

Horyna, Břetislav

Střezme se vizí : filosofie dějin v éře po konci dějin

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1999, vol. 48, iss. B46, pp. [5]-20

ISBN 80-210-2314-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106468>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

BŘETISLAV HORYNA

STŘEZME SE VIZÍ

Filosofie dějin v éře po konci dějin

Téma konce dějin nehovoří o žádné kosmické katastrofě, jež by ohrožovala lidstvo, ani se bezprostředně netýká nálady konce tisíciletí, rozladění z civilizačního pokroku nebo melancholie z tušení přežitosti evropské kultury. Konec dějin nehovoří o zániku, nýbrž o stavu kultury, pro jehož vystižení přestává postačovat slovník klasických filosofí dějin. Je to termín, který otevírá problém kulturně-dějinné kontinuity, transformací, zbytnosti či nezbytnosti návazností, možnosti či nemožnosti vymanit se ze zajetí pseudoproblému dějinného smyslu, identity a cíle. Konec dějin je výraz nesmírně politický, s nímž se zásadně mění role velkých politických a filosofických projektů smyslu, jemuž nebylo lze uniknout.

Nekrology za dějiny rovněž nejsou dílem teprve rutinních pesimistů 20. století a již vůbec s nimi nepřišli až rozjásaní vítězové studené války, aby v nich shledávali důvody pro obrodu neokonzervativního chiliasmu. Dlouho před útočnou kampaňovitostí, s níž se na sklonku 20. století otevírají ideologické zásobárny normovaných nadějí na nový věk po konci dějin, se myšlenka epilogičnosti doby objevila v díle G. W. F. Hegela, podmíněna spíše estetickými kritérii, která měla doplňovat a současně též korigovat politické dějiny. Představuje, že by dějiny pokračovaly poté, co dosáhly svého naplnění, či dokonce vůle, aby pokračovaly i za těchto okolností, je nevkusná. K tomuto velmi neodbytnému pocitu dovádí své čtenáře Hegelova *Filosofie dějin*,¹ jež je filosofii světových dějin obecného účelu a konečného, rozumem postižitelného cíle, konkrétního duchovního principu národů a obecné myšlenky pronikající celkem. Krátce řečeno, je filosofii absolutního, světového ducha, jemuž Hegel říká Hermés, vůdce národů.

Hegelovská filosofie dějin je výklad ducha, jenž se vypracoval k vědění toho, čím je pojmově: K vědění svobody, celku, pravdy, jednosti sebeuskutečnění. Působením ducha, kosmického subjektu dějin, se vytváří vědomý stav světa, k němuž lidstvo vedou světodějní lidé, *die welthistorischen Individuen*: Ti, kteří

¹ Srv. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1822-1831, in: týž, *Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe*, vyd. J. Hoffmeister, Hamburg 1952-1960, sv. XI.

poznali, co je pravda jejich doby, kteří jsou nejrozumnější, nejlépe vědí, co dělat, a co činí, je správné. Až světodějná individua mohla lidem říci, co vlastně v dějinách chtějí, a naučila je, že chtějí hájit účel pojmově i skutečně bytujícího ducha. Absolutní božský proces Ducha v jeho nejvyšších podobách sahá po pravdě a dospívá k plnému sebevědomí. Není tudíž bezhraničný a jeho mezní hranici tvoří moderní (právní) stát. Se vznikem státu dospívají dějiny — chápeme-li je jako politické dějiny či přesněji jako dějiny státu — jakožto činná síla ke svému konci. V hegelovském pohledu je konec dějin plně oprávněným, protože esteticky dokonalým vyzněním filosofického jedinosystému, je absolutním vyvrcholením historického myšlení. Krok za něj se rovná překročení mezi dobrého vkusu. Učiníme-li ho, můžeme dospět jedině k filosoficky nevkusnému zjištění, že život prostě jde dál. Jestliže však to, co je, je rozum, jehož uskutečněním jsou dějiny, nemůžeme si takový krok dovolit. Systém je příliš krásný na to, aby byl rozbit jedinou neopatrností; a hájit je zapotřebí to, co již nastalo.

„Poslední filosofové“, jak návazně na myšlenku konce dějin nazval Moses Hess Bruno Bauera a Maxe Stirnera, a ještě radikálněji Arnold Ruge a zvláště Karl Marx ji pochopili tak, že v jejím zájmu musí proměnit filosofii v hnutí, které formou sebeuskutečnění ducha přinese království svobody a sociální spravedlnosti. Na rozdíl od prvních křesťanů, kteří se pozvolna museli začít cvičit v trpělivém vábení eschatonu na církevní vějičky, věděli pohegelovští poslední filosofové, že příchod nového řádu věcí v okamžiku naplnění dějin nesmějí přenechávat péči nikoho třetího. Na smutné apokalypse současnosti je nutno zapracovat, vcelku bez výčitek, neboť se tak děje v zájmu budoucnosti a pod vedením světodějných osobností, které, jak věděl již Hegel, jednají ne pro uspokojení jiných, nýbrž pro své uspokojení. Je tudíž jejich historickým právem a svým způsobem i nezbytným rozvinout ontologii přítomnosti, jež přítomnost zničí ve prospěch jiné doufané přítomnosti. Vše má zapotřebí jen malý, nepatrný odklad, nezbytný pro několik málo dějinných kroků. Po jejich uskutečnění nastane konec dějin a zrodí se dějiny nové: Poslední filosofové jsou porodními bábami u zrodu dějin z ducha revolučního odkladu.²

Konec dějin je představa okamžiku, jímž končí dlouhé putování národů pouštěmi dějinných omylů a sociálně-politických strádání. Revoluční ontologie přítomnosti je představa toho světa, jenž nastává s koncem dějin, aby se v žádném ze svých bytí nejmenších prvků v ničem nerovnal světu předchozímu. Zrod dějin z ducha revolučního odkladu je pak naplněním té míry filosofického nevkusy, která nebude odčiněna pouze tím, že žádný z iniciátorů posvátných mobilizací po dobrém mesiášském zvyku nikdy nevstoupí do zaslíbené země, ale až koncem filosofie, pro niž je nevkus způsobem existence. Právě takovými filosofii byly ontologie přítomnosti pohegelovských posledních filosofů, jejichž ztroskotání na sklonku 20. století vyvolává otázku po tom, zda a jak bude možná filosofie dějin po konci dějin.

² Podobnou myšlenku významu odkladu pro rané překonání ideje konce dějin má na mysli Sloterdijk, P., *Die Zwischenzeit — oder: Die Geburt der Geschichte aus dem Geist des Aufschubs*, in: týž, *Nach der Geschichte*, in: Welsch, W. (vyd.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, s. 262-273.

