

ROZHLEDY PO LITERATUŘE

IVANA HOLZBACHOVÁ

FRANCIS FUKUYAMA O VZNIKU DEMOKRACIE

V roce 1989 vyšel v časopise *The National Interest* Fukuyamův článek *Konec historie*, který vzbudil značný zájem jak v odborných, tak laických a politických kruzích. Článek, i kniha, která na něj později navázala, vznikly z přednášek, k nimž byl Fukuyama pozván ve školním roce 1988/89 na univerzitu v Chicagu. Zvláště kniha mohla využít skutečnosti, že — vzdor předpovědím některých politiků, politologů i futurologů — se zhroutily politické režimy „reálného socialismu“, a tím alespoň na první pohled potvrdily základní Fukuyamovu tezi o jednotném běhu dějin, který směřuje ke svému konci, tj. k vítězství liberální demokracie.

Na knihu o konci historie volně navázala další Fukuyamova práce *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* z roku 1995. I když v ní Fukuyama rozebírá především problematiku hospodářského růstu vyspělých průmyslových zemí, i zde se objevuje myšlenka, která velmi silně vystupovala v *Konci dějin*, tj. že dějiny — dokonce ani hospodářské dějiny — nelze interpretovat pouze z makroekonomického hlediska, nýbrž že je třeba do výkladu zapojit i hlediska jiná, především kulturu. Není proto divu, že když byla kniha překládána do němčiny, dostala i jiný název: *Der Konflikt der Kulturen: Wer Gewinnt den Kampf um die wirtschaftliche Zukunft?* (Protože mám k dispozici německou verzi, budu při citování užívat český ekvivalent německého názvu.) Sám Fukuyama, i když se zde zabývá jiným problémem, se na svou knihu o konci dějin odvolává¹ a nezdá se, že by od svých názorů v ní vyslovených ustupoval. Téma *Konfliktu kultur* je ovšem jiné a také způsob úvahy se přece jen liší od způsobu uvažování v *Konci dějin*: Je méně obecné, nebo lépe řečeno: poměr

¹ Viz např. Fukuyama, F., *Der Konflikt der Kulturen*. München (Knaur) 1997, s. 418–419.

obecných úvah a odvolávání se na empirické údaje se jasně kloní k popisu. Popis je ovšem i zde používán spíše jako ilustrace pro Fukuyamovy obecné teze.

Vraťme se ale k tématu, které nás zde nejvíce zajímá, a tím je Fukuyamovo obnovení konceptu obecných dějin a jeho představa o náplni konce dějin.

Fukuyama vychází z představy, že jsme na konci dějin. Potřebuje však tuto svou představu vysvětlit a zdůvodnit. Domnívá se, že na otázku po tom, zda jsme na konci dějin, lze odpovědět dvojím způsobem.

Pomocí zkoumání běhu dějin. V tomto případě si klademe otázky typu: K jaké formě organicky konvergují společnosti? Má tato forma životaschopné alternativy? Jsou s ní občané spokojeni? Forma, která může být konkrétním naplněním konce dějin, by měla být společenským systémem, který dokáže řešit problémy existující od počátku lidstva a dokáže se také přizpůsobovat měnícímu se prostředí.²

Pomocí transhistorického pokusu. To je postup, který je založen na víře v neměnnou lidskou přirozenost. Tato víra nám umožňuje ptát se, nakolik liberální demokracie této lidské přirozenosti odpovídá.³

Už toto vymezení metod ukazuje na to, že Fukuyama bude při svých pokusech o vysvětlení a zdůvodnění svého názoru používat dvojí druh metod, a to „empirické“ odpovídající spíše prvnímu způsobu tázání, a „metafyzické“, odpovídající druhému. Ačkoli je Fukuyama přesvědčen, že oba způsoby argumentace potvrzují jeho tezi, můžeme si klást otázku, zda toto směšování metod argumentace je vůbec legitimní a použitelné.

Podívejme se na to, jak Fukuyama sám charakterizuje pojem obecných dějin: „Existuje velmi rozšířená představa, že obecné dějiny, kdyby je bylo možné poznat, by musely fungovat jako jakási sekulární teodicea, že konec dějin by ospravedlnil vše, co se kdy stalo. Takový nárok nelze rozumně klást na žádné obecné dějiny. Obecné dějiny jsou duchovní konstrukce, která od počátku do konce vyžaduje, abychom abstrahovali od mnoha událostí a struktur; téměř nutně musí být ignorovány celé národy a období, které vytvářejí ‘prehistorii’. Každé obecné dějiny, které konstruujeme, nebudou nutně brát přiměřený ohled na řadu událostí, které jsou pro lidi, kteří je prožívají, příliš reálné. Obecné dějiny jsou jen duchovním nástrojem, nemohou ukazovat boha a nemohou osobně rehabilitovat každou oběť dějin.“⁴ Fukuyama vysvětluje, že obecné dějiny nejsou ani dějinami vesmíru, ani katalogem toho, co o lidstvu víme, nýbrž pokusem najít smysluplný vzor v obecném vývoji lidských společností.⁵

Obecné dějiny tedy Fukuyama chápe nikoli jako objektivní proces probíhající v čase, nýbrž jako to, co o reálných dějinách píší lidé, kteří v nich hledají jakýsi smysl. I když je s tímto pojetím možno souhlasit, i zde se dostáváme k problé-

² Fukuyama, F., *Das Ende der Geschichte (Wo stehen wir?)*. München (Kindler) 1992, s. 196–197.

