

recenze

Francis Fukuyama, Ivo T. Budil /
Petra Burzová

Alexander Broadie /
Svatava Heinlová

Petra Burzová

Zakladatelia Západu, koniec dejín a posledný človek (komparatívna perspektíva)

BUDIL, Ivo T.: 2007. Zakladatelé Západu a poslední člověk. Esej o zrodu a zániku západní civilizace. Ústí nad Labem: Dryada.
FUKUYAMA, Francis: 2002. Konec dějin a poslední člověk. Praha: Rybka Publishers.

V tejto práci sa pokúsím o porovnanie dvoch publikácií, ktoré už svojím názvom napovedajú isté podobnosti a rozdiely: „Konec dějin a poslední člověk“ (Francis Fukuyama) a „Zakladatelé Západu a poslední člověk. Esej o zrodu a zániku západní civilizace“ (Ivo T. Budil). K základnému porovnaniu pridám aj vlastný náhľad na niektoré skúmané koncepty. Ukážem, že hoci je diagnostika stavu sveta u oboch autorov nápadne rozdielna, liečba je zase v mnohých momentoch veľmi podobná.

Na začiatok náčrt záveru. Čo autorov v konečnom dôsledku odlišuje, je opatrný (ale principiálne fatalistický) optimizmus F. Fukuyamu a nefatalistický, ale výstražný pesimizmus I. T. Budila. Rozdiel je markantný hneď v úvode oboch pojednaní v troch bodoch:

1. v pomere Samuela Huntingtona k F. Fukuyamovi a otázke Západu vo svete,
2. v samotnom uchopení predmetu skúmania,
3. v rámci, z ktorého autori vychádzajú (s výnimkou spoločného spracovania Nietzscheovho „posledného človeka“).

Samuel Huntington

Střet civilizací Samuela Huntingtona je aj samotným F. Fukuyamom považovaný za „antitézou“ *Konce dějin*.¹ Zdá sa, že rozpor je nachádzaný v nezlučiteľnosti predstavy konca dejín na jednej strane a neprekonateľnom strete civilizačných okruhov, ktoré budú v neustálom bojovom stave práve preto, že sa potrebujú (ako antitézy), na strane druhej. I. T. Budil v jednotlivých tézach rozpor nevidí, naopak „Samuel Huntington začíná hovoriť tam, kde Francis Fukuyama svoj výklad končí.“² Huntingtonov partikularizmus vraj len rozvíja Fukuyamov univerzalizmus. Budilova syntéza by sa dala podložiť nie práve jednoznačným záverom *Konce dějin*, ktorý nás akoby zanecháva bez niektorých dôležitých implikácií. Čo s „povozmi“, ktoré do mesta preukázateľne nedorazili? Je vôbec isté, že všetky z nich sa vydali po jedinej ceste, ktorú F. Fukuyama dokáže vidieť? Nie je tých miest predsa len napokon viac? S. Huntington tvrdí, že áno, svet je rozdelený do civilizačných okruhov, ktoré poháňa ich vlastný *thymos*. Boj o uznanie preto stále zúri. F. Fukuyama naznačuje, že „Liberální demokracie, jež by v každé generaci dokázala vybojovat krátkou a rozhodnou válku k obraně své svobody a nezávislosti, by byla daleko zdravější a spokojenější než taková, která nezná nic jiného než trvalý mír.“³ Ak by mal „nepriateľ“ na konci dejín nevyhnutne zmiznúť, Západ by si ho možno bude musieť vymyslieť. Zdá sa, že by nebolo úplne mylné sa domnievať, že tam smeruje aj Budilovo rozprávanie, islám predstavuje historickú výzvu a Západ by v jeho „iracionálnych výbuchoch *megalothymie*“⁴ mal nájsť svojho štvrtého zakladateľa.