Podějinná konstelace nabízí tím, že je definována otevřeností času, novou možností zbavit se evropského prokletí epochálnosti, vymanit se ze zajetí absolutizace a sakralizace světa dějin, oprostít se od břemene, které na sebe Evropa vložila povinností hledat dějinné kořeny každého svého hnutí, vydechnout si od svého nepřetržitého futurocentricky zaměřeného chvátání, začít znovu rozumět času jinak než kumulativně. V podějinné fázi dostává Evropa opět mnoho ze svých šancí, které se však opírají pouze o skutečnost, že byla radikálně a neúnosně překročena míra vkusu. Její naděje jsou proto mimořádně náchylné ke zneužití a nelze předpokládat, že by ji dokázala ochránit pouze zkušenost s filozofiemi, které se chtěly stát světem. Otázkou tedy stále zůstává stabilizace podějinné Evropy.

V 19. století se mohlo zdát, že lineárně orientované světové dějiny, jež se počaly v katakombách prvních křesťanů a kulminovaly v novověké myšlence nekonečně zdokonalitelného pokroku, směřují ke svému jedinému možnému vrcholu, k christianizované europeizaci světa. I v této základní politické naději byla však Evropa podvedena. Týmiž zbraněmi, jimiž připravovala kolonizované mimoevropské národy o jejich vlastní dějiny — vojenskou převahou garantující hospodářskou, obchodní, politickou a lidskou nadřazenost —, byla sama připravena o své dějiny. Po druhé světové válce vítězné velmoci odsunuly Evropu z jejího postavení v dějinném středu jakožto středu dění. Po studené válce byla (nyní již jen jedinou vítězíci velmocí) obeznámena s rozhodnutím o konci dějin, které není ničím jiným než rozhodnutím o ukončení evropského kulturního zázraku. Zastavením dějin se umrtvuje mediteránně-atlantické centrum světového dění a jeho dynamika se převádí do ohniska atlanticko-pacifického. Konec dějin učinil konec evropskému pojetí dějin jako mezidobí, které umožňovalo zvyšovat nebo snižovat rychlost, jíž se mohly naplňovat dějinné události, dovolovalo kalkulovat s momentem dějinného odkladu, a tím dávalo Evropě jedinečnou příležitost dějiny ovládat. Teze o konci dějin doložila, že Evropa není nadále ovládající, nýbrž ovládanou a podléhající, aniž by však vysvětlila, v čem Evropa nachází kouzlo svého podléhání.

Z Evropy po konci dějin zmizely filosofie dějin, zanechávající za sebou kulturně sežehlé a lidsky vyprahlé, potemnělé a vlastního reliéfu zbavené krajiny na pokraji obyvatelnosti. Heslo evropské výstavby, jež vzápětí zaznělo a rychle se stalo součástí všech současných nosných politických programů, má dnes podobnou závažnost, jakou mělo po druhé světové válce. Lze v něm tušit stejně úpornou vůli, která nesla poválečný patos: Nepřipustit vědomí porážky, neztratit z očí evropský sebeúčel, znovu se spasit futuristickou chválou budoucnosti. Diagnóza konce dějin je sama o sobě nesmírně pasivní a cynická, pro Evropu by však mohla znamenat počátek té kulturní krystalizace, kterou spojoval Arnold Gehlen s posthistoire. Ztrácí-li se vliv velkých ideologií permanentní transformace, v něž proměněna ubíjela filosofie dějin všechno na Evropě kontingentní, diskontinuitní, a tudíž inovativní a nadějně, roste šance na Evropu jako antimodel Evropy.

Aby však takové otevření Evropy novým formám podějinného kulturního vyhraňování bylo možné, je nezbytné podrobit tezi o konci dějin revizi. Ačkoli přímo vyzývá k tomu, aby byla podnětem k nahrazení deformovaného lineární-

ho pojetí dějin obrazem mnohodimenzionálních dějin-příběhů, omezilo se její převládající užití, jak je formuloval zvláště F. Fukuyama,³ na jediný účel: Myšlenka konce dějin ideologicky nahradila jeden kolektivní sen — sen o výlučnosti evropské kultury a jejích civilizačních zásluh — jiným kolektivním snem, kterým traumaticky vyústuje novověké pochopení dějinného pokroku. Je to sen o historicky nevyhnutelném uzavření, dokončení a úplnění předvídatelného a zákonitého vývoje světových dějin na tom stupni, kdy globálně převládne americká varianta politické a hospodářské demokracie.

Fukuyama si položil otázku, zda má smysl na sklonku 20. století opět začít hovořit o koherentním a zacíleném běhu světových dějin, který by u rozhodující části lidstva směřoval k liberální demokracii. Jeho odpověď je kladná: Má smysl opět hovořit o jedné koherentních dějinách, které sledují nám známý cíl a jsou proto účelově ovladatelné. Tyto dějiny směřují k liberální demokracii jako „vrcholu ideologické evoluce lidstva“ a ke „konečné formě vlády“, kterou nevyznačují žádné vnitřní rozpory. V tom se zásadně odlišuje od dřívějších forem vládnutí, jež obsahovaly značné nedostatky a iracionalismy vedoucí nakonec k jejich pádu. Liberální demokracie proto může pro Fukuyamu, jenž se v tom odvolává na interpretaci Hegelovy a Marxovy filosofie dějin jakožto „jedinečně koherentního evolučního procesu“, znamenat konec dějin: Jestliže pro Hegela byl koncem dějin liberální stát a pro Marxe komunistická společnost, pro Fukuyamu jím je liberální demokracie.⁴

Bezprostředním podnětem tohoto nového, nyní podějinného somnambulismu byl triumfálně oslavovaný „pád komunismu“, nesporně událost konce 20. století, k níž však chybí dodat, že pro filosofii dějin nebyla víc než jednou z dalších kapitol dějin ztroskotávání všech projektů konečné přestavby světa, které kdy Evropa předložila. Existuje nějaký důvod, kvůli němuž bychom se mohli domnívat, že projekt světové americké demokracie v éře po konci dějin bude mít zásadně jiný osud?

Před zkušeností, že všechno dějinné projektování se nakonec minulo cílem a běh událostí se odvíjel vždy jinak než předpokládaly interpretační návody odvozené z „historických zákonitostí“, ustoupila Evropa do nové sféry sebeidentifikačních pokusů. Po konci dějin, ať již mu rozumí jakkoli, zavládla v Evropě ochotně rezignace na projekt, jenž byl shledán příliš velkým, nespolehlivým a nedemokratickým. Nahlédnutí, že s projektem je spojen totalitní utopismus, vychýlilo kyvadlo na stranu vizí: Od projektů k vizím, tak lze pojmenovat ústupek Evropy konfrontované s koncem dějin.

Jestliže sociální evoluce dosáhla svého vrcholu, což znamená, že pro hospodářsky, technicky a politicky vyspělé země neexistuje nadějný alternativní model ke stávající politické a hospodářské organizaci, jenž by zabezpečoval týž enormní blahobyt, stejně liberální politický systém a stejně vysoký stupeň lid-

³ Srv. Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, New York 1992 (něm.: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992).

⁴ Srv. Fukuyama, F., *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992, s. 11.

ské důstojnosti, daný soustavou lidských práv, pak již nelze přicházet s novými projekty dílčích reforem ani celkových zvrátů, s novými sociálními technikami, s novými ideologiemi. Kdo se přizpůsobil mentalitě konce dějin, neformuluje již sociální filosofie ani filosofie dějin, nýbrž předkládá vize.