³ Tamtéž, s. 197–198.

⁴ Tamtéž, s. 187–188.

⁵ Tamtéž, s. 93.

mu, na který jsme narazili už výše: Ve Fukuyamově textu o lidských dějinách a jejich konci se setkáváme velmi často s formulacemi, které spíše naznačují, že proces, který Fukuyama označuje jako obecné dějiny, je procesem reálným. Mám dojem, že Fukuyamovi jde spíše o to, co se v dějinách skutečně odehrává, kam skutečně směřují, než o myšlenkovou konstrukci, která může být ovlivněna například kulturou, v níž autor žije, nebo jeho politickými názory. A to přesto, že právě u Fukuyamy lze poměrně snadno najít právě tyto prvky. To lze ukázat i na některých dalších způsobech Fukuyamova tázání.

Vědomí o podmíněnosti otázky po směru světových dějin se objevuje ještě ve Fukuyamově pokusu obnovit Kantovu otázku: Existují univerzální dějiny lidstva, které můžeme uchopit z daleko více světoobčanského hlediska než Kant?⁶ To do jisté míry navazuje na Fukuyamovu nezakrytou kritiku postmoderního chápání historie, které možnost „velkého vyprávění“ o dějinách, které mají jednotnou strukturu a směr, odmítají. Avšak právě tato kritika navozuje problém, zda Fukuyamovy obecné dějiny jsou jen jedním z možných vyprávění, nebo něčím více: jediným možným vyprávěním. Na to poukazuje už tento typ Fukuyamova tázání: „Je na konci 20. století opět smysluplné mluvit o koherentním a zacíleném běhu lidských dějin, který nakonec povede většinu lidstva k liberální demokracii?“⁷

Tomuto pojetí odpovídá i většina Fukuyamova textu, v němž se táže po hybných silách dějin, ať už je hledá spíše empiricky nebo používá pojmu lidské přirozenosti. Fukuyama se ptá: Vyvíjejí se všechny lidské společnosti určitým jednotným způsobem, nebo mají cyklický nebo dokonce nahodilý průběh? Jestliže se dějiny neopakují — a to je nakonec Fukuyamův názor — pak se musíme ptát po konstantním nebo jednotném mechanismu nebo po řadě základních historických principů, které vnucují vývoji určitý směr a musí uchovávat vzpomínky na minulost. (Právě ty znemožňují návraty a cykly.)⁸

I. Proč vzniká liberální demokracie

a) Působení vědy a hospodářství

Takovým konstantním mechanismem, který podle Fukuyamy učinil konec cyklickým dějinám (protože ty se v raných etapách vývoje podle jeho názoru objevovaly), je moderní přírodní věda. Tomu podle jeho názoru odpovídá i to, že nejdůležitější pokusy o psaní obecných dějin vznikly v souvislosti s vědeckou metodou, která se prosadila na přelomu 16. a 17. století a je spojena se jmény Galileiho, Bacona a Descarta a která s sebou přinesla víru v existenci obecných zákonů. „Kořeny moderní myšlenky pokroku jsou v úspěchu moderní vědy“,⁹ píše Fukuyama a s tím lze bezesporu souhlasit. Poněkud překvapující je

6 Tamtéž, s. 112.

7 Tamtéž, s. 13.

8 Tamtéž, s. 113–114.

9 Tamtéž, s. 95.

však zjištění, že Fukuyama není ani dotčen myšlenkou vědecké revoluce nebo pojmem nesouměřitelnosti, které se v teorii vědy objevují už od počátku našeho století a s velkou intenzitou od šedesátých let. Pro něj má věda kumulativní charakter. To snad lze vysvětlit skutečností, že pro Fukuyamu nemá smysl věda samotná, jako pouhý poznávací proces, ale věda spojená s technikou a se zlepšováním životních podmínek lidí. Zde kumulativní charakter vystupuje do popředí daleko zřetelněji, zvláště odmyslíme-li si morální hledisko a nebezpečí ekologické katastrofy. A to právě Fukuyama dělá. Pokud se v jeho díle morální hledisko objevuje, je to v rámci porovnávání kultur, ale nikoli v rámci etických úvah, a ekologické myšlení je pro něj spíše planým poplachem nebo jedním z neoprávněných rozšíření ideje lidských práv.