Človek Západu

Francis Fukuyama nám predkladá dialektickú evolucionistickú predstavu dejín. Dejiny sú podľa neho „chápané jako nedílný, souvislý evoluční proces, jehož součástí jsou zkušenosti všech národů ve všech dobách.“⁵ Dejiny sú smerované a kumulatívne podobne ako moderné prírodné vedy. Zavrhuje cyklické dejiny, pretože (ako pri Kuhnových vedeckých revolúciách) zaniknuté civilizácie nie sú bez stopy nahradené novými, zanechávajú svoje dedičstvo a sú prekonávané *lepšími* alternatívami. Menej rozporná alternatíva sa vždy stavia *nad* rozpor predchádzajúcej. Smerovanie znamená smerovanie k niečomu. Konečný cieľ *Konce dějin* je liberálna demokracia s trhovou ekonomikou zaisťujúca uspokojenie celého „človeka ako človeka“⁶. Vzhľadom na to, že ide o *prírodné* uspokojenie „prosté rozporov“, ktoré najlepšie zodpovedá „ľudskej prirodzenosti“⁷, prirodzene k nemu budú skôr či neskôr inklinovať všetky spoločnosti. Lepší *ideál* sa už nenájde. To, čo nás poháňa, je snaha o uspokojenie *thymu*, ktorý je prítomný v každom človeku. Ku koncu dejín prišlo v roku 1989, odvtedy žijeme (rovine ideovo-vývojovej) v dobe posthistorickej, zvyšok sveta zase v dobe historickej *na ceste* do posthistorie.

Budilove rozprávanie je príbehom jednej civilizácie, nie trvale udržateľného dejinného konceptu. Predkladá makrohistorický⁸ obraz Západu tak, ako sa vyvíjal v čase

od svojich dávnych počiatkov až podnes. Celý príbeh sa nesie v duchu možného zániku. Západ bol utváraný, musel o svoje prežitie bojovať a dnes je, podobne ako niekoľkokrát predtým, v stave ohrozenia. Západ je síce jedinečný, pretože dokázal úspešne reagovať na historické výzvy, nie je však nesmrteľný. O to menej je definitívne jeho postavenie ako dominantnej svetovej civilizácie.

Dejiny

Tretím rámcovým rozdielom je hľadisko teoretické. F. Fukuyama vychádza z Hegelovej filozofie dejín v interpretácii Kojèvea. Príbeh pána a otroka je dostatočne známy. F. Fukuyama svoj výklad, aj keď s istými výhradami, končí pri ich vzájomnom uznaní si dôstojnosti. Pracuje s konceptom *thymu* ako treťou zložkou ľudskej duše podľa Platóna. Popri túžbe a rozume predstavuje *thymos* „sebeúctu“ ale aj „vznětlivost“, túžbu po uznaní dôstojnosti. *Megalothymia* je potom snaha o uznanie za nadradeného a *isothymia* za rovného druhým. Koncept „prvého človeka“ negatívne vymedzuje proti Hobbesovmu a Lockeovmu človeku a „posledného človeka“ preberá od Nietzscheho (rovnako ako I. T. Budil). Ako si všimol I. T. Budil, a ako som naznačila v úvode, F. Fukuyama nepostráda pesimizmus vo vzťahu k modernite. Aj on predkladá kritiku modernej spoločnosti a načrtáva isté výzvy. Primárne sa však obáva vnútornej dekadencie, nie vonkajšieho nepriateľa. Skôr než by bil na poplach sa zdá, že sa prikláňa ku Kojèveovej relatívne pokojnej rezignácii, nie však bez všadeprítomného *želania*, aby sme sa neprepadli do *konzumného* bezčasia.

Ivo T. Budil už úvodnou citáciou Arthura Gobineaua naznačuje líniu, z ktorej vychádza. Nadväzuje na výrazné mená mysliteľov, ktorí rozpracovali veľké teórie svetových dejín, pričom citeľná je tu fascinácia zrodom a zánikom civilizácií. Spomedzi množstva mien spomeniem Giambattistu Vica, Oswalda Spenglera, Immanuela Wallersteina a Arnolda Toynbeeho, ale aj Herberta Georga Wellsa, Gilberta Keitha Chestertona a (najmä) Friedricha Nietzscheho. Zrejmy je aj vplyv Samuela Huntingtona a Francisu Fukuyamu. I. T. Budil však žiaden predstavený teoretický rámec nepreberá, vychádza len z jednotlivých prvkov, ktoré aplikuje vo svojej vlastnej syntéze. Tak ako Victor Davis Hanson alebo Jared Diamond sa zamýšľa nad príčinami úspechu a hegemonie Západu, ktorú chápe ako (primárne) zvnútra a (následne) zvonka ohrozenú.

