

Quaestiones quodlibetales № 4



PIERRE MANENT

PROČ EXISTUJÍ NÁRODY

Úvahy o demokracii v Evropě

CENTRUM PRO STUDIUM DEMOKRACIE A KULTURY

I

DEMOKRACIE

Mluvil jsem o demokratickém pohybu. Běžně se mluví o *demokracii*. Lidový úzus se tak spojuje s učeným územ, který se dnes těší vážnosti, to jest s Tocquevillovým učěním. To demokracii představuje jako obrovský fenomén velmi starého původu, jenž nás vede k neznámým břehům, ale jehož projevy jsou po celou tu dlouhou dobu v podstatě stejné. Demokracie, to je rovnost podmínek. Demokratický pohyb, to je směřování ke stále větší rovnosti podmínek. Před třiceti lety byl úzus jiný. Substantivum „demokracie“ bývalo normálně doprovázeno adjektivem: mluvilo se o demokracii liberální nebo buržoazní, nebo zase o demokracii socialistické nebo lidové. A mezi odborníky se tehdy vážně pochybovalo, zda něco jako *demokracie* existuje. Tato názorová kolísání projevující se jak v široké veřejnosti, tak mezi odborníky nás vedou k tomu, abychom toto šetření o osudu národa v Evropě začali pokusem načrtnout v hrubých rysech dějiny pohybu demokracie – nebo alespoň zjistili, jaký byl jeho rytmus – a jak se otázka demokracie ve svých postupných verzích zadržela, až dospěla k bodu, v němž se nachází dnes.

Víc než sto let dělí dvě data, která se – jak se mi zdá – nejspontánněji vybavují jako mezníky členící vývoj moderní demokracie a která se rýmují: 1848 a 1968.

1848: to je *Komunistický manifest*, to jsou krvavé červené dny, kdy v Paříži Národní garda a armáda rozdrtily dělníky, kteří se vzbouřili po uzavření Národních dílen (*Ateliers nationaux*). Je to zkrátka výbuch zahajující Sociální otázku, vyhlášení války tříd, nastolení třídního boje.

1968: jen si vzpomeňme! Přihlíželi jsme poslednímu vzplanutí ohně zažehnutého roku 1948 a mnozí z nás se jej zúčastnili. Jen si vzpomeňme: marxistická jednomyslnost, znova buržoové ven z továren, znova běloručky do dílen, Sartre stojící na sudu. A Aron, který tu vzpouru hanobí a nastavuje té „Revoluci která není k nalezení“ zrcadlo „*Citové výchovy*“.

1848–1968: Zdá se mi, že právě tady máme, abych tak řekl, osově jádro, vnitřní kruh – *magma* – našich moderních dějin, kdy se *problém* demokracie jmenuje *otázka sociální*. A nejzevrubněji a nejradikálněji tuto otázku klade samozřejmě Marx.

Avšak demokracie se nevynořila až v roce 1848. Už ve dvacátých letech politikové a pozorovatelé viděli, jak „plným proudem teče“. Ostatně, největší kniha, která kdy o demokracii byla napsána, vyšla v roce 1835 a v roce 1840. Tocqueville svou *Demokracii v Americe* člení na základě dvojího srovnání: na jedné straně je to srovnání mezi demokracií francouzskou a demokracií americkou; na druhé straně srovnání demokracie vůbec se společen-

ským uspořádáním, které jí předcházelo a jež Tocqueville označuje jako „aristokracii“. Kdy vlastně moderní demokracie začíná? V každém případě je její vpád zřejmý v americké revoluci, tedy řekněme v roce 1776, což je rok Deklarace nezávislosti. Jak definovat toto „tocquevillovské“ období demokracie? Tehdy vyvstal problém aktualizace a institucionalizace nového principu legitimacy, totiž svrchovanosti lidu. A právě ve způsobu této institucionalizace spočívá podle Tocquevilla velký rozdíl mezi demokracií francouzskou a demokracií americkou.

Jak jsou tato dvě období navzájem skloubena? Není pochyby o tom, že se období začínající rokem 1848 jeví jako popření Tocquevillova učení. Jak jsem připomněl, pro něho demokracie znamená „rovnost podmínek“. Nuže, nastolení sociální otázky implikuje konstatování, že v nové společnosti nevládne rovnost podmínek, nýbrž nová *nerovnost* podmínek. Tak lze v tocquevillovském jazyce vyjádřit anti-tocquevillovský smysl roku 1848. Politik Tocqueville se stává ministrem, zatím co politický myslitel Tocqueville je, jak se zdá, rozhodně odmítnut.

Rok 1968 však je Tocquevillovou odvetou. Ironií protikladnou té z roku 1848 ohlašuje zdánlivá marxistická jednomyslnost konec sociální otázky a návrat tocquevillovského zkoumání demokracie.

Tento Tocquevillův návrat – či návrat k Tocquevillovi – šel cestou kritiky ani ne tak samotného Marxe, i když i ta se vyskytla, jako těch režimů, které se na něj odvolávaly, tedy kritiky „totalitarismu“. Totalitní zkušenost totiž

skutečně vede k tomu, aby byla znovu a se zvýšenou úzkostlivostí položena otázka vlády lidu a způsobů jejího vykonávání.

Je však možno samotné „události roku 1968“ interpretovat tocquevillovským jazykem? Domnívám se, že ano. V tocquevillovské terminologii byl rok 1968, máme-li to vyjádřit velmi hutně, „výbuchem mírnosti“, výbuchem demokratické „mírnosti“, vzrůstáním pocitu lidské „podobnosti“ – onoho „pocitu stejnosti“, v němž – jak už jsem uvedl – Tocqueville vidí aktivní jádro a nejhlubší příčinu všech změn, které jsou charakteristické pro demokratický život. Hlavní věc: mizení *odstupu* nebo jeho rozhodné zmenšení. Konec degaullovske „vznešenosti“ ve vztahu mezi vládnoucími a občany; konec „napoleonské“ disciplíny ve vztahu mezi vyučujícími a žáky.

Pokud tyto poznámky mají nějakou platnost, pak je nutno říci, že to osové jádro, onen marxistický vnitřní kruh, totiž sociální otázka, je obaleno (předcházela mu a následovala po něm) širokou a mohutnou tocquevillovskou „vrstvou“, mohu-li použít tohoto geologického výrazu. Po roce 1968 tedy demokracie znovu získala plnou legitimitu nebo, lépe řečeno, dosáhla (do té doby) nevídaného stupně legitimacy. Nadchází tedy vláda demokratické jednomyslnosti, která je tak nakažlivá, že i sám komunismus se ústy Michaila Gorbačova prohlašuje za neexistující.

Žijeme ještě v tomto tocquevillovském období? Moje poněkud příkrá odpověď je: nikoli! Právě opouštíme to tocquevillovské období zaměřené na institucionalizaci

svrchovanosti lidu a na zmenšování společenských rozdílů. Toto období bylo zahájeno v roce 1776. Můžeme je uzavřít událostí, která se také týká především Spojených států, ale jejíž následky rychle zvýraznily rostoucí rozdíly v orientaci Spojených států a Evropy, totiž 11. září 2001.

Čím je definováno období, které tímto datem začíná? Poněvadž teprve začalo, musím se uchýlit k domněnkám. Jedna důležitá věc se nicméně vyjevuje čím dál tím jasněji. Koncem minulého tisíciletí bylo – pod rouškou demokratické jednomyslnosti a jejími prostředky – v Evropě připraveno zpochybnění, a to demokracií samotnou nebo v důsledku demokracie dosáhnoucí svých nejzazších hranic, podmínek, které demokracii umožňují: totiž suverénního státu na straně jedné a na druhé straně ustaveného lidu, známějšího pod označením národ. Tocqueville s nevyrovnatelnou důkladností a bystrostí popsal, jak demokracie v rámci národního státu přetváří všechny lidské vztahy, včetně vztahu každého k sobě samému. Neuvažoval však vážně o nějaké podstatné proměně a už vůbec ne o zániku tohoto národního útvaru. Jako pro politika byla „Francie“ jediným předmětem jeho péče a jediným jeho obzorem. Uvažoval o *moci* lidu. My dnes stojíme před stále naléhavější otázkou *existence* lidu. A tak, zatím co Spojené státy začaly válčit a obětují značnou část svého kreditu ve světě požadavkům svého pojetí „národní obrany“, uvázli Evropané „uprostřed brodu“ mezi svými starými národy a novou Evropskou unií a bezradně si kladou otázku, jaký společný život si vlastně přejí.

Třetí kruh, do něhož jsme vstoupili, je kruh, ve kterém se vytváří nebo zaniká politický útvar, který podmiňuje demokracii. Nechtě si tedy čtenář představí tři soustředné kruhy umístěné na časové ose: první kruh – kruh sociální otázky – svým průměrem spojuje rok 1848 s rokem 1968; průměr druhého kruhu – kruhu svrchovanosti lidu – jde od roku 1776 k roku 2001; a konečně třetí kruh – kruh suverénního národního státu – sahá řekněme od roku 1651 (rok vydání *Leviathana*, knihy, v níž Thomas Hobbes narýsoval plán moderního státu) k datu, které nelze upřesnit, kdy národní stát ustoupí nějakému jinému útvaru, pokud k tomu kdy dojde.

Poznámky, které následují, jsou pokusem co nejvýrazněji postihnout zdroj síly suverénního státu. Takový pokus se stal naléhavým vzhledem k rozdílnému vývoji evropských národů, kde se tento zdroj každým dnem oslabuje, a Spojených států, kde došlo k jeho náhlému posílení.

* * *

To je bod, který moudře a energicky podtrhl Philippe Raynaud:² původní, zakladatelská koncepce moderního státu úzce spojovala ohled na práva jednotlivce s respektováním svrchované státní moci. Dnes se práva zmocnila

² Cf. zvláště jeho článek „Právo, svoboda a moc. Dosah a hranice jurisdikce politického řádu“, v *Revue européenne des sciences sociales*, sv. XXXVIII, č. 118, 2000, str. 75–82.

myšlení a vlastně i vědomí v celém jejich rozsahu. Zrušila své spojení se státní mocí, a stala se dokonce jejími nejnesmiřitelnějšími nepřáteli. Od spojení mezi právem a mocí jsme přešli k tomu, že od (státní) moci vyžadujeme právo, jehož empirickým či jevovým projevem by vlastně byla pouze „moc soudců“. Takové povýšení práva na úkor moci – v tomto případě legitimní moci politické – je zajisté faktorem, který stále více determinuje a oslabuje politický život evropských národů.

Ochrana, a především uznání, rovných lidských práv je úzce spojena s budováním suverénního státu, a to vazbou mravního cíle s politickým nástrojem jeho dosažení. Jinak řečeno: suverénní stát je nezbytným předpokladem rovnosti podmínek. „Suverénní“ zde znamená, že jeho legitimita je kvalitativně, svou podstatou a bezpodmínečně nadřazena jakékoli jiné legitimitě existující v daném společenském celku. Je svou podstatou nadřazen všem společenským nadřazenostem, ať jsou založeny na rodu, na bohatství či na intelektuální či duchovní zdatnosti. Svrchovaný stát zkrátka vede k *oné rovině rovnosti, produkuje ji* – rovnosti podmínek nebo rovnosti obsažené v lidském údělu – a bez něj nikdo z nás, jak tu jsme a bez ohledu na naše neshody, není schopen si představit slušný společný život.

Vnucuje se tedy otázka, proč jsme se v poslední době obrátili proti tomuto vzácnému paladiu. Odkud pramení ten urputný odpor k věci, která je – koncepčně i politicky – nutným prostředkem k dosažení cíle pro nás nejžádoucnějšího, totiž rovnosti? Uvedu zde tři důvody.

Hned od začátku koncepčního a politického vytváření moderního státu bylo zjevné, že tento nenahraditelný nástroj naší svobody rovné pro všechny se může obrátit proti svobodě, a to s tím větší silou, že v něm byla soustředěna veškerá politická legitimita. Bylo tedy třeba se proti našemu ochránci chránit. Toho bylo dosaženo zavedením skutečně *liberálních* mechanismů, mezi nimiž na prvním místě stojí oddělení pravomocí. V tomto smyslu se nynější odpor ke státní moci může jevit jako pokračování a radikalizace oné „liberální“ nedůvěry, která svrchovaný stát provázela od jeho vzniku.

Uvedl jsem, že svrchovaný stát je nástrojem naší rovné svobody. Ale my se můžeme, a vlastně máme, zbavit nástroje, který splnil své poslání. Když je budova postavena, bourá se lešení. Svrchovaný stát vedl a nutil naše předky, aby si osvojili mravy rovnosti. Teď jsou tyto mravy už po mnoho generací asimilovány, osvojeny. Staly se v našich zemích druhou přirozeností. Poněvadž „nám vládnou mravy“, jak pravil Montesquieu, když politicky charakterizoval Evropu své doby, domníváme se, že už nepotřebujeme tak nepřiměřený nástroj, jako je suverénní stát.

Třetí důvod je pro nás dnes nejrelevantnější. Nejde jen o to, že demokracie předstihla svůj ještě nedávno oblíbený nástroj nebo se od něj nevděčně odvrací, nýbrž také a především o to, že napříště stojí aktivně a agresivně proti němu. Tady lze generalizovat mou poznámku o odmítnutí degaullovské „vznešenosti“ a o zániku nebo zmenšení odstupů v roce 1968. Demokracie jako pocit

lidské podobnosti, pocit napříště čím dál tím agresivnější, se obrací proti poslední Odlišnosti – jež je pro nás zároveň první, neboť tato Odlišnost – nadřazenost Státu nad společností – je podmínkou rovnosti a podobnosti. Někteří kritikové, liberální nebo konzervativní, viděli v moderním státě nástroj demokratické „nivelizace“. Nuže, teď přišla chvíle, kdy je nivelizován také nivelizátor! Žádná vyvýšenina, leda snad velmi skromná, nesmí narušovat mírnou monotónnost naší roviny.

Sesazení suverénního státu by bylo možné dokumentovat mnoha způsoby. Nejvýraznějším jeho příznakem však je významná skutečnost současné doby, která zasluhuje hlubší reflexi, než je jí obecně věnována, totiž zrušení trestu smrti ve všech evropských státech.