Podle Fukuyamy je tedy vývoj lidské společnosti — alespoň do značné míry, ale ne výlučně, jak uvidíme dále — závislý na vědění. Vynález vědecké metody v přírodních vědách 16. — 17. století vedl ke kvalitativnímu skoku. Ten nastal nejprve v Evropě, ale později se věda stala univerzálním vlastnictvím člověka. „Objevení vědecké metody“, píše Fukuyama, „rozdělilo dějiny neodvolatelně na dva úseky, na dobu před objevením a na dobu po něm. Takové rozdělení není slučitelné s cyklickým obrazem dějin. Pozvolné rozšíření moderní přírodní vědy představuje, jakmile se jednou dostalo do chodu, takový cílově zaměřený mechanismus, který hledáme pro objasnění historického vývoje.“¹⁰ Jak už jsme ale konstatovali, Fukuyama nechápe přírodní vědu úzce jako nástroj poznání pro poznání. Naopak: „Přírodní věda jako společenský jev nevznikla jen proto, že se člověk zajímá o svět, ale i proto, že chce uspokojovat svou potřebu jistoty a neomezeného získávání materiálních statků.“¹¹

V souvislosti s přírodní vědou si Fukuyama klade otázku, kterou považuje za nejtěžší část argumentace: „Proč vede mechanismus moderní vědy k liberální demokracii?“¹² Existuje spojení mezi pokročilou industrializací a politickým liberalismem? „Nebo je politický liberalismus umělým produktem evropské civilizace... a industrializace v evropských zemích proběhla tak úspěšně ze zcela jiných důvodů?“¹³ Spojení přírodní vědy s technikou a průmyslem je tu explicitní a bylo by možné doložit je i na mnoha dalších místech. Nás zde však zajímá Fukuyamova odpověď na otázku, kterou si sám položil. Tato odpověď není úplně jednoznačná. I když u něj nalezneme i místa, kde tvrdí, že přírodní věda vede nutně ke kapitalismu v hospodářské oblasti a k liberální demokracii v politické oblasti, většinou spíš vyjadřuje názor, že toto spojení není nutné, že věda a industrializace vytvářejí sice nutné, ale nikoli dostačující podmínky vzniku liberální demokracie, o niž Fukuyamovi především jde.

Výše citovanému názoru se poměrně blíží tvrzení, že logika moderní přírodní vědy připravuje kapitalismus jen tehdy, když lidé dané společnosti dokážou jasně

10 Tamtéž, s. 115.

11 Tamtéž, s. 124–125.

12 Tamtéž, s. 161.

13 Tamtéž, s. 161.

vnímat své vlastní hospodářské zájmy.¹⁴ Díky tomu vzniká univerzální spotřební kultura, která je založena na principech hospodářského liberalismu a která podle Fukuyamy vyhovuje třetímu světu stejně dobře jako prvnímu a druhému.¹⁵

Častější jsou Fukuyamovy výroky, které jednostranný vztah mezi vědou a historickým vývojem popírají. Fukuyama zde tvrdí, že moderní věda může vysvětlit řadu otázek historického vývoje, ale ne všechny. A mezi tím, co nemůže vysvětlit, nacházíme i problém, proč si určitá společnost volí určitou formu vlády: „Moderní přírodní vědu můžeme nazírat jako ‘regulátor’ cílově zaměřené historické změny, ale v žádném případě jako *příčinu* změny.“¹⁶

Protože Fukuyama spojuje moderní vědu velice těsně — možná až příliš těsně — s industrializací a změnami hospodářství, lze od problematiky vztahu vědy a politiky přejít k otázce spojení mezi hospodářstvím a politikou. I zde je Fukuyamovo stanovisko podobné a možná i více jednoznačné v odmítání přímého vztahu mezi stavem hospodářství a politickým systémem: „Vztah mezi hospodářským vývojem a politickou demokracií není vůbec nahodilý, ale rozhodnutí pro demokracii nevychází pouze z ekonomických motivů. Motivy pocházejí z *jiného pramene* a jsou industrializací posíleny, ale ne nutně teprve vytvořeny.“¹⁷ Fukuyama kritizuje všechny teorie, které berou ohled pouze na ekonomické motivy, ať je to teorie modernizace nebo marxismus. Vytýká jim zanedbání jiných motivů chování než jsou motivy ekonomické. Tyto motivy ale existují a podle Fukuyamy vedou ke zlomům v dějinách. Ty musí brát obecné dějiny hodné tohoto jména nutně v úvahu.¹⁸

Fukuyama zde používá i empirické důvody, když poukazuje na zkušenosti zejména asijských zemí: Podle jeho názoru zemím, jejichž nejvyšším cílem je hospodářský růst, vyhovuje kombinace liberalismu v hospodářství a autoritářství v politice. Takový režim označuje za tržně orientovaný autoritarismus. Státy, které jej používají, mají lepší hospodářské výsledky než demokracie. V demokracii totiž mají ty skupiny, které se cítí ohroženy, možnost brzdit opatření, která jim nevyhovují. To se dělo např. v 80. letech v USA. Naproti tomu autoritářské režimy brzdí úspěšně mzdové požadavky. Zasahují do hospodářství tím, že podporují některé sektory na úkor jiných, takže takové státy mají hospodářské úspěchy, ovšem za cenu utrpení pracujících (např. na Taiwanu).¹⁹

14 Tamtéž, s. 159.

15 Tamtéž, s. 159. Zvláště toto poslední tvrzení by opět mohlo vyvolávat námitky, a to dokonce námitky dvojího druhu: 1. Polemiku týkající se únosnosti vzniku a dalšího rozšiřování konzumní společnosti z hlediska ekologického nebezpečí. Tím se ovšem nechci postavit na stranu zastánců myšlenky zmrazení vývoje zemí třetího světa. 2. Polemiku vycházející ze zdůraznění multikulturního hlediska.

