Konec dějin a komparace kultur

THE END OF HISTORY AND COMPARISON OF CULTURES

Jan Kozák¹

Abstrakt: Autor článku se snaží dokázat, že při formulaci vhodných kritérií je možné (a užitečné) provést komparaci a hierarchizaci kultur. Práce se opírá o teoreticko-historickou metodu (Smith, Hume) i o metodologické přínosy Hayeka (kompozitivní metoda). V souladu s konceptem svobody, který je rozvíjen u Kanta, Hegela, Černého, Patočky, je v návaznosti na Fukuyamu koncipován „ideální typ“ konce-vrcholu dějin. Je jím kombinace klasické liberální demokracie a kapitalismu volné tržní soutěže. Jak ukazuje historická evidence, směřování k tomuto vrcholu je inherentní tendencí samotného dějinného pohybu. Pouze klasická liberální demokracie spojená s kapitalismem *laissez-faire* umožňuje v nejvyšší možné míře uspokojovat lidské potřeby a rozvíjet lidskou přirozenost; tento systém poskytuje prostor pro vrcholný stupeň individuální svobody, totožné se zákonem a zahrnující odpovědnost za právní a politický řád, který umožňuje spontánní fungování volné tržní soutěže. Takto formulovanou svobodu nalézáme pouze v západní kultuře. Na závěr práce je argumentována problematičnost integrace příslušníků kultury s nižší mírou svobody.

Klíčová slova: konec dějin; liberalismus; kultura; liberální demokracie; individuální svoboda.

Abstract: The author makes the effort to demonstrate, that given appropriate criteria it is possible (and useful) to compare different cultures and set them into hierarchical order. This work utilizes both the method of conjectural history (Smith, Hume) and the contribution Hayek made to the methodology (compositive method). In accordance with the concept of freedom as developed by Kant, Hegel, Černý or Patočka and following up the works of Francis Fukuyama, the author employs the concept of “ideal type” of end of history. This is conceptualized by classical liberal democracy and capitalism in the form of free market competition. As shown by historical evidence, progressing towards this civilizational highlight is inherent to the very course of history. It is only the combination of classical liberal democracy and *laissez-faire* capitalism that enables satisfaction of all human needs and cultivating of human nature to the maximum extent; this type of system allows supreme level of individual freedom, identical with law and including the responsibility for legal and political order, thus making the spontaneous market competition possible. This specific concept of developed freedom does only occur in the Western culture. The remaining part of this article makes the argument that integration of members of cultures with less developed concept of freedom is problematic.

Keywords: End of history; Liberalism; Culture; Liberal Democracy; Individual Freedom.

¹ Národohospodářská fakulta Vysoké školy ekonomické v Praze, nám. W. Churchilla 1938/4, Praha 3, Česká republika, jan.kozak@vse.cz.

1 Aktuálnost hierarchizace kultur a hodnotový obsah západní kultury

Od roku 2014 jsme v Evropě svědky fenoménu, který je neodlučitelně spjat s historií člověka, tak jak je nám známa – a sice masová migrace národů. Velké a řízené či neřízené přesuny obyvatelstva nejsou tedy historicky ničím novým a nepopsaným; neplatí, že by jejich důsledky byly člověku neznámé ve svém obecném charakteru. Velké migrační vlny vedly vždy k dalekosáhlým a nevratným změnám v geopolitickém a společenském prostředí.

V současnosti přihlížíme přívalu imigrantů především ze zemí Blízkého východu, kteří se přesouvají do Evropy za účelem zlepšit své životní podmínky. V důsledku tohoto fenoménu pak přirozeně vyvstává mnoho otázek jak v ekonomické, tak kulturní či vnitropolitické oblasti. Jak je možné, že některá kultura dosáhla vyššího stupně blahobytu než jiná? Byl úspěch vždy jen dílem náhody? Není-li tomu tak, lze objektivně vysledovat a pojmenovat konkrétní faktory vedoucí k úspěchu západní kultury a na základě analýzy kultury hierarchizovat? Je idea multikulturní společnosti dlouhodobě udržitelná? Právě integrace cizinců je zásadně závislá na povaze národní kultury daného státu a kultur vlastních imigrantů. Při promýšlení možné koexistence jednotlivých kultur na území evropských států nutně dojde k definování nosných hodnotových prvků jednotlivých kultur a přirozeně se nabízí otázka jejich porovnávání. Etický či kulturně-antropologický relativismus takové porovnání zapovídá, neboť tvrdí, že jednotlivé kultury jsou jedinečné a nelze je jakkoli hierarchizovat na vyšší či nižší.

Hierarchizace kultur je obtížná také v souvislosti s převládající doktrínou politické korektnosti,² která ovládla veřejnou diskusi. Nezřídka se setkáme s názorem, že označit vybranou kulturu za vyspělejší je nekorektní, nevhodné a šířící xenofobii. V západní kulturní tradici nalézáme zřetelně vklad rozumu, pro nějž je přirozené nalézat ve věcech řád a logiku, a ideu objektivní pravdy, ze které rezultuje tolerance. Nejedná se však o toleranci bezmeznou a absolutní, ale o toleranci vycházející z ideje objektivní pravdy tak, jak ji popsal Locke (*Dopis o toleranci*). Idea objektivní pravdy³ v sobě obsahuje pokoru v podobě poznávání skrze konkrétní vědecké metody. Poznání je pak platné, dokud není vyvráceno či zpochybněno poznáním novým, vycházejícím ze strukturované vědecké práce. Objektivní pravda tudíž není totožná s absolutní pravdou, která definitivně (a absolutně) zapovídá možnost jiné (bohatší) či alternativní pravdy.

² Původ ideologie politické korektnosti je připisován tzv. Frankfurtské škole, jejíž představitelé se snažili postupy marxismu v ekonomické teorii přetransformovat do dalších sociálních věd, a především oblasti kultury. Původním cílem tohoto nástroje byla kritika kultury západní společnosti z pozic marxistické ideologie. Až později se tento nástroj neomarxistických myslitelů transformoval v samostatnou ideologii. Srv. Browne, Anthony. Úprk rozumu: politická korektnost a smrt veřejné rozpravy v moderní Británii. (Praha: Dokořán, 2009), 61.

³ Mohlo by převažovat zdání, že idea objektivní pravdy je vlastní různým kulturám. Není tomu tak. Idea objektivní pravdy je dominantní pouze v západní civilizaci. Churchill ve svých pozoruhodných etnologických nahlédnutích například popisuje absenci ideje objektivní pravdy u Paštúnů: „Pravda je pro ně neznámá věc. Jeden typický incident ilustruje postoj, podle něhož hodnotí přísahu. Při jakémkoli sporu o hranici polnosti je zvykem, že každý účastník sporu kráčí podél nárokové hranice s koránem v ruce, přičemž přísahá, že po celou dobu kráčí po vlastní půdě. Aby čelil potížím s falešnou přísahou, vsype si něco prachu z vlastního pozemku do bot. Jelikož obě strany jsou s trikem obeznámeny, zanechají brzy smutné frašky s přísahou a uchýlí se k použití síly.“ [Srv. Churchill, Winston S. Příběh Malakandského sboru. (Brno: Jota, 1997), 20.] Podobně i dánský cestovatel Falk-Rønne ukazuje, jakých forem např. nabývá absence západních chápání pravdy u různých domorodých kmenů. Příslušníci kmene se v komunikaci se členy západní společnosti naučí (z užitných důvodů) říkat to, co od nich tito očekávají, a nikoliv podávat pravdivé informace. Srv. Falk-Rønne, Arne. Dobrodružství u kanibalů. (Praha: Orbis, 1973), str. 17.

Tolerance vzešlá z ideje objektivní pravdy může být funkční a životaschopná pouze v případě, že nebude tolerován subjekt, který sebe sama označuje za držitele absolutní pravdy, která je z definice netolerantní. Nositelé politické korektnosti se dle Browneho vyznačují vysokou mírou netolerance;⁴ tento autor dodává, že v ideologii politické korektnosti je objektivní pravda nahrazena subjektivními emocemi.⁵ Je patrné, že brání-li politická korektnost tomu, aby byla určitým věcem či jevům přiřazována jména, jež obsahují objektivně poznané konceptuální charakteristiky, které nejpřesněji vystihují jejich podstatu, je v rozporu s ideou rozumu a pravdou.