* * *

K tématu trestu smrti přistupuji jen proto, že jsem k tomu nucen kvůli jasnosti svého výkladu. Zaměřit pohled na to, co se přiči všem našim instinktům, to vyžaduje trudné úsilí. A dobře vím, že demokratická Evropa po druhé světové válce trest smrti rušila postupně, ale stále jednomyslněji. Do té míry, že dnes toto zrušení je pro Evropany tím nejvýmluvnějším a nejmilovanějším výrazem jejich identity a jejich hodnot, v protikladu k jiným oblastem světa, kde se trest smrti ještě vykonává, včetně – pro Evropany téměř nepochopitelně – značného počtu amerických států. Nevyplývá však právě tento nápadný rozpor mezi Evropou a Spojenými státy

v humánní věci, u níž by se shoda všech demokratických národů považovala za samozřejmou, z velkého politického rozdílu mezi Spojenými státy americkými a evropskými národy, totiž z toho, že Spojené státy jsou stále ještě suverénním státem, úplným národním státem, zatím co evropské národy už nejsou a nechtějí být suverénními státy, a dokonce asi ani národy v úplném smyslu toho slova? Já se v každém případě vracím k této otázce pouze z tohoto velmi specifického politického hlediska, tj. vztahu mezi trestem smrti a principy suverénního státu.

Postavme se tedy na začátek, nebo dokonce ještě před začátek. Vezměme „přírodní stav“ podle představ architektů moderního státu, především Hobbese a Locka. Locke zdůrazňuje, že v přírodním stavu je každý *vykonavatelem* přírodního zákona. To znamená, že když neexistuje legitimní nadřízený, když není stát, každý z nás má právo uložit trest smrti. Toto právo samozřejmě má pouze v případě sebeobran, ale v podmínkách přírodního stavu je každý pro sebe jediným soudcem, „suverénním“ soudcem toho, co je sebeobrana. Tuto původní situaci musíme mít stále na mysli.

Situace, kdy každý rozhoduje o své sebeobraně, se rychle vyvine ve válku všech proti všem. Přírodní stav nutně vyúsťuje ve stav válečný, pokud s ním nesplývá. Má-li se vyjít z tohoto válečného stavu, který je zajisté neúnosný, je nezbytné a dostačující, aby každý z nás udělil nebo postoupil někomu třetímu, nějakému legitimnímu nadřízenému (legitimním se stává samotným faktem

onoho postoupení), kterým je nakonec suverénní stát, výhradní právo výkonu přírodního zákona. Do nekonečna citovaný Weberův výrok – že charakteristickým rysem moderního státu je „monopol legitimního násilí“ – je ohlasem Hobbesových a Lockových rozborů a tvrzení. V přírodním stavu, který je ve skutečnosti stavem válečným, je trest smrti všudypřítomný. Stačí pomyslet na ony hrozné obdoby přírodního stavu v Libanonu v roce 1975 a v roce 1990, a v některých oblastech Kolumbie nebo Sierra Leone dnes nebo před nedávnem. Ve stavu občanském, to znamená v situaci, kdy se člověk podřizuje státu, se trest smrti – jímž může trestat pouze stát – stává „homeopatickým“, abych citoval Michaela Oakeshotta, velkého čtenáře Hobbesových textů. Smrtelná choroba je léčena velmi malými dávkami téže choroby. Taková tedy po tři století byla naše politická justice.

Avšak v poslední době, jak jsem uvedl, téměř všechny evropské země zrušily trest smrti. Proč? Opět nechávám stranou všechny etické, náboženské, společenské či trestněprávní důvody, bez ohledu na jejich důležitost. Přidržíme se politického vymezení problému, tak jak jsem je nastínil. Politický argument proti trestu smrti je možno formulovat takto: usmrcení lidské bytosti je oprávněné pouze v případě sebeobran; toto oprávnění nemůže v žádném případě platit pro stát, především stát moderní, který je obrovskou kolektivní institucí, jejíž život není ohrožen zločiny a přestupky, jež má soudit a trestat; stát tudíž nemá právo poslat na smrt žádného člena společnosti, byť byl jakkoli zločinný. To je velmi silný argument.

Zdá se mi, že je jádrem nejoblíbenějšího argumentu proti trestu smrti, totiž že trestající vraha smrtí, *chovají se* členové společnosti *jako on* a vystavují se riziku, že se mu budou *podobat*. Politický argument je v každém případě nutný k tomu, aby morální argument platil: já si totiž mohu dovolit „nepodobat se“ vrahovi, protože stát je co nejodlišnější jak od vraha, tak od jeho oběti, že je nezranitelný a „nesmrtelný“. Kdyby takový stát neexistoval, nutně bych se „podobal“ vrahovi, abych se mu ubránil – a to legitimně, protože bychom se nacházeli v přírodním stavu.

Argument je to silný, ale možná, že svou sílu příliš čerpá ze síly státu. Přesněji řečeno, má tendenci přisuzovat státu víc síly, než tento stát může mít. A pomíjí životní a morální vazby mezi členy společnosti a státem, jež jsou základem jak jeho legitimacy, tak jeho síly. Stát ode mne žádá, ne – on to imperativně vyžaduje, abych si sám nezjednával spravedlnost, ale nejen to: vyžaduje dokonce, abych se vzdal sebeobrany, kromě velmi přesně vymezených případů. Nejen že nás zavazuje: on nás už předem vychovává k tomu, abychom se zdrželi gest, postupů a sklonů, jejichž pomocí jsme v přírodním stavu byli připraveni se bránit. Vychovává nás k tomu, abychom se zbavili svých přirozených obranných nástrojů a měli důvěru, že naši obranu vezme na sebe on. Žádá od nás obrovskou oběť a obrovskou důvěru. Když dojde k vraždě nebo ke srovnatelně těžkému zločinu, zdá se nám, že ta oběť byla marná a naše důvěra že byla zklamána. A legitimita státu utrpí úměrně tomu,

jak velký nedostatek síly projevil. Avšak většina Evropanů si myslí, že stát, který trestá smrtí, zvyšuje svou slabost a zároveň oslabuje svou legitimnost tím, že se snižuje na úroveň vraha a vrací nás do přírodního stavu.

Argument proti trestu smrti se tedy dá shrnout takto: stát, který byl velkým nástrojem našeho vysvobození z přírodního stavu, ukládáním trestu smrti způsobuje, že do toho přírodního stavu znovu upadáme. Avšak právě zločiny, kterým nedokázal předejít, dokazují, že jsme se z přírodního stavu úplně nevymanili. A vzhledem k tomu, že násilná úmrtí z cizího zavinění zde vždycky budou, nikdy z něho úplně nevyjdeme. Když stát z principu svědomí zavrhně trest smrti a chrání tím vrahy těch, které nedokázal ochránit, předvádí ono definitivní opuštění přírodního stavu, jež však není schopen skutečně provést. Když ale trvá na úplném opuštění přírodního stavu, odřezává si hloubkový zdroj své legitimacy: jak by po mně Stát, aniž by se projevil jako nesmírně a urážlivě nespravedlivý, mohl žádat, abych riskoval život pro jeho obranu poté, co stanoví jako ústavní princip, že život ani toho nejhoršího zločince nikdy nebude rukou státu ohrožen?

Tento kontext by nepochybně užitečně osvětlil nové učení katolické církve o trestu smrti. Nejzazší princip římského učení se nikdy nezměnil. Spočívá v bezvýhradném zachovávaní božího přikázání: „Nezabiješ.“ Z toho důvodu i v dobách, kdy bez nejmenší zdrženlivosti

vykonávala svou vládu nad dušemi, církev odmítala sama vydat na smrt ty, kdož si v jejich očích smrt zasloužili: předávala je „světskému rameni“, kterýžto vybraně ohleduplný postup vyvolával u Josepha de Maistre slzy dojetí. Sama odmítala trest smrti vykonávat, ale uznávala jeho principiální legitimnost, pokud jeho vykonávatelem byla legitimní politická autorita. Byl to způsob, jakým dávala najevo, že uznává právoplatnost politické instituce, věci pouze lidské a vykonávající vládu pouze nad těly a pro ně, zatím co církev vládne pro duše a nad nimi, a může tedy smrtí potrestat duši, neboť co ona svázala na zemi, bude svázáno i na nebi.

Proč církev v tomto bodě nedávno změnila – ne-li samotné své učení³, pak alespoň⁴ jeho uplatňování a začala s prudkou naléhavostí vyžadovat, aby se státy vzdaly práva, jež jim církev odjakživa přiznávala? Myslím, že mezi všemi důvody, které je možno uvést, zaslouží zvláštní pozornost jeden z oblasti vysoké politiky. Cír-

³ „Zachování obecného blaha společnosti vyžaduje zneškodnění agresora. Z toho důvodu tradiční učení církve uznalo opodstatněnost práva a povinnosti legitimní veřejné moci ukládat tresty úměrné závažnosti trestného činu a nevyloučilo trest smrti v extrémně vážných případech“ (*Catéchisme de l'Eglise catholique*, čl. 2266, Paris, Mame-Plon, 1992, str. 463).

⁴ „Pokud jsou nekrvavé prostředky dostatečné k obraně lidských životů proti agresorovi a k ochraně veřejného pořádku a bezpečnosti osob, přidrží se veřejná moc těchto prostředků, protože lépe odpovídají konkrétním podmínkám veřejného blaha a více se shodují s důstojností lidské bytosti“ (*tamtéž*, čl. 2267, str. 464).

kev se nemůže úplně vzdát výkonu „nepřímého vlivu“ na politické zřízení. Na Druhém vatikánském koncilu přijala princip náboženské svobody a od té doby musí být její „nepřímá moc“ stále nepřímější. A když už si církev neosobuje právo pozitivně působit na stát ve jménu své božské autority, zbývá jí možnost nahlodávat duchovní legitimitu politických těles, jimž se lidé během staletí oddali do té míry, že jejich záchranu nadřazují spáse své duše. Církev tedy jedná velmi koherentně, když zároveň s odmítnutím trestu smrti všeobecně zaujímá postoj čím dál tím „pacifističtější“ a značně opět pozměňuje své tradiční učení. A tak jedním dechem hlásá vnitřní i vnější odzbrojení laického státu. Je možné tvrdit, že římská církev svými novými poučeními pouze v nových podmínkách pokračuje v boji kněžstva s císařstvím? V každém případě však bychom museli být velmi málo vnímaví vůči pohybu duchovních mas, abychom nepostřehli, do jaké míry „sekularizace“, která nyní zasahuje politická tělesa stejně nebo více jako ji samotnou, mění pro církev barvu a možná i smysl, když je sekularizován i samotný sekulární stát.

Mluvil jsem o kněžstvu a císařství. Bojovné odmítnutí trestu smrti a výrazný pacifismus dnes vlastně církev staví do široké a vážné duchovní opozice vůči „americké říši“. Je tedy důležité prozkoumat americký postoj k trestu smrti, který je – jak už jsem uvedl – v tak nápadném protikladu vůči postoji evropskému. Tato protikladnost nás nutí přihlédnout k jevům třetího kruhu –

kruhu národního státu, neboť není srozumitelná v terminologii kruhu druhého, totiž v tocquevillovské analýze. Viděli jsme, že tato analýza vysvětluje postup demokratické „mírnosti“ silicím pocitem lidské podobnosti. Neexistuje tedy, abych tak řekl, žádný demokratický důvod k tomu, aby se Spojené státy a Evropa na gradientu soucitu⁵ nacházely na tak vzdálených bodech. Jak ale vysvětlit to, co se nám jeví jako zastavení pokroku demokratické mírnosti, nebo dokonce jako její zvrát, ve Spojených státech, které jsou kolébkou demokracie? A to v situaci, kdy tato země je v jiných ohledech nadále předvojem národů svým velmi bdělým demokratickým cítěním, zvláště pokud jde o rovnost pohlaví. Proč je zde tato jediná výjimka – výjimka mezi demokratickými zeměmi a výjimka v lůně amerického demokratického života –, proč je zde tato jediná výjimka spočívající v uplatňování trestu smrti a obecněji v trestající nezkrotnosti, či dokonce rozjásanosti Američanů?

⁵ Já zde předpokládám, že zrušení trestu smrti znamená pokrok „mírnosti“ a „soucitu“. Tyto sklony či afekty, jakož i jiné, které s nimi souvisejí, by vyžadovaly pečlivý rozbor, na který tady nemám místo. Zásadně svým „dobrým citům“ nedůvěřujeme, ale mně se zdá, že soucit našemu podezření uniká. V každém případě náš soucit, který je otřesen trestem smrti, bez potíží přijímá tresty nekonečně dlouhého odnětí svobody, včetně věznění se zvýšenou ostrahou. Vězení je ono *mučení*, které my nechceme vidět a pojmenovat je jako takové. Pro nás je nesnesitelné *viditelné* narušení integrity těla. I ve Spojených státech je snaha co nejvíce omezit viditelnost takového narušení tím, že se popravuje injekcí.

Tato typicky tocquevillovská země se totiž nikdy nerozešla s hobbesovským modelem západního národního státu. Je v tom určitý paradox, a dokonce jakési historické tajemství, neboť Spojené státy vznikly právě rozchodem s panovníkem z Westminsteru.⁶ Ať je tomu jakkoli, v dnešních Spojených státech se pouto mezi legitimitou trestajícího státu a zkušeností přírodního stavu, jež nikdy nebylo zcela zpřetrháno, nejen udrželo, ale v poslední době ještě posílilo, a to už před útokem z 11. září. Všeobecné uznávání legitimity trestu smrti⁷ je zde spojeno s velmi rozšířeným vyžadováním práva každého občana nosit zbraň pro sebeobranu. Evropané se domnívají, že hobbesovská logika je na jejich straně, a říkají Američanům, že je rozporné chtít nadále vykonávat právo, které bylo v zásadě postoupeno státu. Na to Američané odpovídají, že riziko násilné smrti rukou

⁶ Viz Peter Sloterdijk: „Funkce strachu v politice, to je problematika, kterou Američané sdílejí s Araby: ani jedni, ani druzí nikdy skutečně nepoznali hobbesovskou kastraci – to jest podrobení divoké pýchy občana suverenitě státu.“ In Peter Sloterdijk a Alain Finkielkraut, *Les Battements du monde*, Paris, Pauvert, 2003, str. 99.