16 Tamtéž, s. 124, zdůraznil F. F.

17 Tamtéž, s. 161–162, zdůraznil F. F.

18 Tamtéž, s. 192.

19 Tamtéž, s. 178–181.

Fukuyama pak poměrně důkladně rozebírá teorie, které se snaží vysvětlit, proč průmyslový pokrok vede k liberálně demokratickým poměrům. Rozeznává v podstatě tři takové teorie: 1. teorie funkcionalistické, 2. teorie pracující s myšlenkou konkurence elit a 3. teorie pracující se vznikem střední třídy.

Funkcionalistické teorii věnuje Fukuyama největší pozornost. Tvrdí, že podle funkcionalistů, např. T. Parsonse, pouze demokracie může zprostředkovat mezi protikladnými zájmy, které tvoří v moderním hospodářství komplexní síť. To jsou rozpory, které údajně nemůže rozřešit trh, a které proto spadají pod rámec politického rozhodování. Podle funkcionalistů „jen demokratický systém může takové protiklady zájmů rozhodnout fair a se souhlasem všech důležitých činitelů svého hospodářství“.²⁰ Diktatura by sice mohla fungovat podobně, ale funkcionalisté se domnívají, že moderní kapitalismus funguje dobře jen tehdy, jestliže se všichni činitelé účastní spolupráce dobrovolně. Funkcionalisté zde jako příklad uvádějí problémy se životním prostředím, které bylo nutno řešit za pomoci státu. V 60. a 70. letech na tyto problémy rychleji reagovaly demokratické země, a to proto, že právě ony vytvořily prostor pro názory občanů, kteří byli zhoršením životního prostředí poškozeni.

Fukuyama proti funkcionalistickému modelu poměrně rozsáhle polemizuje. Tvrdí, že demokracie nejlépe řeší problémy ekonomické povahy. Ale jestliže se problémy týkají konfliktů na základě zděděného sociálního statusu nebo národnostních rozporů (například otázky černého obyvatelstva v USA), potom se demokracie dostává do potíží. Liberální demokracie tedy funguje nejlépe tam, kde už je vysoký stupeň sociální rovnosti a hluboký konsenzus o základních hodnotách. V silně polarizovaných společnostech, ať už je polarizace třídní, národnostní nebo náboženská, může demokracie vést k patové situaci nebo ke stagnaci. Fukuyama tvrdí, že „modernizační diktatura může v principu daleko lehčeji než demokracie vytvořit sociální poměry, které umožňují jak kapitalistický růst, tak — během času — vznik stabilní demokracie“.²¹

Rozpory mezi třídami, národy, etnickými nebo náboženskými skupinami se mohou během kapitalistického vývoje zmírňovat, což zlepšuje vyhlídky na to, že pomalu vznikne demokratický konsenzus. Ale tento vývoj není zaručen. Příklad Quebecu ukazuje, že rozpory se mohou i zostřit. Fukuyama dochází k závěru, že „demokracie není nutně funkční s přibývajícím komplexností společnosti a spíše ztroskotá, když rozmanitost překročí jisté meze“.²²

Dalším teoriím věnuje Fukuyama méně pozornosti. Pozorování, že diktatury a systémy jedné strany během doby degenerují — a to zvláště v případě vysoce technizované společnosti — sice přijímá, ale nevidí v tom možnost stálého řešení. Může být sice pravda, že po smrti charismatického vůdce vypukne boj mezi elitami, který může být příznivý nástupu jistých demokratických prvků, avšak

20 Tamtéž, s. 166.

21 Tamtéž, s. 174.

22 Tamtéž, s. 176.

případná rovnováha sil se může kdykoli porušit, a pak opět do popředí vystupují rysy diktatury.²³

Ani poslední teorie Fukuyamu zcela neuspokojuje. Podle ní vede úspěšná industrializace ke vzniku nivelizované společnosti středního stavu a příslušníci této společnosti vyžadují účast na vládě a rovnost před zákonem. Souvisí to i s tím, že v technizované společnosti dochází k obecnému zvýšení vzdělání a že dokonce i třídní rozdíly jsou založeny na vzdělání: kdo má správné vzdělání, má otevřené dveře k sociálnímu vzestupu. Fukuyama přiznává, že hodně mluví pro to, že vysoká úroveň vzdělání je předpokladem demokratické společnosti. Vzdělání lidé se nesklánějí před autoritou a samostatně myslí. Požadují, aby byla respektována jejich hodnota jako lidí. (Variantou tohoto argumentu je podle Fukuyamy teorie, podle níž vědeckotechnická elita musí vyžadovat politickou liberalizaci, protože věda se může vyvíjet jen v atmosféře svobody.)