Následující pokus o uchopení vývojového řádu lidstva a o hierarchizaci kultur se opírá o ideu objektivní pravdy a z ní rezultující metodologické přístupy, jež vzešly ze západní filosofické tradice. V následujících kapitolách budou představeny konkrétní metody, které jsou využity při komparaci kultur.

2 Teoreticko-historická metoda

Hlavní metodou využívanou pro účely našeho zkoumání je teoreticko-historická metoda, kterou využíval například Adam Smith, David Hume či F. A. Hayek. Jedná se o metodu, která při zkoumání geneze jakéhokoli spontánního řádu, kde přirozeně chybí veškeré potřebné historické údaje, využívá (apriorní) poznatky týkající se univerzálních rysů lidské přirozenosti, k tomu aby byla zaplněna ona prázdná místa. Tato metoda směřuje ke sjednocování historického a logického tak, jak to nalézáme u Smitha či Hegela.⁶ V pravém slova smyslu je klasická Smithova aplikace této metody při pochopení a vysvětlení fundamentálních principů fungování tržní kapitalistické ekonomiky. Smith začíná analýzou fenoménu dělby práce⁷ uvnitř malé dílny, kde principy efektivního dělení práce vedou k řádově vyšším výnosům, což lze posléze jako dominantní princip převést na fungování celé kapitalistické ekonomiky. Pavlík doplňuje: „V tomto východiskovém fenoménu se totiž více či méně latentně uplatňují a projevují všechny (univerzální) rysy lidské přirozenosti či podstaty, jež za vhodných vnějších podmínek vedou k jeho organickému růstu a množování, rezultujícím ve spontánním vzniku rozvinuté kapitalistické ekonomiky.“⁸ Tato metoda tak Smithovi umožnila vysvětlit fungování kapitalistického systému jako celku formou logického procesu, kde jsou z procesu fungování

⁴ Sarrazin dodává, že politická korektnost je nástrojem ideologů absolutního rovnostářství k potlačení odlišných názorů; kritikové rovnostářství jsou z hlediska politické korektnosti nemorální a přímo nositeli zla: pouze ti, co jednají v souladu s politickou korektností, mohou být označeni za morální a eticky vyspělé jednotlivce. Politická korektnost v zásadě zapovídá možnost vyzdvihnout přednosti západní kultury či pílí a šikovnost konkrétního jednotlivce. „Jako všechny ideologie a všechna náboženství, pokouší se i tato ideologie rovnosti zaštitit proti tomu, aby mohla být kriticky přezkoumána svým vztahem k realitě. K její výzbroji patří moralizace jakýchkoli vznesených otázek a znevažování morálky všech, kteří svými otázkami a analýzami zpochybňují jádro tohoto náboženství.“ Sarrazin, Thilo. *Teror ctnosti: o hranicích názorové svobody v Německu*. Překlad František Štícha. (Praha: Academia, 2015), 36. Srovnej s Mises, Ludwig von. *Antikapitalistická mentalita*. (Praha: Občanský institut, 1994).

⁵ Srv. Browne, Úprk rozumu, 26-45.

⁶ Podrobněji viz Pavlík, Ján. *Spontánní geneze jazyka*. (Praha: Professional Publishing, 2010), 19-20.

⁷ Smith k nezamýšlenému spontánnímu procesu uvádí: „Dělba práce, z níž vyplývá tolik výhod, nebyla vytvořena lidskou moudrostí, která ono všeobecné bohatství, jež vyrůstá z dělby práce, předvídá a zamýšlí. Je to nezbytný, ač velmi pomalu a postupně se rozvíjející následek jistého sklonu lidské povahy, kterému vůbec nejde o užitek tak rozsáhlý. Je to sklon k obchodování, vyměňování a směňování jedné věci za jinou.“ Smith, Adam. *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Nové přeprac. vyd. opatřené margináliemi. Překlad Vladimír Irgl. (Praha: Liberální institut, 2001), 15.

⁸ Pavlík, *Spontánní geneze jazyka*, 21.

kapitalistické manufaktury odvozovány vztahy diferencovaných částí na základě principů fungování lidské přirozenosti, tyto jsou pak aplikovány na strukturu vztahů jednotek tvořících komplexní celek systému kapitalistické ekonomiky. Jak je již výše naznačeno, chybějící empirické poznatky o vnitřních souvislostech spontánně se rozvíjejícího systému se deduktivně vyvozují z apriorních poznatků⁹ o lidské přirozenosti. Apriorní poznatky lze získat aplikací (husserlovské) fenomenologické metody nebo na základě kantovských či novokantovských přístupů, jak to činí na příklad K. Engliš či L. von Mises.¹⁰

3 Kompozitivní metoda

Teoreticko-historickou metodu je pro naše účely dále vhodné doplnit o metodu kompozitivní. Dle Hayeka se společenské vědy liší od věd přírodních metodologickým individualismem a subjektivní povahou svých výchozích dat. Znamená to, že ve vztahu k přírodě člověk primárně uchopuje složité jevy či celky, na něž posléze aplikuje analytické postupy, s jejichž pomocí jsou poznány předtím neznámé prvky (části), ze kterých se onen složitý jev (celek) skládá. Na rozdíl od toho jsou v sociální skutečnosti tím, co je nám primárně známo, prvky (části), jimiž jsou subjektivní postoje a názory jednotlivců.¹¹ Na základě těchto známých prvků pak teoreticky rekonstruujeme („komponujeme“) charakter komplexních společenských útvarů. Teoretickou reprodukcí těchto komplexních jevů a rekonstrukcí výsledků individuálních lidských činností, jež nám nejsou známy ve své úplnosti, můžeme dojít k objevení principů strukturální koherence komplexních jevů, které nemohly být popsány a poznány přímým pozorováním.¹² Komplexní jevy jsou nám méně známy, neboť jsou konstituovány nezáměrnými výsledky účelového jednání jednotlivců.

V návaznosti na Hegela a Fukuyamu (viz níže) se tak pokusíme dospět k logickému uchopení vývojového řádu historie (jakožto soubor empirických fakt). Z tohoto důvodu je velmi důležité si stručně představit kumulativistickou koncepci dějin u V. Černého, G. W. F. Hegela a J. Patočky. Nástin těchto teorií je vhodným základním stavebním kamenem pro vytyčení konceptuálního schématu vrcholu-konce dějin, které bude kritériem pro hierarchizaci kultur.

4 Kumulativní vývoj dějin¹³

V. Černý je jedním z autorů, který dějiny lidstva traktuje jako kumulativní syntézu; dějiny jsou pak podle něj rozvíjením jistého smyslu, který se prostřednictvím průběžných dějinných aktů

⁹ Více v Pavlík, Ján. *F.A. Hayek a teorie spontánního řádu*. (Praha: Professional Publishing, 2004).

¹⁰ Srv. Pavlík in Smith, Adam. *Teorie mravních citů*. (Praha: Liberální institut, 2005), 424-425.

¹¹ Hayek zdůrazňuje, že mluvíme-li o člověku, nutně z toho vyplývá, že onen člověk užívá určité, nám známé mentální kategorie; nejedná se (v případě člověka) o pouhou jednotku/y vykonávající přesně definované funkce, kterou/é lze popsat pouze za užití fyzikálních termínů. Na závěr Hayek dokresluje slavným Demokritovým výrokem: „ANTHROPOS ESTIN HO PANTES IDMEN.“ (Člověk je to, co zná každý). [Srv. Hayek, Friedrich August von. *Kontrarevoluce vědy*. Překlad Danica Slouková, Ján Pavlík. (Praha: Liberální institut, 1995), 74.] Tímto metodologickým přístupem se Hayek implicitně přibližuje výše zmíněnému aprioristickému přístupu.

¹² Srv. Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, 38-39.