To, že Západ prežil a podľa názvu jednej Hansonovej knihy stále vyhráva, nie je spôsobené logikou jednosmerného evolucionizmu, naopak, Západ si svoje postavenie musel vybojovať. Tu I. T. Budil zapája Toynbeeho tézu: „Každá civilizace či ‚společnost‘ musí obstát před velkými historickými zkouškami a ‚výzvami‘, na nichž prokazuje svou vitalitu, cílevědomost a životaschopnost. Mnohé společnosti obstojí, ale za cenu vytvoření strategie, která je v jiném dějinném kontextu zavede do slepé uličky.“⁹ V závere treba hľadať varovanie pred dnešnou stratégiou Západu, ktorá pravdepodobne nie celkom vážne zohľadňuje „veľkosť“ historickej výzvy dnešného „islámu“ (čiže dnešná

cesta – alebo skôr mnohé z načrtnutých ciest – je síce schodná, ale slepá), ktorý podobne ako Západ „dokázal preukázať“ historickú odolnosť.

Ďalší výrazný koncept je Wallersteinova teória svetového systému, ktorá z makrohistorického hľadiska rozpracováva teóriu závislosti.¹⁰ I. T. Budil ju ako celok (s ideologickými implikáciami) odmieta, svetový systém si pre svoje potreby upravuje na dynamickú súhru „mezi jádrom [ohnisko rozvoje, kreativity a dynamizmu], periferií [suroviny a pracovná sila, jej kultúrna imaginácia je spútaná] a marginální zónou [k podnetom pristupuje selektívne, kultúrna identita je zachovaná, vzdoruje kultúrnej imaginácii jadra, stáva sa potenciálnou alternatívou]...“¹¹ V marginalite je priestor na konsolidáciu, preto „...marginální společenství má příležitost se stát jádrovou civilizací, pokud je konfrontováno s velkou historickou, enviromentální nebo ekonomickou výzvou, jejíž úspěšné překonání je prvním krokem k vybudování civilizace.“¹² Budilova koncepcia je *externalistická*, tvár Západu sa vyformovala tlakom druhého. Odtiaľ „zakladatelia“ Západu. „Evropa potřebuje ke svému vymezení Asii jakožto „toho druhého“, jehož je antitezí a jímž se cítí být permanentně ohrožována, ať to byly Trójané, Foiničané, Peršané, Parthové, Arabové, osmanští Turci nebo Rusové.“¹³ Moderný Západ založili prorok Muhammad (saaw), Džingischán a Súleyman Nádherný.

Na všetky „hrozby“ Západ podľa I. T. Budila (vo „výhodnom“ postavení marginality) reagoval konsolidáciou, zjednotením a intelektuálnym a kultúrnym vymedzením. Osmanský tlak inicioval odloženie náboženských sporov a revolúciu vo vojenstve. Dôvod, pre ktorý sa dnes Západ nemôže do marginality stiahnuť, je priam existenčný – ak chce Západ prežiť, musí si „obhájiť“ a znovu potvrdzovať svoje postavenie „hegemóna“.

Na podobné vízie by F. Fukuyama pravdepodobne odpovedal optimizmom (aj keď neskôr sa vrátim k odvrátenej strane tohto „dejinného optimizmu“): „...natolik jsme si zvykli očekávat, že budoucnost přinese špatné zprávy o stavu a zabezpečení slušných, liberálních a demokratických politických praktik, že máme problémy s rozpoznáním případných dobrých zpráv.“¹⁴ Podľa F. Fukuyamu je rozširujúca sa oblasť pod priamym vplyvom liberálnej demokracie a voľného trhu jediná životaschopná civilizácia bez alternatív, ku ktorej bude svet smerovať. Napriek tomu, že na svete môžu existovať konzervatívne oblasti, modernitu to nezastaví. „Modernita spočíva na kultúrnych základe. Liberálna demokracie a voľný trh nefungujú všude a za každých podmienok. Najlepšie sa osvedčili ve společnostech vyznávajících určité hodnoty, jejichž původ nemusí být zcela racionální. Není náhodou, že moderní liberální demokracie se poprvé objevila na křesťanském Západě, univerzalizmus demokratických práv lze totiž považovat za sekulární formu křesťanského univerzalizmu.“¹⁵ Ale selektívna modernita nie je možná (ako bolo možné selektívne preberanie impulzov z marginálnej izolácie): „Všechny země, které procházejí ekonomickou modernizací, nutně vzrůstající měrou připomínají jedna druhou; musejí se národnostně sjednocovat na základě centralizovaného státu, urbanizovat, nahrazovat tradiční formy společenského uspořádání, jako jsou kmen,

sekta a rodina, ekonomicky racionálními, založenými na funkci a účinnosti, a poskytnout vzdělání všem občanům.“¹⁶

