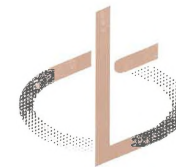


Bělohradský • Musil • Novák

Texty k semináři

OBČANSKÁ SPOLEČNOST

LIBERÁLNÍ INSTITUT
PRAHA
21. LISTOPADU 1996



CENTRUM
LIBERÁLNÍCH
STUDIÍ



Bělohradský • Musil • Novák

Texty k semináři

OBČANSKÁ SPOLEČNOST

LIBERÁLNÍ INSTITUT
PRAHA
21. LISTOPADU 1996

Liberální institut a Centrum liberálních studií
děkují

Nadaci Friedricha Naumanna

a společnostem

**COCA-COLA AMATIL, s.r.o.,
BENEŠOVSKÝ PIVOVAR, a.s.,
TCHIBO PRAHA, s.r.o**

za spolupráci při pořádání semináře.

Vydala GRADA Publishing, spol. s r. o.,
U Průhonu 22, Praha 7,
s Centrem liberálních studií,
Chorvatská 4, Praha 10.

Vydání první, Praha 1997, počet výtisků 500.

© GRADA Publishing
Centrum liberálních studií, 1997

ISBN 80-7169-497-5

OBČANSKÁ SPOLEČNOST V DOBĚ GLOBALIZACE (náčrt univerzitního kurzu)

VÁCLAV BĚLOHRADSKÝ

Università di Trieste, Facoltà di Scienze Politiche
Fakulta sociálních věd UK, Praha

1. OBČANSKÁ SPOLEČNOST: KRÁTKÝ ÚVOD DO DĚJIN POJMU

V pojmu „občanská společnost“ rozlišme tři významové vrstvy. Prvá je spjata s anglickým výrazem „civil society“, kde adjektivum „civil“ označuje společnost, která již není v přirozeném stavu, ale spravuje se „společenskou smlouvou“, zákony. Jednotlivci přenesli část svých práv na panovníka či republiku, zbavili se tak strachu, roste prosperita a zdokonalují se mravy. Spravovat se zákony a rozvíjet své dovednosti je cílem civilizovaných společností. Adam Ferguson ve své „History of Civil Society“ vytvořil kanonický diskurs tohoto typu.

Druhá vrstva je spjata s německým „bürgerliche Gesellschaft“, společností vlastníků, nezávislých na státě, v níž konflikt, jehož smyslem je smířit zákon a svobodu, je pilířem rozvoje. Kanonický diskurs tohoto typu vytvořili Kant a Hegel. Připomeňme si Kantovu metaforu, v níž konkurence nutí každého jednotlivce „hledat světlo nad sebou, tak jako stromy v lese, které si navzájem stíní“. Společnost musí tuto konfliktualitu regulovat mravy a zákony, ale ne ji omezovat. V Hegelově pohledu je součástí občanské společnosti jen ten, kdo umí své potřeby uspokojovat „adekvátně“, tedy vzájemně výhodnou směnou na trhu, která je zárukou nezávislosti. Ve své Estetice pak dodává, že buržoazní společnost je společností anonymních procesů, která se ve svém fungování neopírá o roli výjimečného jedince, což epochálně zachycuje román - buržoazní epos.

Třetí vrstvou, a pravým důvodem nové aktuálnosti pojmu „civil society“ v anglosaských zemích, je pokus levice přenést na něj kritickou funkci, která dříve patřila formuli „sociální práva“ a vytvořit tak předpoklady opoziční teorie v epoše dlouhodobého zatmění socialismu. Jádrem této koncepce, ovlivněné občanskou opozicí v Polsku, Maďarsku a Československu je pojetí občanství, citizenship, jako předpoklad aktivní integrace každého jedince do společenství, které vyznačuje schopnost dohodnout se na tom, co je dobré a zlé, v otevřeném dialogu, emancipovaném od ekono-

mických zájmů a politické moci, založeném na argumentaci. Rozumnost kolektivního rozhodování je zaručena především kvalitou komunikace ve společenství, kterou občané považují za základní hodnotu společného života a výslovně o ni pečují. To umožnilo vykládat pád komunismu jako vítězství občanské společnosti nad centralistickým „se společností nedialogujícím“ státem a byrokratickou ekonomikou a aplikovat tento pojem i v podmínkách „kapitalismu“, který v současné „fázi globalizace“ nebezpečně kolonizuje všechny sféry nezávislé občanské společnosti a paralyzuje systematicky svobodnou komunikaci mezi nezávislými jednotlivci a skupinami. Občanství nejsou jen práva, ale také vzájemné uznání, hledání konsensu a dialogu. Odtud významný trend k novému zhodnocení „národní demokracie“ - (Dahrendorf).