¹³ Jednotliví myslitelé a jejich přínosy nejsou v textu této práce představováni tak, aby byla zachována chronologická posloupnost. Cílem autora je snaha o co nejvyšší míru srozumitelnosti hlavních myšlenek předkládaných v tomto textu, proto mohou odkazy na historicky mladší autory předcházet odkazům na díla výrazně staršího data vzniku.

rozvíjí a obohacuje o stále nové rysy, přičemž směřuje k co možná nejplnějšímu rozvinutí.¹⁴ Retrospektivním smyslem dějin, kterým Černý prokládá dějinný vývoj, je svoboda, přesněji řečeno boj o ni. Dějinám je vlastní jistá organičnost, dodejme spontánnost, neboť jsou tvořeny lidskými bytostmi, které se snaží naplňovat své individuální cíle. Kumulativní syntéza spočívá v tom, že ideje, které se rozvinuly na dřívějším vývojovém stupni, jsou v pozdějších vývojových stupních uchovávány a včleňovány v syntetickou jednotu s idejemi či hodnotami, které vznikly později. Zároveň platí, že každá z formativních dějinných idejí či hodnot je nevyhnutelně spjata se všemi předešlými, neboť je jejich integrální součástí jakožto jejich vývojová možnost. Proces kumulativní syntézy jako proces rozvíjení smyslu dějin spatřuje Černý pouze v západní kultuře; v ní se realizuje historicita v podobě vyvstávání nových formativních idejí způsobujících změny společenských vztahů.¹⁵ Černý nebyl inspirován Hegelem, kterého můžeme považovat za nejzásadnějšího autora uvažujícího kumulativistický charakter dějinného pohybu, naopak ke kumulativistické koncepci dospěl z vlastních inspiračních zdrojů, jako byla např. francouzská literární historie či na ni navazující myšlenky F. X. Šaldy. O to je Černého koncepcce cennější.

Hegel rozvíjí myšlenku, že minulé skutečnosti jsou co do svého významu („dějinného odkazu“) součástí skutečnosti přítomné i budoucí. Kumulativní syntéza u Hegela znamená, že to, co bylo dominantní v dřívější epoše (například určitá kulturní idea či hodnota), v následující epoše nezaniká (třebaže to bylo překonáno), nýbrž se stává dílčím, podřízeným momentem komplexnějšího celku;¹⁶ jako taková se kumulativní syntéza uplatňuje především ve vývoji ducha. Dějiny jsou pro Hegela procesem, při kterém dochází ke zvnitřňování a individualizaci člověka neboli přechodem od heteronomie k mravní a politické autonomii. Dějinná cesta ke svobodné individualitě započala podle Hegela v antickém Řecku, přičemž dalším vývojovým stupněm byl Řím a jeho právní formalismus spojený s nárůstem individualismu. Posléze křesťanství vnitřně obohacuje duchovně vyprázdněnou římskou „osobu práva“ o emocionálně a mravně prožívaný vztah k obci, jíž je katolická církev. Lidé pak přes nezáměrné utváření státu (a kapitalistického hospodářství), do kterýchžto institucí je vtělen respekt k vůli ostatních, procházejí „odcizením“, které je zároveň „vzdělávání“, které končí Francouzskou revolucí, kdy si lidé uvědomí, že jsou svobodnými autonomními tvůrci společenské skutečnosti. K této autonomně vnímané společenské podstatě pak mohou lidé navázat uvědomělý subjektivně-etický vztah, který Hegel označuje jako moralitu a ve své *Fenomenologii ducha* ji pokládá za vrcholné stadium vývoje objektivního ducha neboli společenského vědomí, a tudíž koncem dějinného procesu.¹⁷ Pro Hegela je tedy v pohybu dějinnosti zcela zásadní vývoj svobody. Individuum je svobodné pouze tehdy, pokud neakceptuje věci (např. zákony), jejichž hodnota je nezávislá na jeho uznání či poznání; autonomní sebevědomí se demonstruje svobodou volby.¹⁸ Člověk v dějinách musí dojít poznání, že je autonomním tvůrcem své přítomnosti i budoucnosti, a nikoliv náhodným heteronomním prvkem utkvívajícím v danosti.¹⁹ Svoboda u Hegela ovšem není ničím samozřejmým, hotovým, naopak je to idealita, ke které se – i když

¹⁴ Srv. Černý, Václav. *O povaze naší kultury*. (Brno: Atlantis, 1991), 8.

¹⁵ Srv. *ibid.*, 11.

¹⁶ Srv. Hegelův termín „aufheben“, jehož význam je „překonat a zároveň zachovat“.

¹⁷ Srv. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofie dějin*. (Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004), 291-294.

¹⁸ Srv. Hyppolite, Jean a Translated By Samuel Cherniak And John Heckman. *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit*. Evanston: (Northwestern University Press, 1984), 501.

¹⁹ Srv. Kojève, Alexandre a Raymond Queneau. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca, (N.Y.: Cornell University Press, 1969), 253.

žijeme ve vrcholném stadiu dějinného procesu - musíme prostřednictvím přísné sebekázně neustále dopracovávat. Jinými slovy, dosáhneme-li svobody, není to definitivní a konečné, je nutné ji prostřednictvím omezování vášní, citů a svévole udržovat a bránit.²⁰

Svou koncepci konce dějin převzal Fukuyama právě od Hegela;²¹ v dějinách podle Fukuyamy nalézáme směřování k cílovému stavu, k dovršení. Fukuyama marně varuje před zaměňováním dějin světa a dějin lidství a vysvětluje, že zatímco dějiny světa mají za cíl encyklopedicky a chronologicky popsat vše, co je nám známé, tak dějiny lidství se snaží v dějinném vývoji nalézt smysl, případně určitý skrytý vzorec.²² Konec dějin lidství neznamená konec empirického společenského dění či historie popisující lidské činy.²³ Fukuyama pokládá liberální demokracii²⁴ společně se systémem kapitalismu volné tržní soutěže za konec dějin jakožto dějin lidství, mj. kvůli absenci závažných vnitřních rozporů kombinace těchto systémů. Dle jeho názoru liberální demokracie nejlépe uspokojuje touhu jednotlivce po uznání ze strany jiných lidských bytostí. Tato koncepce vychází z Hegelovy dialektiky pána a raba, která uchopuje zrod individuálního lidského sebeuvědomění.²⁵ Akt lidského sebeuvědomění pak stojí na počátku

²⁰ Srv. Hegel, *Filosofie dějin*, 34.

²¹ Marx navázal na Hegela a, což je méně známé, též na Fichta; komunismus je pro něj dovršením/vrcholným stavem společenského vývoje. Komunismus je plnou realizací lidské podstaty, která se v předešlých fázích realizuje jen v odcizené podobě. Vývoj společnosti byl podle Marxe nutný přírodně historický proces, který má své základní zákony společenského vývoje. Rozhodující jsou pro Marxe materiální ekonomické podmínky, tedy hospodářský determinismus. Vývoj společnosti nutně směřuje ke svému vrcholu v podobě komunismu. Srv. Kon I. S. *Kritický nástin filosofie dějin 20. století*. (Praha: Nakladatelství politické literatury v Praze, 1963), 40. Marx k završení společenského vývoje uvádí: „Komunismus (...) jako naprostý, vědomý a v celém bohatství dosavadního vývoje uskutečněný návrat člověka pro sebe jako společenského, tj. lidského člověka. (...) je opravdové vyřešení roztržky člověka s přírodou a s člověkem, pravé vyřešení sporu mezi existencí a podstatou, mezi zpředmětněním a sebepotvrzením, mezi svobodou a nutností, mezi individuem a rodem. Je vyřešenou záhadou dějin a ví o sobě, že je tímto řešením.“ [Srv. Marx Karel. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. (Praha: Svoboda, 1978), 77.] Marx jistě nepovažuje komunismus za ustrnulý, stabilní stav, nicméně možný způsob „komunistické“ dějinnosti se podle něj radikálně, ba přímo podstatně liší od předkomunistických dějin, které jsou pouhým „preludiem“ pravého lidství.