⁷ Víím, že zdaleka není jednomyslné. V posledních letech se objevilo hnutí, které má mírnit onu trestající nezkrotnost, jež je zvláště v některých jižních státech přirozeně doprovázena značnou nedbalostí, pokud jde o předkládání důkazů. Ale vzhledem k tomu, že vliv demokratické mírnosti se nadále prosazuje, a to včetně zdůvodnění Nejvyššího soudu, domnívám se, že dnes ve Spojených státech není zpochybňován ani tak princip trestu smrti, jako podmínky jeho výkonu.

jiných nikdy úplně nezmizí a že z toho důvodu nikdy úplně nezmizí ani právo na sebeobranu; právo „nosit zbraň“ je projevem tohoto práva. Uznejme, že jak Evropané, tak Američané se právem mohou odvolávat na velkého architekta suverénního státu. Avšak zatím co Evropané myslí a jednají, jako kdyby suverénní stát už splnil svou funkci do té míry, že může být odložen do skladiště rekvizit, mají Američané pocit, že stále ještě žijí v situaci, která tuto rekvizitu činí nezbytnou.

II

NÁROD

Zničení dvou věží na Manhattanu 11. září 2001 znamená pro většinu z nás nejen začátek řady událostí, ke kterým by jinak nedošlo a které budou navazovat jedna na druhou neomezeně daleko do budoucnosti, ale také katastrofu, která zahajuje novou epochu.

Tento téměř jednomyslný názor rychle ustupuje výrazným neshodám o příčinách a významu této události a o povaze doby, která nastává. Nejlepší, co mohu udělat, je pokusit se vyjádřit ne-li svůj první pocit po té hrůze, pak alespoň svou první úvahu.

Nejvíce znepokojivou informací, kterou tato událost přinesla, nebylo podle mého názoru paroxystické odhalení terorismu jakožto prvořadého fenoménu. Ta spočívala spíše v tomto: současné lidstvo je rozděleno přehradami mnohem hlubšími, mnohem nesmiřitelnějšími, než jsme si mysleli. Najednou byly vyvráceny všechny naše domnělé vědomosti o hlavních tendencích a o poslání současného lidstva, o oněch dlouhodobých tendencích nezadržitelně vedoucích, jak jsme si mysleli, k rostoucímu sjednocení, jež se pádem Berlínské zdi stalo nepochybným a bylo takřka na dosah ruky. Události z 11. září 2001 odhalily existenci jiné zdi – zdi

neproniknutelnosti lidských společenství, na níž úžasná a stále rostoucí snadnost komunikace nic nemění.

S jakou lehkovážeností jsme ještě v předvečer oněch událostí mluvili o „odlišnosti“, o „právu na odlišnost“! Odlišnosti, které jsme měli na mysli, mohly totiž být pouze nepatrné, snadno přijatelné pro sjednocené lidstvo, jehož pestrá masa měly oživovat... Estetický, ne, turistický pohled na záležitosti lidstva. Najednou jsme byli sraženi do politické reality: bez ohledu na rozměry a jiné své charakteristické rysy jsou lidská společenství kompaktní, uzavřená, nesnadno proniknutelná věc, z nichž každá je vybavena svou vlastní perspektivou a zmocňuje se svých členů do takové hloubky, že ani pohodlné nástroje a nakažlivé slasti moderního života nedokážou vytvořit mezi nimi skutečně společný život.

To, že ti teroristé většinou pocházeli ze Saúdské Arábie, která je tak říkajíc blízkým spojencem Spojených států, že změnili na smrtící zbraně dopravní letadla, tedy dopravní prostředek nejlépe uzpůsobený spojit lidi v síť objímající celou planetu, že si ke zničení vybrali nejpyšnější symboly světového obchodu v samotném srdci hlavního města světa, všechny tyto – nikoli bezvýznamné – okolnosti se spojily k potvrzení toho, že nejdokonalejší nástroje obchodu a komunikace zůstávají mimo život národů, že je ani zdaleka nesjednocují, jak by odpovídalo liberálním a pokrokářským názorům, které v to doufaly a vlastně s tím od 18. století počítaly. Zkrátka, komunikace sama o sobě společenství nevytváří.

Pokud jde o komunikaci, mají v sobě naše iluze – naše liberální, naše pokrokové iluze – něco neodolatelného. Cožpak se ostatně neopírají o nejpřesvědčivější a zároveň nejúčtyhodnější definici člověka jako „zvíře, které má *logos*“? „Jsme lidé a jsme navzájem spojeni jedině slovem,“ napsal Montaigne. Jakkak bychom od stále rozsáhlejšího a rychlejšího oběhu všech slov neočekávali rozšíření a prohloubení lidského sdružování?

Je zde však dvojznačnost. Pouto mezi jazykem a sdružováním je sice velmi těsné, ale není symetrické: dva členy dvojice si nejsou rovné. Společenství není vytvářeno jazykem: to jazyk je vytvářen a udržován společenstvím. Všechna možná společenství, tedy všechny možné jazyky nacházejí nicméně prostor svého dýchání v politickém sdružení, v obci. Lidský život se odvíjí mezi prózou a poezií, mezi prózou užitečnosti a poezií vznešenosti a velkoleposti, je však pořádán prostřednictvím správnosti, což je vlastní pole působení politiky. Politické společenství drží pohromadě a dává zaznít všem rejstříkům řeči a každá skutečná komunikace nutně spočívá na takové harmonické stupnici. Přeceňujeme skutečně nesmyslným způsobem moc nástrojů komunikace, obzvláště pak moc společného dorozumivacího jazyka. I kdybychom všichni od zítřka mluvili anglicky, ani o krok se nepřiblížíme jednotě. Izraelští a palestínští mluvčí, stejně jako indiští a pákistánští diplomaté mluví, myslím, velmi slušnou angličtinou. Nástroj, kterým je společný jazyk, nevytváří sám o sobě komunikaci. Vzájemné dorozumění předpokládá sdílení téhož politického

společenství nebo alespoň příslušnost k společenstvím, jejichž politická uspořádání a kolektivní zkušenosti jsou si blízké. Víme ostatně, že ani splnění této nutné podmínky ani zdaleka nestačí. Kolik národů s příbuznými režimy a zkušenostmi spolu válčilo!

My Evropané bychom měli být obzvláště poučení, pokud jde o politickou povahu jazyka. Evropské jazyky jsou, jak se říká, „národní jazyky“. To je pravda, pokud slovem „národ“ označujeme politický útvar zvláštního druhu. Naše jazyky totiž neodkazují hlavně na nevyověditelný ztracený původ nebo na sled nesdělitelných zkušeností, nýbrž především na velmi srozumitelné politické dějiny, k nimž nám právě důvěrná znalost jazyka umožňuje přístup. Naše jazyky nevyjadřují nějakou „kulturní“, to jest apolitickou nebo metapolitickou vznešenou entitu; vyjadřují především historii našich příslušných politických režimů. Racine a Shakespeare... Na historickém kursoru básník ztělesňuje v každé zemi politický okamžik, kdy si národ uvědomil sám sebe a našel svou tak říkajíc definitivní podobu. Zároveň aktualizuje možnosti jazyka a upevňuje ho kvantitativně i kvalitativně. Francouzština, tento dvorský jazyk, je ve svém abstraktním uspořádání tak pevná, že se jakoby přirozeně stane jazykem vyučující a řečnické Republiky, jazykem vyprávění upřednostňujícího znak před věcí, jazykem rozkošných jemných odstínů. Barbarská angličtina, která díky největšímu básníku Evropy velmi brzy dosáhla nejvyššího stupně jiskřivé expresivnosti, dostatečně prostá a silná, aby se později stala vtělením

užitečnosti, jazyk nápodoby, v němž je ještě slyšet hlasy zvířat, o čemž se lze běžně přesvědčit v Dolní sněmovně. Naše evropské jazyky – z nichž jsem připomněl jen dva, které nejlépe znám – jsou obdivuhodné destiláty vyrobené ve velkém syntetizéru evropského života, kterým byl národní stát.

Národní stát byl pro moderní Evropu tím, čím pro antické Řecko byla městská obec: tím, co produkuje jednotu, tedy rámec názorů a života, a vytváří společnou věc. Existují o nich sice skvělé historické práce, ale srovnání mezi těmito dvěma politickými útvary v sobě ještě skrývá mnohá poučení, jež by měla být šířena. V každém případě však lze říci toto: antická obec a národní stát jsou jediné dvě politické formy, které byly schopné, alespoň ve své demokratické fázi, dosáhnout těsného spojení *civilizace* a *svobody*. Existovaly velké civilizované říše: ani ve svých nejpříznivějších obdobích však neznaly svobodu. Kmenový život a obecněji život „přírodní“ předpokládá velmi vyhraněnou formu svobody, ale nezná rozkoše a půvaby civilizace. Já bych se na tomto místě chtěl zabývat národním státem jako politickým útvarem a otázkou antické obce s politováním nechávám stranou.

Důvěrný styk vede k nedoceňování. My totiž už nejsme schopni ocenit, čeho evropský národní stát během svého vývoje dosáhl. Byl to mimořádně odvážný podnik, který vyžadoval nevídaně intenzivní a hlavně dlouhodobou a všestrannou mobilizaci duševních zdrojů nejen od předáků a iniciátorů, ale vlastně ode všech občanů.

Šlo o to, rozšířit občanský život, „život ve svobodě“, který do té doby byl v nejlepším případě výsadou malého počtu lidí, na nescíslná lidská seskupení. Šlo o to řídit obrovská seskupení lidí, kterým byla ponechána svoboda.

Podceňování těchto dějin má ve skutečnosti specifictější a, abych tak řekl, akutnější příčiny, než je důvěrná známost a zvyk. My jsme od svých politických dějin oddělení ohnivou clonou období 1914–1945: co bylo před tím, to byly dějiny hodné odsouzení, protože vyústily do bláta zákopů u Verdunu a na rampy v Osvětimi. Po tomto období jsme znovu povstali, bez křtu a bez konverze, v bělostném šatu konečně čisté, to jest *nikoli národní* demokracie, jejímž jediným politickým programem je zachovat si nevinnost. My tuto ohnivou clonu musíme překročit. Musíme obnovit pochopení kontinuity evropských dějin, a ne si představovat, že jsme před padesáti lety – řekněme, v okamžiku vytvoření prvních evropských institucí – vybědli z národního pohanství, které trvalo dlouhá staletí. Já bych se chtěl alespoň stručně podílet na úsilí o toto pochopení.

Ať už ho interpretujeme jakkoli, nemůžeme neobdivovat dlouhé trvání evropského národního státu a ne být jím udiveni. I když jsme poučeni o záludnostech připomínání historie a dáváme si pozor na to, co Aron citátem z Bergsona označuje jako „retrospektivní iluzi neodvratnosti“, jedna věc je očividná: většina našich národů je rozeznatelná už nejméně sedm nebo osm století. Mluvil jsem o jazyku: kdo kdy mluvil francouzsky lépe

než Jana z Arku ke svým soudcům? Proč je zde to trvání, ta kontinuita i v těch největších proměnách a zvratech a jim navzdory? To je jedna z nejvíce vzrušujících historických záhad. V každém případě lze pozorovat, že evropské národy byly s to během staletí vynalézat stále nové politické nástroje, které jim umožnily pokračovat v dobrodružství. Vždycky když se zdálo, že politický mechanismus společensky a morálně vyčerpal své možnosti, když „by býval měl“ ustrnout, nebo začít upadat, nebo se rozkládat, vymysleli Evropané nějaký velkolepý a smělý trik jako nějakou obrovskou archu spuštěnou do propasti času. Některé z nich uvedu. Místo aby ustrnuli ve „feudálním systému“, který byl v zajetí místních vládců, vybudovali podivný paradox (tak skvěle popsany Bodinem) absolutního panovníka vládnoucího svobodným poddaným. Když pak tato forma vlády vyčerpala své možnosti ve velkých monarchiích, dobře spravovaných a velmi civilizovaných, ale postrádajících řádnou politickou svobodu, nastolili stejně nepravděpodobnou lest, totiž zastupitelskou vládu.

Suverénní stát a zastupitelská vláda jsou dva velké vynálezy, které nám umožnily usadit v civilizaci a ve svobodě neuvěřitelné masy lidí. V tomto mechanismu my dosud žijeme. Katastrofa třicetileté války minulého století však vedla k hlubokému přepracování jeho definice. Proces, který probíhá, se těžko popisuje. Řeknu tedy toto: Stát je čím dál tím méně suverénní a vláda je čím dál tím méně zastupitelská. Politické nástroje demokratického národa jsou stále více funkcionální a stále méně

politické. Troufl bych si říci, že politické vynálezy jsou stále umělejší a každým dnem se vzdalují přirozeným hnutím duší občanů. Co se vlastně stalo?

* * *

Především musíme upozornit, že ty dvě složky našeho mechanismu jsou navzájem těsně solidární; a že suverénní stát sice nemusí být zastupitelský, ale že zastupitelská vláda předpokládá suverénní stát. To platí chronologicky, neboť – jak každý ví – suverénní stát zastupitelské vládě předchází: Richelieu byl před Gambettou! Platí to také logicky a politicky. Tento bod by zasluhoval dlouhého výkladu. Spokojme se s tím, že si zapamatujeme toto: jedině suverénní stát je schopen abstraktně vymezit „zastoupení lidu“ a zároveň zřídít to, co jsem nazval prostorem rovnosti občanů. Bez těchto dvou věcí není demokratické zastupitelství možné. Bez suverénní moci politický sbor nutně tíhne k nějaké formě oligarchické vlády. Bez suverénnosti tedy neexistuje reprezentativnost.

Avšak čeho jsme svědky? Co jsme udělali? Po těch třiceti hrozných letech jsme začali budovat dvě nová velká ústrojí, z nichž jedno radikálně omezilo suverenitu (pokud ji vůbec nezrušilo), čímž zároveň narušilo reprezentativnost, zatím co to druhé přímo změnilo smysl reprezentativnosti.