Tyto tři významové vrstvy - společnost lidí řídících se zákony, společnost nezávislých vlastníků navzájem si konkurujících ke prospěchu lidstva vůbec, společnost argumentující a svobodně komunikující - se ve formuli „občanská společnost“ navzájem prostupují a mísí. Jediný „čistý“ nebo „pravý“ význam toho výrazu neexistuje, musíme se spokojit s tím krystalem, v jehož plochách se odráží tři velké motivy západní kultury: svoboda pod zákonem, stát vlastníků, racionální zdůvodnění kolektivního rozhodování jako jediná záruka legitimnosti politické moci.

2. SPOLEČENSTVÍ EFEKTIVNÍ ŘEČI

Budu se zde zabývat pojmem „občanská společnost“ ve smyslu společenství, v němž kolektivní rozhodování je zdůvodňováno racionálním dialogem, přístupným všem členům společenství, pokud splňují určité obecné normativní předpoklady, jako je například kompetence, občanství, znalost řeči atd. Habermas věnoval celé své filozoficko-sociologické dílo rozvíjení myšlenky, že buržoázní společnost je především pokusem zakořenit veškeré rozhodování ve „veřejné sféře“, v níž ideální společnost mluvčích argumentuje bez násilí a kamuflování pravých motivů svých postojů a jednání. V okamžiku, kdy si občan „bere slovo“, implicitně přijímá i povinnost řídit se v řeči určitými ideály, jako je upřímnost, otevřenost, principiální vyvratitelnost (confutability) každého argumentu a zobecnění. Proces „zveřejňování“ jako předpoklad rozumnosti má tak své morální a normativní zdůvodnění. Jeho důsledkem je univerzalizace, svobodnější vztah k sobě samému a relativizace tradic. H. Arendtová pojala „public space“ dramatičtěji. Jen ve veřejném prostoru člověk dělá zkušenost o světě a sobě, což znamená, že je vystaven hlediskům druhých lidí: je tak nucen porozumět tomu, že svět je jeden, ale zjevuje se každému člověku jinak, tj. uvnitř jiných souvislostí a cí-

lů. Veřejný prostor generuje soudnost, neboli schopnost vidět svět jak očima druhých, tak i v jeho jedinečnosti. Totalitarismus nebyl krizí racionality - naopak měl monopol na racionalitu - ale soudnosti. Odtud strašná figura funkcionáře holokaustu, který neumí myslet, protože neumí „zakusit“ hledisko druhých lidí v jeho nepotlačitelném „nároku na pravdivost“. V proslulém paragrafu 40 své „Kritiky soudnosti“ Kant definuje tři imperativy soudnosti: myslet samostatně, myslet z hlediska (potenciálně všech) druhých, být koherentní sám se sebou. Svobodná veřejná sféra v pojetí Arendtové je institucionální podmínkou společenství „soudných lidí“.

