údajně právě proto, že současná západní společnost tohoto cíle dosáhla.

V této souvislosti vyvstává na mysl známý bonmot. Optimista je člověk, který věří, že žijeme v nejlepším možném světě, pesimista se obává, že je tomu skutečně tak. Doufám, že optimisticko-pesimistický názor formulovaný F. Fukuyamou, že dějiny skončily, není pravdivý, protože naše kapitalistická společnost není ideální. Rád bych se spíše pokusil prosazovat realistickou pozici, která by interpretovala dějiny jako proces, který nejenže neskončil, ale naopak teprve začíná, protože společnost konečně dosáhla dostatečné materiální, technologické a vzdělanostní úrovně umožňující začít pojímat dějiny jako skutečnou tvorbu. Prosazovat tvůrčí pojetí dějin asi nebude lehké, protože převládá přesvědčení, že si lze spíše představit konec světa než konec kapitalismu. Podobná apologetika paradoxně dominuje i ve filozofických kruzích, ač by jakékoli podoby dogmatismu měly být považovány za úhlavního nepřítele filozofie, která by za své poslání

měla naopak považovat kultivaci svobodného myšlení.

Ve vyhoceném protikladu ke kapitalistické apologetice stojí názory S. Žižka. V dobách prosperity a relativního blahobytu byl tento marxistický filozof pokládán jen za vítanou intelektuální vzpruhu, za neškodného extravagantního intelektuála. V prestižních periodikách vycházely recenze jeho knih, které byly doporučovány jako mysl tříbící zkušenost. Postoj mainstreamových médií k literární tvorbě a veřejné činnosti Slavoj Žižka se ale změnil, protože až donedávna relativně stabilní a sebejistá architektura světa globálních financí se nedávno otřásla ve svých základech, a není divu, že autor dlouhodobě nemilosrdně kritizující stávající systém se proměnil v očích jeho exponentů v nebezpečný podvratný živel a z neškodného intelektuálního žongléra byl povýšen na nejnebezpečnějšího filozofa Západu.

Hlavní myšlenka jeho knihy *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát* (Žižek, 2011) by se dala shrnout do lapidární konstatace: kapitalismus a demokracie pojmáná jako realizace námi zmíněných hodnot nejsou kompatibilní. Emancipační program, na který aspiruje liberální demokracie není v hranicích kapitalismu uskutečnitelný a rovněž restaurace kapitalismu ve střední a východní Evropě po roce 1989 nepředstavovala žádný hodnotový pokrok, ale jak prokázal následný vývoj, znamenal naopak výrazný krok zpět od egalitářského ideálu spravedlivé společnosti.

Nejenže v rámci kapitalistické ekonomiky není možné realizovat hodnoty svobody, rovnosti a spravedlnosti, ale navíc podle Žižka „globální kapitalismus produkuje antagonismy nakolik nesmiřitelné, že mu znemožňují, aby se reprodukoval donekonečna. Takové antagonismy jsou čtyři: bezprostřední hrozba ekologické katastrofy, neslučitelnost koncepce soukromého vlastnictví s pojmem takzvaného intelektuálního vlastnictví, společensko-etické důsledky vědeckotechnických inovací (zejména na poli biogenetiky) a v neposlední řadě vznik nových forem apartheidu, nových Zdí“ (Žižek, 2011, s. 118). Hlavní vadou je však z hodnotového hlediska negativní dopad, který má kapitalismus na většinu společnosti. Dochází ke stále masivnějšímu procesu privatizace obecně sdílených statků našeho sociálního života (tj. obecně sdílených statků kultury – vědomostí,

jazyka, prostředků komunikace, infrastruktury..., obecně sdílených statků vnější přírody – ohrožovaných průmyslovými odpady a drancováním přírodních zdrojů, obecně sdílenými statky vnitřní přírody). Tradičnějším jazykem bychom řekli, že dochází k prohlubování procesu odcizení. Člověku jsou odcizovány nutné společenské podmínky jeho života. Na jejich vzniku se sice svou činností podílí a bez nich není možný jeho plnohodnotný život jako autonomní osobnosti, ale v procesu privatizace nad nimi ztrácí kontrolu, protože mu přestávají patřit. Proces privatizace tak znamená ohrožení naší existence, protože z většiny z nás „činí proletáře, zredukované na subjektivitu bez substance... Dnes jsme všichni potenciálně *homo sacer*“, tvrdí S. Žižek (2011, s. 120). Což bychom mohli chápat tak, že v nejobecnějším slova smyslu se stáváme jedinci, kteří jsou vylučováni ze svého společensko-kulturního prostoru, který ale tvoří základ a nutnou podmínku naší existence. „Postupující oklešťování obecně sdílených statků se týká jak vztahů lidí k objektivním podmínkám jejich životních procesů, tak vztahů mezi lidmi samotnými: obecně sdílené statky jsou privatizovány na úkor zproletarizované většiny“ (Žižek, 2011, s. 123). Řešit antagonismy globálního kapitalismu nelze v jeho vlastních hranicích, protože je sám s nutností generuje. To Žižka vede k rehabilitaci komunistického projektu jako radikální negace stávajících poměrů, který se nespokojuje pouze z jeho socialistickou korekcí. „To nás přivádí k další elementární definici komunismu: v protikladu k socialismu odkazuje komunismus k singularitě univerzalitě, k přímému spojení mezi singularitou a univerzalitou, když obchází partikulární determinace“ (Žižek, 2011, s. 137). Tak vypadá reformulace komunistického projektu zespolečenštění v podání S. Žižka.