V prvním případě samozřejmě jde o budování Evropy. Nebudu tady připomínat jeho etapy a rozebírat jeho mechanismy. Domnívám se nicméně, že je zde

možno říci, že během těch přibližně padesáti let svého postupu se jeho smysl hluboce změnil. Začalo jako společný podnik starých evropských národů, na prvním místě Francie a Německa, s cílem skoncovat se stoletím demoralizujícího soupeření a ničivých válek a zahájit rozumnou budoucnost, která se neměla podobat minulosti, ale měla být pokračováním života národů, které by eventuálně směřovaly k tomu, že ve velmi daleké budoucnosti splynou v nějaký nevidaný politický útvar. To všechno se neobešlo bez nejasností a dvojznačnosti, ale našim vyčerpaným národům se nabízela perspektiva a jakýsi oddech, bez nichž by se nebyly dokázaly tak rychle zotavit. Bez nich by nebyl „německý zázrak“, ani „italský zázrak“, ani rychlá francouzská obnova (ve Francii zázraky ze zákona nejsou!).

Po dlouhé období se naše národy a Evropa vyvíjely společně. V určitém bodě, který je těžké přesně určit, ale může být vhodně označen jako okamžik „Maastrichtu“, evropský podnik doznal rozhodující změny směru. Nástroj se odpoutal od národních politických útvarů. Důmyslné ústrojí začalo žít svým životem. „Evropa“ vykrytalizovala v Ideu, jejíž legitimita byla nadřazena jakékoli legitimitě jiné a vybavena institucionálními mechanismy schopnými přetvořit život Evropanů ve všech jeho aspektech. Evropané se ocitli v zajetí „bezcílné účelnosti“ (*finalité sans fin*), která už nemá politický smysl a jejíž jedinou budoucností je rozšiřování bez hranic a nikdo už neví, kde a jak by mohlo být zastaveno. Taková je teď situace.

Tím druhým novým veleústrojím je sociální stát. Ve složitosti jeho různých aspektů je těžké se vyznat. Na jedné straně nepochybně představuje rozšíření a zkonkonalení zastupitelské vlády, nebo spíše zastupitelského státu. Díky němu zahrnuje reprezentativní demokracie dělnickou třídu, u které hrozilo odštěpení. Dělnická třída a obecněji „lidové vrstvy“ se v takto doplněném režimu cítí více doma. Jejich touha po změně režimu, po zcela novém režimu, který by byl „skutečně jejich“, je tak oslabena. Reprezentace však zároveň mění smysl nebo ztrácí část svého smyslu. „Sociální práva“ garantovaná státem a odpovídající dávky vedou ke zrušení toho, čemu se do té doby tak výmluvně říkalo „dělnický úděl“. V údělu už neexistují rozdíly, když se všichni občané, kromě toho že mají rovná občanská a politická práva, stávají „oprávněnými osobami“, jimž stát prokazuje v podstatě rovnou péči, pokud jde o jejich „sociální potřeby“. Mým záměrem není zkoumat, zda tento nepopiratelný sociální pokrok nebyl zaplacen určitým úpadkem individuální, a dokonce i společenské zodpovědnosti. Diskuse, které o tomto bodu vedou liberálové a socialisté, se nás zde netýká. Mě zajímá paradoxní (jak už to často bývá) fungování reprezentace.

Ten paradox vypadá asi takto: Vitalita zastupitelského procesu předpokládá, že lid, který má být zastupován v rozmanitosti všech svých složek, existuje a chce existovat nezávisle na reprezentaci, tedy na zastupitelském státě. Máme-li být zastupováni, musíme být. Abychom skutečně byli, musíme existovat s „údělem“ nezávislým

na reprezentaci. Přání být zastupován předpokládá tedy a obsahuje v sobě, abych tak řekl, odmítnutí být zastupován, odpor nebo zdrženlivost k tomu, být zastupován. Proletariát vyžadoval zastoupení na úrovni vyšších politických instancí a konečně i ve vládě národa a zároveň organizoval svou „třídní“ autonomii vůči buržoazní společnosti a buržoaznímu státu. Hluboce nedůvěřoval státu, od něhož žádal uznání. Že to nebyli tíž proletáři, tytéž dělnické organizace, protože jedny byly reformistické, jiné revoluční nebo odborově-revoluční? Co na tom záleží! My tu zkoumáme zastupitelský mechanismus a nutnou nejednoznačnost jeho fungování, tedy nezávisle na „subjektivní vůli“ různých skupin. Jsem v pokušení tvrdit: dobré politické zastoupení, živá politická reprezentace je pouze ta, která byla vybojována nejen proti nedostatečně reprezentativnímu státu, ale také proti odporu a zdrženlivosti, které každá část lidu cítí k tomu, aby byla zastupována nebo aby důvěřovala svým zástupcům. Je pravda, že doba, o níž mluvím – ve Francii to je, řekněme, 19. a začátek 20. století – je plná sociálních a politických zmatků, z nichž jsme se naštěstí konečně dostali. Je pravda, že občané tenkrát často zuřili, že jsou „tak špatně zastupováni“. Ale tyto vášně byly život, někdy nebezpečný; život, který se mohl propadnout mimo demokracii, mimo skutečně reprezentativní politický režim.

My žijeme v režimu značně odlišném. Uvedl jsem, že systém vybudovaný na vztazích mezi různými částmi lidu, žijícími podle různosti svého údělu, a jeho reprezentací

byl nahrazen státem, jehož posláním je garantovat práva, a to nejen „liberální“ práva na vlastnictví a na svobodu činnosti, ale také „práva sociální“, „práva pohledávková“ (*droits-créances*). Po přechodném období – zhruba odpovídajícím Třiceti slavným letům (*les Trente Glorieuses*) –, kdy se občané vzhledem k doznívajícímu třídnímu boji konečně dočkali dosti „dobrého zastoupení“, jsme vstoupili do éry „zastupitelského maléru“ nevídaného druhu. Občané si shodně stěžují na své zástupce a na politickou třídu vůbec. A čím víc se tato třída snaží dávat najevo svou „blízkost“, své pochopení, svůj soucit s občany, tím přísněji ji občané posuzují.

Tato nespokojenost z větší či menší části zajisté souvisí s úzkostí, kterou budí situace nebo hospodářské vyhlídky. Přitom celkové bohatství naší společnosti stále roste a ukazatele, především o zdraví a dlouhověkosti lidí, nenaznačují žádné objektivní zhoršení našeho „obecného stavu“. Nemyslím, že by nezaměstnanost a nejistota byly dostatečným vysvětlením rostoucího odcizení občanů. Důležitější nepochybně je, že politický systém ztratil schopnost reprezentovat. V případě Francie má tato ztráta příčiny ústavní nebo je důsledkem politických mravů, jako je „kohabítace“. Nicméně se mi zdá, že původ nemoci je dál. Skrže hněv na špatnou reprezentaci vychází najevo úzkost občanů, že už nejsou reprezentovatelní – že už nejsou národ, nebo jím jsou stále méně, ať už to krásné slovo „lid“ chápeme ve smyslu společenském nebo národním. Jak společenské, tak nacionální členění lidu se ztratilo, nebo se ztrácí. Jazyk

je toho dokladem. Proletáři už nejsou, dokonce ani „lidové vrstvy“ už se moc nevyskytují; jsou jen Marginálové (*exclus*): tak jsou označováni ti, kteří „nebyli zachyceni oky sítě sociálního zabezpečení“. To, co bývalo lid, nebo část lidu s velmi výrazným společenským zařazením, se stalo statistickým nebo administrativním agregátem postřádajícím jakýkoli smysl pro společenství a především pro osoby, jichž se týká. Bída je stejná, někdy horší, ale je už pouhým selháním sociálního mechanismu. To vysvětluje patetickou marnost pokusů o vytvoření „strany nezaměstnaných“ nebo „zastoupení nezaměstnaných“. Během vývoje naší demokracie vstupovaly postupně různé součásti národa do zastupitelského systému. Dnes už z něho není vyloučena žádná z nich, protože vyloučenost je dnes individuální záležitostí. Neexistuje tedy už žádná „společenská záloha“, žádná společenská nezávislost – nezávislost „třídní“ – která by živila skutečnou touhu po zastoupení. Jednotlivec marně křičí na své zástupce: v odpověď dostává pouze zesílenou ozvěnu své rozjitřené samoty.

Takže kulisy zůstaly stejné a my stále volíme všechny možné zástupce, ale zastupitelský režim už jsme víc než zpoloviny opustili. Spojení suverénního státu a zastupitelské vlády v rámci lidu tvořícího národ bylo nahrazeno státem, který chce co nejúplněji garantovat „lidská práva“ svých příslušníků. Stát? Potřebujeme na to stát? Je stát nejadekvátnějším nástrojem pro tuto funkci? Nevypořádal by se s ní lépe nějaký oblastní, evropský, nebo snad dokonce soukromý správní orgán?

Neměla by zastupitelská vláda ustoupit demokratickému vládnutí?

* * *

To, že v běžném jazyce politiků i občanů slovo *vláda* je vytlačováno slovem *vládnutí* prozrazuje dvojznačnost našeho postoje k naší demokracii. Ostatně, „dvojznačnost“ je asi příliš slabý výraz. Jsme totiž velmi blízko zmatení, ne-li rozpornosti svých politických názorů.

Na jedné straně pateticky naříkáme nad apatií občanů, jakož i nad volebními pozdviženími, která ji pravidelně, leč krátce přeruší. Vlády pak nevzrušeně konstatují, že není v jejich moci prosadit reformy, jejichž nezbytnost a naléhavost ostatně rády zdůrazňují. Bylo by asi neodolatelným epigramem říci, že demokratické vládnutí vypadá jako zastupitelská vláda, která nezastupuje a nevládne.

Na druhé straně si vřele gratulujeme ke kvalitě našich demokratických hodnot a stavíme do výhodného protikladu, jak už jsem uvedl, mírnost našich mravů s trestajícím moralismem americké demokracie, která navzdory našim naléhavým výtkám umíněně považuje trest smrti za nástroj justice. Nestyďme se to přiznat: při pohledu do zrcadla našich „hodnot“ přece můžeme být spokojeni.

Jak vysvětlit takovou skleslost a rozpačitost na straně jedné a takové sebeuspokojení na straně druhé? Je pravděpodobné, že na našem kolektivním životě nás trápí

a okouzlují dvě protikladné, leč neoddělitelné stránky téhož jevu, dva následky téže příčiny, totiž náš politický řád v nynějším stadiu svých dějin a dějiny útvaru, zvaného národ. Na rozdíl od svých předchůdců – suverénního státu a zastupitelské vlády – naše nové nástroje nejen že nezvyšují naši schopnost si vládnout: ony tuto schopnost každým dnem více spoutávají. Karel Polanyi, vynikající historik ekonomie, mluví o národech, které se po první světové válce konsolidovaly kolem své měny, jako o „novém typu národů – o národech korýších“. Dalo by se říci, že naše národy, které se právě v mnoha případech vzdaly své národní měny, mají krunýř čím dál tím tenčí a poréznější. Zato jejich chápací nástroje – tedy nástroje správy – jsou tak obrovské a tak odpoutané od jejich měkkého a mírného těla, že z velké části pozbyly schopnost pohybu. Naše národy, nehybné ve stále puntičkářtější, ale také nejistější využívání svých práv, dávají všem lidským věcem takový nový výklad, který omlouvá jejich politickou lenost a duševní netečnost. A tak mohou být zároveň podrážděny svým ochromením a radovat se ze svých ctností. Útěchu ostatně mají stále pohotově: jakožto součásti Evropské unie se považují za členy prvního sdružení, jakéhosi zárodečného sdružení, rostoucího těla sjednoceného lidstva, v němž se k nim brzo připojí národy ostatní.

Tato podivná deprese národů, které v minulosti patřily k nejdůmyslnějším a ještě do nedávné doby byly nejvíce schopné obnovy, zajisté vyplývá z řady různých faktorů. Na jejich pasivitě má velký podíl jejich rychlé stárnutí,

u některých dokonce s perspektivou nikterak vzdáleného vymření. Vždyť až dosud proti pomíjivosti jednotlivce stála nesmrtelnost národa; nyní, když se lidský věk prodlužuje, se život národa krátí. Zcela mimořádný lidský fenomén. Národ stárne a kráčí k smrti stejně rychle – a v blízké době ještě rychleji – jako jednotlivec. Ale já jsem zde chtěl zdůraznit význam politického faktoru, ten nepoměr mezi srdeční slabostí politických společenství a ohromností jejich nástrojů. Evropské národy řízené nikoli vládami, nýbrž těmito nástroji vládnutí, se stávají nástroji svých nástrojů. Tvoří nespokojenou, ale povolnou masu nahromaděného vládnutí, jehož jediným posláním – od obce po Spojené národy – je zabránit jakékoli individuální nebo kolektivní akci, která by nebyla prostou aplikací nějakého právního pravidla. Přijali jsme demokratické „hodnoty“, ale zapomněli jsme smysl demokracie, její politický smysl, totiž vládu nad sebou samým. Vrátila se doba osvícenského despotismu, přesné označení pro všechny ty agentury, správy, soudní dvory a komise, které ve zmatku, ale v duchu jednomyslnosti, pro nás vypracovávají stále pedantštější pravidla.

Naznačil jsem, že ve jménu demokracie, přesněji „demokratických hodnot“, jsme institucionalizovali politické ochrnutí demokracie. Ve jménu procedurální demokracie, jak se někdy říká, jsme zbavili podstaty demokracie v původním a vlastním slova smyslu, ve smyslu vlády politického tělesa nad sebou samým. Velkou roli v tomto vývoji sehrálo čím dál tím zúženější chápání lidské čin-

nosti, přestože usilovalo – nebo právě proto, že usilovalo o čím dál tím přísnější morálnost. A je možné tvrdit, že odbourávání politického hlediska, k němuž mezi námi dochází, má své nejhlubší intelektuální kořeny v narůstajícím nepochopení lidské činnosti, čili „praktického života“.