²² Srv. Fukuyama, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. (Praha: Rybka, 2002), 71.

²³ Fukuyama v žádném případě, jak je často mylně interpretováno, nezastává názor, že konec dějin znamená také konec historie. Naopak se zamýšlí nad důvody možných budoucích mocenských a válečných konfliktů a nevylučuje návrat k totalitarismu. Historie jako sled rozmanitých událostí pokračuje a bude pokračovat i nadále. Srv. *ibid.*, 230-237.

²⁴ Nutno zdůraznit, že souslovím liberální demokracie je myšlena taková forma spravování společnosti, kde jsou občané nositeli základních individuálních občanských a majetkových práv, dále pak práv náboženských a práv svobody projevu a tisku. Tato práva vyjadřují významovou stránku adjektiva liberální. Termín demokracie také znamená právo, a sice právo mít účast na politické moci, právo všech občanů volit a podílet se na politické moci v pravidelných, tajných a pluralitních volbách na základě všeobecného a rovného volebního práva všech dospělých občanů. Srv. *ibid.*, 59-60. V žádném případě pod pojmem liberální demokracie není uvažována taková forma spravování společnosti, kde jsou omezovány individuální svobody jednotlivců na úkor definování nových práv a svobod rozličných menšin a zájmových skupin či práv na ochranu životního prostředí. Tato nově definována práva vznikají za podmínky omezování individuálních práv a svobody většiny společnosti. Paradoxně se tak moderní pojetí slova liberální demokracie dostalo významově do flagrantního rozporu se svým původním obsahem a významem. Tato „nová“ liberální demokracie, kterou odmítl V. Klaus, nebude v článku uvažována. Srv. V. Klaus, J. Weigl a kolektiv IVK, *Obrana demokracie před liberální demokracií*, Newsletterplus, červen 2018, (Praha: Institut Václava Klause, 2018).

²⁵ Srv. Fukuyama, *ibid.*, 276.

cesty k politické autonomii spojené s (abstraktní) rovností a posléze i k hegelovské moraliť (totožné se svobodou), jež představuje konec dějin.

5 Dějiny jako cesta k individuální svobodě

V souladu s Kantem, Patočkou, Černým, Hegelem či Fukuyamou prohlásíme za hlavní smysl dějin individuální svobodu. Dějiny jsou tedy cestou ke svobodě a pohybem pravdy (Patočka). Právě pojem svobody je onou červenou nití, kterou jsou protkány nám známé dějiny lidstva. Koncept individuální svobody jako původně nezamýšleného a pak vědomě uskutečňovaného cíle či vrcholu dějinného procesu nám poslouží jako nejvhodnější nástroj pro hierarchizaci jednotlivých kultur.

Jedním z prvních myslitelů, který označil svobodu za hlavní smysl dějinného pohybu, byl Immanuel Kant. Královecký filosof byl inspirován teorií spontánního řádu A. Smitha, což se promítlo do jeho filosofie dějin, a sice v tom smyslu, že lidé sledující své individuální cíle, které jsou často v rozporu se záměry jiných jednotlivců, nevědomky naplňují jim neznámý záměr přírody.²⁶ Kant dodává, že i kdyby s tímto cílem byli seznámeni, pramálo by to ovlivnilo jejich vlastní jednání.²⁷ Příroda také chtěla tomu, aby člověk využíval svůj rozum, poznával sebe sama, aby došel především k sebeocenění, tedy aby se dopracoval k tomu, že se prostřednictvím svého chování učiní hodným života a zdraví.²⁸ Dle Kanta my již nyní apriorně známe (právě s pomocí jeho vlastní filosofie) konečný cíl dějinného procesu, jímž je svoboda, kterou Kant chápe jako totožnou se zákonem²⁹ (v politických termínech je konečným cílem dějin „dokonalá ústava“).³⁰ Nicméně dle Kanta tento cíl leží v nekonečnu, tj. můžeme se k němu pouze stále více přibližovat, aniž bychom ho v jeho plnosti mohli realizovat.

Patočka rozlišuje tři fundamentální pohyby života – pohyb akceptace, pohyb obrany (sebevzdání) a pohyb pravdy. První dva pohyby jsou charakteristické pro společnost

²⁶ Kant se také sám zamýšlí nad nespravedlností osudu starších generací, které bolestivě a s velkými překážkami rozvíjejí své vlohy, přičemž plody jejich poznání mají sklídit až generace budoucí a plně tak rozvinout přírodou zamýšlený záměr. Starším generacím je tak zapovězeno okusit štěstí, kterého byla sama strůjcem. [Srv. Kant, Immanuel, Sobotka, Milan a Karel Novotný, ed. *Studie k dějinám a politice. Druhé, opravené vydání. Přeložil Jaromír Loužil, přeložil Petra Stehlíková. (Praha: OIKOYMENH, 2016), 12.] Tento dějinný vývoj kritizuje u Kanta např. Berdajev, pro kterého je nepřijatelné nazírat dějinné události jako pouhý žebřík vedoucí k vrcholu, u kterého není známo, kdy jej budoucí generace dosáhnou. Nechce se smířit s akceptací dějin jakožto jeviště minulých hrůz, kdy lidský rod trpěl a umíral, žil neplnohodnotný život, jen aby na vrcholu dějin mohlo budoucí pokolení zakusit život v nejvyšší blaženosti a dokonalosti. [Srv. Berdajev, Nikolaj Aleksandrovič. *Smysl dějin: Pokus o filosofii člověka a jeho osudu. (Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995), 135.] Kant tuto přírodou rozvrženou nespravedlnost objasňuje v souladu se svojí druhou větou („U člověka jako jediného rozumného tvora na zemi by se měly ty přírodní vlohy, které jsou zaměřeny na užití jeho rozumu, plně rozvinout jen v rodu, nikoli však v jednotlivci.“). V tomto „neštěstí“ minulých generací spatřuje přírodou danou nutnost, neboť pokud pouze jeden živočišný rod má mít rozum a lidé jako třída rozumných bytostí, které všechny jednou zemřou, je mají plně rozvinout, tak je to možné pouze v rodě, a nikoliv v individuu. Srv. Kant, *ibid.*, 12.**

²⁷ Srv. Kant, *ibid.*, 10.

²⁸ Srv. *ibid.*, 12.

²⁹ Nejedná se tedy o divokou a nespoutanou svobodu, naopak jedná se o svobodu, která člověka přivádí do společenství, kde ve vzájemné konkurenci jednotlivci dobrovolně a autonomně omezují a ukáží sami sebe.

³⁰ Srv. Kant, *ibid.*, 14.

bezdějinnou, která je ovládána mýtem.³¹ Teprve pohyb pravdy stojí na počátku dějinnosti³² a je neoddělitelně spojen s pádem mýtu.³³ Členové antické obce v rámci konkurenčního boje resp. občanské války, která způsobila rozpad mytického nazírání světa, nalézají vzájemnou solidaritu jako solidaritu otřesených svobodných individuí, jež se stává produktivní dějnotvornou silou. V tomto prostředí se z pohybu pravdy rodí svoboda, struktura společenských vztahů již není brána jako neměnná konstanta, naopak se stává předmětem racionálně řízené transformace na vyšší kvalitativní úroveň.³⁴ U členů obce, kteří si v úsilí o obecné blaho navzájem konkurují, podle Patočky prvně nalézáme morální.³⁵ V tomto aktu spatřuje Patočka zrod světových dějin a západního ducha, které tvoří jednotu demonstrovanou v procesu svobodného osmyslování.³⁶ Z Patočkova konceptu zrodu dějin plyne, že rozlišujeme společnosti či kultury na dějinné a bezdějinné. Dějinnost se zakládá na dialogickém pohybu západního filosofického myšlení, které inspiruje racionální přetváření společenské skutečnosti v rámci politické autonomie. Patočka zdůrazňuje, že kultury, v nichž toto absenteje, zůstávají v zajetí bezdějinnosti. Jako dějinnou označil Patočka pouze kulturu západní.³⁷

³¹ Srv. Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3., opr. vyd. (Praha: OIKOYMENH, 2007), 30.