Aby obrazně vyjádřil svůj radikální odpor ke smířlivému postoji vůči globálnímu kapitalismu, připomíná Slavoj Žižek starý vtíp: V patnáctém století, když bylo Rusko okupováno Mongoly, šel po prašné cestě rolník se svou ženou. Potkal je mongolský válečník a oznámil rolníkovi, že znásilní jeho ženu, ale protože na cestě leží hodně prachu, bude mu rolník navíc držet varlata, aby se neušpinila. Po aktu, když válečník odcválal, se rolník rozemál a skákal radostí. Nechápaté manželce pak vysvětlil, že válečníka převezl. Jeho varlata jsou samý prach. Tento smutný vtíp vystihoval

truchlivý úděl disidentů v dobách reálného socialismu: domnívali se, že stranické nomenklaturě zasazují těžké rány, a přitom ji jen nepatrně špinili varlata, zatímco vládnoucí elita dál znásilňovala lid. Dnešní levicová kritika se podle Žižka nachází v podobné situaci, protože se spokojuje jen s tím, že na ty u moci pouze víří prach. Zde Žižek parafrázuje slavnou Marxovu 11. tezi o Feuerbachovi a formuluje levicový úkol radikálněji: „V našich společnostech se levicové kritice zatím dařilo na ty u moci pouze vířit prach, mělo by jí však jít o to, vykastrovat je“ (Žižek, 2011, s. 13).

Aniž bychom se chtěli ztotožňovat s radikálním programovým cílem S. Žižka a i když budeme odmítat jeho teorii politické změny, nelze mu upřít, že je vynikajícím diagnostikem rozporů současného světa. Jeho diagnóza vyvolává oprávněnou obavu, jsou-li hodnoty svobody, rovnosti, spravedlnosti a solidarity v hranicích globálního kapitalismu uskutečnitelné.

Skutečně se asi nepodaří zdůvodnit, že astronomické zisky plynoucí z finančních spekulací jsou spravedlivou odměnou za vykonanou práci. Jako mýtus bude nutné označit jak snahy pravicových populistů představit kapitalismus jako systém, který slouží především poctivě pracujícím masám, tak možnost očistit reálnou ekonomiku od příměsí parazitického finančního kapitálu, která získává popularitu v levicových kruzích. Sen o zidealizované podobě ‚kapitalismu s lidskou tvář‘ se rozplyne ve chvíli, kdy si uvědomíme, že svět spekulativních financí, který na první pohled jen vysává prostředky z reálné ekonomiky, je nutnou podmínkou jejího fungování, protože umožňuje rychle přelévat pro ni nezbytné finanční zdroje.

Nepodaří se rovněž přesvědčit racionálně uvažujícího člověka, že jsme si rovni, když jsou naprosto nesouměřitelné naše majetky. Řešili-li kdysi morální filozofové otázku, jak velká míra majetkové nerovnosti ještě umožňuje harmonické fungování společnosti, a shodovali-li se zhruba v názoru, že bohatý člověk by neměl být více než desetkrát bohatší než ten chudý (nebo morálně expresivněji řečeno: nikdo by neměl být tak bohatý, aby si mohl koupit jiného člověka, a nikdo by zároveň neměl být tak chudý, aby se musel nechat koupit), pak za situace, kdy nejbohatší rodiny disponují prostředky většími než jsou rozpočty celých států,

je zřejmé, že rovnost mezi lidmi je stejným mýtem jako představa, že je nerovnost založena na zásluhovém principu (jak si žádá spravedlnost).

I solidarita, která našla své vyjádření v konceptu sociálního státu, se ukazuje jen jako přechodný stav, jako ústupek, který kapitalismus učinil v éře studené války, aby se odlišil od svého totalitního protějšku jako jeho humannější a civilizovanější oponent. Po pádu ‚železné opony‘ o tuto motivaci přišel a v důsledku ztráty svého vnějšího nepřítele postupně ztrácí i svou ‚lidskou tvář‘. Bez viditelného konkurenta může neohroženě přejít ke svému normálnímu stavu, který lze nazývat ‚reálným kapitalismem‘.

Ale hlavně, jak by bylo možné uvažovat o reálné svobodě v odcizené zprivatizované společnosti? Kapitalistická společnost se reálně stává soukromým vlastnictvím mocné menšiny, která ji tak odcizuje většině. Lidé následně žijí ve společnosti, která jim nepatří, a stává se proto realitou, která vůči nim stojí jako cizí a často přímo nepřátelská síla. V odcizené společnosti žijí lidé v nesvobodě, protože pojmáme-li svobodu jako sebeurčení, tj. stav, kdy sami tvoříme svůj život, pak odcizená společnost je nesvobodná společnost proto, že lidé neuskutečňují sebe, své zájmy a cíle, ale zájmy a cíle reálných vlastníků společnosti. Je rovněž jen zdánlivým paradoxem, kterého jsme svědky za současné finanční krize, že negativní důsledky špatných rozhodnutí ze strany finanční oligarchie nese většina lidí ve společnosti, tj. riziko podnikání, které pravicoví ideologové prezentují jako hlavní ospravedlnění kapitálových zisků (dříve označovaných jako vykořisťování), se přenáší na zaměstnance (kteří na ně doplácí přímo buď ztrátou zaměstnání, nebo snížením mzdy) a další občany (kteří na ně doplácí zprostředkovaně úspornou politikou státu), ač nikdo z nich za současnou krizi nemůže, protože nebyl jejím tvůrcem. Naivně v tomto kontextu působí například snaha R. Jocha obhájit kapitalismus jako spravedlivý systém: „...dělník má jistotu mzdy – i když ne za celou hodnotu, již vyprodukoval, zatímco kapitalista se nyní musí snažit zboží prodat... Jeho zisk je tak nejistý, zatímco příjem dělníka je vždy jistý. Z toho důvodu si kapitalista onu nadhodnotu jako odměnu za své úsilí ... skutečně zaslouží. Přivlastnění si nadhodnoty není tedy vykořisťováním dělníka, nýbrž mzdou za

kapitalistovu práci“ (Přednášky z politické filozofie, 2001, s. 32). Nehledě na to, že racionálně uvažující kapitalista si raději na řídicí práci jak ve sféře výroby, tak obchodu raději najme kompetentní manažéry a sám v tomto smyslu žádnou práci nevykonává, ale především ten opravdu velký kapitál, který určuje chod společnosti, žádné skutečné riziko v kontextu globálního kapitalismu nenese. Jediné riziko (zatím jen hypotetické) mu hrozí v případě, že by se společnost rozhodla kapitalistický systém zrušit. Jen tato systémová změna ho může připravit o astronomické zisky, které se i za současné krize neustále zvyšují.