Základní sugescí Evropy posledního desetiletí 20. století je absence vize. Nikdo nenabízí dlouhodobější vizi, pozitivní téma do budoucnosti: Kolem tohoto bodu se soustředí kritika politiky, která zase nepřítomnost vize připisuje k tíži filosofům a politologům. Stesk po vizi je nepochybně projevem nostalgie po směřodatnosti, kterou svět pozdní moderny nenabízí, neméně v něm ale žije touha po universalismu, po všeobecném zновуuplatnění evropanství, po centristu jedné základní ideje, jež by svou gravitací udržovala svět v chodu. Po čem si vlastně současnost stýská, říká-li slovo vize?

Výraz vize pochází z latinského slova *visio*, které znamená jasnozřivé vidění. Člověk nadaný schopností jasnozřivosti, zřec, jehož nadání má neodmyslitelně nadlidský, božský původ, je s to jasně vidět současné i budoucí věci. Termín *visio* velmi křehce souvisí se *somnium*, snem, k němuž má evropská kultura opatrný vztah. Její váhavost je daná historickým a náboženským apriori: Zaprvé tím, že jestliže jednou dal Bůh své slovo a zaručil se za ně svým obětovaným synem, není snů zapotřebí. Zřejmost této události vyžaduje spíše bdělost, která je potvrzována evangelijně (*Bděte tedy, protože nevíte, v který den váš Pán přijde*⁵) i apoštolsky (*Nespěme tedy jako ostatní, nýbrž bděme*⁶). Zadruhé pak proto, že jasnozřivé nahlížení budoucích věcí ve snech a jejich výklad, jenž tvořil významnou součást široce rozvětvené věštbé náboženské praxe staré Evropy, byl křesťanstvím tvrdě a rozhodně potlačen.

Ve slově vize je přítomen nejen náboženský, ale též mystický prvek. Latinské *visio* totiž odpovídá řeckému termínu *honeiros*, vidění, tušení. Právě moment tušení odkazuje na schopnost, která přesahuje hranice pouhého jasného nazření: Tušení, intuice, hlas bohů, to vše byl odpradáвна dar, jehož se dostávalo zpravidla králům, vyvoleným a zasvěceným do tajemství odpovědnosti a povinnosti. Zatímco protějšek k *somnium*, řecké *fantasma*, zjevení, znamení, mohl prožít kdokoli, hlas bohů promlouval jen k mysticky předurčeným. Reziduální a nepřesné pochopení náboženských kořenů výkladu termínu *honeiros* žije ještě v současném vulgarizovaném pojetí vizionáře jako náboženského blouznivce, v lepším případě snílka, jenž se zaobírá svými vysněnými vidinami, na míle vzdálen realitě světa.

Právě tak ale přežívá spojování vidoucího tušení s darem propůjčovaným králům lidských pokolení. Ne každý může přijít s vizí, ne každému se dostane sluchu, ne každému je přiznáno právo se o pozornost ostatních vůbec ucházet. Vize je výsada plynoucí z výsadního postavení, výsada, kterou si osobují lidé žijící domněním, že na nich ulpívá cosi královského, že břemeno odpovědnosti a nutné prozíravosti, jež by jiné zadusilo, pozvedá právě je do světla jasného

5 Mt 24,42.

6 1 Te 5,6.

zření věcí. Vize je nárok, k němuž se hlásí hegelovská *světodějná individua*, která jediná umí pochopit totalitu světových dějin a organicky vyjádřit jejich účel, jenž se má stát lidským zájmem.

Lidé posedlí svou světodějností přesně reagují na vnitřní motivy stesku po vizi, který se rozmáhá Evropou po konci dějin. Jestliže jí dáme podobu otázek, bude touha po vizi znít takto: Kdy už přijde někdo, kdo by předložil zformulovanou, promyšlenou, důslednou vizi společné budoucnosti? Kdo zpracuje seznam pokynů, jimiž máme řídit své jednání v přítomnosti, abychom dosáhli očekávané budoucnosti? Kdo rozšíří základní tezi o potřebnosti pokračování života o rozumově založenou, avšak současně o souhrn naší historické zkušenosti se opírající myšlenku, jež vysvětlí, *jak vlastně má život pokračovat*? Kdo a kdy konečně postihne naši rozumovou přirozenost tak dokonale, aby jí položením své generální teze otevřel novou budoucnost?

Těmito otázkami není formulován žádný filosofický problém a očekávat na ně odpověď od filosofie není na místě. Filosofie v pomoderním věku konce dějin je již natolik poučena obecnými i vlastními dějinami, aby nejen tyto patologické projevy mesiášského komplexu přenechávala správcům věcí nefilosofických. Vize a vizionářství, globální intuice světového étosu, politické a moralistní revize současnosti ve jménu nové světodějnosti, to vše může být pro filosofii nanejvýš předmětem kritického zamyšlení, nikoli cestou slepého následování.

Ve vizi se opět vrací výzva k vědomému a účelnému utváření budoucnosti a s ní se vrací všechny vyspělejší formy politického a sociálního utopismu, které kdy byly ztvárněny v sociálních filosofických a ve filosofických dějin. S vizionářským utopismem je nedílně spojena nekontrolovaná míra ideologičnosti, jež dokáže plně determinovat obsah vize. S nevyhnutelně ideologickým čtením vize nachází cestu zpět problém ortodoxie a hereze, pravověří a odpadlictví, problém evropského potlačovatelství a vylučovatelství. Cestou vize se navrácí peklo specifikované naděje na budoucnost, za něž Evropa a europeizovaný svět vděčí svým megalopaticky světodějným osobnostem.

V rozmachu podějinné vizionárie lze ale nadále sledovat zřetelné stopy klasických filosofických dějin. Stejně jako ony i vize představují metafyzicky centrovaný systém. V jejich středu stojí princip, jenž není dostupný jinak než metafyzicky. K tomuto principu se vztahuje obecný, to znamená všeobecně sdílený duch nebo rozum, jenž si podřizuje celkovou životní souvislost individuí, jejich prožitkový svět, rozumění, dějiny, vztahy, působení mimoracionálních nebo iracionálních prvků v jejich osobnostech, aby nakonec soustředil celek jejich životních projevů na metafyzický střed vize. Analogicky filosofickým dějinám jsou též vize kritické a ani jejich kritika se netýká budoucnosti, nýbrž minulosti. Mírou kritiky, již se vyznačuje vize, je zásadně minulost, která prosakuje svými negativy do přítomnosti, a proto je to právě přítomnost, která se v každém svém nastávajícím okamžiku stává předmětem popření. Ve vztahu k přítomnosti se vize vyznačují neohistorismem, jenž v sobě dále nese rizika historistického relativizujícího podcenění přítomnosti a nedomyšlení jejího individuálního významu. A konečně ani vize nepostrádají svého hybatele; movens, na němž leží veškerá odpovědnost za soulad myšlenky se skutečností, je zpravidla původcem vize.