Tancujúca hviezda

Oboch autorov spája kritika toho, čo by sme mohli nazvať konzumnou a principiálne *isothymickou* spoločnosťou. Oba naznačujú aj možné riešenie (hoci sú tu významné variácie v dôraze na jednotlivé výzvy): prebudenie „chaosu v nitru“, návrat iracionálna (v podobe náboženského citu a „poézie“), vytýčenie cieľa (a spoločných hodnôt)¹⁷, prijatie prirodzenej nerovnosti a snaha o „prekonanie sa“, láska k múdrosti a veľkým činom, konsolidácia proti rozdrobenosti (ktorá spúšťa „neblahé“ *megalothymické* vášne), vymedzenie sa (proti nepriateľovi), návrat prirodzeného hrdinstva. S istou váhavosťou by sa dalo tvrdiť, že jedným z odporúčaní (na strane I. T. Budila a S. Huntingtona) by bolo aj prehodnotenie „kognitívnej netolerancie“, „sociálnej tolerancie a rovnosti práv“ a „multikulturalizmu“. Je možné, že F. Fukuyama s A. Kojévom by si *želali* boj a nepriateľa, ktorý by prebudil a dal zmysel bezduchým posledným ľuďom (Západu), zatiaľ čo I. T. Budil s S. Huntingtomom by posledným človekom (Západu) zatriasli, aby ho upozornili na to, že boj dávno prebieha. Netreba sa však vracieť späť do minulosti, pán a otrok sa môžu navzájom uznať, pokiaľ bude uznanie založené na základe prekonania biologických potrieb (zvieratá v nás), na úcte k múdrosti¹⁸ a hrdinstvu, zmysluplných výkonoch, hlbokom prežívaní a statočnosti. Takéto rozriešenie dilemy uspokojenia *thymu* by mohlo fungovať v západnej spoločnosti. V Budilovej eseji však vidíme prenesenie problému pána a otroka na vyššiu ako individuálnu rovinu, na rovinu civilizácií. Na konci ich príbehu by teda mohol stáť posledný Západ. Ale podobné riešenie v tejto rovine (v hypotetickom medzicivilizačnom boji o uznanie) esej neponúka.

Islám

Jedným z najsilnejších miest *Zakladateľov Západu* je prirovnanie novej budúcnosti Západu (po konci dejín) ku *Stroju času* H. G. Wellsa. „Eloiové a Morlokové“ predstavujú postihistorických posledných ľudí Západu, ktorí žijú v *isothymickom* bezčase a príslušníkov civilizácií ovládaných *megalothymiou*. V konečnom dôsledku by Morlokmi v zmysle oboch rozprávání mohol byť stále historický islámsky fundamentalizmus. Jedným z jej prejavov by mohol byť útok z 11. 9., ktorý vyvolal medzi potenciálnymi posthistorickými poslednými ľuďmi „aztécky“ šok. Hlboké zdesenie (podobne ako tragické „výstrelky“ *megalothymických* totalitných režimov) by však podľa I. T. Budila nemalo viesť k zvrhnutiu *thymu*, pokiaľ by sa ho Západ vzdal, mohol by ho conquistadorsko-islámsky Morlok začať „plížiť“ požierať. Zlyhanie môže priniesť „neobyčajne agresívnu formu iracionálnu *megalothymie*, ktorá ohrozí Západ uspokojený idylickou souhrou touhy a rozumu, realizujúci sa ve vyspělých technologiích saturujících konzumní způsob života ,bez hra-

nic“.¹⁹ I. T. Budil cituje Chestertona: „tuto nebývalou lhostejnost, tento nebývalý zasněný egoismus, tuto nebývalou samotou miliónů v davu musí něco prolomit.“ Dalo by sa povedať (v zmysle I. T. Budila a Huntingtona), že hispánsko-islámsky Morlok už je medzi nami a liberálny multikulturalizmus je nebezpečný ľahostajný a zasnený egoizmus.