H. G. Gadamer rozvinul svou hermeneutickou filozofii z hlediska, které je pro pojem „občanská společnost“ rozhodující. Společenství spojené přirozenou řečí není skupina lidí, kteří se svobodně rozhodli používat nějaký jazyk jako nástroj pro dosažení určitých cílů, ale jsou „vrženi“ do hry, která je neustále mění a kde vyřčené slovo už nelze vzít zpět, protože v okamžiku, kdy jsme mu porozuměli, nás proměnilo. Otevřelo nám nové možnosti, které už nemůžeme škrtnout a odmyslet od smyslu, které naše věty a činy měly před tím, než to slovo zaznělo. Tak jako Mozartova hudba má jiný smysl od okamžiku, kdy zazněla hudba Beethovenova a dílo Haška má nový smysl od okamžiku, kdy jsme otevřeli první knihu Hrabala, i všechny naše postoje získávají nový (už neškrtnutelný) smysl v okamžiku, kdy jsme „v sobě prožili“ hlediska druhých lidí, kdy nám byly sděleny a my pocítili jejich váhu. Možnosti, které se neustále vynořují a zanikají v horizontu našeho života díky řeči druhých lidí, jsou společným profilem historického společenství, k němuž patříme; jsou jakýmsi osudem, jsou to „pravdivé předsudky“, které nás orientují v praktickém životě, v jednání uvnitř společnosti. Občanská společnost je především toto společenství, založené na „pravdivých předsudcích“ a úsilí o jejich modifikaci „účinnou řečí“.

V návaznosti na tyto tři perspektivy definujeme „občanskou společnost“ jako společenství, v němž lidé nezávisle rozvíjejí možnosti dané v určitých široce sdílených jazycích a slovnících. Jazyky a slovníky vtrhují do dějin lidských společenství jako velké metafory, které, jsou-li sdíleny, nám dávají možnost přepsat určitou verzi světa tak, abychom překročili ty její vnitřní rozpory, které se pro společnost jako celek staly v určitém historickém okamžiku dále neúnosné. Navrhují nazvat takové metafory „konstitutivní“. V mém pojetí existuje šest konstitutivních metafor modernosti, které ve svých vzájemných souvislostech generují to, co chci nazvat „moderní občanský diskurz“ nebo „moderní občanská kompetence“, která je předpokladem občanské společnosti.

3. RÉTORIKA MODERNOSTI

Každá konstitutivní metafora má svou produktivitu: slovníky, deskripce světa a projekty jednání, které generuje v procesu své institucionalizace, nás uvádějí do nové verze světa, v níž problémy neřešitelné ve staré verzi světa se stávají řešitelnými.

První konstitutivní metaforou modernosti je formule, podle níž stát je stroj. Tato metafora je jednou z nejproduktivnějších v evropské historii. Díky verzi světa, kterou jsme z ní odvodili, se podařilo ukončit epochu náboženských válek a mezi stát a náboženství vnést osvobozující distanci, kterou nazýváme „tolerance“. Myslitelé, kteří zakusili důsledky náboženské války jako Hobbes nebo Locke, navrhuji zajistit společnost proti zlu náboženské války tím, že z metafory „stát je stroj“ odvodíme novou verzi světa, v níž stát a náboženství si jsou navzájem lhostejné, nemají nic společného, protože stát je stroj a náboženství je lidské nitro, lidský názor. V této verzi světa pak protestanti a katolíci jsou jen dvě podoby téhož - totiž soukromého přesvědčení, názoru.

Dějiny jsou dlouhodobé a celkové důsledky výjimečně produktivních metafor, které měly úspěch v tom smyslu, že se prosadily jako metafory, v jejichž duchu jsme přepsali ty verze světa, které nás dovedly do neřešitelných konfliktů. Produktivita metafory „stát je stroj“ krouží kolem těchto tří témat.

Za první generuje odpolitizování náboženství, které se stává pouhým „opinio“, soukromým názorem daňových poplatníků. Politická modernost je v rozhodující míře určena tím, zda státy byly schopny odpolitizování náboženství prosadit a církve udržet vně politické moci. Svrchovaná moc státu je nyní založena na předpokladu náboženské neutrality a tedy i neutrality morání a ideologické. Právo je něco radikálně jiného než morálka a ideologie.

Za druhé generuje jistotu práva, které je odpoutáno od osobní moci panovníka a svěřeno byrokratům, specialistům neosobní moci. Ve slově „byrokracie“ už dávno nevnímáme tento osvobozující pathos: osobní moc je arbitrární, proto ohrožující, úřední moc je neosobní, proto osvobozující. Ne dobrá vůle panovníka, ale úřad je zárukou efektivní svobody a rovnosti. M. Weber první ukázal na epochální důležitost byrokratizace moderní společnosti, která je pevně spjata s procesem sekularizace, racionalizace, expanze legality.