S filozofiemi dějin sdílí vize ještě jeden významný prvek, totiž domněnku, že základní úloha filozofie spočívá ve shromáždění dokladů správnosti, pravdivosti a potřebnosti vize. Instrumentální vztah, který k filozofii pěstovala církevní teologie chápající filozofii do té míry, do níž dle církevního posudku slouží boží pravdě, a který k filozofii zaujímá také každá profánní ideologie, je ve vizích znovunavazován a dále rozvíjen. Vizionářská blízkost k pravdě, ke svobodě, k identitě, k demokracii a k dalším monomýtům pozdní Evropy s sebou nese též poručníkovský poměr k filozofii. Chce-li filozofie být prospěšná, užitečná, odpovědná, chce-li vůbec být k něčemu a nevystavovat se podezření nihilistického relativismu, musí myslet, argumentovat a jednat v intenci vize, neboť ta koresponduje s obecným rozumem a jeho požadavky.

Soudobému filozofickému podobně jako třeba i etnologickému pohledu však spíše odpovídá, že důvěřuje mnohem víc dějinám a tradici než rozumu a přirozenosti lidí. Tradiční, obyčejové, setrvačné, a tím i kulturně stabilizující prvky společnosti ale nelze podvázat žádnou filozofií společných hodnot a již vůbec přeměrovat tak, aby kompenzovaly akutní pocity osobní insuficience, vyhrocované v mesiášských vizích. Důvěřujeme-li tradici, musíme brát v potaz svéráz jejího evropského pojetí, který nejlépe vystihl E. Husserl, když ve Vídeňských přednáškách napsal o charakteru evropské racionality, že její jádro tvoří „svébytná universalnost kritického postoje, jenž je rozhodnut nepřijmout žádný předem daný názor a žádnou tradici jako nepochybné (*fraglos*)“.⁷

Husserlovými slovy nehovoří filozofický antitradicionalismus, jenž by vyzvedával nezbytnost racionalistické apriorní nedůvěry a požadoval by individuální verifikaci. Sám tento postoj je totiž tradicí, je zaveden jako evropská tradice a tradice — tradice evropského rozumového racionalismu — ho také legitimuje. Pro evropskou kulturu tudíž není charakteristické, že se rozumově, prostřednictvím racionální filozofie a prostřednictvím vědy, vymanila z vlivu tradice, ale naopak, určuje ji skutečnost, že svébytná přítomnost tradice v Evropě je daná evropským antitradicionalismem. Ústřední a oživující tradicí Evropy je tradice antitradicionalismu.

Faktorem převládajícího antitradicionalismu v evropské kulturní tradici lze vysvětlit, proč podějinné vize hledají oporu ve zprofanovaných politických filozofiích, v moralismech, v tlachavém universalismu lidských práv, v apelech na společnou přirozenost a společné hodnoty. Nemohou ji hledat v evropské tradici, neboť ta svým základním antitradicionalistickým ustrojením působí z hlediska celku dezintegrativně. Každá tradice totiž váže k sobě pouze relativně malé solidární jednotky, které jsou pomocí určitých politických (institucionálních) opatření vzájemně propojeny do společenství. Pokud však jde o filozofické vlivy, jejich působení na solidarizující skupiny je značně komplikované. Očekávání, která jsou vůči filozofii formulována soudobými hlasateli vizí, se odvíjejí od představy, že určitá konkrétní filozofická, případně politologická (je-li rozvíjena v rámci filozofie dějin) vize společnosti a její sdílené budoucnosti může být

⁷ Srv. Husserl, E., *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Husserliana, sv. VI, Den Haag 1954, s. 333.

faktorem udržujícím společenství pohromadě. Předpokládá se samozřejmě, že bude mít podobu hotového a v základních rysech uzavřeného systému odpovídajících názorů, které budou vhodně a úplně aplikovány na politickou, sociální, hospodářskou a kulturní realitu. Toto uvažování odpovídá sice klasickému sociálnímu a dějinnému utopismu, jenž od filosofie očekává plnění kryptonáboženských funkcí, je však od základů mylné.

Problém opět spočívá v předpokladu, že filosofie, aby mohla být filosofií, musí být universálně orientovaná a jako taková působí v celospolečenském měřítku integrativně a protikrizově. Od konce 18. století, kdy se takové myšlení prosadilo, se k filosofii přistupuje s tím, že ve jménu své vůdčí vize a pro její autenticitu, pravost, svébytnost a dějinnou nutnost bude organizovat všestranný odpor proti vlastní kultuře. Teprve spojení s tímto vizionářským aktivismem dává filosofii naději, že v něm nalezne svou poslední, uzavírací formuli. Bez něj zůstává stále nedoslovená, nedokončená, nespolehlivá a bez užitku. Domýšlí však kterákoli vizionářská představa, zda existuje něco, co by mělo ničivější důsledky než spojení myšlení Evropy s jednotnou filosofickou vizí?

Je vůbec Evropa představitelná jednou vizí, jednou myšlenkou? Je znázornitelná globálně, pomocí nějakého universálního sobě vlastního principu a navzdory všemu proměnlivému a rozdílnému, co utváří životní souvislost, pro niž spíše konvenčně užíváme společné jméno Evropa? Pokud na tyto otázky odpovíme kladně, vydáváme současnou Evropu nebezpečí, že ji učiníme bůhvíkolikátou kopií jiných Evrop, Evrop nejrůznějších totalitarismů, s nimiž evropanství od počátku vyrůstalo.

Na dosah by se nám tak přiblížil další společný rys filosofii dějin a vizí, totiž jejich celková spjatost s vidinou. Můžeme ji sledovat též na vztahu myšlenky konce dějin a vize pro Evropu, respektive globální vize. Zprvu působí dojmem, že se jedná o dva neslučitelné fenomény. Akceptuje-li někdo postulát konce dějin, znamená to, že přijímá koncept současné liberální demokracie s jeho uplatněním individuální i nadindividuální svobody a rovnosti (kam spadá mimo jiné i postavení rozvojových zemích a celého takzvaného třetího a čtvrtého světa) jako vyvrcholení lidských dějin. Na místě jsou ještě drobná zkrášlení, úpravy a snad i retuše, ne ale přesahné vize, které, aby vůbec mohly být zvány vizemi, musely by sahat za koncept liberální demokracie, ne pouze k němu. Vize musí formulovat novou podějinnou představu dějin, novou cestu za to, co je, neboť jinak není vizí, ale oportunistem, čili, jak zní slovníková formulace, opouštěním zásad ve prospěch okamžitých výhod. Hovoří-li kdo o vizi, měl by hovořit o svém rozchodu se západním politickým a hospodářským liberalismem, je-li muž je demokracie posvěcením. Pokud tak nečiní, nehovoří o vizi, ale o svých výhodách.