³² V souvislosti s tématem dějinnosti je často diskutováno dílo O. Spenglera *Zánik Západu*, ve kterém Spengler představuje světové dějiny jako biografii kulturních organismů a zkoumá morfologii jednotlivých kultur, která je dle jeho názoru identická u všech živých organismů a předurčuje každý živý organismus k zániku. Temná vize zániku západu je spojena s morfologicky nejvyšším a přímo nutným stadiem (nikoliv však produktivním) vzniku civilizace, která je však zároveň zánikem dané kultury; jednoduše řečeno kde je civilizace, není již kultura. Vývoj Západní kultury (počátek 20. století) považuje za kopii vývoje kultury antické. [Srv. Spengler, Oswald. *Zánik Západu: obrysy morfologie světových dějin*. Překlad Milan Váňa. (Praha: Academia, 2010), 21-105.] Musíme konstatovat, že v případě Spenglerových myšlenek se jedná o zavádějící užití slova dějinnost, neboť skutečnou dějinnost, tak jak byla popsána výše, v jeho díle nenalézáme. Inspiraci podobnostem o morfologii každé kultury lze spatřit také v dílech předního českého egyptologa Miroslava Bárty, který se zabývá teorií kolapsu kultur. Bárta pojmenovává obecné prvky či fenomény, které zapříčiňují kolaps komplexní společnosti a jsou univerzální v čase [viz Bárta, Miroslav a Martin Kovář. *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur: minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*. (Praha: Academia, 2011)]. Paralela mezi neproduktivní byrokracií egyptské Staré říše a dnešní byrokracií obsluhující projekt Evropské unie je jistě velmi inspirativní, nicméně se domnívám, že v tomto „morfologickém“ přístupu k dějinám výrazně absenteje uchopení podstaty lidských dějin, která jak jsme výše prokazovali, spočívá ve směřování k vrcholovému stavu individuální svobody totožné se zákonem. Výhrady k absenci systematické teorie dějin a klíčových determinantů dějinného vývoje v dílech Bárty nalézáme např. u Špeciána. Viz Petr Špecián, „Konec se blíží? Kritické připomínky k teorii kolapsů,“ *Teorie vědy* Vol 38, No 4 (2016): 425-448.

³³ Pád mýtu demonstruje Hegel na antickém dramatu *Antigona*, ve kterém se střetává zákon božský, jakožto substancialita, která existuje sama o sobě se zákonem lidským, ve kterém spatřujeme základ sebevědomí. Tyto zákony existují ve vzájemném souladu a doplňují se. Jejich antagonistická povaha vyvstane při tragickém konfliktu, kdy se nositelka božského zákona postaví zákonu lidskému – nositeli sebevědomí. Tento dramatický střed demonstruje přechod od heteronomie k autonomii. Srv. Hyppolite, *ibid*, 340.

³⁴ Dle Kojěva je pro rozvoj lidstva zcela zásadní okamžik, kdy si lidé uvědomili, že nejsou pouhými herci, kteří plní předem stanovený scénář, jehož jediným účelem je pobavení bohů. Srv. Kojěva, *ibid*, 253.

³⁵ Srv. Pavlík, Ján, *Philosophy, 'Parallel Polis' and Revolution*, in: Barry Smith, ed., *Philosophy and Political Change in Eastern Europe*, (The Hegeler Institute, Monist Library of Philosophy, La Salle, Illinois 1993), str. 67-101.

³⁶ Srv. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, 40.

³⁷ Srovnej s Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*.

6 Hodnotová neutralita

Weberovská hodnotová neutralita je dalším důležitým metodologickým východiskem tohoto článku. Hodnotová neutralita nám umožňuje překonat hranice kulturní podmíněnosti poznání. Je to aplikace objektivizujícího přístupu věd na společenskou skutečnost, jejíž výsledky mají všelidskou platnost. Dle Webera badatel do společensko-dějinného poznání nevnáší své hodnocení – racionálně poznáváme pouze způsoby realizace hodnot, cesty k jejich naplnění, hodnoty samotné však racionálně neposuzujeme. Tento přístup vhodně doplňuje teoreticko-historickou a kumulativistickou metodu. V dějinném pohybu Západního světa budeme rozpoznávat logiku vývojového řádu, kteréžto poznání bude mít objektivní platnost, nezávislou na tom, že jsme sami, jakožto badatelé, příslušníci západní kultury.³⁸ Jinými slovy můžeme konstatovat, že svoboda byla a je cílem jednajících lidí, které jsou objekty našeho zkoumání, a nikoliv naším normativním hodnocením, kterého se v souladu s Weberem zříkáme. Volíme-li jako hlavní kritérium pro hierarchizaci kultur svobodu, činíme tak s odkazem na Kanta, Hegela, Šaldu, Černého či Patočku, kteří právě v pohybu narůstání svobody³⁹ spatřují to, co inherentně charakterizuje lidské dějiny od jejich začátku až po vrcholový stav (resp. přibližování k němu).

Přirozené a nutné zjednodušení řádu dějinného vývoje je zde inspirováno Weberovou koncepcí ideálního typu, který je jakýmsi ideálním obrazem, který spojuje určité vztahy a jevy života a ukazuje nám bezrozporný komplex myšlenkově vytvářených souvislostí; jedná se o myšlenkovou utopii, kde v popředí stojí vybrané elementy skutečnosti, o čistou abstrakci prostou vnitřního rozporu, kterou v této ryzí abstraktní podobě nemůžeme ve skutečnosti nalézt. Dle Webera je naším úkolem stanovit, nakolik je skutečnost vzdálena této obecné idealitě a jaké prvky či procesy nás k ní přiblíží; tento logický obrazový konstrukt není výsledkem našeho empirického poznání (že bychom ho našli na základě jeho plného uskutečnění v realitě), právě naopak je pouze instrumentem k tomu, abychom se orientovali v mnohotvárné empiricko-historické skutečnosti.⁴⁰

My však na rozdíl od Webera „ideální typ“ nesestavujeme libovolně, ale opíráme se (spolu s Fukuyamou) o historickou evidenci, ze které je mimo jiné patrné, že pokusy o dlouhodobé omezování lidské svobody jsou dříve nebo později negovány, což znamená, že v samotné společenské realitě se dlouhodobě a postupně prosazuje svoboda. Ekonomická svoboda je pak z hlediska ekonomické vědy maximálně efektivní (viz Hayek, Mises atd.).⁴¹ Ideální typ, o kterém hovoříme v našem případě, je v jistém smyslu blízký i kantovské regulativní ideji, jejímž prostřednictvím můžeme zodpovědět jednu z otázek filosofie – co máme činit?

³⁸ *Individuální hodnocení je možné zařadit do tohoto schématu, musí však být jasně oddělené od objektivních konstatací. Srv. Loužek, Marek. Max Weber. (Praha: Karolinum, 2005), 583.*

³⁹ *Individuální svoboda chápána jako nejvyšší míra svobody jednotlivce pro realizaci vlastních cílů se ve weberovském duchu objektivně vztahuje k hodnotám sledovaných v dějinách západní kultury a k uchopení obecně platných principů. Srv. Weber, Max, Havelka, Miloš, ed. Metodologie, sociologie a politika. (Praha: OIKOYMENH, 2009), 64-107.*

⁴⁰ *Srv. Kon, Igor Semjonovič. Kritický nástin filosofie dějin 20. století. (Praha: NPL, 1963), 150-152.*

⁴¹ *Ferguson zdůrazňuje roli ekonomické otevřenosti a institucionálního uspořádání, které byly jedněmi z dominantních příčin hospodářského rozvoje západu a vylučuje argumentaci stavící na náhodách či geografické poloze. „Při vši úctě k Jaredu Diamondovi, zeměpisné podmínky a jejich dopad na rozvoj zemědělství sice mohou vysvětlit, proč si Eurasie vedla lépe než ostatní oblasti světa, ale nemohou vysvětlit, proč si západní část Eurasie po roce 1500 vedla o tolik lépe než ostatní.“ Srv. Ferguson, Niall. O úpadku institucí a zániku ekonomik. (Praha: Argo, 2016), str. 35.*