Zkrátka a dobře: lidská činnost je pro nás legitimní a koneckonců i pochopitelná jen v tom případě, že může být subsumována pod nějaké všeobecně platné právní pravidlo nebo pod nějaký univerzální „etický“ princip – tedy jedině tehdy, když je možné ji popsat jako zvláštní aplikaci všeobecných práv lidské bytosti. Zvláštní je (a já jsem na tento bod upozornil hned na začátku těchto úvah), že tímto rysem se náš etický radikalismus přibližuje náboženskému „fundamentalismu“, který na první pohled vypadá jako jeho hlavní nepřítel. Také pro náboženský fundamentalismus totiž je lidská činnost legitimní pouze jako uplatňování zákona, a to zákona zakořeněného nikoli ve sdílení téhož lidství, nýbrž ve svrchované vůli, kterou Bůh zjevil obci věřících. Tato dvě pojetí správného konání jakožto podřízenosti zákonnému řádu – opakuji, že tento řád je v každém z uvedených případů chápán velmi odlišně – velmi znesnadňují vlastní politickou činnost, protože obě zbavují politické jednání legitimnosti a vlastně i smyslu. K tomu nutno dodat, že obě tato pojetí znemožňují – každé z jiných důvodů, ale ve stejné míře – vytvoření minimálního společného prostoru mezi naší extrémní demokracií a náboženským fundamentalismem. Takový prostor

může vzniknout pouze specificky politickým postupem. Neexistuje všeobecný řád, všeobecný zákonný řád, který by umožňoval rozhodovat rozumně a s nadějí na určité vzájemné porozumění a mír mezi těmi, kdož uznávají pouze „lidská práva“, a těmi, kdož uznávají pouze „práva boží“.

* * *

Na ilustraci svého tvrzení, že náš demokratický radikalismus a naše „etické“ pojetí lidské činnosti nás zbavily schopnosti politicky jednat, bych rád uvedl jeden příklad, který v současné době považuji za velmi poučný. Jde o otázku eventuálního vstupu Turecka do Evropské unie a o zmatky, jež s ní souvisejí.

„Turecká otázka“ je jen paroxystickým vystupňováním potíže vepsané do modalit rozšiřování Evropské unie. Ta potíž v nich je vepsaná od okamžiku, jehož časové určení je těžké, ale definice snadná: jde o ten bod, o němž jsem se už zmínil a kdy původní politický postup ustoupil procesu zaslepeného rozšiřování do nekonečna. Původní Evropa, „malá Evropa“ odpovídala určitému politickému záměru, který jsem stručně připomněl výše. Definovala se jako společenství ustavené kolem určitého záměru. Odpovídala na otázku: Co dělat? Když však bylo to prvotní sdružení vytvořeno a vykazovalo příznaky záviděníhodného úspěchu, projevíli zájem o připojení kandidáti s různými záměry a s různým stupněm upřímnosti. Bývalo by se mělo neúchylně

a jasně trvat na vizi toho, co se chce *dělat*. Je pravda, že generál de Gaulle odmítl anglickou kandidaturu, jejíž upřímnost považoval za pochybnou. Ale jak nechávat do nekonečna za dveřmi Spojené království, které chtělo dovnitř – Spojené království, které mělo tak velké historické nároky na náš obdiv a na naši vděčnost? A tak Georges Pompidou otevřel dveře. A bylo to! My jsme to ještě nevěděli, ale tehdy v této otázce došlo ke zvratu. Od té doby už otázka neměla znít: *Proč?*, ale *Proč ne?* A neměli ji už klást zakladatelé sdružení, nýbrž kandidáti. Už žádné: proč – nač – chcete vstoupit? Nýbrž spíše: jakým právem nás necháváte za dveřmi? Cožpak nejsme stejně dobří Evropané jako vy? A tak čím byli členové klubu početnější, tím více pochopitelně byli rozhořčeni ti, které Unie jakoby chtěla nechat přešlapovat na chodníku. Nakonec byli patentovaní členové tak unaveni odporem, jehož smysl už jim nebyl zřejmý a jenž už ostatně ani neexistoval, že otevřeli dveře dokořán a do Unie vstoupili všichni nebo se k tomu chystají. Nikdo samozřejmě není spokojen, protože nikdo při vstupu nebyl upřímný; a každý ví, že oslavovaný výsledek v podstatě nikdo nechtěl, že k němu došlo mechanickým postupem, který nikdo neřídil.

Velmi stručně jsem připomněl proces, který převládá. Byl podporován a jaksi sublimován morální filozofií, o níž byla řeč. Pod vlivem představy, že legitimní, morální nebo správná je pouze činnost „zevšeobecnitelná“, se stává odíózním každý postup, který mezi účastníky „rozlišuje“.

Tak se dostávám k Turecku. Mechanismus, který jsem popsal, nemá ani kormidlo, ani brzdu. Splašil se. Trochu se sice doufalo, že se zastaví jaksí sám od sebe, až bude dosaženo zeměpisných hranic Evropy, ale tato mlhavá představa byla zcela absurdní, protože zeměpisné hranice Evropy jsou pouhou konvencí; a to právě konvencí geografickou bez politického a obecněji lidského významu. O eventuální praktické aplikaci této představy raději nemluvit: ta by vedla, na příklad, k zahrnutí Ruska, ale jen po Ural; v případě Turecka pak k zahrnutí větší části Istambulu, nikoli však Anatólie! Ostatně, z jakého důvodu by měla být respektována zeměpisná hranice – čára na mapě, jak se říká –, když se už půl století s pýchou ruší hranice historické a politické, tak hluboko zapsané v našich tělech a v našich duších? Kdo může nejméně, zmůže zřejmě nejméně.

„Bezcílná účelnost“ evropského procesu se tedy setkala s výraznou, i když ne hlubokou touhou několika po sobě jdoucích tureckých vlád a pravděpodobně také většiny tureckého obyvatelstva. Jak Turecku odmítnout to, co bylo povoleno tolika jiným zemím? A tak politická třída evropských zemí, v rozporu s názorem většiny obyvatel těchto zemí a se svými vlastními sklony, sklouzla k souhlasu se vstupem Turecka, protože nedokázala vymyslet přijatelný protiargument. Přitom přichází se stále novými zdržovacími úskoky poukazujícími na prohřešky Turecka proti dobrému demokratickému vládnutí. Tyto prohřešky ovšem nejsou o nic vážnější než ty, jichž se dopouští ten či onen z nově vstupujících nebo kandi-

dátských států. Skutečná pravda je tato: nepochybná většina občanů Evropy a jejich představitelů je toho názoru, že hlavní překážka integrace Turecka do Evropské unie spočívá v tom, že tato početná a mocná země je masově muslimská. Jak to ale říci?

Jsme tedy v nemožné situaci, ale je jasné, že si za to můžeme sami. Tím je naznačeno, že je naší věcí dostat se z této situace a znovu konečně získat naši *politickou svobodu*. K tomu účelu se od nás vyžaduje soustavné úsilí zaměřené na znovuoživení faktu, že zahraniční kroky politických útvarů, včetně demokratických politických těles, se vůbec neřídí týmiž principy jako vnitřní činnost jejich vlád. Tím nechci říci, že by se v činnosti zaměřené navenek mělo pohrdat etickými pravidly respektovanými v záležitostech vnitřních. Jenže při jejich respektování nebo nerespektování vůbec nejde o etiku! Nebo celá vyžadovaná morálka spočívá prostě v uznání politické reality včetně objektivní povahy politických útvarů a, v obecnějším pohledu, lidských společenství. Objektivní, to především znamená: nezávislé na tom, čeho se každý z nás bojí, več doufá, co si myslí nebo představuje.

Uvnitř demokratického politického útvaru, v lůně demokratického státu mají všichni občané už z definice stejná práva, což úřadům zakazuje je rozlišovat, zacházet s nějakou skupinou jiným způsobem – *špatně* s ní zacházet – kvůli rase, náboženství nebo názorům. Avšak to, že evropské demokracie mají povinnost při zacházení se svými muslimskými občany úzkostlivě respektovat

jejich práva – jejich občanská práva, nikterak neznamená, že by měly povinnost udělit muslimskému národu „právo“ stát se členem jejich společenství národů. Tady nejde o „právo“ ani o „práva“. Říkat, že Turecko nebo ostatně kterákoli jiná země „má právo“ vstoupit do evropských orgánů, by odpovídalo podivně popletenému myšlení. Možná, že je to z nějakého důvodu žádoucí, ale nemůže to být předmětem nějakého práva. Rovnost práv a spravedlnost stejná pro všechny mají smysl pouze mezi občany už existujícího společenství organizovaného v demokratickém režimu a jedině tam jsou ostatně možné.

Otázka turecké kandidatury tedy ve skutečnosti není otázkou morální filozofie a ještě méně je příležitostí k řečem o našich „hodnotách“, nýbrž je otázkou spadající do „velké politiky“, jak se kdysi říkalo. Odpověď na ni, ať už bude jakákoli, musí být výsledkem rozsáhlé občanské diskuse, jež bude mobilizovat a syntetizovat složité argumenty s ohledem na základní politický cíl, na němž by se většina Evropanů z kontinentu shodla: podoba, již by Evropa měla mít, chceme-li, aby překonala svou pasivitu a našla své místo a svou vlastní perspektivu mezi velkými aktéry současného světa? Myslím, že náležité zhodnocení tohoto cíle nás vede k závěru Turecko nepřijímat. Mým záměrem však nebylo předkládat argumenty ve prospěch tohoto závěru: chtěl jsem se pouze pokusit ukázat, že „tureckou otázku“ je nutno klást ve vztahu k tomuto cíli a v této politické formulaci. Jde o velký muslimský stát a je jasné, že tento

fakt by měl pro Unii nesmírné důsledky, pokud jde o *svobodu jednání* jak uvnitř, tak navenek. Tento fakt je tedy jeden z hlavních faktorů – samozřejmě nikoli jediný –, k němuž by zmíněná diskuse měla přihlížet. Měla by tak činit otevřeně a upřímně, nikoli nepřímým a potouchlým způsobem jako dosud.

Jakým způsobem však vést politickou diskusi o velkém náboženském faktu? Co to znamená, když náboženství je nazíráno nikoli jako předmět všeobecného či univerzálního lidského práva v rámci nějakého demokratického režimu, nýbrž jako velký kolektivní fakt, jako objektivní politický faktor, který se mocně podílí na tom, že náš svět má svou podobu a svou barvu, a možná i na určování jeho osudu? Musíme se znovu naučit mluvit o náboženství *politicky*.

III

NÁBOŽENSTVÍ

Kdo si netroufá pevně pohlédnout na oba póly lidského života, totiž na náboženství a na vládu, je prostě zbabělec.

VOLTAIRE

Ale jak mluvit o náboženství *politicky*? Jak o něm mluvit *objektivně*? My, občané vyspělých evropských demokracií, se celkem vzato definujeme dvěma ideály: praktickým ideálem upřímnosti a teoretickým ideálem objektivnosti. Tím je dán náš přístup k náboženství: hledáme je ve vnitřním pocitu, v subjektivní dispozici a jeho existenci zjišťujeme podle objektivních znaků, jako je účast na obřadech. Tak např. předpokládáme, že upřímný katolík pravidelně chodí na mši, a tak význam a roli katolické církve v té které zemi měříme počtem praktikujících věřících. „Počtáři, teď je řada na vás: počítejte, měřte, srovnávejte.“⁸

Zdá se však, že „počítat“ nestačí: jedni totiž vidí narůstání příznaků úpadku, nebo dokonce konce náboženství, zatím co jiní konstatují „návrat náboženství“. Já zde nehodlám rozhodovat spor, v němž jsou všechny pojmy,

⁸ Rousseau, *Du contrat social*, III, 9, *in fine*.

a především sám pojem „náboženství“, předmětem vzrušujících diskusí, které jsou nekonečné. Chtěl bych nicméně poznamenat, že otázka je kladena způsobem, který ji ještě více zatemňuje a činí ji neřešitelnou. Mám obavy, že při své snaze o objektivní poznání náboženství podléháme své subjektivní fatalitě.

Hledání objektivních příznaků upřímného subjektivního citu je totiž stíháním bludičky. Jaký objektivní příznak může mít vloha, již z definice nelze objektivizovat, a u níž dokonce velcí duchové popírali možnost, že by kdy mohla být zcela upřímná – neboť jak „upřímně“ věřit něčemu, co – podle svého vlastního přiznání – nechápeme?⁹ Objektivnost náboženství nemůžeme tedy hledat jinde než právě v jeho objektivnosti. A náboženství je pro nás objektivní pouze jako *politický fakt*.

Jedině v tomto světle si dokážu prokázat cestu k otázce, již se zabýváme. Kdyby šlo jen o to rozhodnout, zda je přijatelnější teze o konci náboženství či teze o jeho návratu, bez váhání bych se přiřadil k zastáncům té první, alespoň pokud jde o Evropu. Kdo viděl, jak málo lidí je obvykle přítomno na mši v *Saint Paul's Cathedral* nebo v marseilleské katedrále, ten bude jen s rozpaky mluvit o „křesťanské Evropě“. Leč opusťme místa bohoslužeb a obraťme se ke světu. Obratme se k tomu, čemu Montesquieu říká „nynější konfigurace věcí“.

Jak si nepovšimnout, že současný svět se organizuje podle politických polarit, jež odpovídají náboženskému

⁹ Kant, *Náboženství v mezích prostého rozumu*, IV, 2, § 4.

dělení? Vždyť existuje něco jako rozpor, ne-li válka, mezi „křesťanským Západem“ a islámem. A zcela určitě existuje rozpor, po pravdě řečeno válka, několik válek, kolem Izraele. A není zde dokonce čím dál tím viditelnější rozpor mezi „anglosaskou protestantskou koalicí“ na straně jedné a množinou s „katolickou“ dominantou na straně druhé? Pro každou z těchto „duchovních mas“ lze najít nenáboženskou definici a vidět pouhé úskoky a klam v „náboženských postojích“ prezidenta Bushe, připomínat, že sionismus byl původně čistě politickým a laickým hnutím, že agenda „islamistů“ je stejně politická jako náboženská atd. Je dojemné pozorovat, kolika pozorovatelům a expertům, kteří jsou většinou přesvědčení ateisté, záleží na náboženské upřímnosti předmětu jejich pozorování. Žádný inkvizitor nebyl v tomto bodě tak přísný! Ale ať je to jakkoli, toto všechno se mýjí s naší otázkou, jak už jsem řekl. O upřímnosti nelze rozhodnout, tak tomu bylo vždycky. A rozlišení mezi tím, co je politické a co je „čistě náboženské“, je svou podstatou neurčité, protože politický a náboženský aspekt se vždy nutně částečně překrývají, poněvadž oba jsou modalitami „jednoty“. Domnívá se snad někdo, že král David měl méně politických starostí než David Ben Gurion nebo Ariel Šaron? Myslím tedy, že je moudré, že je rozumné, ano, že je vědecké aspoň trochu přihlížet k světovému dramatu, které se odehrává před našima očima. To přece o něčem vypovídá. Odporuje nynější konfigurace věcí tomu, co jsme – vedeni učením o „pokroku lidského ducha“, ať už liberálním nebo socialistickým, –

předpokládali a več jsme doufali? Věřme zas jednou svým očím.