S vědomím hodnotových defektů současného kapitalismu jeden z nejvýznamnějších současných amerických filozofů R. Rorty ve své knize *Filozofie a sociální naděje* apeluje na rodiče a učitele, aby vedli mladé lidi k četbě *Nového zákona* a *Komunistického manifestu*, protože obsahují velký inspirační potenciál, nádherné naděje, jakými jsou bratrství, sociální spravedlnost a beztřídní společnost. „Oba dokumenty jsou výrazem jedné a téže naděje. Totiž, že jednoho dne budeme schopni a ochotni vnímat potřeby všech lidských bytostí s respektem a úctou, stejně jako to děláme v případě těch, které milujeme“ (Rorty, 1999, s. 201 – 202). Rorty při porovnávání obou textů navíc přichází k závěru, že: „Existuje mnoho důvodů, pro které je Manifest lepší knihou pro mladou generaci než Nový zákon. „Nový zákon je dokumentem antického světa, akceptuje jedno ze základních přesvědčení řeckých filozofů, totiž, že kontemplace nad univerzálními pravdami je ideální formou lidského života. Toto přesvědčení je založeno na premise, že společenské podmínky lidského života nemohou být nikdy zásadním způsobem změněny. Vždy mezi námi budou bohatí, stejně jako zotročení. Právě toto přesvědčení vedlo autory Nového zákona k tomu, aby odvrátili pozornost od možnosti učinit budoucnost lepší, ve prospěch naděje ve spásu po smrti“ (Rorty, 1999, s. 207 – 208). Přední znalec Rortyho filozofie Tomáš Hauer to komentuje následovně: „Rortyho filozofické ukotvení v neopragmatismu ho činí podezřívavým k antickému scénáři. Dědic Deweyho nevěří ve věčnost, leč v možnost změny společenských podmínek, v možnost učinit budoucnost mnohem lepší ve srovnání s minulostí. A právě tuto myšlenku nalézá Rorty v Manifestu“ (Hauer, 2002, s. 93).

Kritiku kapitalismu jako systému, ve kterém se nemohou realizovat liberální hodnoty, lze částečně opřít i o zkušenost sociální psychologie. Lidské jednání je bezesporu ovlivněno sociálním prostředím. Určité prostředí generuje určitý způsob jednání. V této souvislosti připomeneme experiment, který popisuje R. Fulghum ve své knize *Možná ano, možná ne*. Tímto experimentem zahajoval výuku předmětu filozofie. Přišel do třídy a oznámil, že se bude hrát na sedanou. (Předpokládám, že všichni znají tuto hru, při které se rozestaví židle a kolem nich za zvuků hudby pochodují v řadě za sebou hráči. Když organizátor hry hudbu vypne, je úkolem hráčů sednout si na volné židle. Židlí je ale vždy o jednu méně než hráčů, a proto vždy jeden hráč vypadne. Vítězem je ten, komu se podaří sednout si na poslední židli). Dospělí studenti se se zápletem pustí do hry, židlí ubývá, po stranách učebny přibývá těch, kteří prohráli. Hra se přirostře, boj o židle je stále vážnější, pak drsnější – poražení ke zdi! Zbývají dva poslední studenti, kteří jsou ochotni se strkat, tahat, používat kolena a lokty – jen aby oni byli tím posledním, kdo na židli usedne. Hudba naposledy utichne, jeden ze zbývajících dvou mladých mužů vytrhne židli zpod svého protivníka a sám na ni těžce dosedne. Tváří se vítězoslavně – zvedá ruce a prsty ukazují ‚jsem jednička‘. Získal tu ŽIDLI a vyhrál. Ostatní stojí zaraženě se smíšenými pocity kolem, žádnou radost necítí. Tahle hra se zvrhla v něco nepříjemného. Většina již dál pokračovat nechce. Ale učitel na pokračování trvá, ovšem nyní se bude hrát se změněnými pravidly. Budou se rovněž opět postupně odebírat jednotlivé židle, ale tentokrát si naopak musí vždy sednout všichni. Na jednu židli připadá stále více lidí – nastává zvláštní gymnastika. Udržet se na židliích vyžaduje stále více, ale nyní již kolektivního, úsilí. Všichni se smějí a nadšeně povykují, hra má také úplně jiné tempo, není třeba spěchat. Zůstala poslední židle, než se jim konečně povede se na ni posadit, několikrát se převrhnou, ale zase vstanou a zkouší to znovu, dokud neseď všichni. Nastal společný radostný okamžik – vítěz všichni. Jediný, kdo měl s tímto posunem hodnot potíže, byl ten mladík, který vyhrál poprvé ještě za starých pravidel. Pro něj se vše zhroutilo (Fulghum, 1993, s. 85 – 88).

Tuto herní zkušenost lze interpretovat ideologicky. Dvě stádia hry lze brát jako metaforu, kterou můžeme interpretovat jako střet odliš-

ných společenských systémů. V původní hře šlo o to si židli přivlastnit, což vedlo k boji všech proti všem, ve druhé šlo o to ji společně využít, což vedlo ke spolupráci. Metaforický potenciál hry na sedanou můžeme shrnout následovně: původní hra vyjadřuje základní dichotomii kapitalismu „vítěz – poražený“, obecně pak dichotomii „já – oni“, a hra s pozměněnými pravidly pak ideál solidární společnosti, která tuto dichotomii překonává a vytváří jednotu „my“, kdy život vedle sebe a proti sobě je nahrazen spolužitím, kde konkurenční boj je nahrazen spoluprací.