Jak je potom možné, že vize a volání po nich zaznívá právě v prostředí liberálních demokracií, jež se honosí svým dějinným vítězstvím? Odpověď poskytuje analýza rysu, který vzájemně spojuje vize, podějinné filosofie dějin a (neo)liberalistické ideologie. Převodník mezi nimi a momentem, jenž se svazuje k sobě, tvoří vidina. Společným rysem, který sdílí filosofie konce dějin, vize a vidiny; je úsilí o celkovou interiorizaci. Jejich prvotním účelem není ob-

jektivní popis světa, argumentativní polemika o jeho stavu či diskuse o jeho perspektivách, nýbrž přenesení optiky vizionáře na všechny ty, kteří dosud z nejrůznějších důvodů neprohlédli. Způsobem existence vize je stejně jako u vidiny otevírání očí dosud nevidoucím; formou, jíž takto vize působí, je nárok na interiorizaci principů vidění. Formulace vize vyjadřuje úsilí o obsáhlé zvnitřnění současného a budoucího světa v perspektivě hlasatele dané vize. Ve vizi stejně jako ve vidině promlouvá zpravidla nábožensky či kryptonábožensky podbarvené *verbum interius*, vnitřní slovo, které zaznívá ze světa, jenž je pro vizi tím nejskutečnějším, nejpravdivějším, absolutním. Kdo chce rozumět slovu vize a osvojit si je, musí na interiorizaci tohoto světa vynaložit celou svou senzibilitu, svou vůli, své chtění, celou svou beznaděj a nově ožvilou nadějí, celou svou víru v zázrak nové nesvobody.

Pro vizi nezbytný požadavek interiorizace z ní analogicky vidině činí záležitost protagonisty a kolektivu. Míra, v níž se vize prosadí, odvisí od prostředků a schopností protagonisty, které může využít, aby přiměl kolektiv k zvnitřnění svého světa. Vize proto není především intelektuální výkon, který by měl být očekáván od nejvzdělanějších a nejschopnějších současníků. Vize je především prožitek moci nad lidmi a dějinami; je to modus vlády v podějinném období, který se naplňuje simulativně a senzitivně. Vize je způsob vlády nad věcmi, jenž je svou fascinací předurčen pro politické a filosofické trosečníky i ztroskotance.

Těž na vize se však vztahuje pravidlo, které se v evropské moderně projevilo již nespočetněkrát: Moc je vždy na straně ovládaných, a jediné, oč se mohou opírat vládcí, je pokušení slabých stát názorově po boku mocných. Protože mocní jsou vazaly ovládaných, nezbyvá jim nic než si je získat. Jejich vlastním živlem se proto stává názorová korupce. Chtějí a musí přimět člověka, aby svůj osobní zájem vždy nahlížel v závislosti na zájmu, který je mu představován jako vyšší, a aby tak činil z vlastního názoru, svobodně a z přesvědčení.

Korupčnost tohoto počinání se zakládá jednak v tom, že názorová blízkost k mocným propůjčuje zdání vlastní moci, a jednak ideová příslušnost k vyššímu úkolu dodává člověku zdání vlastní velikosti. Obojí otevírá možnost identifikace, v níž člověk přesáhne sám sebe: Možnost rychlé, zřetelné, přesahné, plně zkorumpované identifikace, k níž je vize prostředníkem. Mechanismy šíření, popularizování a interiorizace vizí tak odpovídají pravidlům, podle nichž se utvářela politika moderních národních států. Nepohlížíme-li na nebyvalé technické možnosti medializované současnosti, jsou tyto mechanismy v jádru srovnatelné s vývojem modelů moderní politické kolektivní identifikace, plní obdobné funkce a vedou k analogickým důsledkům.

Mohli bychom tudíž soudit, že se v éře podějinné Evropy setkáváme s týmiž ideovými figurami, které vystupovaly již ve starších formacích evropskosti, a nemáme žádný specifický důvod, abychom Evropu po konci dějin uchopovali v kategoriích novosti, autenticity nebo svébytnosti. Přesto ale nemůžeme ztratit ze zřetel některé prvky, které snadnou úvahu o podějinné Evropě jako pokračování moderny poněkud kříží. Současná rozrušeně chaotická doba po konci dějin, doba bez dramaturgické formy, v níž Evropa pozbývá dramatickosti a ponechává si již jen pitvoření, expresivitu a škleb lucidních vizionářů, kteří v me-

diálních vitrážích svých vidin pěstují milodějně býlí sebezamilovanosti do vlastní vědoucnosti, je zvláštní údobí evropských dějin.

Kulturní antropologové a filosofové dějin již mnohokrát upozornili na to, že v určitých fázích vývoje kultur prudce roste frekvence výskytu prorockých vizí a samospasitelných scénářů, jimiž kultura reaguje na vnější podnět. Zjistili, že hlasatelství spásných vizí, mesianismus a profétismus má mimořádnou úlohu v obdobích akulturace, tedy tehdy, když se archaická kultura dostává do bezprostředního kontaktu s jinou vyspělejší kulturou, jenž je pocítován jako ohrožující. Akulturační ohrožení motivuje konkrétní jednotlivce, kteří se domnívají být předurčení k úloze formulovat a prosazovat své vize cesty k záchraně. Obava z blížícího se konce, která však není víc než obavou z konce dominance momentálně existujících institucí, sociálních hierarchií, regulí, hodnotových žebříčků a soustav výhod, je živnou půdou Pseudokristů náboženského, politického a filosofického ražení, Pseudozvěstovatelů všech nezbytností, závazností, odpovědností, universálních platností a jedinství východisek.

Po více než tisíc let si Evropa zvykala na pozici rozvinutější civilizace, která ve jménu ideálu vlastní vyvolenosti k sobě připojovala okolní barbary: Nejprve evropské barbarské národy ke křesťanství, posléze zaostalé primitivy všude ve světě ke své civilizovanosti, vzdělanosti, náboženskosti a samozřejmě i ke strukturám hospodářské reprodukce. Podějinná Evropa však náhle o tuto pozici přišla a byla, zcela nepřipravena, sama vystavena akulturačnímu působení. Pod vlivem amerikanizované globální kultury s těžištěm v atlanticko-pacifickém prostoru vklouzla Evropa po konci dějin do pozice archaické kultury, na niž je vyvíjen nesmírný tlak na změnu v oblasti politických, sociálních, náboženských, vědeckých i ideologických zřízení. Evropa je v této situaci bezradná a teprve se ohlíží po řešeních, jak před akulturační hrozbou obstát. Politicky a ekonomicky ji hledá v námětu evropské integrace, sociálně v novém návratu sociálně tržního hospodářství, které se osvědčilo již jednou, v hluboce krizovém poválečném úpadku evropanství, a dnes dochází znovu sluchu ve své sociálně-demokratické variantě, a ideologicky právě v rozmachu mesianistických vizí.