Neochota připustit náboženskou povahu či koeficient nynějších rozporů často vyplývá z obavy, aby se nezostřily, aby se nezměnily v „náboženské války“, a nestaly se tak nesmiřitelnými. Sama o sobě je tato obava chvályhodná. Americký generál, který veřejně prohlásil, že „jsme ve válce s islámem, který je špatným náboženstvím“, jistě zasloužil sesazení, kterým ho jaksí zapomněli potrestat. Avšak povinnost jednat zodpovědně – v tomto případě jednat způsobem, který by nejitřil vášně – nikterak nezmenšuje jinou povinnost: snažit se pochopit, co se děje. A kdyby bylo pravda, že „jsme ve válce s islámem“, bylo by nanejvýš důležité, abychom to *věděli*, a to nejen proto, abychom tu válku vyhráli (předpokládám, že prohrát bychom ji nechtěli), ale také abychom seriózně připravovali mír. Já si nemyslím, že bychom byli ve válce s islámem, ale snažím se být v rozpoložení, které by mi nebránilo rozpoznat, kdyby tomu tak bylo.

* * *

Nejsme-li ve válce s islámem, záleží skutečně na tom, aby se nemluvalo o „válce civilizací“, a to především proto, že civilizace spolu neválčí. To smutné privilegium je vyhrazeno politickým útvarům. A politický problém islámu je právě v tom, že nenašel svou politickou formu. Nehodlám tady předkládat žádnou tezi o islámu, protože

k tomu nemám žádné oprávnění; chci jen připomenout několik důležitých faktů.

Plni dobrých úmyslů, mnozí Evropané či lidé ze Západu naléhavě islámu radí, aby se reformoval, aby provedl náboženské, sociální a politické reformy, které by muslimům umožnily, aby se konečně plně zapojili do rýsuujícího se společného světa a sjednoceného lidstva. Taková rada nám připadá velmi přirozená, protože Evropa má obzvláště dlouhou a bohatou zkušenost s hlubokými změnami, v nichž si měnící se lidské společenství nicméně zachovává svou subjektivní kontinuitu. Zdůraznil jsem už, že v tom právě spočívá zcela zvláštní moc „národní éry“. Obzvláště „znárodnění“ křesťanství reformací skrylo jeho „subjektivizaci“. Hegel o tom napsal: „Luther by svou reformaci neprovedl, kdyby nepřeložil bibli do němčiny.“ Schopnost přijmout změnu a touha subjektivně si osvojit životní obsahy, včetně a především obsahy náboženské, navzájem souvisejí. Ta touha se totiž opírá o důvěru, že máme schopnost přetrvat ve své osobní identitě ve všech životních změnách. Je tento rys vlastní „křesťanské Evropě“?

Ve své vlastní interpretaci uzavírá islám monotheistická zjevení definitivním textem, který je v celém rozsahu přijat a předáván Mohamedem. Boží zákon je bezprostředně pozitivní a zřejmě racionální. Jeho uplatněním vzniká *umma*, „ze všech nejlepší společenství“, společenství rovných, v němž není žádná „duchovní moc“. Jsou zde pouze imámové, kteří vedou modlitby, a doktoři Zákona, kteří zákon vykládají, ale jsou to spíše

právníci než teologové. Bylo by možno dodat: islám nezná – křesťanskému světu vlastní – rozlišení mezi církví viditelnou a církví neviditelnou, tedy napětí mezi institucionálním a duchovním pólem. Dalo by se říci, že celý islám spočívá ve vnějších a objektivních projevech. Tato absence vnitřního sváru – mezi světským a duchovním, mezi viditelným a neviditelným – je samozřejmě důležitým principem síly. Jiným principem síly a objektivnosti je vztah islámu k teritoriu: každé dobyté území, na němž je uplatňován Zákon, se stává muslimským, stává se součástí „země islámu“, přičemž „země“ normálně předpokládá územní kontinuitu. Mimo tuto zemi se nachází „země války“, země, kde je *džihád* oprávněný, či dokonce žádoucí – samozřejmě podle okolností.

Tyto stručné připomínky jsou pro mou potřebu dostačující.

Chceme-li islám charakterizovat jako lidské společenství, či přesněji, jako politickou formu, řekneme, že jde o říši nebo že patří do kategorie říší. Toto zařazení je navzdory své jednoduchosti velmi důležité, ale k úplnému určení politické povahy islámu nestačí. Je však vůbec možné tuto povahu s úplností určit? Je sice možné rozeznat v něm formu říše, nebo její otisk, ale nelze říci, že by islám měl nějaký charakteristický politický režim. Ve většinovém sunnitském islámu se mu blíží to, čemu se říká Medinská utopie, tedy dokonalý politický režim fungující v Medíně v letech 622–632, kdy se Prorok stal zákonodárcem, hlavou obce a vrchním velitelem ve válce. To je ovšem nedostupný vzor, i když samozřejmě

může podněcovat obrazotvornost. V praxi moc náleží chalífovi, civilní osobě příslušející zásadně k rodu Prorokovu, který má zachovávat náboženský základ společenského řádu, totiž *šariú*. Za normálních okolností chalífa používá poradního sboru, jehož cílem je jednomyslnost rozhodnutí. Kalifát je tak neurčitá politická forma – termín „režim“ by byl nevhodný –, že politický život muslimů se vyznačuje výrazným oddělením legitimitnosti a nutnosti. V očekávání nemožné realizace ideálního modelu se muslimové spokojují s politickým životem Zákonu velmi vzdáleným. V tom je možno spatřovat jednu z velkých příčin nesnází, které islám má s efektivním uplatňováním demokracie: na jedné straně nepopiratelný Zákon vylučuje nebo velmi omezuje mnohé osobní svobody, jež jsou pro demokracii nezbytné; na straně druhé pak je nesmírná volnost jednání knížat nebo předáků, jež je neslučitelná se zachováváním demokratických zákonů. Z tohoto paralyzujícího chiazmatu se islám vymaňuje s velkými obtížemi.

Politickou formou islámu je tedy říše, naposledy konkretizovaná v Říši osmanské. Až do roku 1924 muslimové věřili, že existují Prorokovi nástupci. Avšak 3. března 1924 Mustafa Kemal zrušil kalifát. Od té doby je islám říší bez císaře.

Říše je typickým útvarem staré politiky. Dalo by se říci, že „stát se moderním“ v politické terminologii znamená „najít alternativu k říši“. Charakteristickým rysem politického vývoje Evropanů je jejich úsilí o to, aby si sami vládli a, zároveň nebo především, aby si sami sebe uvědomili

v rámci podvojného imperiálního kadlubu – Římská říše a Křesťanská „římská“ církev, která zprvu přejala císařskou formu. Na konci tohoto vývojového procesu jsou *křesťanské národy*: politická forma změnila definici – z říše se změnila v národ – a náboženská forma se ze substance, či substantiva, změnila v atribut, v adjektivum. Velmi bych překročil svůj záměr, kdybych hlouběji bádala o smyslu této obrovské změny nebo kdybych hodnotil její přednosti. Zde nám postačí konstatovat, že v islámu k takové nebo podobné proměně nedošlo. Tím se vysvětluje politická neplodnost pozdních národních nebo nacionalistických hnutí v zemích islámu, jakož i vyrukování s ideou „arabského národa“, jež je označením právě toho, *co chybí*. Tak před sebou máme obrovskou říši, či spíše obrovský otisk říše bez císaře, obrovský choulostivý – a jak choulostivý! – prostor bez jakéhokoli koherentního vnitřního členění, a zmítaný tudíž vlnami mobilizace tu „nacionalistické“, tu „fundamentalistické“, jež jsou v podstatě horečným voláním po formě, která chybí nebo se nedokáže prosadit, po národu nebo po říši. Islámský svět v celku představuje tedy jak nesmírnou sílu pramenící z počtu a rozšíření v prostoru, jakož i ze stálosti a objektivnosti náboženského příznaku, tak obrovskou slabost způsobenou absencí – zatím nepřekonatelnou – účinné politické formy, která by umožnila, aby převratně a věrně uzpůsobené Prorokovo učení nadále působilo.

Strohá objektivnost islámu, sklon k subjektivnosti na Západě. Na obou stranách jde o hledání něčeho, co

chybí, o hledání opaku nebo doplnění. Zatím co islám hledá – dosud marně – cesty k takovému subjektivnímu přizpůsobení, které by z něho udělalo náboženství svobodných subjektů, hledají evropské národy – také dosud marně – objektivní definici sebe samých, která jim neustále uniká. Kdyby chtěly utvořit náhodné a nestálé seskupení svobodných subjektů, budou napříště narážet na objektivnost islámu. Islám je nutí, aby si položily otázku svého bytí. Je-li našim nepřítelem, pak ve smyslu působivé básně Theodora Däublera, podle níž „nepřítel je figurou naší vlastní otázky“.

* * *

Když „islamisté“ Evropany a Američany označují jako „křížáky“, máme sklon krčit rameny nad takovým dokladem beznadějně neschopnosti osvobodit se od „historických traumat“. Vždyť my se tak málo cítíme jako „křížáci“! A víme, že *nejsme* křesťané nebo, pokud křesťané jsme, je to z titulu naší subjektivní svobody, je to volba, kterou můžeme vždycky změnit: „být křesťan“, to je pro nás prostě jedno z možných *rozhodnutí*. To, co skutečně *jsme*, je vepsáno v našem politickém zřízení, jehož pilířem je „neutrální“ či „laický“ stát, který každému, věřícímu i nevěřícímu, zaručuje rovnoprávnost a svobodu svědomí. My se tedy nikterak nepoznáváme v zrcadle, jež nám islamisté nastavují. Jsme však dostatečně definováni našim „neutrálním a agnostickým státem“?

My Francouzi máme obzvláštní sklon k přeceňování síly laického státu. Přitom nejenže zůstáváme v zajetí jedněch specifických národních dějin, ale uzavíráme se do velmi úzkého chápání těchto dějin. Zapomínáme, že nastolení neutrálního a laického státu předpokládá, že nejdřív muselo být vytvořeno nové posvátné společenství, totiž národ. Stát se mohl stát neutrálním teprve tehdy, když se francouzský národ stal pro velkou většinu občanů „společenstvím par excellence“ a nahradil církev. Aby se laický stát stal možným, bylo nezbytné, aby „Francie“ nahradila „nejkatoličtější Francii“, aby věta „Jsem Francouz“ obsahovala slib bezvýhradné oddanosti národu a francouzskému lidu.

Jakmile se toto chápání a cítění národa ztratilo nebo bylo záměrně opuštěno, často vysmíváno, může se laický stát udržet, a to ještě na omezenou dobu, jedině za cenu čím dál tím méně věrohodných a čím dál tím nepříjemnějších inscenací, o nichž si můžeme udělat představu podle „republikánského“ žvanění, jež doprovázelo zákaz islámského šátku na středních školách. Laický stát nemůže přežít národní stát. Jeho neutrálnost spočívá na jeho „transcendentnosti“, a ta je odvozena z toho, že je nástrojem, „světským ramenem“ národa. Jakmile se vzdáme národa jakožto posvátného společenství, je laicizován i laický stát a není už ničím víc než jedním z nesčetných nástrojů vládnutí, jejichž hromadění jsem výše popsal. Společenství, jež byla dosud podřízena národu, se od národa odpoutávají a touží po soběstačnosti.

Nejvýmluvnějším znakem této proměny nejsou „integrační potíže“ muslimského společenství, které je konc konců nově přichozí, nýbrž neklid a rozpaky francouzského společenství židovského, v každém případě nezanedbatelného počtu jeho členů. Toto společenství, tak hluboce a úzce spojené s dějinami moderní Francie, zažívá nyní, kdy se na národním životě podílí stejně intenzivně jako dřív, pocit úzkosti z jakési nové separace: separace, kterou by si přálo, místo aby ji snášelo, nebo by ji snášelo a zároveň si ji přálo. V každém případě se objevila nová napětí. Budou zřejmější, když si připomeneme klasickou republikánskou úpravu, či lépe, původní republikánský záměr.

Ve svém „testamentu“ nesoucím datum 18. března 1941 napsal Marc Bloch toto:

„Jakýkoli konfesní formalismus mi byl cizí, stejně jako jakákoli rasová solidarita, a po celý svůj život jsem se cítil především a velmi prostě Francouzem. Poután ke své vlasti dlouhou rodinnou tradicí, živen jejím duchovním dědictvím a její historií, velmi jsem ji miloval a sloužil jí ze všech svých sil. Nikdy jsem nepocítil, že by moje židovství kladlo těmto citům sebemenší překážku. Nebylo mi dáno, abych umřel za Francii v žádné z obou válek. Mohu alespoň vydat o sobě toto upřímné svědectví: umírám tak, jak jsem žil – jako dobrý Francouz.“¹⁰

Jsem na rozpacích, zda takový text mám zařadit do argumentace a zacházet s ním jako s „dokumentem“.

¹⁰ Marc Bloch, *L'Étrange Défaite* (1946), Paris, Gallimard, coll. Folio, 1990, str. 212.

Zároveň však nám tento text umožňuje uvědomit si, téměř proti naší vůli, jak rozsáhlá je změna, kterou od té doby zaznamenal vztah francouzských Židů k dějinám židovského lidu na straně jedné a k Francii na straně druhé.