F. Fukuyama v islámskej *megalothymii* historickú výzvu nevidí: „Navzdory síle, již islám dokazuje svou současnou renesancí, zůstává skutečností, že jde o náboženství prakticky bez jakéhokoli dopadu mimo oblasti, které kulturně spadají do sféry jeho vlivu.“²⁰ Preto jeho možnú expanziu považuje za iluzórnu. Islámsky fundamentalizmus pripodobňuje k fašizmu, ktorý „predstavuje patologický a výjimečný stav“.²¹ Všetky silné štáty sú slabé, pretože v sebe obsahujú rozpory a „váhu má pouze režim nebo systém, jenž přežije celý proces světových dějin“²². Islámsky fundamentalizmus: „lze chápat jako reakci na neschopnost muslimských společností obecně udržet si důstojnost tváří v tvář nemuslimskému Západu.“²³ Patologické javy sú len choroby prechodu, každá spoločnosť, ktorá nastúpi na cestu industrializácie, môže síce z tejto cesty zísť (napríklad preto, že kolóna je príliš dlhá a pomalá), poobzerať sa po lepšom meste, ale F. Fukuyama pravdepodobne predpokladá, že nakoniec dorazí do cieľa. Je dokonca možné, že niekde sú alebo vzniknú iné mestá (čo sa dá tvrdiť na základe absencie dôkazov o polohe jednotlivých „povozov“), avšak tieto mestá ostanú obývané, len pokiaľ ponúknu rovnakú alebo príliehavejšiu paralelu prirodzenej ľudskej duše. Tu by bolo možné namietnuť, že ak by posledný človek *thymotickú* zložku potlačil alebo zavrhol, objavili by sa nové rozpory a historické mestá by získali na novej sile. Lepším mestom by mohla byť napríklad *thymotická* demokracia oproti *isothymickej* demokracii a *megalothymickému* autoritatívnemu štátu. Ako by mohol tento štát vyzerieť, naznačujú obaja autori²⁴.

Posledný človek

„Člověk se od zvířat zásadně liší v tom, že ... ještě touží být uznán jako lidská bytost, což znamená, že chce být ‚uznán‘, že má hodnotu, která souvisí s ochotou položit život v boji o prestiž“²⁵ F. Fukuyama pracuje s človekom konceptuálnym, nie historickým, verí, že existuje ľudská prirodzenosť, preto je jeho teória teóriou univerzálneho „človeka ako človeka“. „Člověk nejenže není určen fyzickou nebo zvířecí přirozeností, ale jeho lidství spočívá právě ve schopnosti tuto živočišnou přirozenost překonat nebo popřít...“²⁶ a „lidská svoboda vzniká pouze tehdy, dokáže-li člověk přesáhnout svou přirozenost...“²⁷ Nietzscheov posledný človek už (pretože má *isothymickou* spoločenskou zmluvou „sebaúctu“ v zásade vyriešenú“) prahne len po uspokojení túžby (vlastniť, zažívať, necítiť bolesť) a rozumu (ktorý nájde spôsob, ako tieto túžby saturovať). Je zvieratom, „človekom bez hrude“. Nie je schopný ohromujúcich výkonov *ľudského* ducha, lebo je bez (ľudskej) duše – utilitarizmus a racionalizmus zabíja duchovnú hĺbku, ale aj svedomie, pocity hanby, hlbokého smútku či bolesti, ostáva len príjemná nostalgia, racionálne jednanie, ľahostajný flegmatizmus. Na tomto mieste je vhodné spomenúť dôležitý posun vo Fu-

kuyamovom myslení, ktorý predstavuje I. T. Budil. Fukuyamov optimizmus sa modifikuje do podoby blízkej „hrozby“ zániku Západu. Ak by jeho kniha vyšla dnes v prepracovanom vydaní, pravdepodobne by mohla niesť podtitul *Esej o zrode a zániku moderného človeka*. Dejiny teda neskončili, pretože hrozí, že nové technológie budú modifikovať samotnú ľudskú prirodzenosť, „zrušenie človeka“ je mysliteľné²⁹. (S dôležitými implikáciami pre liberálnu demokraciu ako ideálnej projekcie ľudskej duše). Každopádne Morlokom je pre F. Fukuyamu „plíživá priemernosť“. F. Fukuyama ale verí, že thymotická spoločnosť je možná, znamená ale nachádzanie spoločného jazyka „dobra a zla“, skupinová súdržnosť bude musieť byť založená na istej iracionalite, sebaúcta bude musieť byť spojená s úspechom, bude potrebné zamedziť nude, ktorá vyvoláva vášne, viesť symbolické boje so symbolickými víťazstvami, nájsť cieľ v mieri, v ktorom ale ideály musia mať význam. „Stabilní demokracie vyžaduje zčásti iracionální demokratickou kulturu a spontánní občanskou společnost, jež vyrůstá z preliberálních tradic.“³⁰