Tuto teorii považuje Fukuyama za nejspokojivější. Poukazuje však na to, že ani vzdělání nevede k demokracii nutně. Je spíše doprovodným jevem jejího vzniku. Kromě toho, Fukuyama poučen zejména postmoderním způsobem vzdělávání poukazuje na to, že záleží na tom, kde se mladí lidé vzdělávají — nebo spíše na obsahu vzdělání. Podle Fukuyamy se dnes mladí lidé vracejí ze Západu s relativistickými názory a naprosto nejsou přesvědčeni o tom, že demokracie je nejlepší forma vlády.²⁴

Fukuyama se domnívá, že teorie, které rozebírá, se sice mohou opřít o zkušenost, že však nedávají kauzální vysvětlení vzniku liberální demokracie.²⁵ Doslova píše: „Existují nesporné souvislosti mezi hospodářským vývojem a liberální demokracií; to bije přímo do očí, když se rozhlédneme po světě. Ale tato souvislost je složitější, než se může zdát na první pohled a nemůže být vyložena žádnou z dosud uvedených teorií. Logika moderní přírodní vědy a jí poháněného procesu industrializace nevykazuje v oblasti politiky jediný směr, na rozdíl od oblasti hospodářské... Zdá se, že neexistuje *nutná* souvislost mezi vývojovým stupněm hospodářství a politickým systémem.“²⁶

Pojmu „nutná souvislost“ zde můžeme jen s mírnou nadsázkou rozumět jako „automatické působení“. Fukuyama zdůrazňuje význam rozhodnutí lidí. Podle jeho názoru neexistuje demokracie bez demokratů, tj. bez lidí, kteří ji chtějí a vytvářejí.²⁷ Současné liberální demokracie vznikly někde v mlhách tradice, ale — píše Fukuyama — spíše byly, podobně jako komunistické společnosti, vytvořeny

23 Tamtéž, s. 176.

24 Tamtéž, s. 177–178. K tomu je třeba důrazně připomenout, že Fukuyama, pokud mluví o vzdělání, má na mysli vzdělání evropského a možná ještě úžeji anglického a amerického typu. To se projevuje všude tam, kde uvažuje o vlivu vzdělání na politické uspořádání společnosti. Toto zúžení vzdělání na pouze jeden jeho typ a na pouze jednu kulturu je podle našeho názoru naprosto neoprávněné. Jakmile však do našich úvah zapojíme i vzdělání v oblasti jiných kultur, obraz možného působení se nutně změní.

25 Tamtéž, s. 175.

26 Tamtéž, s. 181, zdůraznil F. F.

27 Tamtéž, s. 193.

lidmi v určité době. Fukuyama se tu implicitě staví proti názoru takových liberálních myslitelů, jako je např. A. v. Hayek, kteří se domnívají, že společnost je příliš složitá na to, aby lidé mohli úspěšně zasahovat do jejího růstu a vytvářet zřízení podle svého přání. Fukuyama se domnívá, že takový politický zásah je možný a že vyrůstá na určitých teoretických základech, jimiž je činnost amerických otců zakladatelů, kteří zase vycházeli z Hobbesových a Lockových názorů. Ti anticipovali mnohé Hegelovy myšlenky o prvním člověku (= člověku v přirozeném stavu), avšak měli jiné názory na uspokojení jeho touhy po uznání.²⁸ Pojem touhy po uznání, ctižádostivosti — řeckého thymos — je spojen s druhým pólem vysvětlení Fukuyamova názoru o konci dějin. Spojení myšlenek Hobbese, Locka a Hegela bude v dalším textu tvořit významnou část Fukuyamových úvah.

Než se však k tomu dostaneme, připomeňme ještě některé Fukuyamovy názory týkající se vztahu ekonomie a politiky. Fukuyama, ačkoli se o hospodářství zajímá, odmítá, jak už bylo řečeno, přeceňovat je při výkladu politických jevů. Z tohoto důvodu také kritizuje neoklasickou politickou ekonomii. Ta podle jeho názoru „neztroskotává pouze ve výkladu politického života, ve kterém hrají tak velkou roli emoce, jako je pýcha, stud a důstojnost, nýbrž ukazuje se jako neschopná vysvětlit souhrn hospodářského života. Neboť ne každé hospodářské jednání vzniká na základě motivů, které platí jako hospodářské motivy“.²⁹ Krátce řečeno neoklasická ekonomie chápe člověka jako tvora racionálního vytvářejícího maximální užitek, jako individuum. A to pro vysvětlení mnoha skutečností, a to nejen z oblasti politiky, nestačí. Podle Fukuyamy je tomu tak proto, že události, které bývají vykládány jako ekonomicky motivované, ve skutečnosti nevznikají z racionálních požadavků, nýbrž jako manifestace požadavku uznání. Člověk má jen málo skutečně přirozených potřeb, a ty lze zvláště v průmyslové společnosti poměrně lehce uspokojit.³⁰ Potřeby, které jsou deklarovány v politických, ale i zdánlivě hospodářských bojích, pocházejí tedy z jiného zdroje. Právě proto podle Fukuyamy sice nelze rezignovat na makroekonomiku a regulaci politiky, ale může to být aplikováno pouze ve zcela určitém politickém, historickém a kulturním kontextu.³¹ Do popředí se ovšem tento kontext dostává v souvislosti s obecnou povahou člověka.

II. Proč vzniká liberální demokracie

b) Člověk

Ve Fukuyamově výkladu vzniku liberální demokracie se spolu proplétají odkazy na Hobbese, Locka a Hegela. Přitom daleko největší důraz klade Fukuyama na Hegela, a to na Hegela především v Kojěvově interpretaci.