Za třetí slovo „názor“ získává v moderní společnosti novou váhu, která je v základu demokracie. Demokracie v tomto smyslu probouzí k novému životu staré řecké „doxa“, znehodnocené platonismem. Úcta k svobodné-

mu názoru je nedílnou součástí liberální civilizace: v demokracii vládne ten, jehož názory nás přesvědčily, ne ten, kdo má autoritu vědce (zná pravdu) nebo mudrce (ví co je dobré). Občanská společnost je společností rozumných názorů, nikoli apodiktického vědění.

Druhou konstitutivní metaforou modernosti je formule neviditelná ruka, která vede jednotlivce, jednající jen pro svůj prospěch, k jednání k prospěchu všech. Tento velký topos modernosti ve své původní formulaci postuluje, že všichni jednají sledující své výhody, ale jakoby vedeni neviditelnou rukou přispívají k blahu všech. Mandeville vytvořil slavnou bajku o včelách, jejíž smysl shrnuje formule „soukromé neřesti, veřejné ctnosti“. Včely jsou marnivé, touží po pohodlí a chtějí jedna nad druhou vyniknout, což jsou neřesti, jejichž důsledkem ale je, že vzkvétají řemesla, obchod a blaho úlu jako celku. Pojem „veřejného blaha“ je tu odpojen od lidských úmyslů: blaho všech je výsledkem akcí, které nejsou vedeny žádnou morální doktrínou, nemají žádný mravní cíl, jsou nezamýšleným důsledkem jednání, inspirovaného vlastním prospěchem. Toto odpojení dobra od úmyslů je skandální ideou v křesťanském kontextu, kde se klade důraz na dobré úmysly. Společnost je výsledkem lidských akcí, ale ne lidských úmyslů.

Hayek pojal neviditelnou ruku jako rozhodující element vývoje lidstva: jen tam, kde se umíme vzdát racionální kontroly našeho jednání a svěřit je centrálně nekontrolovaným procesům trhu, je možné žít racionálně jako celek, jako společnost. Hlavní výhodou individualismu je to, že se jedná o systém, který nezávisí ve svém fungování na tom, zda jsme našli dost dobrých lidí, kteří by jej řídili. Je to systém, v němž lidé přispívají k blahu všech vedeni svými reálnými motivy a takoví jací jsou, bez podmínky nějaké povinně sdílené morální doktríny. „Individualismus nás učí, že společnost je větší než jednotlivec jen pokud je svobodná. Je-li kontrolována nebo řízena, je nutně omezena na intelektuální možnosti těch individuí, kteří ji kontrolují a řídí. Pokud včas neustoupí pýcha moderního rozumu, který nerespektuje nic, co není vědomě kontrolováno rozumem jednotlivce, pak se vyplní varování E. Burkeho, že „vše kolem nás se bude postupně zmenšovat, až nic nebude větší než naše vlastní mysl.“ Hayek tu dovádí do všech důsledků možnosti jazyka, konstituovaného metaforou neviditelné ruky.

Rétorika neviditelné ruky zaručuje především legitimnost motivu zisku, který tak přestává být „neřestí“, ve svých obecných důsledcích zničující pro společnost jako celek. Stává se naopak jednáním, jehož omezený cíl (zisk jednotlivce) má nejvíce dobrých důsledků pro blaho všech.

Za druhé institucionalizuje pluralismus. Mandeville zakončuje své dílo *A Search into the Nature of Society* výmluvným podobenstvím o přístavu, v němž všichni cestující před spaním prosí pánaboha o dobrý vítr, a měli

by na něj právo, protože jejich cíle jsou bohužel. Jenže každý jede jiným směrem, žádný bůh jim nemůže vyhovět, i když je všemocný. Je tedy dobře, že vítr, který potřebujeme k úspěchu našich životních cest, není řízen z žádného centra podle našich úmyslů. Tato perspektiva vede k rozsáhlé redefinici racionality kolektivního jednání ne jako něčeho, co závisí na dobrých úmyslech jednotlivců, ale jako něčeho, co závisí na kvalitě institucí. Racionalita je kvalita, kterou lidé získávají jen v těch společnostech, v nichž platí určitá pravidla a ustavily se určité životní styly a způsoby.