Namiesto záveru

Ako z toho celého von, je otázka, ktorú sa už dlho snažia vyriešiť myslitelia, vedci, temer každý „nezávislý“ film sa touto problematikou zaoberá. Je možné, že cesta nebude v presadzovaní hodnôt, lebo:

Činnosti orientované k jistým hodnotám uvoľňujú procesy, ktoré pôsobi tak, že mení samu škálu hodnot, ktoré je privedily. Takový pohyb môže nastat, když systém základních hodnot nařizuje jisté specifické jednání a když se jeho vyznavači nestarají o objektivní důsledky tohoto jednání, ale o subjektivní uspokojení s dobře vykonané povinnosti. Nebo když se jednání v souladu s dominantním souborem hodnot zpravidla soustřeďuje jen na tuto konkrétní hodnotovou oblast. Ve složité interakci, která utváří společnost, se ale jednání rozvětľuje. Jeho důsledky nejsou omezeny na onu specifickou oblast, v níž se mají soustřeďit, a objevují se ve vzájemně souvisejících oblastech, jež byly v době jednání jednoznačně ignorovány. Avšak právě díky faktické vzájemné souvislosti těchto oblastí mají další důsledky v přiléhavých oblastech tendenci působit na systém základních hodnot. Toto zpravidla nečekané působení tvoří nanejvýš důležitou součást procesu sekularizace, transformace nebo zhroucení základních hodnotových systémů. V tom spočívá neodmyslitelný paradox sociálního jednání – „realizace“ hodnot může vést k jejich opuštění. Můžeme parafrázovat Goethea a říci: „Die Kraft, die stets das Gute will, und stets das Böse schafft.“³¹

Je možné, že každá vyhranenosť, každé principiálne naliehanie vedie napokon k totalite, ktorá ničí myšlienku v zárodku. Spoločenská zmena je možná, len ak je pomalá a postupná. Kritika má zmysel, len ak prináša produktívnu alternatívu. Možno by sa dal autoritársky pán zmeniť na učiteľa a otrok na žiaka a ich príbeh prerozprávať.

Je nepochybné, že nás spájajú súbory hodnôt, ktoré sú nám bližšie ako tie iné. Asi by sme sa nemali snažiť nezlučiteľné hodnoty prijímať, liberálny multikulturalizmus je

preto mýtus, lebo systém musí byť systémom, aby fungoval. Rovnako nie je možné naliehať na „kultúry“, aby sa asimilovali ako také a rozkladať organizačné štruktúry s dôsledkami, ktoré nedokážeme vyriešiť. Je však možné, že dokážeme žiť vedľa seba, ponúkať podľa nás lepšiu možnosť a postupne zachytávať odpadlíkov. Tých však musíme prijať a integrovať, pretože neúspešná integrácia jednotlivcov spôsobuje ďalšie dôsledky mimo rámec našej kontroly. Po masových návratoch „stratených synov“ tretej generácie prísťahovalcov do parížskych predmestí sa hovorí o „nerozpustiteľnosti islámu“. Stále častejšie však zaznievajú aj otázky, kto toto nerozložiteľné zrážanie sa spôsobuje. Odpoveď možno bude v príkazoch a zákazoch, niekde mimo dobra a zla. Imigráciu je vhodné obmedziť, nie však zakázať, konzumná spoločnosť sa musí zmeniť, avšak len postupne. Problémy sa musia riešiť, nie však vyhostením ani genocídou. Nebezpečenstvo útokov zvonka síce existuje, islámov je však mnoho. Ak budeme islámy esencionalizovať do hrozby, možno si nepriateľa nakoniec vytvoríme. Hoci niečo na „prebudenie“ táto spoločnosť potrebuje, nemusí to byť nevyhnutne „poznateľný“ nepriateľ na spôsob nacionalizmov, ktoré sa vzájomne vytvárajú hľadaním antitéz. Je až zarážajúce, ako sa na seba vlastne ponášajú. Je možné, že pokiaľ si konkrétneho nepriateľa budeme schopní predstaviť, začneme sa voči nemu vymedzovať, nakoniec sa nám ho podarí vytvoriť a budeme sa na neho podobať. Imaginácia je schopná vytvárania takých zrkadlových obrazov.