28 Tamtéž, s. 217.

29 Fukuyama, F., *Der Konflikt der Kulturen*, s. 34–35.

30 Tamtéž, s. 419–420.

31 Tamtéž, s. 39.

Podle Fukuyamy se Hegelova interpretace moderní liberální demokracie podstatně liší od anglosaské tradice. „Hegelovo pochopení liberalismu je jak ušlechtlejší vize liberalismu, tak lepší výklad toho, co míní lidé na celém světě, když říkají, že chtějí žít v demokracii.“³² Hobbes a Locke chápou liberální společnost jako smlouvu mezi občany, že se nebudou vměšovat do života a majetku ostatních. Naproti tomu Hegel ji chápe jako smlouvu mezi občany, že se budou vzájemně uznávat jako svobodné a samostatné lidské bytosti. Fukuyama, jak uvidíme, odkazuje na Hegelův výklad vztahu pána a raba a sleduje jejich poměr dějiny. Teprve v demokracii — po překonání dlouhého vývoje — se ruší rozpor mezi pánem a rabem a vzniká syntéza morálky vládnoucích a ovládaných.

Právě to je něco, co podle Fukuyamy chybí angloamerickým teoretikům liberální demokracie. Ti chápou Hegelovu myšlenku boje o prestiž jako něco iracionálního. Lockovo pojetí státu je právě z tohoto důvodu nedostatečné. Vytváří jakýsi rámec, kterým je příkaz zachování života, ale už se nestará o to, jak má být tento život naplněn. Stát má tolerovat různost životních stylů, pokud nevedou k porušování práv druhých. Ale Locke už nedokáže vysvětlit, proč se všichni nevěnují shromažďování materiálních statků, proč se někteří z občanů starají o společnost a další jsou dokonce ochotni nasadit za ni svůj život ve válce. Fukuyama se domnívá, že morální rozměr člověka lze lépe vysvětlit za pomoci Hegelova boje o uznání. A právě morální dimenze člověka a boj o její uznání pohánějí podle Fukuyamova názoru dialektický proces dějin kupředu.³³

Když chce Fukuyama vysvětlit tento problém, obrací se hluboko do dějin filozofie, k platónskému dělení duše na tři části: žádostivou, vášnivou a moudrou. Jádrem jeho vysvětlení je duše vášnivá, která v sobě zahrnuje touhu po uznání — thymos. Žádostivá a moudrá duše, touha po materiálním bohatství a racionalita, jsou prvky, na které se obracejí Hobbes a Locke, případně jiné ekonomické interpretace dějin. Thymotický prvek je ten, který se podařilo uchopit Hegelovi.

Z tohoto důvodu odmítá Fukuyama také Marxovu interpretaci dějin. Podle Fukuyamy právě boj o uznání dokáže vysvětlit hlavní zlomy, války a iracionální výbuchy. „Kdo odmítá thymotickou součást tzv. hospodářských motivů, interpretuje politickou a historickou změnu od základu falešně.“³⁴

Pro Hegela, domnívá se Fukuyama, je jádrem člověka svoboda. Ta u něj začíná tam, kde končí příroda a kde člověk vytváří sebe sama. Symbolickým východiskem k tomu je boj za uznání. Fukuyama mnohokrát zdůrazňuje, že tuto potřebu uznání nelze nebrat na vědomí. Je to právě tato potřeba, která člověka nutí jednat proti nejsilnějším přírodním pudům včetně pudu sebezáchovy.³⁵ Právě zde Fukuyama vidí bod, ve kterém Hegel překonává Hobbese a Locka. Společenská smlouva u nich pouze uspokojuje tento pud a v jeho prospěch se snaží ukáznit a usměrnit boj za uznání. Podle Fukuyamy je však právě boj za uznání sídlem a pramenem hodnot. V první fázi lidského společenského vývoje však vytváří

32 Fukuyama, F., *Das Ende der Geschichte*, s. 277.

33 Tamtéž, s. 225–227.

34 Tamtéž, s. 245.

35 Tamtéž, s. 214.

pouze různé formy vztahu hegemonie a poddanství a jim odpovídající morální kodexy. Z touhy po uznání vyrůstají náboženství a nacionalismus, stejně jako boje fanatiků.³⁶ Ale tato forma boje, stejně jako jí odpovídající formy uznání jsou pouze počátkem. Cílem lidské touhy po uznání je, aby toto uznání bylo vzájemné a na stejném základě. „Dějiny končí vítězstvím toho sociálního řádu, který tohoto cíle dosáhne.“³⁷ Právě proto vidí Fukuyama konec dějin v liberální demokracii a právě proto nevyhovují lidem režimy, které sice zabezpečují relativní blahobyt, ale nezahrnují plnou realizaci občanských hodnot. Fukuyama tvrdí, že kdyby lidé neměli thymos, mohli by žít v úspěšné diktatuře. Ale protože jej mají, vyžadují uznání své důstojnosti, a to především od vlády země, ve které žijí. Snaha po uznání je tak podle jeho názoru chybějícím článkem mezi liberálním hospodářstvím a liberální politikou.³⁸ „Thymos má, jak se zdá, něco společného s dobrým politickým řádem, protože je pramenem odvahy, občanské odvahy a morální pevnosti. Podle Platóna a Havla musí být dobrý společenský řád něčím více než smlouvou. Dobrý společenský řád musí také uspokojovat oprávněný požadavek člověka po uznání jeho důstojnosti a hodnoty.“³⁹