Je zřejmé, že hra se liší od společenské reality, to, co fungovalo ve hře, nefungovalo, jak všichni víme, v naší společnosti. Změna soukromého vlastnictví židlí za jejich společné vlastnictví vedlo ve hře k pozitivním změnám v chování a vztazích lidí, ve společnosti tomu bylo naopak. Možná že důvod nezdaru je prostý. Ve společnosti prostě k reálnému zespolečenštění nedošlo. Společenské bohatství sice přestalo být soukromým vlastnictvím, ale nestalo se vlastnictvím společným, nedošlo k zespolečenštění, ale k zestátnění. Proto také nedošlo k překonání odcizení, ale naopak k jeho posílení, protože předtím bohatství patřilo alespoň někomu, nyní vlastně nikomu. Místo svobody zase nesvoboda.

Nesvoboda znamená závislost na cizím, znamená, že život určuje ne jeho nositel, ale cizí vnější síla. Dnes má ona cizí vnější síla omezující lidskou svobodu ve společnosti dvě hlavní podoby: kapitál a stát. Člověk, který volí mezi těmito možnostmi, tak ve skutečnosti nevolí mezi svobodou a nesvobodou, ale mezi dvěma podobami nesvobody. Je možné si vybrat buď větší závislost na kapitálu, nebo na státu. V ideologii se to pak projevuje jako alternativa: pečovatelský stát, nebo minimální stát, trh, nebo státní regulace. Mám se nechat ovládat ekonomickou, nebo politickou mocí? Kdyby se měla idea společenského vlastnictví přeměnit v reálnou možnost, která by byla schopna se ucházet o přízeň občanů tím, že by vyjadřovala jejich reálné zájmy, musela by dorešit minimálně dvě základní otázky, jednu teoretickou a jednu praktickou: 1) Co je to zespolečenštění? a 2) Jak zespolečnit společnost? Nicméně pro nás jsou tyto otázky až druhotné, protože v diskurzu politické filozofie je prvotní otázkou otázka morální: Co je to dobrá společnost?

Jedním ze zásadních rozdílů mezi hrou a realitou spočívá v tom, že hra stojí mimo morálku, je vyjádřením čisté racionality. Je-li pravidlem, že je židli méně než hráčů, a je-li závazným pravidlem, že každý má sedět na jedné židli, pak je racionální, chci-li vyhrát, pokusit se v boji židli jakýmkoli způsobem získat. Je-li pak pravidlem, že na židlích mají sedět všichni, pak je racionální se o to společně pokusit. Egoismus původní hry na sedanou není etickým problémem, ale racionální strategií v zadaných podmínkách. Stejný egoismus by však již byl ve druhé fázi hry při změněných podmínkách iracionální. Racionalita je jako každý prostředek vztahovou kategorií, mění se s ohledem na stanovaný cíl. Lidský život ale stojí nad racionalitou, protože není jen prostředkem, ale primárně cílem.

Máme-li rozhodnout, jsou-li prostředky lidské činnosti racionální, zdůvodňujeme to jejich vztahem k požadovanému cíli. V případě, že pomocí nich lze cíle efektivně dosáhnout, jsou prostředky racionální. V opačném případě jsou iracionální. Není-li však smysl jako vyšší cíl lidského života dán objektivně, ale je tvořen člověkem, pak musíme předpokládat duchovní instanci stojící nad racionalitou. Za instanci, která je racionalitě nadřazena, lze považovat lidský rozum. Rozum jako duchovní centrum člověka, které řídí lidský život, má dvě úrovně: pragmatickou (zde má smysl rozlišovat racionalitu a iracionalitu) a eticky hodnotovou. Rozum v rovině eticky hodnotové stanovuje, pro co chceme žít, čemu svým životem chceme složit, v čem spatřujeme smysl života, co je dobré a ideální. Zvolení hodnotového cíle života je akt subjektivní tvorby, který se stává i kritériem účelnosti lidských činů, a tím i racionality. Je proto nanejvýš rozumné hodnotovou úroveň rozumu tematizovat. Tematizace „dobré společnosti“ (tzn. hodnotového cíle společenské tvorby) je právě exkluzivním předmětem politické filozofie.

Hra, stejně jako racionalita, je abstrakce a jako abstrakci jí musíme rozumět. Hra je abstrakcí, protože se vyčleňuje z konkrétní reality – ve volném čase a ve volném prostoru si vytváříme svět hry, kde platí její pravidla, která jsou brána jako objektivně závazná a jejich naplňování jako racionální. Chceme-li hru hrát, musíme se pravidlům podřít, když se nám ale pravidla nelíbí (tzn., že se nám nelíbí daná hra), nemusíme hrát tuto hru, ale třeba jinou nebo žádnou.

V tom je svoboda hry. Ve společenské realitě však tuto svobodu nemáme. V tom je rozdíl mezi hrou a životem. Život pokračuje, i když nechceme, i když se nám nelíbí, a proto je o to důležitější pokusit se případně nežádoucí podmínky života měnit. Je-li společenská realita jen jedna a probíhá-li i tehdy, když jsou pravidla špatná, pak k ní musíme mít nutně zodpovědnější vztah než ke hře.