7 Kritérium hierarchizace

Pro účely hierarchizace kultur je důležité popsat a vysvětlit ideální typ konce-vrcholu dějin vyplývající z výše rozvíjeného konceptu svobody. Status vrcholu dějin není empirickou skutečností, nýbrž „ideálním typem“, který se od weberovského ideálního typu liší tím, že je koncipován v souladu s učením velkých filosofických klasiků (Kant, Hegel) a dalších významných myslitelů (Mises, Hayek, Fukuyama, Patočka, Černý). Směřování k vrcholu dějin je tendencí, jež je inherentní samotnému dějinnému pohybu, a nikoliv libovolným konstruktem, jak by tomu bylo u Webera. Za konec-vrchol dějin označujeme v souladu s Fukuyamou kombinaci klasické liberální demokracie s kapitalismem volné tržní soutěže. Tato kombinace správy společnosti propojená s kapitalismem *laissez-faire* je systémem, který je prost výraznějších strukturálních nedostatků, které by jej nevyhnutelně předurčovaly k rozpadu z důvodu vnitřních rozporů systému a z důvodu absence možnosti naplnění lidské přirozenosti.⁴² Pouze tento systém umožňuje existenci plně svobodného individua. Jak bylo řečeno výše, nejedná se však o nespoutanou a divokou svobodu, ale naopak o svobodu spočívající v plné autonomii jednotlivce, který si (hegelovsky) uvědomuje, že je tvůrcem své společenské reality, což ovšem zahrnuje poznání, jaký je právní a politický řád, který umožňuje spontánní fungování kapitalistického systému. Tato svoboda také znamená odpovědnost, a tudíž i morální. Pro společenské uspořádání je důležité, že tato svoboda znamená též hayekovskou svobodu tvůrčích činností, svobodu myšlení, objevování a nalézání řešení. Na konci dějin mohou lidé svobodně využívat svých znalostí k saturování nesčetného množství vlastních zájmů a cílů.

Pouze výše popsaný systém poskytuje maximální míru individuální svobody – svobody, která, jak bylo popsáno výše, je smyslem dějin. Vrcholná uvědomělá, autonomní a ukázkující se svoboda je nejvyšším projevem kultury a plným rozvinutím lidské přirozenosti tak, jak její chápání předznamenal Kant.

8 Degenerativní činitelé

Velmi důležité je poznamenat, že takto vytyčený konec-vrchol dějin nenalzáme v žádné konkrétní přítomné či minulé realitě v krystalicky čisté podobě. Jedná se o ideální model, který jsme schopni teoreticky uchopit a sledovat jeho prostřednictvím působení mnoha konkrétních praktických prvků na to, zdali se dané národní společenství k němu přibližuje, nebo naopak se od něj vzdaluje. Konec dějin tedy nelze uvažovat jako statický bod vývoje společnosti s konečným a neměnným rozvinutím individuální svobody. Jedná se spíše o pohyby přibližování a oddalování od tohoto ideálního vrcholu, připomínající pohyb pístu. Metaforu

⁴² V kontextu konce-vrcholu dějin zmíníme výhradu, která směřuje k tomuto společensko-hospodářskému uspořádání společnosti; má však nicméně stále ještě povahu futurologické vize. Jedná se o představu, že v souvislosti s technologickým pokrokem a dalším rozvojem umělé inteligence spojené s robotizací dojde k tomu, že stroje nahradí lidský kapitál nejen ve formě fyzické práce, nýbrž převezmou i skoro veškerou práci duševní. Publicista E. Luce se v tomto kontextu zamýšlí nad otázkou, co by poté bylo životní náplní širokých mas západní bohaté společnosti? [Srv. Luce, Edward. *Soumrak západního liberalismu*. (Praha: Argo, 2019).] Jakou formu by na sebe vzala člověku vlastní touha po uznání? Naplnily by se Marxovy vize o společnosti rozvíjející umělecké a tvůrčí činnosti? Jsme si samozřejmě vědomi společenské výzvy v podobě umělé inteligence a rozmanitosti s ní spojených problémů. Pokusy o detailní artikulaci této vize a jejích důsledků však považujeme za intelektuální skok ve smyslu hayekovské osudné domýšlivosti, která z podstaty věci opomíjí postupný dlouhodobý vývoj vyvolávající reakce společnosti, které jsou nám v tuto chvíli neznámé. Jedná se vždy o postupný a kumulativní proces a v každém jeho kroku se může objevit reakce, myšlenka, objev, která celý proces modifikuje. Z tohoto důvodu se raději vyhýbáme této čtenářsky atraktivní prognostické polemice.

pístu používáme proto, že přibližování k vrcholu vyžaduje, jak už bylo řečeno, velké (mj. mravní) úsilí a sebezapření. Pohybu směrem k vrcholu je bráněno projevy antikapitalistické mentality. Kapitalismus volné tržní soutěže znamená totiž mimo jiné maximum selekčního tlaku; dynamická konkurence produkuje stále nové „vítěze“. Nicméně se ukazuje, že lidem není obecně dáno dlouhodobě čelit tomuto selekčnímu tlaku, a tak si v rámci demokratických voleb volí takové strany, které oslabí jeho působení. Kapitalismus je také systém, který je zaměřen na dlouhodobé cíle, což vyžaduje jistou dávku sebekázně a asketičnosti při odkládání přítomné spotřeby, ve prospěch nejistých budoucích zisků.⁴³ Lidé tak často volí saturaci krátkodobých cílů (nejčastěji právě prostřednictvím levicových politických stran⁴⁴, které zvyšují přerozdělování důchodů od těch nejbohatších k ostatním členům společnosti). Tyto síly pak intenzivně působí proti přibližování se konci-vrcholu dějin. Naopak dochází spíše k oddalování se od vrcholové pozice. Také vývoj svobody není lineární a jsme svědky mnoha snah o omezování svobody jak v nedávné minulosti, tak i v přítomnosti. V současnosti identifikujeme mnoho dalších degenerativních činitelů, jejichž působení zapříčiňuje vzdalování se od vrcholu. Za hlavní degenerativní činitel můžeme v současnosti označit falešné pojetí svobody, kdy je svoboda ztotožňována s libovůlí a anarchií, čímž je člověk redukován na pouhou hříčku svých pudů, vášní a pocitů. Falešné chápání svobody souvisí komplexně s mnoha dalšími degenerativními fenomény. Mezi tyto patří např. tzv. falešný individualismus,⁴⁵ multikulturalismus, politická korektnost, sociální determinismus, relativismus, tzv. affirmative action, infantilizace společnosti⁴⁶ a mnoho dalších. Právě výše popsaní degenerativní činitelé jsou důvodem, proč není konce dějin prakticky plně dosaženo, proč se jedná pouze o „ideální typ“, tak jak jsme ho v práci charakterizovali.

Naším úkolem je pak potlačovat působení těchto činitelů. Pohyb směrem vzhůru je iniciován pouze nepříliš početnou klasicko-liberální elitou společnosti. Praktické projevy prohlubování svobody a přibližování se vrcholu dějin nalézáme v reálné hospodářské politice zřídka: je to např. politika Ronalda Reagana, Margaret Thatcherové či Václava Klause.

9 Hierarchizace na základě míry individuální svobody

Kritériem pro hierarchizaci kultur je výše v textu definovaná individuální svoboda. Čím nižší je míra této svobody, tím nižší vývojový stupeň dané kultury. K obecnému a zjednodušenému výčtu možných kulturních celků využijeme např. Huntingtonovo členění, který kulturu

⁴³ Srv. Mises, Ludwig von. *Antikapitalistická mentalita*. (Praha: Občanský institut, 1994).

⁴⁴ Posun obsahu programu politických stran směrem k vyššímu přerozdělování a prohlubování role státu, tedy obecný posun politiky k tzv. levicové ideologii, označujeme termínem *sinistrismus*.