Fukuyama interpretuje pomocí thymosu i události roku 1989: „Jak reformy, tak revoluce měly za cíl systém, ve kterém by mělo být zaručeno všeobecné uznání. Navíc hrálo thymotické rozhořčení roli katalyzátoru.“⁴⁰ Fukuyama připomíná, že samotné revoluční události byly vyvolány celkem malými nespravedlnostmi, které hrály roli podnětu. Ale samy o sobě „revoluční situace mohou vznikat jen tehdy, když jsou lidé odhodláni riskovat svůj život a bezpečí pro určitý cíl. Odvaha k tomu nepřichází ze žádostivé části duše, nýbrž z thymotické.“⁴¹ Jinými slovy: homo oeconomicus revoluce nedělá.

Fukuyama tedy soudí, že „aniž se musíme vzdát naší ekonomické interpretace dějin, získali jsme díky pojmu uznání zcela a úplně nematerialistickou historickou dialektiku, která vede při osvětlování hnacích sil člověka mnohem dále než marxistická verze nebo z Marxe vycházející sociologická tradice“.⁴²

Thymos a boj za uznání měly v dějinách různé formy. Ztělesněním megalothymie byla tradiční aristokracie, která nepracovala a riskovala svůj život ve válkách. To bylo hospodářsky nevýhodné. Proto ti, kdo nebyli jejím duchem proniknuti a trpěli jejími excesy, nakonec přesvědčili aristokratické válečníky, že jejich ctižádostivost je zbytečně domyšlivá a změnili je v mírumilovné občany. Modernizaci, vítězství kapitalistického hospodářství, tedy Fukuyama interpretuje jako vítězství žádostivé a rozumové části duše nad thymotickou.⁴³ Tím

36 Fukuyama, F., *Ostatni człowiek*. Poznań (ZYSK i S-ka Wydawnicstwo) 1997, s. 29–30.

37 Fukuyama, F., *Das Ende der Geschichte*, s. 214.

38 Tamtéž, s. 285.

39 Tamtéž, s. 239.

40 Tamtéž, s. 251.

41 Tamtéž, s. 252.

42 Tamtéž, s. 204.

43 Tamtéž, s. 258–259.

však nelze vysvětlit vznik liberální demokracie. Jak už jsme viděli, podle Fukuyamy pro demokracii neexistuje ekonomické zdůvodnění, naopak, demokratická politika spíše brzdí ekonomickou efektivitu. „Rozhodnutí pro demokracii je nezávislé rozhodnutí, které bylo skutečně kvůli uznání a ne kvůli žádostivosti.“⁴⁴ Nejde tu však o čistou konkurenci mezi jednotlivými částmi duše a jim odpovídajícími aktivitami. Naopak, ekonomický vývoj vytváří podmínky, které toto nezávislé rozhodnutí činí pravděpodobným. Fukuyama uvádí dvě, které jsou spolu těsně spojeny: Z Hegelovy analýzy pána a raba víme, že rab se seberealizuje ve své práci a že si svou seberealizaci a schopnost ovládat sám sebe uvědomuje. Vedle toho, aby mohl pracovat, musí se vzdělávat a vzdělání vede k vyrovnávání pozic mezi lidmi. Od raného novověku se projevy thymos opíraly o stále racionálnější formy uznání, jejichž moderním výrazem byl liberální stát. Liberální demokracie zrušila třídní rozdíly mezi pány a raby a tím skončila také imperialistická politika. Zároveň byla nastolena náboženská tolerance. Místo do militaristických snah se energie soustředila do hospodářské činnosti.⁴⁵

Tím se pro Fukuyamu otevírá možnost všestrannější interpretace liberální demokracie. Tato interpretace je, jak jsme už viděli, zaměřena proti názoru, že liberální demokracie je nutným důsledkem hospodářských změn. Nejde tu jenom o to, že vznik liberálního kapitalismu nevede automaticky ke vzniku údajně odpovídajícího politického zřízení, tedy liberální demokracie. Fukuyama je přesvědčen, že ani už existující liberální demokracie není bez boje o uznání možná a samozřejmě ani vysvětlitelná. Z toho plyne, že liberální demokracie není pouze moderní záležitostí v tom smyslu, že je něčím zcela novým, co vzniklo relativně nedávno. Její vznik a existence by nebyly možné, kdyby v sobě neobsahovala sublimovanou energii staršího boje o uznání: „Moderní liberální demokracie chce uspokojit požadavek uznání tím, že založila politický řád na principu univerzálního a rovného uznání. V praxi ale fungují liberální demokracie proto, že boj o uznání, který se dříve odehrával na vojenské, náboženské nebo nacionalistické rovině, existuje nyní na rovině ekonomické.“⁴⁶