Způsob, jakým se píše historie a jakým se posuzují její aktéři, závisí na „referenčním či typickém společenství“, podle něhož se postupuje. Jde o něco úplně jiného než o oproštění se od národních nebo skupinových předpokladů s cílem dospět k závěru spravedlivému ke všem. Naše dobrá vůle, naše svědomitost a nestrannost se zde předpokládají. Spíše si klademe otázku, zda se „prostory významů“ typických společenství protínají v nějaké „společné rovině“, z níž by bylo konečně možné číst pravdu o dějinách, a pokud taková rovina existuje, zda je přístupná lidskému poznání. Jak se na příklad v teologicko-politických konfliktech, jež udávaly tempo dějinám Evropy, dobrat té roviny – pokud existuje –, z níž by bylo možné v souhrnu vidět a posuzovat činy těch, pro něž společenstvím jejich příslušnosti byl především národ, tedy světové politické těleso, a na druhé straně těch, pro něž společenstvím příslušnosti byla především nějaká církev? V našem případě vidíme, že pro francouzského Žida se politická a morální scéna hluboce mění podle toho, zda se považuje nejprve a především za příslušníka „francouzského národa“, nebo nejprve a především za člena „národa židovského“.¹¹

¹¹ Citovaný „testament“ ukazuje, že Marc Bloch se považoval nejprve a především za člena francouzského národa.

Ty dvě příslušnosti se zajisté navzájem nevyklučují a každý je spojuje podle vlastního dávkování a s vlastními akcenty, a dává tak své občanské bytosti její tvář. Zároveň však má tato chemie určité krystalizační prahy, které se sice během jednoho života mohou posouvat, ale ustalují se na hlubokém přilnutí k jedné z těch dvou příslušností. Jaký tedy bude můj přístup k této otázce, kterou mohu nazírat jen zvnějšku? Nepochybně se bude jevit jako značně neohrabaný každému, kdo zakouší její vnitřní složitost.

Je však možné uniknout paralyzujícím nejistotám subjektivní interpretace, když důkladně přihlédneme k sionismu, který je nejdůležitějším politickým činem v historii židovského národa. Sionistickým hnutím Izrael překonal „překážku Tóry“ a snaží se stát stejným

V textu petice s datem 9. února 1942, adresované předsedovi Všeobecného svazu francouzských izraelitů, jejíž text sepsal a jež má samozřejmě příležitostnou povahu, čteme toto: „Ať už jsou naše filozofická, politická či náboženská přesvědčení jakákoli ve své různosti, je francouzský národ naším národem. Jiný neznáme. (tamtéž, str. 314) Nutno ostatně dodat, že slova „národ“ nebo „lid“ nemohou mít v obojím případě stejný význam. Příslušnost k židovskému národu znamená něco jiného než příslušnost k národu francouzskému, anglickému nebo americkému. Pro Francouze, Angličana či Američana příslušnost k národu nutně předpokládá státní občanství. Příslušnost k národu židovskému není vázána na žádný politický rámec, včetně a především státní. To vedlo Raymonda Arona k tomu, že napsal: „Pokud židovský národ je, pak neexistuje žádný jiný národ stejného typu jako on.“ (Mémoires, Paris, Julliard, 1983, str. 505).

národem „jako ostatní“. Sionistickým hnutím se chce Izrael sám dobrat té „společné roviny“, o níž jsem mluvil, nebo ji vytvořit s nadějí, že se na ní setká – v rovnosti a ve vzájemném uznání – s jinými národy. Toto hnutí bylo ovšem odsouzeno rabínskou ortodoxií, protože předpokládá „porušení přísah, jež Židé učinili v okamžiku rozptýlení“.¹²

Je však nepochybné, že vytvoření Státu Izrael hluboce změnilo situaci všech Židů bez ohledu na jejich vztah k židovské tradici.

Nutno zdůraznit, že sionismus je národní hnutí, které vzniklo v době národních hnutí v Evropě, totiž v 19. století. Dalo by se říci, že je syntézou všech „ismů“, které 19. století vytvořilo: nejen liberalismu a nacionalismu, ale také socialismu a syndikalismu. Není snad Izrael jediným státem, o němž lze říci, že byl založen a v prvním období také řízen hnutím, které v sobě spojovalo socialismus, syndikalismus a nacionalismus? Sionismus by možná nedospěl ke svému cíli, kdyby se druhou světovou válkou a vražděním evropských Židů do hloubky nezměnily politické, mravní a citové podmínky jeho realizace. Avšak sionismus není odpovědí na vražednou nenávisť hitlerismu – je totiž mnohem starší –, ale na dobré úmysly liberalismu. Ve svých zakladatel-

¹² Alain Dieckhoff, *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993, str. 170. Jde o následující „přísahy“: „neusazovat se ve velkém počtu nebo silou zbraní v Eretz Israel (aspoň do té doby, než nastane éra vykoupení) a nebouřit se proti národům světa.“ (*Tamtéž.*)

ských formulacích Leon Pinsker a Theodor Herzl „vyšli z neúspěchu liberálního řešení“.¹³ Proč a v jakém smyslu bylo liberální řešení neúspěšné?

Leo Strauss formuluje tento problém takto:

„Liberalismus spočívá hlavně na rozlišení mezi státem a společností nebo na uznání soukromé sféry, která je chráněna zákonem, ale do níž zákon nemůže proniknout. Přitom se především rozumí, že náboženství, jakožto náboženství osobní, spadá do soukromé sféry. A liberální stát, který zajisté nebude praktikovat ‚diskriminací‘ vůči svým židovským občanům, stejně tak podle své ústavy nemůže a ani nechce bránit diskriminaci Židů, provozované jednotlivci nebo skupinami. Uznat soukromou sféru v uvedeném smyslu znamená dovolovat soukromou ‚diskriminací‘, chránit ji, a tak ji ve skutečnosti podporovat. Liberální stát nemůže nabídnout řešení židovského problému, protože toto řešení by vyžadovalo úřední zákaz jakékoli ‚diskriminace‘, to znamená zrušení soukromé sféry, popření rozdílu mezi státem a společností, destrukci liberálního státu.“¹⁴

Když tedy se stane zřejmým, že Židé nemohou dosáhnout plné důstojnosti individuální „asimilací“ národními společnostmi, v nichž žijí, jsou nuceni – ctí a nutností nuceni – vytvořit národní společnost, v níž by „diskriminace“ nebyla možná, totiž židovský stát.

¹³ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, předmluva k anglickému vydání, New York, Schocken Books, 1965, str. 4.

¹⁴ *Tamtéž*, str. 6.

Způsob, jakým Strauss popisuje strukturální nemožnost liberálního řešení „židovského problému“ „asimilací“, nás šokuje svou brutálností. Neponechává nám žádnou naději. Jsme v pokušení namítnout, že Strauss zde nenáležitě zobecňuje specifickou historickou situaci, právě tu, v níž sionismus vznikl; že máme-li mluvit o naší zemi, dnešní liberální Francie má málo co společného s liberální Francií dob Dreyfusovy aféry. Ani stát, ani společnost ostatně dnes mezi námi nestrpí protizhkovskou „diskriminaci“, ať už ze strany jednotlivců nebo skupin.

Naše námitka je oprávněná, ale podceňuje dva body, které spolu ostatně souvisejí. První je naznačen už v Straussově analýze. Snaha zakázat ve společnosti jakoukoli diskriminaci by podle něho vedla k destrukci liberálního státu. Tak daleko ještě nejsme, ale jisté je, že boj proti „všem diskriminacím“ způsobuje, že vystupujeme z původního liberálního režimu. Žijeme v režimu disciplinárním – „politicky korektním“ – který svým členům zakazuje, aby jeden druhého nahlíželi jinak než pod výlučnou hlavičkou podobnosti. To, čím se navzájem odlišují, nemůže být hodnoceno, ani dokonce veřejně pojmenováno. Židé, jako jiní, jsou zárukou této kázně. S tím souvisí ten druhý bod: tím je samozřejmě uvědomění si toho, čím evropští Židé prošli (to uvědomování muselo být postupné, protože věc přesahovala rámec představitivosti); vedlo k tomu, že veřejné mínění obklopovalo Židy zvláštní ochranou. Tyto okolnosti však liberálnímu režimu jako takovému nepřísluší. A nikdo

neví, jak dlouho jejich účinek bude působit. Už je cítit, že postupně slábne.

Chápeme tedy, proč se sionismus Straussovi jevil jako morálně nutná – Strauss neříká, že dostatečná – reakce na neúspěch liberálního řešení „židovského problému“. Neúspěch liberálního řešení znamená, že Židé nemohou nabýt cti tím, že se stanou jednotlivci-občany „jako každý jiný“. Mohou však vytvořit národ „jako každý jiný“? *Politický* sionismus Pinskerův a Herzlův o tom byl přesvědčen a doufal v to. Jeho zakladatelé sdíleli důvěru století „národností“ v sílu sebeurčení národů.¹⁵

Nejvýraznějším znakem politické povahy jejich víry je to, že – alespoň na začátku – vůbec nepokládali za nutné, aby židovský stát byl vytvořen v zemi izraelské.¹⁶ Mohl-li však stát být oddělen od země, mohl být oddělen také od všech skutečně židovských znaků Židů, a především od jejich náboženství. Postupujeme-li důsledně podle této logiky, dojdeme k otázce: Čím by se nakonec „židovský stát“, který byl cílem striktně politického sionismu, lišil od nežidovského liberálního státu, v němž by Židé byli asimilováni? Že by v něm nebyla možná žádná „diskriminace“, ani soukromá? To je hubený zisk, pokud občané vedou život, který nemá „nic židovského“.

Je známo, že Židé byli neodolatelnou přitažlivostí vedeni do Zaslíbené země a že budování židovského státu

¹⁵ Pinskerův manifest má titul *Autoemancipace* (1882).

¹⁶ Je známo, že Herzl se v roce 1903 příznivě postavil k nabídce britského ministra kolonií Josepha Chamberlaina postoupit Židům území Ugandy. Brzy se však této myšlenky vzdal.

se uskutečnilo postupnými „návraty“.¹⁷ Věřilo se, že „lid bez země“ tak přijde do „země bez lidu“, která pak bude prostě jeho. V tomto ohledu navrhl „otec sionistické pravice“ Zeev Jabotinsky pozoruhodnou tezi, která směřovala tvrzení o absolutní spravedlnosti sionistické věci s uznáním arabské přítomnosti. V únoru 1937 před Peelovou komisí, která měla vést vyšetřování o Velké arabské vzpouře vypuknuvší předcházejícího roku, prohlásil, že „srovnávat požadavky arabské s požadavky Židů, kterým jde o záchranu, je jako srovnávat sytost s hladem“.¹⁸ Proč? Protože nejde jen o to, že židovský lid je ohrožen v samé své existenci, nýbrž také o to, že slovy Alaina Dieckhoffa „arabští obyvatelé Palestiny nemohou být oddělováni od celého arabského národa: národnostní otázka nestojí mezi Židy usazenými v Palestině a Palestinci, nýbrž mezi Židy z celého světa a Araby. A v tomto globálním měřítku si spravedlnost žádá, aby bloudící, rozptýlený lid bez vlasti dostal, s podporou mezinárodního společenství, od arabského lidu rozšířeného po nesmírných územích kousek země v tomto Orientu, který byl svědkem jeho zrození jako historické skutečnosti.“¹⁹

Jabotinského teze, jakkoli politicky vypočítavá, nepostrádá relevantnost. Konstatuje, že arabský svět nezná národní formu uspořádání, a vyvozuje, že palestínští

¹⁷ Obyčejně se jich počítá pět, od *aliya* v době prvních ruských pogromů až po ten, který byl důsledkem nacistické politiky.

¹⁸ Citováno v Alain Dieckhoff, *L'Invention d'une nation*, op. cit., str. 214.

¹⁹ *Tamtéž.*

Arabové si nemohou činit nárok na sebeurčení, které tuto formu předpokládá. Zdůraznili jsme už, jak je otázka politických forem důležitá pro pochopení vztahů mezi křesťany a muslimy. Nepřekvapuje nás tedy, že je relevantní i pro chápání vztahů mezi Židy a Araby. Jabotinsky však nechává bez povšimnutí politickou dynamiku indukovanou usazením židovského národa v Palestině a onu takřka neodolatelnou výzvu, již jejich budování národa představuje pro Palestince. Skýtá model žádoucího národního života a vede Palestince k tomu, aby si přáli takový život i pro sebe a, možná, aby se stali těmi, kteří jsou ze všech Arabů takového života nejvíce schopní, protože si ho nejvíce přejí. Jde jen o povrchní projevy palestinské subjektivity, odsouzené k pohlcení nepřemožitelnou objektivitou nehybného islámu? Možná, ale prozatím nelze ve jménu jakkoli věrohodných „objektivních“ kritérií zastavit náказu zásadou sebeurčení, která je „subjektivní“ a patří tomu, kdo se jí chopí.

Palestinci proti Izraeli rychle obrátili sílu té subjektivní zásady a Židé na sobě zažili ne snad její slabost, ale alespoň její meze. Jak jsem uvedl: politický sionismus se sice cítil velmi svobodný ve svých volbách, ale musel ustoupit přitažlivosti Svaté země. Sebeurčení Židů nic nezmohlo proti objektivitě minulosti a samozřejmosti náboženství. V tomto ohledu se Stát Izrael, který známe, velmi málo podobá židovskému státu plánovanému Herzlem. To, že se velká většina Židů v Izraeli i v diaspoře vzdala tradičních forem uvědomění a života a přijala

liberální, „moderní“ chápání svého individuálního a občanského poslání, ani zdaleka neodstranilo jejich závislost na původní náboženské definici Izraele, tedy závislost na Tóře. Bez ohledu na své subjektivní postoje – stává se, že sympatie k Izraeli k nim nepatří – je dnes každý Žid vepsán do situace determinované existencí židovského státu. A tento stát, jehož vládcové a občané – to znova zdůrazňuji – jsou často velmi málo „náboženští“ a někdy velmi nepřátelsky naladěni vůči požadavkům a „výsadám“ nábožných, nemůže – a nemůže *chtít* – se zcela rozejít s židovským Zákonem, pokud nechce „folklorizovat“ své židovské bytí, a tím je rozložit. Seznam paradoxů Státu Izrael je dlouhý. V každém případě je nutno připomenout tento: sebeurčení Židů, úsilí spojit je v národ stejný jako národy jiné, jen dalo novou formu jejich vlastnímu a zvláštnímu osudu, jejich „vyvolenosti“.