Ve společenské realitě není nic bezproblémové, objektivně dané a neměnné. Společnost je neustále tvořena lidskou činností a člověk může, bude-li chtít a bude-li toho schopen, společenskou realitu postupně přizpůsobovat svým ideálům. Život je jen jeden a bylo by asi škoda ho věnovat něčemu nebo někomu cizímu. Je třeba se však naučit rozumět lidskému životu v jeho konkrétnosti a principiální svobodě. Společnost je prostředek, a jen člověk rozhoduje prostředkem naplňování jakých cílů, ideálů bude.

Každý společenský systém má své apologety a kritiky, nejinak je tomu i dnes. Jsou-li apologety vítězové (tj. ti, kteří realizují ve společnosti své zájmy), je jejich postoj racionální, kdyby ale byli vítězové kritiky, byl by jejich postoj naopak iracionální. Jsou-li kritiky poražení, je jejich postoj racionální, kdyby ale byli apologety poražení, byl by jejich postoj iracionální. Jsou-li apologety ti, pro které je systém vyjádřením ideálu dobra, pak je jejich postoj etický, jsou-li však apologety ti, kteří ho považují naopak za popření ideálu dobra, pak je jejich postoj neetický. Jsou-li kritiky ti, kteří ho považují za popírající ideál dobra, je jejich postoj etický, ale neetický je postoj těch kritiků, kteří naopak považují systém za dobrý.

Bylo by pro společnost nejužitečnější a pro jedince nejšťastnější, kdyby racionalita a etika byly v souladu. Ve vždy nedokonalém lidském světě je to však téměř nemožné. Společenská realita je problematičtější: racionalita může být neetická a etika iracionální. Právě proto, že žijeme v problematičtější, protože lidsky subjektivním světě, jsme obdařeni rozumem, který musí dilemata racionality a etiky vždy řešit. Je rozumnější být racionální, ale neetický, nebo etický, ale iracionální? Rozumné je asi hledat kompromisy, které by zachovaly mezi racionalitou a etikou vhodnou míru. Ne vše, co chceme, protože to pokládáme za dobré, je možné, a proto snažit se prosazovat nerealizovatelný ideál je asi nerozumné. Ale také ne vše, čeho

jsme schopni, jsem ochotni dělat, protože některé věci natolik odporují etickým zásadám, že je přes libovolné racionální důvody nesmíme udělat.

Společnost je ta část reality, která vzniká v důsledku lidské činnosti, a samotní lidé tak rozhodují o tom, jaká jejich společenská realita bude. Lze předpokládat, že každý chce žít v dobré společnosti, ale protože jsme schopni si uvědomit, že dobrá společnost nevznikne sama od sebe, tak víme, že si ji musíme takovou teprve vytvořit. Předpokladem tvorby jako uvědomělé činnosti je vědomí cíle, což v našem případě znamená, že než dobrou společnost vytvoříme, musíme si ji jako dobrou nejprve vymyslet. Je-li kapitalistická společnost hodnocena jako společnost nedobrá, pak promýšlení „dobré společnosti“ logicky začíná promýšlením těch nedostatků, které kapitalismus skrývá.

Exemplárním případem nesvobodné, protože kapitalistické společnosti jsou Spojené státy americké. Velmi výstižně to shrnul Gore Vidal v interview pro deník Právo: o společnosti zde rozhoduje zhruba jedno procento mocných, kteří vlastní prakticky veškerý majetek v zemi. Gore Vidal dále uvádí, že se jednou ptali Jamese Madisona, který v roce 1789 vlastně vytvořil americkou ústavu, co se stane, až počet obyvatel dosáhne sta miliónů a do Kongresu a Sněmovny tak bude voleno pět set poslanců? Jak se může půl tisícovky lidí vůbec na něčem dohodnout? A Madison tehdy odpověděl: „Nezapomínejte na železné pravidlo oligarchie, o všem vždy nakonec rozhoduje jen několik mocných – bez ohledu na instituce, bez ohledu na stát.“ Tvůrce americké ústavy tak vlastně potvrdil, že demokracie, jako způsob fungování státu, je v kapitalistickém systému ve skutečnosti jen prostředkem prosazení zájmů reálných vlastníků společnosti. Obdobně se vyjadřuje již zmíněný Rorty: „Měli bychom si být vědomi toho, že uplynulých sto let naší národní historie je svědectvím brutálního zápasu mezi korporacemi a dělníky, že tento boj stále pokračuje, a že korporace vítězí... Tato situace vyhovuje jednomu procentu Američanů, kteří vlastní čtyřicet procent našeho národního bohatství. Je však stále méně důvodů si myslet, že to, co je dobré pro General Motors či Microsoft, je dobré pro Ameriku (Rorty, 1999, s. 255).

Oligarchie jako dnes dominující forma vlády v současném kapitalistickém světě (nehledě na demokratické proklamace) je ideologicky

podporována liberalismem. Akcent na individuální svobodu, kterou liberalismus postuluje jako základní lidskou hodnotu, totiž vede k atomizaci společnosti, což ve svém důsledku vede k nesvobodě většiny. V atomizované společnosti vítězí v konkurenčním boji jen hrstka jedinců, kteří pak ovládají společnost a podřizují ji svým partikulárním zájmům. Poražená většina je pak proti tomu v atomizované společnosti téměř bezmocná. Individuální svoboda je liberalismem především pojímána jako právo na soukromé vlastnictví i výrobních prostředků. Honba za soukromým vlastnictvím nutně vede k pojímání společnosti jako bojiště, na kterém proti sobě stojí jedinci v honbě za osobním individuálním prospěchem. Tento boj všech proti všem nutně směřuje k diferenciaci společnosti na vítěze a poražené (majetné a nemajetné), kde se počet vítězů (majetných) zákonitě zmenšuje (zákon kumulace kapitálu). Atomizovaná společnost se tak stává arénou, kde se střetává individuální egoismus s individuální bezmocností.