Za třetí pak rétorika neviditelné ruky umožňuje koherentně zdůvodnit omezování státní moci, protože většinu problémů nelze řešit přímou akcí státu nebo vlády. Proto také resentment občanů vyvolaný jejich neúspěchy se neobrací proti státu, ale proti specifickým viníkům-jednotlivcům. Tak jako jednání vedené vlastním zájmem má nechtěné pozitivní důsledky - blaho všech, má i jednání vedené zájmem o blaho všech nechtěné důsledky, může totiž zhoršit situaci všech. Neviditelná ruka je v podstatě metafora, která umožňuje tematizovat a analyzovat systematicky neúmyslné důsledky lidského jednání. Jaká je logika těch důsledků? Není občanská společnost ve významné míře založena na schopnosti tyto důsledky rychle rozeznat, rozlišit mezi důsledky výhodnými a nevýhodnými a prosadit odpovídající změny v kvalitě vlády a institucí?

Třetí konstitutivní metaforou modernosti je idea, podle níž společnost vzniká tím, že lidé se rozhodnou vyjít z přirozeného stavu, v němž mají totalitu svých práv tím, že část těch práv přenášejí na panovníka, aby si zajistili mír a bezpečí. Je to velký mýtus modernosti, jedno z těch „velkovyprávění“, jejichž výjimečná produktivnost je v základu všech institucí a projektů modernosti.

Alegorie o vzniku společnosti ze společenské smlouvy nabízí především pevný fundament pro lidská práva: práva mají jen jednotlivci, instituce jako stát nebo parlament odvozují svá práva jen z rozhodnutí jednotlivců v nějaké (celkově výhodné a racionálně zdůvodnitelné) míře se jich „v jejich prospěch a vždy odvolatelně“ vzdát. Konsensus je legitimující princip politiky.

Alegorie má, za druhé, „sekularizační“ efekt, protože instituce tu vznikají z lidského rozhodnutí, nejsou součástí božské intence, vyvoditelné ze struktury stvořeného kosmu. Kontraktualismus je tradice, která systematizuje slovník konstituovaný touto metaforou. Můžeme jej definovat asi takto: hledáme takové principy sociálního řádu, které každý rozumný člověk musí přijmout, má-li na mysli vlastní prospěch (dohoda a užitek). Připomeňme si například typický Rawlsův argument o „závoji nevědění“, který překrývá výsledky našich životních projektů. Žádný jedinec nemůže

předem vědět - postuluje tento princip - zda jeho podnikání bude úspěšné (podnikání vždy implikuje riziko a my si musíme přát, aby riziko bylo vždy součástí podnikání, protože bez rizika by nebylo inovace). Důsledkem je, že si musíme přát nějakou „záchrannou síť pro neúspěšné“ (nějaký welfare state) a to z utilitaristických a kontraktualistických důvodů. Slovník a logika kontraktualismu je nejdůležitějším „diskurzem“ občanské společnosti.

Dalším důležitým důsledkem slovníku vystavěného na této alegorii je idea práv nezczizitelných, „lidských“. Kennedy ve svém inauguračním projevu hovořil „o krédu otců-zakladatelů, kteří věřili, že lidská práva nedal lidem dobrotný stát, nýbrž Bůh“.