Starozákonní Izraelité šli do Ramy za Samuelem a žádali ho, aby nad nimi ustanovil krále, který by je soudil, „jak je tomu u jiných národů.“²⁰ A tu se dočteme: „Nic nevzejde z toho, co si představujete, když říkáte: Budeme jako (jiné) národy.“²¹

Máme sklon podceňovat účinky vytvoření Státu Izrael na „evropský úděl“. Tento stát byl koneckonců především produktem „odchodu z Evropy“, ale Evropa si jen pomalu uvědomovala hloubku dopadů, kterými ona

²⁰ 1S 8,5.

²¹ Ez 20,32.

sama byla poznamenána. Po válce evropské národy procházely demokratickou obnovou a na budování izraelské demokracie pohlížely se sympatiemi, jež jejich vlády většinou sdílely a jež byly – a na to se často zapomíná – jednoznačně vřelejší než ty, které v té době projevovaly Spojené státy. Tyto evropské sympatie byly velmi výrazné v socialistické levici anglické a francouzské, kde se obzvláštnímu obdivu těšil David Ben Gurion. Tato evropská přízeň vyvrcholila, a skončila, za Šestidenní války. Tisková konference generála de Gaulla z listopadu 1967 signalizuje bod obratu. Způsobem, který – jak známo – velmi pohoršil Raymonda Arona,²² jasně formuluje hlavní důvod a dynamiku roztržky, která na obou stranách vyvolala stejné zklamání a rozruch.

Úsečný styl a náhlé zvraty v tónu de Gaullova projevu ukazují rozsah změny vyvolané izraelskými výboji, jež jsou jejím výrazem. *Před Šestidenní válkou* – usazení Židů ve vlastním státě a v Zemi zaslíbené je doprovázeno všeobecnou harmonií všestranné přízně, „připomeňme, že především v Křesťanstvu“, která spojuje „nesmírnou vzpomínku“ nesenou Starým zákonem se soucitem s „prastarým neštěstím“ a s nedávným „ohavným pronásledováním“; sympatie se vztahují i na „jejich budo-
vatelské práce a na odvážnost jejich vojáků.“ *Potom...*

²² Viz De Gaulle, *Israël et les Juifs*, Paris, Plon, 1968, reedice v *Essais sur la condition juive contemporaine*, texty vybrala a komentovala Perrine Simon-Nahum. Edition de Fallois, Paris, 1989. Text tiskové konference generála de Gaulla je v tomto svazku reprodukován na str. 37–40.

To „potom“ tehdy teprve začíná, ale už v událostech roku 1956 se Izrael představil jako „stát bojechtivý a rozhodnutý se rozšířit“.

Avšak v roce 1956 Izrael zaútočil až po předběžné dohodě s Velkou Británií a s Francií. V roce 1967 zaútočil navzdory nejdůraznějšímu naléhání generála de Gaulla. Uniká Evropě a ruší velkou část sympatií, kterými ho Evropa zahrnovala a držela ho přitom na uzdě. Nemám v úmyslu soudit zde izraelskou politiku ani ostatně postoj generálův; chci jen vymezit politický okamžik, kdy Izrael projeví, abych tak řekl, plnou duchovní samostatnost a generál de Gaulle vyjádří smutek a zatrpkllost staré Evropy.²³

Jakkoli dokonale byli Židé asimilovaní v různých evropských zemích, bylo po roce 1967 pro tyto země čím dál tím obtížnější chápat smysl toho politického a duchovního celku tvořeného Židy a Izraelem a sympatizovat s ním. Už v Izraeli nemohou vidět prostě sesterskou demokracii nebo jedinou demokracii na Blízkém východě, jakkoli jsou tyto charakteristiky relevantní. Vzniká odstup, zahnízduje se nejistota.

Mateřské obalení „Francií“, o němž Marc Bloch²⁴ mluvil i v okamžiku té nekrutější opuštěnosti, bylo vystřídáno

²³ Generál de Gaulle připomíná francouzské úsilí o odvrácení války, hlavně pak svůj rozhovor s izraelským ministrem zahraničních věcí Abba Ebanem, a uzavírá těmito slovy: „Je známo, že hlas Francie nebyl vyslyšen.“

²⁴ „Ze stejného titulu jako naši spoluobčané katolického nebo protestantského původu, mezi nimiž máme tolik drahých přá-

úplnou emancipací. A brzy poté, zatím co Židé znovu získávají všechny výsady národa a s oprávněnou hrdostí radostně procházejí všemi oblastmi vnitřní politiky, dělají evropské národy inventuru svých slabostí, přiznávají své zločiny a zdá se, že chtějí zmizet a rozpustit se v onom univerzálním lidstvu. To kdysi s oblibou zahrnovalo Židy, avšak Izraelci teď nevysvětlitelně a nevhodně jako by dávali přednost své zvláštní existenci. Mají tyto ironické a bolestné zvraty nějaký smysl?

Obnovení Izraele staví před evropské národy otázku, která je mnohem těžší a určitě mnohem vnitřnější než problém příchodu nebo návratu islámu. Evropská demokracie už je schopná vidět jako ctnost jen to, co je „obecné“ nebo „univerzální“. Jenže Židé, jejichž osud postupně prokázal meze křesťanství a liberálního národního státu a jakoby přímo volal po nástupu lidstva, které by nebylo rozděleno žádnými vnitřními přehradami, mohou Izrael vybudovat pouze v nepřetržitém boji a nacházejí bezpečí pouze za dlouhou zdí. Židovský stát staví před oči Evropanů meze univerzalizmu odvoditelného, jak se oni domnívali, z dlouhého utrpení Židů. Nutí Evropany uznat, že každý humanismus, který by se chtěl zcela vzdát odpovědnosti za nějaký jednotlivý národ nebo za odlišný pohled na lidské dobro, je jalový a prázdný. Jalová a prázdná je Evropa, která by se chtěla

tel a bývalých spolubojovníků, se cítíme věrnými a vděčnými syny této mateřské obce“ (petice předsedovi UGIF, *op. cit.*, str. 314).

spojit s rostoucím tělem lidstva vůbec. Plně národní existence malého Izraele interpeluje velkou Evropu, jakož i každý stát, z nichž se skládá, a vyzývá evropské národy, aby se neschovávaly za Lidstvo.

* * *

Co na to Evropané? Co odpovíme? Kolísáme mezi dvěma odpověďmi, které se dají redukovat na jednu. Připomněl jsem první z nich, která je vlastně odmítnutím odpovědět: Evropská unie je v podstatě předvojem lidstva kráječícího k definitivnímu sjednocení a naše stanovisko je stanoviskem lidstva jako takového. Podle druhé odpovědi my přece máme odlišné „evropské stanovisko“ – což znamená na příklad a především stanovisko neamerické! Vyplývá z „evropské kultury“, založené zase na „evropských hodnotách“. Jaké jsou ty „evropské hodnoty“? Evropská hodnota, která je všechny shrnuje, je „otevřenost Jinému“, je to univerzalizmus „bez hranic“. Evropská zvláštnost tedy spočívá v obzvláště velkodušné otevřenosti lidské všeobecnosti nebo univerzálnosti. Ať už si o velkodušném hodnocení naší velkodušnosti myslíme cokoli, je jasné, že Evropu zmiňujeme jen proto, abychom ji zrušili. Známe jen lidstvo! Nemáme *vlastní* existenci, nechceme bytí nějakým způsobem *vlastní*, poněvadž by nutně bylo zvláštní.

Připusťme na chvíli domýšlivost Evropy na to, že uprostřed všech těch nepříjemných prezencí – čínské, americké, izraelské – je ona čistou absencí. Připusťme, že

něco říkáme, když mluvíme o „evropských hodnotách“. Když jsme do té míry „otevření Jinému“, jsme asi také otevření tomu, co ten Jiný o nás říká, bereme to vážně a pečlivě to hodnotíme. Viděli jsme na příklad, že ani muslimové, ani Izrael neztotožňují Evropu s (čistou) humanitou. Zdáme se jim mnohem „podstatnější“, než se sami cítíme. Někdy nás dokonce shledávají vyloženě „těžkými“.

Když to jiní říkají, pak asi přece jen existujeme a *něco* jsme.

Nechoďme to *něco* hledat moc daleko! Nehledejme žádné neslýchané označení, nějakou vyumělkovanou definici! A především: nehledejme ji v budoucnosti, v novém režimu, v novém člověku! To všechno už jsme zkusili a vždycky jsme od toho – po různě dlouhých a různě krutých zkušenostech – upustili. Nedávno jsme se tvářili, že jsme objevili nebo vynalezli skutečně nový útvar a uvelebili jsme se ve slově „Evropa“. Zrovna se ho vzdáváme, protože jsme zjistili, že za tím slovem nic není, či spíše že za ním je něco jiného, než to slovo *prozrazuje*.

Je známo, že mezi lidmi často dochází k tomu, že pravda uklouzne při nějakém lapsu. Snaha definovat Evropu – či spíše: nedefinovat ji – byla příležitostí obrovského hromadného lapsu. Nevím, odkud ta zásada přišla, ale opakovaně zaznívala ze všech autorizovaných úst: Evropa není žádný křesťanský klub. Analyzovat tuto větu je těžké. Především je jasné, že Evropská unie od původu je klub, že se její zakládající členové koptovali

po způsobu klubu, i když – jak jsme viděli – byli nakonec přecísleni nově příchozími členy. Dále: „křesťanský klub“ neexistuje a existovat nemůže. Noví členové nejsou do církve kooptováni, nýbrž přijímáni do *obce*. Je-li Evropská unie od původu klub a je-li existence křesťanského klubu vyloučena, co to má znamenat, když se řekne, že Evropa není křesťanský klub? Co se tím chce říci? Nepochybně to má znamenat, že Evropa není křesťanská, ale že se to nesmí říkat. Něco brání tomu, aby se řeklo, že Evropa není křesťanská. Jediná věc, která brání říci, že Evropa není křesťanská, je to, že ve skutečnosti křesťanská je.

Tady je třeba dát velký pozor. Ta věta neznámá, že „Evropané jsou křesťané“. Takový soud přísluší statistice, a ta – má-li přinést nějakou užitečnou informaci – vyžaduje objektivní znalost subjektivit, kterou jsem na začátku této úvahy prohlásil za nemožnou. A i kdybychom se spokojili s pravděpodobností, není tato věta přijatelná, na což jsem také upozornil. Věta, že Evropa je křesťanská, není ani přáním; neobsahuje totiž implicitní výzvu „stát se křesťanem“. Tady nejde o to, změnit svět, jde jen o to ho pochopit. A toto pochopení křesťanské povahy Evropy přísluší nevěřícímu stejně jako věřícímu. A konečně tato věta není „kulturní“, jako když někdo – aniž by byl věřící – řekne: máme ještě „křesťanskou kulturu“. Tím se buď neříká nic, nebo se nejasně odkazuje k tomu, co se já pokouším odhalit a co je objektivní a politické.

Neuvažuji o subjektivních citech, ale o politickém členění světa. „Budováním Evropy“, „rozšiřováním Evrop-

ské unie“ jsme se znovu pokusili vyjít z Evropy a nechat za sebou náš evropský úděl. Znovu a možná naposled. Po posvátném národu, po třídě, po rase jsme se pokusili uniknout evropskému údělu ve jménu samotné Evropy. Nadarmo se naši vládní činitelé namáhají nás napravovat: zdá se, že i tentokrát to bude marné. Zase se nás zmocňuje náš úděl, který je silnější než ta nejsilnější zaujetí.

Židovský národ svým návratem do Izraele uskutečnil svůj „odchod z Evropy“. Tím chci říci: díky obnově svého státu přestal být duchovně závislý na evropských národech, v nichž žil nebo dosud žije. Je to vyústění dlouhé historické posloupnosti. Není to jen důsledek hubení evropských Židů; je to také následek sebevymazávání, na němž evropské národy už dvacet let s překvapivou horlivostí pracují. Židovský národ „odešel z Evropy“ a teď tuto Evropu vyzývá, aby řekla, jak se jmenuje. Žádá ji, aby řekla své jméno.

Evropa se pokouší uniknout povinnosti odpovědět tím, že se schovává v davu, že se mění v dav. Jejích „členů“ není nikdy dost! Tak hodlá do nekonečna odsouvat otázku, jaké je to „těleso“, které tvoří a k němuž patří. Avšak duchovní prázdnota do nekonečna rozšiřované Evropy je tak velká, že se ta otázka vrací se stále větší naléhavostí. Kdo může žít v lidském světě postrádajícím jakoukoli formu?

Vraťme se tedy do skutečné Evropy, kterou se marně snažíme opustit. Objevme znovu tu důvěrně známou krajinu. Každý národ si zde příslib jednoty obsažený

v křesťanském programu, rozvinutý nejdříve v křesťanské říši a v římské církvi, promítl do svých mravů a do svého jazyka, aby si ho co nejdůvěrněji přivlastnil; dokonce do té míry, že zahrnul církev do křesťanského národa, že národ proměnil v církev. Idea demokracie tento příslib posílila a zároveň zjednodušila. Vedla k realizaci všech možností národa. Proč by však dnešní chřadnutí evropského národa a jeho ponížení pravidly, jež jsem svrchu popsal, mělo znamenat konec tohoto politického útvaru? Vždyť my žádný jiný nemáme. Ale nebudeme už spojovat národ s církví. Tato bolestně získaná moudrost znovu vysouvá do popředí širší jednotu, kterou váháme pojmenovat. To váhání je v určitém smyslu dobré, protože nejde o to, mít na praporech adjektivum křesťanský. Jde o to, pokračovat v evropském dobrodružství, jehož dlouhá neukončená věta hledá, jak co nejtěsněji svázat svobodu a jednotu, jak je spolu svázat tak, aby se spojily v jedno.