Na tvorbě společenského bohatství se podílí celá společnost, téměř všichni jsou zapojeni do společenského systému dělby práce, ale výsledky činnosti si v kapitalistickém systému přivlastňuje menšina soukromých vlastníků, kteří reálně rozhodují o rozdělování, dalším využití původně společenského bohatství a kteří také jeho velký díl sami spotřebovávají. Důsledky tohoto antagonismu jsou pro většinu společnosti zřejmé: odcizení práce (práce není svobodnou seberealizací), ekonomické odcizení (většina pracuje na cizím, pro cizího a jsou jim odcizeny výsledky jejich práce), politické odcizení (většina je zbavena možnosti reálně rozhodovat o společnosti, ve které žije), společenská nerovnost, nesvoboda jako závislost na vlastnících atd. Rozpor mezi kapitalistickou ekonomikou a snahami o demokratickou politiku jako rozpor mezi institucionalizovaným egoismem a hodnotami spravedlnosti, rovnosti, svobody a solidarity, které na proklamativní úrovni legitimizují západní demokracii, se prohlubuje.

Pro politického filozofa, který chce zůstat v institucionálním rámci akademické filozofie, většinou jen zbývá pokusit se reinterpretovat hodnoty tvořící morální základ společnosti tak, aby byly s kapitalismem kompatibilní. Když je zbavíme jejich radikálního smyslu, možná že se je podaří ve formálně sterilní podobě do stáva-

jících poměrů zakomponovat. Myslím, že tak lze chápat produkci představitelů současné politické filozofie, kteří nechtějí úplně na morálku rezignovat, ale snaží se být realisté. Svého pozitivního završení dosáhla tato tendence u J. Rawlse. Ve své *Teorii spravedlnosti* (Rawls, 1971), ve které pojímá spravedlnost především jako férovost, se pokusil o co nejspravedlivější kompromis mezi liberálními hodnotami a systémem tržního hospodářství, o co největší spravedlnost, které lze ještě dosáhnout v hranicích globálního kapitalismu.

Nicméně se asi nelze úplně zbavit dojmu, že nejen u exponentů globálního kapitalismu, ale i u představitelů liberální inteligence se v případě, že hovoří o hodnotových základech Západní společnosti, jedná o určitý druh předstírání. Jako metodologický nástroj, který toto předstírání zdůvodňuje, můžeme využít lacanovsko-žičkovskou koncepci velkého Druhého. Jedná se o metaforické označení pro intersubjektivní konsenzus garantující soudržnost daného společenského řádu. Legitimizace současných poměrů prostřednictvím liberálních hodnot je kolektivně sdílená fikce, která je ale nutnou podmínkou fungování společnosti, protože její hierarchické uspořádání již není možné udržovat hrubou silou. Máme zde co do činění s mechanismem zdvojeného předstírání: ‚Víš, že vím, že víš.‘ I protagonisté režimu vědí, že my víme, že oni vědí, že liberální hodnoty nejsou míněny úplně vážně. Stejně jako i my víme, že oni vědí, že my víme, že pragmatický politik ani zaměstnavatel v liberální hodnoty ve skutečnosti nevěří, stejně jako v ně nevěří ani realisticky uvažující občan či zaměstnanec, ale všichni dohromady budeme předstírat, že jim věříme, protože bez této víry by náš svět mohl zaniknout. A budeme zřejmě ochotni kolektivně předstírat, že prosazujeme liberální hodnoty, dokud je zachování společenského status quo v našem zájmu.

Společenské status quo je ale občas narušováno Událostmi, které neupřímnost režimu odhalují. Klasickým příkladem je Událost, kterou popisuje Louis Sala-Molinsová ve své knize *Hegel, Haiti a univerzální historie* (Sala-Molins, 2009), ale dříve velmi poutavě M. Kratochvíl v dobrodružném románu *Napoleon z černého ostrova* (Kratochvíl, 1966). Oba obnažují neupřímnost francouzské buržoazie. Když v reakci na Francouzskou revoluci černí otroci na Haiti revoltovali ve jménu principů svobody, rov-

nosti a bratrství, byl to test upřímnosti osvíceneckých ideálů, tj. hodnot, na kterých stojí i současná liberální demokracie. Bývalí otroci na Haiti chápali heslo francouzské revoluce doslovně a začali ho sami revolučně prosazovat. Když francouzští vojáci, vyslaní Napoleonem aby potlačili revoluci a opětovně nastolili otroctví, narazili na armádu samo-osvobozených otroků, zaslechli zvuky vycházející z černého davu. Nejprve se domnívali, že jde o nějaký druh kmenového válečného zpěvu, když se ale přiblížili, poznali, že Haitané zpívají Marseillaisu. Na malou chvíli si položili kacířskou otázku, zda nebojují na špatné straně.

Obdobně jako Událost lze interpretovat i současné dění na Krymu. Zde se zase lidé sami na základě referenda rozhodli, že se oddělí od Ukrajiny a připojí k Rusku. Zdálo by se, že se nedá popřít, že referendum je nejčistším projevem demokracie a svobody, je-li pod pojmem „demokracie“ myšlena přímá účast občanů na politickém životě, a pod pojmem „svoboda“ možnost sebeurčení. Reakce politické reprezentace Západu na Krymské referendum ale potvrzuje, že když se někdo opováží brát tyto pojmy vážně v jejich vlastním významu a je připraven se jimi řídit v politickém životě, pak je mu důrazně připomenuto, že to přece nejde, že na to nemá právo (je to nelegální). Ano, referendum na Krymu bylo nelegální, je-li pod pojmem „nelegální“ myšleno jednání odporující platným zákonům. Ale to, co je legální, nemusí být nutně správné. Právě proto byl v politické filozofii zaveden pojem „legitimní“, aby bylo možné vyjádřit to, co je sice nelegální, ale je správné. Krymské referendum je legitimní ze dvou důvodů. Má historickou legitimitu (Krym je historicky územím Ruska) a nyní získalo i legitimitu aktuální – občané Krymu explicitně vyjádřili svou vůli o svém dalším směřování. Rozhodování obyvatel Krymu bylo jistě pečlivé, protože si velmi dobře uvědomují, že výsledek referenda zásadně ovlivní jejich život. Pro ně se nejedná jen o akademickou úvahu na téma svobody a demokracie, či jen o událost, kterou lze propagandisticky využít ve velmocenské hře mezi Západem a Ruskem. Jde o jejich vlastní život, za který nemohou necítit odpovědnost. Nelze než respektovat rozhodnutí obyvatel Krymu, protože nikdo jiný než oni sami by neměl rozhodovat o jejich životě. Přibližně ve stejné době probíhalo referendum o nezávislosti Skotska. To bylo na rozdíl od