Čtvrtou konstitutivní metaforou je Galileova definice přírody jako knihy, psané v matematickém jazyce. Metafora „příroda je kniha“ je stará, Blumenberg popsal její dějiny v knize „Čitelnost světa“. Galileo navazuje na tuto tradiční představu, ale radikálně ji mění. Připomeňme si původní formulaci a její přesný kontext, tak jak je doložen v knize „Il Saggiatore“. Galileo uvažuje o „starém“ přístupu k filozofii, jehož příkladem je mu filozof Sarsi. Píše: „Zdá se mi, že v Sarsim je pevné přesvědčení, že kdo chce filozofovat, musí se opřít o názor nějakého slavného autora, jako by naše mysl musela zůstat neplodná, pokud by se nezasnoubila s promluvou jiného: snad si myslí, že filozofie je něčí kniha a výmysl, jako třeba Odysea či Orlando furioso, v nichž není důležité, zda to, co je v nich psáno, je pravda. Tak se ale, pane Sarsi, věci nemají. Filozofie je psána v oné převelické knize, která je stále otevřena před našima očima - já jí říkám univerzum - ale té nelze rozumět, dokud se nenaučíme jazyk a písmena, v nichž je psána. Ta kniha je psána jazykem matematickým, písmena v ní jsou trojúhelníky, kruhy a jiné geometrické obrazce, bez nichž člověk z té knihy nepochopí slova: bez znalosti těchto nástrojů člověk v ní marně bloudí jak v temném labyrintu“ (Il Saggiatore, 6).

Prvním důsledkem této klíčové metafory modernosti je radikální emancipace od tradice, od autority „starých knih“. To, co se o přírodě píše v Bibli, je třeba pojmout jako pouhé pohádky upravené pro lid, jak píše Galileo ve svém vysvětlujícím dopise otci Castellimu. Kdo se naučil rozumět řeči matematiky, má nyní k dispozici originál, božskou „knihu zjevení“, kterou je „příroda“. Gadamer ukazuje, že slovo „systém“ označuje ve svém prvním moderním významu pokus nějak smířit vědění, které čerpáme z četby této knihy „vždy otevřené před našima očima“ s vědění, které čerpáme z knih evropské metafyziky, filozofie, tradice, které přece nemůžeme jen tak odhodit a zapomenout. V Hegelově filozofickém systému tato snaha po smíření vědění nového a starého současně vrcholí a končí. Občanská společnost je formována v tom, co je v ní podstatné, oběma

póly tohoto dilematu: nejen důsledky emancipace rozumu, která je implicitní v Galileově metafoře, ale i rozsáhlými pokusy o integraci „starých (vědou překonaných) textů“ do života obce v jejich specifickém nároku na pravdu, vázaném na omezený „historický kontext“. Kompetenci spjatou s těmito pokusy nazýváme „porozumění“, a to se realizuje pomocí „adekvátních interpretací“. Dvojí způsob čtení - historické porozumění tradici a vědecký výklad jevů - mezi nimiž se moderní člověk musí umět pohybovat, z něj dělá „obyvatele dvou světů“. Udržet hranici mezi nimi otevřenou, propustnou, je možná nejdůležitější funkcí občanské společnosti.

Druhým důsledkem je přechod od techniky, která byla až do epochy Galilea v kompetenci řemeslníků, k technologii, která propojuje techniku s matematikou, s řeckým *logos* a předává ji definitivně do kompetence vědců. Technika tak přestává být jen naší pomocnicí v přibližném životním světě, ale konstruuje svůj vlastní „svět přesnosti“, v němž vše je určováno vztahem ke geometrickým a matematickým formulím. Tento svět přesnosti se ustavuje jako největší mocnost moderní doby.

Třetím důsledkem je proměna Galilea v hrdinu, který ztělesňuje vlastní etiku vědce, jeho práva na autonomii vůči mocnostem tradice, představovaných náboženstvím. Tento sebeustavující mýtus vědy je pevnou částí občanského vzdělání každého z nás.

Pátá konstitutivní figura rétoriky modernosti je nenápadný, ale nesmírně důsažný oxymoron *human sciences*, *Geisteswissenschaften*, *moral sciences* nebo *scienze sociali*. Odo Marquard připomenul, navazuje na pokusy o genealogii moderní subjektivity Joachima Rittera, že náš výklad „duchovních věd“ jako disciplín, které věda v tom smyslu, jak ji definuje Galileova metafora o přírodě jako knize psané matematickými vzorci, učinila zastaralými, překonanými, je chyba perspektivy: duchovní vědy naopak vznikají jako reakce na přírodní vědy a technologickou moc, na ten způsob tázání, který ta metafora umožňuje, definuje a proměňuje v normu rozumu - hypotézy, experimenty, pozorování. Funkce „duchověd“ (sociálních věd, věd o člověku, *humanities*) je klíčová, protože kompenzují, zdůrazňuje Marquard, moderní horizontální a vertikální mobilitou lidí oslabené a rozvrácené tradice, politickou, mravní a sociální orientaci, kterou jsme z nich čerpali. Duchovědy díky své metodické organizaci podřizují přírodovědecký způsob výzkumu, charakterizovaný imperativním požadavkem nezávislosti na každé tradiční autoritě, na minulosti jakkoli posvěcené, těm pravdám, které existují jen jako historické a společenské předsudky - morální cíle a přirozená řeč. Výraz „duchovní věda“ označuje pokus o přepsání našich morálních předsudků a tradic do slovníku vědy, což ovšem není než rétorická figura. Duchovní vědy tak fungují jako orientační body, které ve