Uvedený citát, který se mi zdá naprosto jednoznačný, pochází z práce Konflikt kultur. Je jedním z těch, které potvrzují návaznost mezi touto a starší Fukuyamovou prací. Na druhé straně se ale v Konfliktu kultur mluví o boji o uznání mnohem méně než v práci předchozí. Návaznost a podmíněnost liberální demokracie se v něm rozebírá spíše v pojmech kulturních rozdílností, což je pojem, který má jiný rozsah i obsah než boj o uznání. Bylo by tedy třeba vztah obou pojetí upřesnit a k tomu nám Fukuyama nedává příliš mnoho příležitostí. Jediným styčným bodem, který nalezneme v práci Poslední člověk,⁴⁷ je odvolání se na výrok, který spojuje stabilitu demokracie s existencí iracionál-

44 Tamtéž, s. 284.

45 Fukuyama, F., *Ostatní człowiek*, s. 91–92. Podobně i v *Der Konflikt der Kulturen*, s. 11 a 421–422

46 Fukuyama, F., *Der Konflikt der Kulturen*, s. 420.

47 *Práce Poslední člověk*, z jejíhož polského vydání cituji, je součástí knižního vydání *Konce historie* (několik posledních kapitol), kterou Poláci vydali samostatně.

ních elementů a institucí vyrostlých z předliberálních tradic.⁴⁸ V Konfliktu kultur však ony předliberální tradice Fukuyama líčí jako vlastnosti, které se od boje za uznání podstatně liší. Jde o zvyky, které přispívají k vzájemné loyaltě, morálnímu kodexu, pocitu povinnosti vůči společnosti a důvěře. Tyto vlastnosti nejsou uvnitř moderní společnosti anachronismem, nýbrž spíše *conditio sine qua non* jejího úspěchu.⁴⁹ S thymosem je v moderní společnosti spojuje skutečnost, že i ony jsou pravidly liberální společnosti ohroženy: Pravidla liberálního hospodářství nepodporují společenství, nýbrž společnost atomizují. Člověk je nucen vzít práci tam, kde se nabízí, to znamená stěhovat se za ní. To vede k tomu, že nedokáže vytvořit trvalejší společenství.⁵⁰

Sama pracovní morálka není výsledkem modernizace, nýbrž reliktem z předmoderních kultur a tradic (tu bychom ovšem s thymosem spojovat mohli). „Pozitivní pracovní morálka nemusí být pro úspěšné ‘postindustriální’ hospodářství absolutně nutnou podmínkou, ale jistě je pomocí a možná rozhodující protiváhou k tendenci, která je v tomto systému častá — tj. k tendenci přeceňovat spotřebu vůči výrobě.“⁵¹ Je charakteristické, že i pracovní morálka je něčím, co je podle Fukuyamy v současném světě — konkrétně v Evropě a v Japonsku — ohroženo, a to tím, že se společnost laicizuje.⁵²

Vznik liberální demokracie je tedy podle Fukuyamy podmíněn dvěma skutečnostmi: Rozvojem moderního hospodářství, které opět čerpá z moderní vědy, a uplatněním a jistou přeměnou základní vlastnosti člověka, jeho touhou po uznání. Právě ona je základem, na kterém moderní liberální demokracie vzniká. Kdyby neexistovala, mohl by kapitalismus vyústit v hospodářsky úspěšné diktatury, v nichž by však byla podceňována lidská práva a lidé by si nebyli rovni. Aby mohl Fukuyama vysvětlit vývoj liberální demokracie, musí využít úvah o roli druhých dvou vlastností člověka, jimiž mu jsou — podle Platónova schématu — žádostivost a rozum. Ty se svým způsobem spojují, aby odstranily negativní důsledky thymosu. Ten se tak stává hybnou silou vzniku liberální demokracie a zdrojem jejích vnitřních hodnot. Na druhé straně je však ochuzen o část své energie, protože jsou mu nyní upírány některé možnosti uplatnění, které měl v předliberálních společnostech. To do jisté míry zpochybňuje i vyhlídky moderní liberální demokracie do budoucna.

48 Fukuyama, F., *Ostatni człowiek*, s. 186.

49 Fukuyama, F., *Der Konflikt der Kulturen*, s. 27, zdůraznil F. F. Podobně tamtéž na s. 409–411.

50 Fukuyama, F., *Ostatni człowiek*, s. 175.

51 Fukuyama, F., *Das Ende der Geschichte*, s. 143.

52 Fukuyama, F., *Ostatni człowiek*, s. 52–53.

FRANCIS FUKUYAMA UND DIE ENTSTEHUNG DER DEMOKRATIE

Im vorliegenden Aufsatz befaßt sich die Verfasserin mit den Fukuyamas Einsichten über die Geschichte. Es wird festgestellt, daß Fukuyama die Konzeption der Großgeschichte erneuert und sie gegen die postmoderne Überzeugung von dem Ende der großen Erzählungen stellt. Obwohl auch für Fukuyama die allgemeine Geschichte bloß einen Konstrukt darstellt, wird aus seiner Arbeit klar ersichtlich, daß seine Fragestellungen vor allem auf ihren realen Lauf zielen. Mit speziellen Interesse legt die Verfasserin die Auffassung dar, in der Fukuyama die Entstehung der liberalen Demokratie erklärt. Sie zeigt, daß hier Fukuyama mit dem Problem der Beziehung zwischen der ökonomischen (und wissenschaftlich-technischen) Entwicklung und der hegelschen Auffassung des Menschen in der Auslegung von Kojève (Thymos-Begriff) arbeitet.