Krymského legální, protože bylo, řečeno dnešním propagandistickým ‚ptydepe‘, výsledkem „dlouhodobého demokratického procesu“. Do lidského jazyka přeloženo, Skotské referendum je legální, protože bylo Angličany (Londýnem) povoleno. Obdobně by bylo legální i referendum ve francouzsky mluvící Kanadě, kdyby bylo povoleno Ottawou.

Určitě se však nelze ztotožnit s tvrzením, že bojem za svobodu je myšlen boj za jednání, které někdo dovolí. A stejně tak není smyslem referenda projevit poslušnost, ale naopak vlastní vůli, která může být v rozporu s vůlí státní instituce, respektive těch, kteří uchopili státní moc. Je odůvodněné se domnívat, že v námi zmíněných případech nejde ve skutečnosti o univerzální hodnoty, ale spíše o politické a ekonomické zájmy, které se jejich nositelé snaží jen hodnotově legitimizovat (ospravedlnit).

Moralizace politiky (tj. jejího hodnotové ukotvení) může být vnímána jen jako licoměrná zástěrka prosazování zcela reálných lidských zájmů (především ekonomických a sociálních) nebo 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. Nicméně považují za nutné obhájit význam morálky jako explicitního vyjádření hodnot a zdůraznit její zásadní význam v politickém (demokratickém) 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. 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. Legimitu získává demokratická politika prostřednictvím ideje „dobré společnosti“.

Morálka obsahuje zásadní duchovní potenciál, protože nabádá povznést se nad partikulární odlišnosti a rozpory (politické hledisko) a posoudit společnost z hlediska všelidských hodnot (vlastní morální hledisko). Hlavní poli-

tický 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 pozvednout 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.

Aby se morálka stala určujícím faktorem lidského života, musí být jednotlivci v rámci společenského celku dobrovolně přijata. V tom spočívá její autonomie. Přijetí je podmíněno dostatečným zdůvodněním. Morální hodnoty a normy musí být dostatečně zdůvodněny, protože jinak se s nimi člověk neztotožní a nebude cítit vnitřní povinnost je prosazovat. Mechanizmem přijetí morálky nemůže být prostá poslušnost, protože by to bránilo jednotlivci převzít mravní odpovědnost za obsah morálky. Mohl by převzít odpovědnost jen za realizaci, ale odpovědnost za obsah morálky by nutně přešla na tu sílu, která morálku stanovila. Má-li autonomní osobnost převzít mravní odpovědnost za své jednání, musí mít možnost morálku samostatně posoudit. U rozumného člověka se posouzení opírá o určité důvody, které umožňují určité jednání ospravedlnit či naopak odsoudit jako morálně nepřijatelné. Nutnost vlastního posouzení odlišuje morálku od práva jako formy vnějšího mocenského přinucení.

Z pohledu jednotlivce je politika ze své podstaty nemorální, protože vládnutí představuje násilné omezování individuální svobody provázené instrumentalizací člověka. Nicméně je možný i jiný pohled, který lépe zohledňuje společenský charakter člověka a jeho života. „Člověk není soběstačný“ (Fischer, 1997, s. 65), a proto výchozím bodem morálních úvah nemůže být atomizovaný jedinec abstrahovaný od společenského prostředí, ale člověk jako společenský tvor. Jedině ve společnosti může jedinec rozvinout své lidské schopnosti a žít jako člověk. I morálka jako jeden z atributů člověka má společenský charakter, vzniká výlučně

ve společnosti a jedině ve společnosti má smysl – je důležitou formou společenské disciplíny. Zároveň však má smysl rozlišovat mezi soukromou a veřejnou morálkou. Morálka soukromá se zaměřuje na jednání jednotlivce a jeho ctnosti, a morálka veřejná se týká hodnot regulujících společenský celek a jejím vyústěním je formulace ideje „dobré společnosti“.

Jsme-li zastánci humanistické etiky, tzn. etiky, která za nejvyšší hodnotu (tj. hodnotu zdůvodňující v konečném důsledku morálnost jakéhokoli jednání) postuluje plnohodnotný a důstojný lidský život, pak dobrá společnost je taková, která takový život umožňuje. Plnohodnotný je život tehdy, když společnost nabízí dostatečnou životní úroveň, a vytváří tak podmínky pro individuální seberealizaci. Mírou životní úrovně je rozvinutí a stupeň uspokojování materiálních a duchovních potřeb, které je podmíněno produktivitou společnosti, tzn. schopností společnosti produkovat materiální a duchovní hodnoty (v co nejvyšší kvantitě a kvalitě). Důstojný je život tehdy, když probíhá ve společnosti, která je v pořádku z morálního hlediska, kdy je celková morální kvalita společnosti na dostatečné úrovni. Definujeme-li společnost jako „celek, jehož uspořádání lze změnit politickým jednáním a za jehož stav člověk nese spoluodpovědnost“ (Gunther, 1997, s. 19), pak musíme nejen jednotlivce, ale i společnost považovat za morální kategorii, protože i ona může působit jak dobře, tak zle, a proto se následně stává předmětem morálního posouzení. A pojmáme-li dále společnost jako organizovaný celek konstituovaný systémem kulturních podmínek, z nichž jsou z organizačního hlediska zásadní společenské instituce jako určité lidmi vytvářené formy organizace společenského života, pak právě ony se stávají hlavním předmětem veřejné morálky.