Hrdinstvo je síce potrebné, ale nemusí nevyhnutne znamenať ochotu položiť život v boji. Hrdinstvo je aj pozrieť sa smrti do tváre, balansovať nad priepasťou, ale neprepadnúť sa do nej. Strach pred zánikom ani rozum by nás nemal viesť k bezhlavému a už vôbec nie nekompromisnému jednaniu. Descartova slávna veta by sa dala pretransformovať do podoby: Myslím, že zomriem, teda som otrok (svojho strachu).

Vojna a totalita vyvoláva antitézu v podobe „ostrovčekov“ slobody, „nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'Occupation“, povedal Sartre. Podstatne ťažšia je ale cesta ku slobode v relatívnom mieri. Na jednej strane môže byť schopnosť morálnej voľby alebo sloboda pohybu, na strane druhej sloboda vybrať si z ponúkaných možností. Aby sme si mohli vybrať, musíme poznať povahu týchto volieb, možné dôsledky, ale aj vlastnú motiváciu. Poznávanie seba, vlastných zlyhaní a vášní, ktoré nás ovládajú, vyžaduje nekompromisnejší boj. Druhí sú všade okolo nás a čakajú na naše lokálne nízkoprahové hrdinstvá aj na pána, ktorý sa k nim zníži, a svoju múdrosť na ich situáciu aplikuje.

Je otázne, či je kresťanstvo otrocká filozofia. Odvaha nevyhýbať sa bolesti ani smrti, schopnosť pochopiť a odpustiť nepriateľovi, ale aj spravodlivého hnevu, schopnosť prekonať pudový strach a obetovať sa, schopnosť oprostíť sa od tela v zmysle askézy a prechádzať bolestivou cestou pochybností, pripustiť k sebe dieťa a nehádzať kamene, je možno cesta k *thymotickej* spoločnosti, ktorú nám ponúka naša vlastná kultúra.

Dejiny nám určite ponúkajú mnoho príkladov na poučenie. Dejiny však reálne neexistujú, vytvárame si ich, vždy predkladáme náš obraz. Pokiaľ začneme konať

z reflexie nášho stavu v dejinách, hrozí nám, že sa staneme *jednajúcimi* výtvarmi našich vlastných koncepcií, ako to v minulom storočí dokázalo mnoho vízií sveta, napríklad aj tá realistická.

Bezbrehý relativizmus rovnako ako radikálne zastávanie hodnôt môžu ľudskosť sploštiť. Rovnako ako vyhranené odmietanie esencionalizovaných postštrukturalizmov, postmodernizmov, radikálnych konštruktivizmov a dekonštrukcií. Otázka je, či by sme, ako hovorí spoločenskovedné kliše, nemali prestať vylievať vaničky aj s dieťaťom. To, čo je naozaj treba zachrániť, je „tančící hvězda“. Dôstojnosť je dôležitá, pokiaľ sa ešte dokážeme zasmiať sa, pochopiť a povzniesť sa.

Dejiny asi neskončili, medzi nami je mnoho plíživých conquist, proti ktorým môžeme bojovať a popri tom vytvárať tancujúce hviezdy. Za jednou z nich stojí napríklad trh. Alebo aj bezbrehý relativizmus, či rôzne barličky pre pokojný a nenudný život od antidepressív po vízie materializujúcich sa hrozieb. Napokon je otázne, či je niekde „out there“ „človek ako človek“, ľudská bytosť je komplexný a fascinujúci tvor ako celok, s banálnosťou zvierata aj vznešenosťou hrdinu, dieťaťom, umelcom aj nekompromisným zástancom princípov.

Literatúra:

BUDIL, Ivo T.: 2007. Zakladateľ Západu a posledný človek. Esej o zdrodu a zániku západní civilizace. Ústí nad Labem: Dryada.

FUKUYAMA, Francis: 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.

MERTON, Robert K.: 2007. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SLON.

(Endnotes)

1) Budil, 2007: 8; Fukuyama, 2002: 7.

2) Budil, 2007: 9 – 39.

3) Fukuyama, 2002: 310. Uvedený citát je reflexia Kojèveových interpretácií. Kojève sám je však s koncom dejín a posledným človekom zmierený, viď. Fukuyama, 2002: 295.