⁴⁵ Srv. Pavlík, Ján. On Hayekian "False individualism" and its New Sources. *E-logos [elektronický zdroj]*. 2001. ISSN 1211-0442.

⁴⁶ *Infantilizace společnosti je relativně mladý fenomén, který je dominantně spojený s moderními trendy vzdělávání a s orientací trhu práce ve 21. století; následné implikace mají přirozeně celospolečenský charakter. Infantilizace je charakteristická ztrátou komplexnosti vzdělání jednotlivce vedoucí k dětskému či dětinskému vztahu k realitě. Vše se odehrává pouze „jako“, formou hry, ve které absentuje zodpovědný přístup k společenské realitě jako celku a životu vůbec. V západním technologickém prostředí jsou na trhu práce favorizovány tyto dětské kvality (hrát si, přejímat nekriticky nové trendy, realizovat se ve virtuální realitě) a tradiční hodnoty vzdělání a zkušenosti jsou upozadovány. Infantilní přístup je útekem od reality a v přeneseném slova smyslu i od hegelovské autonomie (viz výše). O tomto fenoménu hovoří např. P. Moczo. Srv. Moczo, Peter. XXV. Valné shromáždění Učené společnosti České republiky. Vystoupení s názvem „Najväčší problém slovenskej vedy“. (Praha, 20. 5. 2019).*

ztotožňoval s civilizací. Kultury tak můžeme dělit na čínskou, japonskou, hinduistickou, islámskou, západní, latinskoamerickou a částečně africkou.⁴⁷

Ani v jedné z těchto kultur nenalézáme plné rozvinutí individuální svobody, tak jako bylo definováno a popsáno výše.⁴⁸ Na tomto místě není prostor pro detailní popis jednotlivých kultur, účelem textu je poukázat na fenomén individuální svobody a její dějinné rozvinutí.

Vybrané státy z odlišných kultur od naší západní sice dosahují nebývalé prosperity a ekonomického bohatství, nenalézáme v nich však ono uvědomění individuální svobody, které vzešlo z dějinného pohybu jako v Anglii, USA atd. Státy jako Japonsko, Jižní Korea či Tchaj-wan úspěšně realizují koncepci kapitalismu, kterou však převzaly od Západu. Nelze ztotožnit úspěšnou symbiózu kulturních tradic bezdějinných společností s kapitalismem vyúsťujícím v hospodářskou produktivitu společnosti s plným rozvinutím svobody. Šalda shrnuje: „...svoboda, má-li mít pro člověka trvalou cenu, musí jím být dobyta napětím celé jeho bytosti – svoboda, které se ti dostává darem, je úplně bezcenná. To je svoboda zcela záporná a rozpoutává jen bezvládu. Dále svoboda opravdová musí vytvořit ze sebe zákon, musí se sama tím zákonem omezit, jinak se rozplyne v písku a zvrhne se v anarchii.“⁴⁹

V ostatních kulturách nenalézáme skutečné vědomí svobody produktivní a ukáznující sebe sama. Jedná se pouze o úspěšná kopírování některých rysů západní kultury, která ve svých projevech jistým způsobem imitují některé prvky svobody a vytvářejí iluzi svobody úplné (především ekonomický obraz „svobodné konzumní společnosti). Ferguson definuje šest tzv. aplikací, které vedly k dominanci Západu a které se všechny ostatní kultury snaží kopírovat a napodobovat.⁵⁰ Dodává, že asijské země kopírovaly od západu vše přes západní průmyslový model s textilem a ocelí až k oděvům a účesům. Co však nepovažovaly za důležité, byla vnitřní konkurence a zastupitelská vláda.⁵¹ Dodejme, že ty jsou v koncepci svobody nanejvýš důležité. Důvody, které řadí další kultury na nižší vývojový stupeň, jsou např. formy přímého donucování k obsahu činností, na rozdíl od liberálního řádu, ve kterém nalézáme donucování

⁴⁷ Srv. Huntington, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. (V Praze: Rybka Publishers, 2001), 35.

⁴⁸ Čínská kultura v návaznosti na své předmoderní tradice je v dnešní době charakteristická vládou jedné strany (Komunistická strana Číny), která z definice zamezuje vzniku a existenci svobody. V japonské kultuře nalézáme prvky vazalství, kdy jsou pracovníci fixováni na své zaměstnavatele, kteří jsou naopak propojeni (největší průmyslové firmy) s vládou. Hinduistická společnost je stále charakteristická kastovním systémem, který stojí v přímém rozporu s ideou svobody. V islámské kultuře nalézáme mnoho projevů nesvobody, jako je zejména postavení žen ve společnosti, dále jednota státu a náboženství a z něho rezultující netolerance atd. Islámské náboženství jako domnělý nositel jediné absolutní pravdy je přímo z definice netolerantní. K netoleranci islámské kultury se výstižně vyjadřuje např. Jiří Fuchs. [Srv. Fuchs, Jiří. *V myšlenkovém světě Tomáše Halíka. Od modernismu k neomarxismu*. (V Praze: Academia Bohemica, o.p.s., 2019).] V latinskoamerické kultuře spatřujeme relativně nízkou míru svobody politické způsobené nestabilitou, častými mocenskými převraty, vysokou mírou korupce a kriminality. V těchto zemích má stále velkou moc armáda, která se nezdědka postaví proti vlastnímu obyvatelstvu. Příčiny zásadních rozdílů mezi latinskoamerickou a severoamerickou (politickou) kulturou naznačuje např. P. Johnson. Britský historik také zdůrazňuje militarismus a politikářství jako obecný rys latinskoamerických států. [Srv. Johnson Paul. *Dějiny Amerického národa*. (Voznice: Leda, 2014), 147, 154, 182.] V kultuře africké nenalézáme svobodu společenskou ani svobodu ekonomickou.

⁴⁹ F. X. Šalda, *Šaldův zápisník IX*, Český spisovatel, Praha 1994, str. 118.

⁵⁰ K imitaci či přebírání institucionálních prvků západní kultury Čínou a Indií více např. F. Zakaria. Srv. Zakaria, Fareed. *Postamerický svět*. (Praha: Academia, 2010).

⁵¹ Srv. Ferguson, Niall. *Civilizace: Západ a zbytek světa*. (Praha: Argo, 2014), 278-279.

k formě činností tak, aby byla dodržována katalaktická⁵² pravidla. Dalším důležitým aspektem pro realizaci svobody je náboženská sekularizace, což znamená, že náboženství je ryze soukromou věcí a církev je odloučena⁵³ od státní moci.

Výše popsané kultury tak nemohou plně pochopit individualismus a svobodu vlastní západní kultuře, neboť jich nedosáhly vnitřním složitým vývojem, jehož výsledky i průběhy by byly kumulativně zachovány v jejich současných institucích a byly by součástí jejich uvědomění a ztotožnění se s nimi.

10 Závěr

V žádné jiné než západní kultuře nenalzáme existenci výše popsané svobody. Západní kultura se navíc rozvíjela na základech ideje objektivní pravdy, ze které přímo vyplývá tolerance – tolerance výsledků objektivního vědeckého poznání opírajícího se o metodu hodnotové neutrality – tolerance vedoucí k volné soutěži myšlenek. Tuto toleranci vzešlou z bojů mezi mocí světskou a mocí církevní však u ostatních kultur také nenalzáme, naopak u některých spatřujeme – obvykle v náboženském rámci – zřetelné rozvíjení ideje pravdy absolutní, která je neoddelitelně spjata s netolerancí.⁵⁴ V souvislosti s otázkou možnosti úspěšné masové integrace příslušníků jiných kultur do kultury západní musíme formulovat zamítavé stanovisko. Úspěšná integrace může být pouze taková, když ze strany těch, kdož mají být integrováni, dojde k pochopení oné integrující kultury. Příslušníci kultur s nižší mírou individuální svobody (jak byla popsána výše) nejsou obecně takového pochopení schopni; až na některé výjimky (skrze celoživotní vzdělávání) nemohou pochopit význam svobody, kterou si nevydobyli „napětím celé své bytosti“ a získávají ji jako dar; nelze ani očekávat, že v několika letech integračního procesu budou s to absolvovat mnohdy bolestnou myšlenkovou a emocionální cestu k individuální svobodě, která se v západní civilizaci realizovala po celá staletí.