Zvláštnost podějinné Evropy proto netvoří samy vize, které vstupují na místo tradičních filosofii dějin, nýbrž situace, v které se nachází evropskost po konci dějin. Vize, po nichž si dnešní, pozvolna opět netrpělivá Evropa stýská, tuto situaci nemusejí reflektovaně odrážet. Protože vznikají jako nástroje obrany proti hrozbě akulturace, je jejich vlastním účelem pěstovat vědomí nezavršenosti Evropy, jak ji traktuje právě daná vize. Nejsou tudíž analytickým prostředkem, jehož pomocí by bylo možné prozkoumat a promyslet příčiny existující situace a na ně pak reagovat, ale zůstávají čistě ideologickým nástrojem, který bez vědomí příčin interpretuje určité, zpravidla markantní jevy, a na jejich výkladu staví svůj obraz nových, zabezpečených a nijak neohrožujících souvislostí.

Pocit akulturačního ohrožení, jenž může získávat až eschatologický výraz, neprovokuje však pouze podějinné vizionáře, aby se vžívali do role nových kultovních hrdinů. Mezi ideologickými reakcemi na znejistělost evropanství se vedle vizionářství objevuje ještě další, která je svým rozmachem, rezonancí, rychlostí šíření a nebezpečností nepominutelná. Touto reakcí je nacionalismus,

přízrak moderní doby, obávaný, proklínaný a potíraný, současně ale stále silnější, rozšířenější, zahnížděnější a neodbytnější. Výraz nacionalismus se prosadil v druhé polovině 19. století v souvislosti s pokusy o vymezení národa (termín národ je ovšem mnohem starší a objevuje se již v 17. století, kdy označoval souhrn obyvatelstva daného území se společnou historickou zkušeností) a označoval tehdy individuální, skupinový nebo státní postoj, zaměřený na prosazení národních cílů, zejména národního osvobození a sebeurčení. Jakmile se stal předmětem vědního výzkumu, klasicky u Ernsta Renana, který již v roce 1882 definoval národ jako pocitové a volní společenství a nacionalismus jako *plébiscite de tous les jours*, každodenní plebiscit, tedy běžné, denní, trvalé a vždy nové vyznání ke svému národu, ztratilo toto politické vymezení na výlučnosti a objevil se výrazně sociální problém identity a sebeidentity, s nímž nacionalismus žije.

Pro celou řadu forem, v nichž se nacionalismus objevuje, nalezneme společný znak, jestliže nacionalismus pochopíme jako proces národní sociální mobilizace. Ať jde o kulturní, politický, náboženský, hegemonický, menšinový, integrální nebo etnický nacionalismus, vždy vystupuje jako komparativní veličina. Napětí, které tak v sobě obsahuje, vyvolává mobilizační tendence, jejichž smyslem je plně kompenzovat nacionálně hájený zájem. V tomto ohledu se nacionalismus jeví skutečně víc jako národní hnutí; možnost hovořit o národním hnutí namísto nacionalismu však ztroskotává na tom, že její uplatnění by dovolovalo politické saturování nacionalismu. S tím spojená rizika se zřetelně ukazují zejména na dnešní nejrozšířenější formě nacionalismu, kterou německý politolog Dieter Senghaas nazval tribalismem a která je běžněji známa jako etnický nacionalismus. Jiným jménem ho můžeme zvat nacionalismus zoufalství, jehož vyhlášeným cílem se stává separace: A útěk do uzavřenosti, do odloučení, či dokonce vyhlášení odloučenosti za vyžadovanou životní formu, od níž se očekává, že napomůže překonat skupinové či národní zoufalství, představuje v podějinné Evropě fenomén, jenž nelze přejít bez povšimnutí.

Cestu k němu otevírá tradiční pojetí nacionalismu jako náhražky náboženství. U tribalismu je možné jít ještě o krok dál a zjistit, že náboženství je v mnoha rovinách jeho funkční ekvivalent. Ve většině případů však náboženství ani nacionalismus nepředstavují pro člověka záležitost volby. Do své nacionality a většinou i do svého náboženství se lidé rodí, bez vlastního přičinění je dostávají prostřednictvím tohoto *natus sum*, svého zrození, jež současně znamená lidskou určenost či předurčenost k něčemu zásadně nacionálnímu a současně náboženskému. Vlastní zrozeností se v člověku utváří pevné společenství nacionálního a náboženského, společenství krve, k němuž nelze dosáhnout z pozice čistého rozumu.

Je-li rozum nasazován proti krvi, ocitá se v nebezpečné situaci, která má blízko k bezvýchodnosti. Celá společenství považují stále za mnohem závaznější říci „jsme jedné krve“ než „jsme jednoho rozumu“. Rozum nadále zůstává podřízen krvi a na dějinách jeho útrpné podřízenosti může nacionalismus stavět. Proč je ale nacionálně-náboženská pospolitost krve v člověku tak neotřesitelná a ze stanoviska rozumu prakticky nedosažitelná? Abychom našli odpověď, musíme zkoumat, jaké jsou dnešní možnosti individuálního myšlení, individuálních životních forem,

individuálního citění a jednání, individuálního názoru; krátce, nutná je analýza možností individualismu, jak se otevírají dnešnímu člověku.

Vzdor očekáváním, pečlivě pěstovaným soudobými teoretiky liberální říše lidské individuální svobody, vede taková analýza k výsledku, který popsal P. Sloterdijk: Žijeme v časech účelového formování individualismu, v časech téměř průmyslového tvarování, designérství individualismu, které zachvacuje celou životní sféru počínaje kulturou stravování, oblékání a sahá až ke kultuře knižní tvorby.⁸ Jsme aktuálními produkty průmyslového a ideového designu individualismu, jehož typickým znakem je nerespektování individuality, nýbrž její zmasovělé ekonomicky a politicky podmíněné produkování. Tím není nijak ohrožena kulturní konvence nazývaná slovem Já; fetiš Já je natolik zakořeněn v moderním filosofickém i obecně kulturním názoru, že o jeho přežití každé další možné apokalypsy netřeba mít obavu.

To, co se ocitá v zorném poli, není Já, nýbrž možnost mít vlastní životní formu, životaschopnou, únosnou, dostatečně zřetelnou formu, která by člověku dovoľovala, aby tu byl ve svých činech sám za sebe a aby byl dostatečně čitelný pro druhé. Již pouhý terminologický význam slova nacionalismus naznačuje, proč v dnešním podějinném ohrožení individualismu získává rezonanci. Výraz nacionalismus je odvozen od *nasci*, být zrozen, což původně znamená *mít formu sebe sama*. Otázka nyní zní, které jiné cesty k takovému získání formy sebe sama naše podějinná evropská kultura designérství individualismu vlastně nabízí?