4) F. Fukuyama ani I.T. Budil nevidia v 11. septembri vyhlásenie vojny, ani prejav stretu civilizácií, viď. Fukuyamovo vyjadrenie, ktoré zverejnil mesiac po útokoch, 2002: 7 – 9 a Budil, 2007: 161 – 164.

5) Fukuyama, 2002: 11.

6) F. Fukuyama pracuje s konceptom ľudskej prirodzenosti, esenciálnej ľudskosti, človekom ako takým.

7) Podľa Platóna je ideálny politický systém reflexiou ľudskej duše, uspokojuje všetky jej tri zložky: túžbu (po veciach mimo subjektu), rozum (prostriedok, ako tieto veci zabezpečiť) a „sebaúctu“ alebo vznetlivosť, potrebu uznania ľudskej dôstojnosti.

8) Viď. Budil, 2007: 49. Makrohistoria je „snaha vysvetliť vznik, rozvoj a pád veľkých civilizácií a zaradiť je do širšieho kontextu svätových dejín.“

9) Budil, 2007: 55.

10) viď. Budil, 2007: 61 – 71.

- 11) Budil, 2007: 69.
 12) Budil, 2007: 70.
 13) Budil, 2007: 77.
 14) Fukuyama, 2002: 13.
 15) Fukuyama, 2002: 7.
 16) Fukuyama, 2002: 14.
 17) Zarathuštra hovorí: „Je čas, aby si člověk vytkl svůj cíl.“
 18) Vid. Vícovu ľudskú autoritu, ktorá je „založena na dôvere k ľuďom zkušeným, ktorí jsou jedinečně rozvážní v jednání a skvěle moudří ve věcech myšlení.“ Citované v Budil, 2007: 23.
 19) Budil, 2007: 29.
 20) Fukuyama, 2002: 62.
 21) Fukuyama, 2002: 137.
 22) Fukuyama, 2002: 143.
 23) Fukuyama, 2002: 230.
 24) Taká spoločnosť by pravdepodobne musela prekonať regionálnu úroveň (ale zachovať si alebo sa pokúšať o skupinovú súdržnosť), nájsť spoločné smerovanie, spoločnú hodnotu (napríklad slobodu), dokázala by aktívne reagovať na výzvy, podporiť impérium a svojho hegemóna (USA), obrodit' sa mravne, rozumovo aj duchovne.
 25) Fukuyama, 2002: 15.
 26) Fukuyama, 2002: 155.
 27) Fukuyama, 2002: 157.
 28) Vid. Budil, 2007: 30 – 31.
 29) Fukuyama, 2002: 315.
 30) Merton, 2007: 128 – 129.

Svatava Heinlová

The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment

BROADIE A. (ED.) (2005): Cambridge, Cambridge University Press, 366 s.

Recenzovaný sborník *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* představuje práce současných renomovaných autorů z různých zemí světa věnujících se problematice skotského osvícenství. Klíčovým postojem, který je zároveň stmelujícím prvkem jednotlivých příspěvků a východiskem pro praktické uspořádání sborníku, je chápání skotského osvícenství jako svébytné národní formy v rámci širokého osvícenského hnutí probíhajícího v osmnáctém století v Evropě a posléze ve Spojených státech amerických. Jednotlivé statě se na pozadí dobového kontextu snaží dobrat specifického charakteru skotského osvícenství a jeho celospolečenského vlivu, což je podle mého názoru nejvlastnějším a nejcennějším přínosem tohoto sborníku.

Právě toto nazírání na osvícenství ne jako na jednotný blok problémů dané doby s jejich univerzálním řešením je významným posunem v chápání tohoto dějinného období. Nutno připustit, že toto pojetí zřejmě všeobecně ve vyšší míře představuje novum pro českou veřejnost závislou mnohdy na nečetné původní a překladové produkci k tomuto tématu, než tomu může být např. v anglosaském světě, kde lze asi od osmdesátých let dvacátého století sledovat směřování od zevšeobecňování historických procesů k důrazu na mnohostrannou kulturně-sociální podmíněnost časově, místně a okolnostně vymezené individuální situace. Tento postoj například zásadně obhajuje Jeremy Black ve své knize *Evropa osmnáctého století* z roku 1990, která vyšla v českém překladu v roce 2003: „Kosmopolitní charakter republiky vzdělanců a podobnost metafor jako *lumiére* a osvícenství vedl tehdejší i dnešní komentátory k přecenění úlohy společných