Klademe-li si jako političtí filozofové otázku, jaká by měla být společnost, pak se především ptáme, jaké morální kvality by měly dosahovat instituce, které ji utvářejí. A vyjdeme-li z jednoho z nejproslulejších tvrzení J. Rawlse, že „spravedlnost je základní ctností společenských institucí“ (Rawls, 1971), pak právě na spravedlnost se ptáme v první řadě. Naplnění této ctnosti a dalších, které s ní přímo souvisí, se stává kritériem morální kvality společnosti. Základním principem spravedlnosti, ke kterému dospěla moderní západní společnost, je princip rovného zacházení, který lze označit

„jako princip sociální rovnosti: všichni členové společnosti mají mít rovný podíl na sociálních statcích a břemenech, pokud není nerovné rozdělování ospravedlněno obecně přijatelnými důvody“ (Koller, 1997, s. 93).

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 stav naší společnosti.

Přechod ke kapitalismu byl v naší společnosti motivován a morálně legitimizován bojem za svobodu. Vycházelo se z předpokladu, že tou silou, která svobodu omezuje, je státní moc, a proto když omezíme vliv státu na život jednotlivce, bude svobody dosaženo. Přitom se „pozapomnělo“, že politická moc není tou jedinou silou, která může svobodu omezit. Omezení politické moci bylo nutně provázeno posílením moci ekonomické. Již ne stát, ale peníze a kapitál začal řídit životy jednotlivých lidí. Ti sice získali politickou volnost, ale svobody nebylo dosaženo, jen politická nesvoboda byla zaměněna nesvobodou ekonomickou.

Tradice jdoucí již od Aristotela oprávněně rozlišuje v pojímání svobody mezi autarkii a autonomií. Autarkie vyjadřuje soběstačnost atomizovaného jedince. Dle Aristotela by v takovém případě musel být jedinec buď skotem, nebo bohem. Autonomie je naopak pojímána jako schopnost jednotlivce, který je sice součástí organizovaného kolektivního života, ale má možnost podílet se na tvorbě pravidel, kterými se společenský celek řídí. Svoboda se tak stává svézákonností. Proto musíme trvat na tom, že rezignace na kultivování co nejlepší politiky, tzn. především dobře fungujícího státu, vede ke skutečné nesvobodě, protože přestaneme mít jakýkoli vliv na podobu našeho života, přestaneme svůj život sami spolurozhodovat a staneme se jen objekty působení vnějších objektivních tržních sil.

Úvahy o hodnotách jsou důležité, protože jen když jim adekvátně porozumíme, můžeme trvat na jejich důsledném prosazování. Demokratický stát nemůže jejich prosazování otevřeně odmítnout, protože, jak již bylo řečeno, ze závazku prosazovat liberální hodnoty odvo-

zuje demokratický politický systém svou legitimitu.

Hodnotíme-li celkově stav naší společnosti, a porovnáváme-li jej se stavem společnosti za minulého režimu, lze dospět k závěru, že z utilitárního hlediska znamenala změna politického systému určité zlepšení společnosti, která začala celkově plnit svůj hlavní účel. Připojením se k západnímu kapitalistickému světu se zvýšila naše šance na vyšší životní úroveň. Z hlediska autonomně pojeté morálky zároveň nelze popřít, že společnost rovněž vykazuje i určité prvky politické svobody a z formálního hlediska naplňuje ideál demokratického vládnutí. Nicméně nezbyvá než připustit, že ke skutečně spravedlivé společnosti, ve které se plně realizují hodnoty svobody, rovnosti a bratrství máme daleko, a navíc se nelze zbavit pochybnosti, jestli je tento ideál v současném ekonomickém rámci uskutečnitelný.

Literatúra:

- FISCHER, P.: O spravedlnosti. In: Spor o spravedlnost. Praha: Filosofia 1997.
- FUKUYAMA, F.: Konec dějin a poslední člověk. Praha: Rybka Publisher 2002.
- FULGHUM, R.: Možná ano, možná ne. Praha: Odeon 1993.
- GUNTHER, K.: Co znamená: Každému to, co mu náleží? K novému odhalení distributivní spravedlnosti. In: Spor o spravedlnost. Praha: Filosofia 1997.
- HAUER, T.: Zpět k beztržní společnosti? Poznámky k Rortyho politické vizi. In: Filozofia, roč. 53, č. 2, 2002. s. 84 – 96.
- HEYWOOD, A.: Politická teorie. Praha: Bohemia 2005.
- JOCH, R., Politická filozofie, stát a jeho funkce. In: Přednášky z politické filozofie. Praha: Občanský institut 2001.
- KOLLER, P.: Pojetí společnosti a sociální spravedlnost. Spor o spravedlnost. Praha: Filosofia 1997.
- KRATOCHVÍL, M. V.: Napoleon z černého ostrova. Praha: Československý spisovatel 1966.
- Přednášky z politické filozofie. Uspořádal R. Joch. Praha: Občanský institut 2001.
- RAWLS, J.: A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard University Press 1971.
- RORTY, R.: Philosophy and Social Hope. Boston: Penguin Books 1999.

SALA-MOLINS, L.: Hegel, Haiti, and Universal History. Pittsburg: University of Pittsburg Press 2009.

SWIFT, A.: Politická filozofie: základní otázky moderní politologie. Praha: Portál 2005.

ŽIŽEK, S.: Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát. Praha: Rybka Publisher 2011.