Nacionalismus samozřejmě nikdy nepředstavuje výlučnou cestu ke svébytné životní formě. Co ho však odlišuje od jiných forem, co ho, zvláště má-li podobu tribalismu, sblíží s většinou náboženství, a co tak zvyšuje míru jeho akceptování, je jeho základní orientace na pospolitost. Zatímco jiné pokusy o získání vlastní, předem neprefabrikované životní formy jsou excentrické, je nacionalistické utváření formy sebe sama zásadně orientováno na společenství. Odkloní-li se člověk od axiální životní formy společnosti, bývá zpravidla zatlačen na okraj společnosti nebo je z ní přímo vyřazen. V prvním případě je jednotlivec svou hledanou životní formou sociálně marginalizován, v druhém případě se jeho osudem stává moderní, poměrně velice časté outsiderství. Oproti tomu nacionalismus jednotlivce respektuje, usiluje o něj, snaží se ho získat pro své společenství, s celou vnitřní jistotou, která k tomu náleží, mu nabízí hledanou životní formu, a to vše již na základě jeho zrozenosti. Nacionalismus vede jednotlivce k sobě a k pospolitosti, k národní, tribální pospolitosti, jež je srozumitelná již vlastním narozením, může být proto nahlížena jako původní a zcela přirozená a lze ji interpretovat jako viditelný znak ještě hlubší a zakládající pospolitosti krve.

Od poloviny 19. století označuje nacionalismus postoj, který byl popsán známým příměrem: Národ prý není fiakr, z něhož lze na příštím rohu vystoupit, protože další jízda se člověku znelíbila. Význam této věty zůstává zachován, i když ji přeneseme z doby fiakrů do našich časů raketoplánů: Národ je úkol a nacionalismus je postoj povinnosti. Svým zrozením dostává člověk naději na

⁸ Srv. Sloterdijk, P., *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München — Wien 1998, s. 12. Sloterdijk užívá přímo termín *Design-Individualismus*.

společný život v pospolitosti krve, musí však tuto pospolitost v každém okamžiku chápat a přijímat jako úkol, jenž může být absolutně identický s vlastním životem.

V tomto ohledu působí nacionalismus quasinábožensky, i když jeho výklad jako moderní náhražky náboženství neplatí bez předpokladů, které nejsou nesporné. Především běžná domněnka, že se pojem nacionalismu vyčerpává s pojmem státní příslušnosti a označuje státně konstituovaný národ, který se stává jakoby náboženským zlatým teletem, kolem nějž se nacionalisticky tančí, je příliš plochá. Nacionalisticky smýšlející nelze zaměňovat s lidmi pouze nacionálně a teritoriálně identifikovanými. Ačkoli totiž národní příslušnost zůstává funkční vzorem získávání identity, netvoří skutečnost, že se člověk počítá k nějakému politicky určitému kusu země, celou podstatu nacionalismu.

Vědomí teritoriální přináležitosti má jen více méně symbolický a historický význam. Mnohem důležitější je právě pochopení nacionalismu jako úkolu: Nacionalismus, a zejména tribalismus se zvolna stává jednou z posledních možností vlastního vedení a utváření života, která dovoluje niterně rezignovat na nevlastní, domnělé a odcizující povinnosti, jež od jednotlivce vyžaduje stát, avšak přitom zachovávat nezlomnou věrnost tomu území, té půdě, kde člověk přišel na svět. Právě tato věrnost totiž zprostředkovává mezi jednotlivcem a společenstvím, a to na historicko-symbolické, tedy lidsky zřejmě nejdůležitější rovině, na níž se jeví jako životní úkol, jenž je identický s vlastní individuální cestou ke svobodě.

Právě tribalismus přichází do Evropy po konci dějin znovu s otázkou, jak je tomu vlastně dnes se svobodou. Příslušnost, nadto plná příslušnost hraničící s vydaností byla přece tradičně nahlížena jako jev, který člověka o svobodu připravuje. Svoboda je spíše spojována s rozchodem se společností, váže se na různé subkultury, na vlastní, individuální meze, které nejsou totožné s mezemi jiných. Svoboda byla vždy spíše to, co je tam venku, za hranicemi všeho poutavího a utiskujícího, a cesta za svobodou byla cestou za všechny danosti, tedy i národní danosti. V podějinném věku, kdy s pozdní modernou a v ní hrozící singularizací globalizované kultury zaniká každý vnějšek, kdy už není žádné „tam venku“, zdá se, toto myšlení svobody nemůže dále platit.

Sám život v moderních společnostech se totiž pohybuje kdesi nad rámcem původních zakládajících vztahů, z nichž člověk kdysi vzházel. Stojíme-li mimo rámec určujících souvislostí, nemůžeme vyžadovat nové osvobozující subkultury, které by po člověku nárokovaly další sebezpřekračování. Nejde o popření principiální možnosti takové sebetranscendence, jde o otázku, kam vlastně ještě může vést. Je snadné nahlédnout, že pro mnoho lidí by krok k dalším subkulturám měl málo společného se svobodou, tím víc však se ztrátou půdy pod nohama, s bezedností, v níž se jednotlivec definitivně a bezestopy ztrácí. Toto je chvíle nacionalismu, jenž dokáže člověka znovu postavit na domněle pevnou půdu. Pochopen jakožto úkol dává možnost proměnit v úkol vlastní život, najít a přesně vymezit vlastní místo a z něj plynoucí sebejistotu, a to bez nutnosti opustit vlastní společnost nebo ji muset opustit. Právě naopak, společnost může, smí nebo přímo má být přeformována tak, aby odpovídala jasné perspektivě na uklidňující a zabezpečující individuální znovunalezení v rámci původních vztahů, které jsou nacionalisticky pojímány jako čisté.

Nacionalismus tedy, zdá se, nelze ztotožňovat jenom s quasináboženskou posedlostí vlastní zrozeností, národním původem, státně-politickou a teritoriální příslušností. Stejnou měrou má nacionalismus jako moderní forma sebeidentifikace co dělat s revoltou, s odporem, s hledáním svobody, s touhou po sebeurčení a s bláznovstvím identity. To všechno jsou znaky moderních lidí, kteří jsou vychováni k jistým hodnotám, jako je svoboda, individualita, sebeurčení, kteří jsou ale socializováni v příkrém protikladu k takovým hodnotám. Jsou to znaky lidí, kteří svou společnost nahlíží ze sociálně osvojeného a životem naučeného zorného úhlu nesvobody, podřízenosti, deindividualizace a odlidštění. Chceme-li potom hovořit o překonání nacionalismu, což je a zůstává nezbytné, neboť nacionalismus představuje vyhraněně nebezpečnou veličinu, musíme si položit alespoň dvě otázky: Jak je možné překonat genealogický princip, jenž tvoří jednu ze základních podmínek trvání naší kultury, a dále, jak je možné překonat moderní narcisismus, jemuž se jiným jménem říká západní demokracie. Musíme se zeptat, jak lze překonat státní, politickou a sociální sebezahleděnost, sobeckou a sebeerotizující zaslepenost naší kultury.