U zmíněných kultur převládající náboženské vidění světa znemožňuje, aby se objektivizující (a tím tolerující) chápání jiných kultur, a tudíž i kultury integrující obecně uplatnilo v nazírání a postojích jednotlivců. Ke vztahu těchto kultur k západní civilizaci lze najít analogii ve vztahu dítěte a dospělého: dospělý člověk – zejména když je vzdělaný a kultivovaný – je s to pochopit dítě, neboť příslušnou vývojovou etapu sám prožil a překonal (ve významu *aufheben*), avšak myšlenkový a citový svět dospělého zůstává za hranicí chápání dítěte, které nemůže přeskočit vývojové etapy dělící je od dospělosti.

Úplně na závěr je nutné vyslovit důvodnou obavu, že pokusy zemí západní civilizace o integraci velkého množství příslušníků kultur s nižší mírou dosažené svobody povedou v konečném

⁵² Srv. Hayek, Friedrich August von. *Právo, zákonodárství a svoboda: nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*. Překlad Tomáš Ježek. (Praha: Prostor, 2011), 233-250.

⁵³ Zakaria pokládá odloučení církevní moci od moci státní za klíčovou determinantu svobody v historii lidstva. Za první historický příklad považuje přesun císaře Konstantina z tehdejšího hlavního města Římské říše Říma do města Byzantium (přejmenoval na Konstantinopol), kdy došlo k přesunu státní moci do nového hlavního města – nikoliv však moci církevní. Římský biskup zůstal v Římě, kde začalo docházet k posilování nezávislosti křesťanské církve a růstu jejího vlivu. V tomto historickém aktu spatřuje Zakaria počátky sekularizace a ustavení dvou konkurujících si mocenských uskupení – stát jako moc světská oproti církvi jako moci duchovní. Zakaria dodává, že z jejich patnáct století trvajících bojů mohla vzejít svoboda. Srv. Zakaria, Fareed. *Budoucnost svobody*. (Praha: Academia, 2004), 35-36.

⁵⁴ Pokud se v západní filosofii objevily tendence prezentovat to či ono stanovisko v modu absolutní pravdy (jmenujme např. Platóna, Comta či marxismus), byly v následném myšlenkovém vývoji (odehrávajícím se v rámci svobodného dialogu) vždy eliminovány.

důsledku k omezení individuální svobody v samotné západní společnosti. Jedním z hlavních důvodů bude narušení bezpečnosti z důvodů rezignace na zcela zásadní premisu funkčnosti lockovské tolerance – a sice že lze tolerovat pouze ty, kdož jsou sami tolerantní, a nikoliv ty, kdož se považují za nositele absolutní pravdy a jsou tak v nejvyšší míře netolerantní; kromě toho bude svoboda omezena také v oblasti ekonomické, kde bude v důsledku nákladnosti sociálního systému nutně docházet ke zvyšování daňové zátěže a zvyšování míry přerozdělování.

Seznam použitých zdrojů

- Bárta, Miroslav a Martin Kovář. Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur: minulost, současnost a budoucnost komplexních společností. Praha: Academia, 2011.
- Berdjajev, Nikolaj Aleksandrovič. Smysl dějin: Pokus o filosofii člověka a jeho osudu. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995.
- Browne, Anthony. Úprk rozumu: politická korektnost a smrt veřejné rozpravy v moderní Británii. Praha: Dokořán, 2009.
- Černý, Václav. O povaze naší kultury. Brno: Atlantis, 1991.
- Falk-Rønne, Arne. Dobrodružství u kanibalů. Praha: Orbis, 1973.
- Ferguson, Niall. Civilizace: Západ a zbytek světa. Praha: Argo, 2014.
- Ferguson, Niall. O úpadku institucí a zániku ekonomik. Praha: Argo, 2016.
- Fuchs, Jiří. V myšlenkovém světě Tomáše Halíka. Od modernismu k neomarxismu. Praha: Academia Bohemica, o.p.s., 2019.
- Fukuyama, Francis. Konec dějin a poslední člověk. Praha: Rybka, 2002.
- Hayek, Friedrich August von. Kontrarevoluce vědy. Překlad Danica Slouková, Ján Pavlík. Praha: Liberální institut, 1995.
- Hayek, Friedrich August von. Právo, zákonodárství a svoboda: nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie. Překlad Tomáš Ježek. Praha: Prostor, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofie dějin. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004.
- Huntington, Samuel P. Sřet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu. V Praze: Rybka Publishers, 2001.
- Hyppolite, Jean a Translated By Samuel Cherniak And John Heckman. Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit. Evanston: Northwestern University Press, 1984.
- Churchill, Winston S. Příběh Malakandského sboru. Brno: Jota, 1997.
- Johnson, Paul. Dějiny Amerického národa. Voznice: Leda, 2014.
- Kant, Immanuel, Sobotka, Milan a Karel Novotný, ed. Studie k dějinám a politice. Druhé, opravené vydání. Přeložil Jaromír Loužil, přeložil Petra Stehlíková. Praha: OIKOYMENH, 2016.
- Klaus, Václav, Weigl, Jiří a kolektiv IVK, Obrana demokracie před liberální demokracií, Newsletterplus, červen 2018, (Praha: Institut Václava Klause, 2018)
- Kojève, Alexandre a Raymond Queneau. Introduction to the reading of Hegel: lectures on the phenomenology of spirit. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969.
- Kon, Igor' Semenovič. Kritický nástin filosofie dějin 20. století. Praha: NPL, 1963.
- Loužek, Marek. Max Weber. Praha: Karolinum, 2005.
- Marx Karel. Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844. Praha: Svoboda, 1978.
- Mises, Ludwig von. Antikapitalistická mentalita. Praha: Občanský institut, 1994.
- Moczo, Peter. XXV. Valné shromáždění Učené společnosti České republiky. Vystoupení s názvem Největší problém slovenskej vedy. V Praze dne 20. 5. 2019.

- Patočka, Jan. Kacířské eseje o filosofii dějin. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- Pavlík, Ján. F. A. Hayek a teorie spontánního řádu. Praha: Professional Publishing, 2004.
- Pavlík, Ján. On Hayekian "False individualism" and its New Sources. E-logos [elektronický zdroj]. 2001. ISSN 1211-0442. URL: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/ethics/Pavlik1-01.htm>
- Pavlík, Ján, Philosophy, 'Parallel Polis' and Revolution, in: Barry Smith, ed., Philosophy and Political Change in Eastern Europe, The Hegeler Institute, Monist Library of Philosophy, La Salle, Illinois 1993, str. 67-101
- Pavlík, Ján. Spontánní geneze jazyka. Praha: Professional Publishing, 2010.
- Sarrazin, Thilo. Teror ctnosti: o hranicích názorové svobody v Německu. Překlad František Štícha. Praha: Academia, 2015.
- Smith, Adam. Pojednání o podstatě a původu bohatství národů. Nové přeprac. vyd. opatřené margináliemi. Překlad Vladimír Irgl. Praha: Liberální institut, 2001.
- Smith, Adam. Teorie mravních citů. Praha: Liberální institut, 2005.
- Spengler, Oswald. Zánik Západu: obrysy morfologie světových dějin. Překlad Milan Váňa. Praha: Academia, 2010.
- Šalda, F. X., Šaldův zápisník IX, Český spisovatel, Praha 1994
- Špecián, Petr, „Konec se blíží? Kritické připomínky k teorii kolapsů,“ Teorie vědy Vol 38, No 4 (2016): 425-448.
- Weber, Max, Havelka, Miloš, ed. Metodologie, sociologie a politika. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- Zakaria, Fareed a [Z amerického originálu přeložil Jaroslav Veis]. Budoucnost svobody. Praha: Academia, 2004.
- Zakaria, Fareed. Postamerický svět. Praha: Academia, 2010.