Požadavek, abychom překonávali vědomí vlastní zrozenosti, je legitimní pouze ve vztahu k tribalismu. Ten je stejně jako nacionalismus obecně založen na principu genealogie a genealogie je myšlenková forma, vůči níž již lze — na rozdíl od holého faktu narození — vznášet nároky. Žádná myšlenková forma není vrozená, nýbrž osvojená sociálním učním. Pro každý druh myšlení, jímž disponujeme, jsme měli nebo máme svého mistra. Jestliže se učíme principu genealogie, a tím základům tribalismu, zůstává otázka, kdo je našim nacionalistickým učitelem? Je to *amor patriae*? Nasnadě je zamítavá odpověď, neboť nacionalismus rozhodně není pouze politický jev, jenž by byl plně ztotožnitelný s cílem dosáhnout národní suverenity. Jsou to tedy sociální doktríny, ideologie a utopie, vize a vidění, z jejichž podloží nacionalismus vyrůstá? Zčásti jistě: Již Karl Marx mohl říci, že „dělnická třída nemá vlast“, avšak tím pouze nahradil politicky specifikovaný kus země jménem například Německo, Rusko nebo Turecko abstraktní sociální veličinou jménem třída.

Nebo je tímto hledaným učitelem skutečnost, jež nás obklopuje? Skutečnost politických, sociálních, hospodářských, právních, kulturních struktur, jejichž souhrn označujeme jménem západní demokracie, která se s vyhlášením věku po konci dějin stala náhle vyvrcholením a uzavřením celého vývoje evropské monistické ideje dějin? Nacionalistická reakce na podějinnou éru má před sebou, zdá se, ještě velkou budoucnost. Dokud bude jednotlivec veden k tomu, aby nacházel svůj domov v abstraktní ideji, pak, i kdyby jí byla idea globálního vítězství liberální demokracie a konečného štěstí lidstva, bude stále hledat pevný bod, jehož by se zachytil. Nepochybně a patrně i v rostoucí míře ho bude nacházet v tribalismu, jenž je přece produktem lidského zoufalství. Budoucnost Evropy bude mít co do činění s nacionalismy a filosofie dějin bude formována nacionalisticky.

Filosofie dějin je dokonalá v té chvíli, kdy plně soustředěna na systém, na funkčnost svých modelů a na konečný soud nad dějinami zcela eliminuje individuum. Člověk, lidská bytost, individuum, je v naplněné filosofii dějin tím nejdříve a nejsnázeji nahraditelným prvkem. Jména jeho náhražek jsou různá: Lid-

ský faktor, hegemon, hybná síla, třída, církev, nepřítel, společnost; ale také národ, etnikum, krev a rod; ještě častěji je však člověk nahrazován rozporem, nesmiřitelným rozporem mezi jedním a druhým, mezi vědoucími a nevědoucími, mezi vyvolenými a zavřeny, předurčenými k vládě a předurčenými k otroctví, mezi pravdy znalými a pravdy neznalými. V dokonalé filosofii dějin se člověk mění v prázdné místo, ve vakát, na který může být zavěšen jakýkoli štěpící a polarizující antagonismus. Na tento moment může nacionalismus, sám založený na komparaci, separaci, odlučování a sváru, zřetelně navazovat.

Soudobá Evropa poslední dekády 20. století, z hlediska filosofie dějin Evropa po konci dějin, hledá nový vstup do dějin a domnívá se nacházet ho ve vizích. Neumí plně akceptovat, že by konec jednoho ideologického antagonismu měl znamenat konec dějin, a proto se s nadějí obrací k vizím, v nichž jakožto v zárodečných podobách nových ideologií tuší novou bránu do dějin. Je to Evropa, která vypadla z hnízda hřejivě nepřátelských vztahů Východu a Západu, v němž byli odchováni největší atleti morálně filosofických vizí, a také Evropa nacionalismů, které brzy začnou být civilizačně mesianistickými nacionalismy. Především je to ale Evropa otázky, kterou si klade každým svým hnutím a každým svým krokem: Otázky „co teď?“.

Vůle okamžiku je v daném okamžiku celkově nepostřehnutelná. Ani Evropa nemůže v danou chvíli vědět, co všechno od ní daná chvíle vyžaduje. Může uvažovat toliko o námětech pro svá rozhodnutí, a nikdy nebude mít plně zajištěnou odpověď na otázku po jejich důvodech. Jedním z takových námětů je znovupoložení problému filosofie dějin v éře po konci dějin, jehož řešení by umožnilo uchránit Evropu vizí. Uchránit Evropu povinnosti vstupovat do světla vidění a providence, sřežít ji před přesažnými vizemi znamená podvazovat křídla evropské sebezášti, která ji vede k odsouvání plného vztahu k sobě samé do nejasné budoucnosti naplněné vize. Vize je politický a sociálně politický jev spjatý s národním státem a náležející jakožto druh myšlení do 19. století. Jestliže je současnosti vnucována vize, tím, že se předestírá jako organizační princip, který stanovuje orientační kritéria nového putování za novým cílem, znamená to z hlediska filosofie dějin, že se vracíme do doby před propuknutím krize moderny. Sebeklam vize nežádá nic jiného než nastolení trvalé předkrizové agónie.

Nelze-li mít filosofii dějin ani filosofii vizí, nezbyvá než mít ještě jinou filosofii. Filosofie dějin, sociální, politické, náboženské utopie, varovná prorocství i blouznivé vize chtěly svět vždy jen změnit, přizpůsobit, poopravit, proniknout jím a upravit ho ke svému obrazu. Jiná-filosofie Evropy by měla ke světu přistupovat s tím, že hlavním cílem filosofie dějin musí být uchránit svět před filosofii dějin. Takovou filosofii, která umožňuje mít v každém okamžiku ještě jinou filosofii, a tím chrání před jedinou filosofii, je skepse.⁹ Protože skeptikové se chovají skepticky, ochraňují sebe i svět před extatickými změnami, o nichž se jejich původci domnívají, že v duchu pravdy musí být eo ipso zlepšeními. Filosofii příští Evropy bude — snad — skepse.

⁹ Bližší viz Marquard, O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1973, zvl. s. 28-33.

HÜTEN WIR UNS VOR DEN VISIONEN

Geschichtsphilosophie in der Ära nach dem Ende der Geschichte

In dem Artikel *Hüten wir uns vor den Visionen* wird die Lage der europäischen Kultur nach dem proklamierten Ende der Geschichte analysiert. Für die Geschichtsphilosophie bedeutete diese fukuyamische Aussage, die Geschichte seien in dem Sieg des westlichen liberalen Demokratie-Modells zu ihrem Ende gelangen, die Bedrohung und Aufforderung zugleich. Wie ist die Geschichtsphilosophie noch möglich? Gewisser Ausgang wird heute oft in der sog. Zukunftsvisionen gesucht; die Visionen werden zu den Hoffnungsträgern und die Visionäre, besonders die politisch einflußreiche, werden zu Bezugspunkten dieser neuen Hoffnungen. In der Medienlandschaft entsteht rasch so etwas wie ein Kult der Visionen, von denen Heil und Rettung aus heutiger verkommenen Lage erwartet und erbettet wird. Der Verfasser warnt vor diesem Kult und macht darauf aufmerksam, daß mit den Visionen sich neue Ideologisierung zurückschleichen, die kulturgefährdend wirken. Gegenüber der politischen und philosophischen Visionen ist die Skepsis angebracht heisst es abschließend.