světě ovládaném vědou a technikou kompenzují fragmentované a racionálně nelegitimovatelné tradice. Pojímám tedy výraz „moral sciences“, nebo německou variantu „Geisteswissenschaften“, jako rétorickou figuru (oxymoron - přívlastek v rozporu s podstatným jménem, které určuje, pokud je brán doslovně, jako třeba „svítání na Západě“ nebo „výmluvné mlčení“), která generuje legitimující protože (pseudo)vědecké předdefinování našeho vztahu k minulosti, a tak ji dál uchovává jako normu a orientační bod praktického jednání. Habermas považuje reflexivní vztah k tradici a univerzalizmus za rozhodující motivy nedokončeného projektu modernosti. Duchovní vědy jsou rétorický topos, který produkuje podmínky pro takové přeorientování.

Poslední konstitutivní metaforou modernosti je věta „člověk je subjekt“, která je heslem karteziánské revoluce. Jistota sebou samým, cogito ergo sum, certitudo, je tu pojata jako kompenzace otřesené křesťanské jistoty, založené na zjevené pravdě boží. Člověk nyní začíná vždy od sebe sama, od svých jasných idejí, od svého sebevědomí. G. H. Mead navrhuje pojímat metaforu „člověk je subjekt“ jako reakci na heliocentrismus, na konec centrality země a člověka v kosmu: díky pojmu subjekt se člověk zase stává centrem všeho. Celá moderní doba je proniknuta napětím mezi subjektivismem jako kompenzačním antropocentrismem a kosmocentrickou vědou.

Hlavním produktem této metafory je velkovyprávění o emancipaci člověka, o jeho osvobození se od závislosti na tradici. V Kantově definici osvícenství je doba, v níž se člověk osvobozuje od těch pout, do nichž se sám uvrhl. Sebeosvobození se stává nejsilnějším motivem moderních politických hnutí. Za druhé se formuje hlavní literární žánr modernosti - kritika. Vše se musí ospravedlnit před tribunálem lidského rozumu - i bůh. Kritika je pak jádrem veřejného mínění, a tím i občanské společnosti. Za třetí člověk musí být přesvědčen na základě důvodů, které ho jsou hodny, které respektují jeho „subjektivitu“, autonomii a kritičnost; v základě jeho přesvědčení je vždy nezávislé „nahlédnutí pravdy“, jeho subjektivní názor. I morální normy musí být výslovně zdůvodněny, jinak jsou nepřesvědčivé, a tedy nelegitimní. Subjektivní přesvědčení tak získává svůj specifický moderní pathos.

4. KRIZE MODERNÍ OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI: GLOBÁLNÍ MOC A LOKÁLNÍ PRAVIDLA

J. C. Alexander (1993) navrhl pojmut občanskou společnost jako jistý typ diskurzivní kompetence, jejímž smyslem je generovat morální regulaci sociálního života. Diskurzivní kompetenci pak charakterizuje pomocí dicho-

tomií, které se týkají aktérů, sociálních vztahů a institucí. Aktér je aktivní, autonomní, racionální, uměřený, sociální vztahy jsou otevřené, důvěryhodné, kritické, opravdové, občanské a instituce jsou zákonné, rovnostářské, inkluzivní, neosobní, smluvní a úřední. Tato diskurzivní kompetence, díky níž občanská společnost funguje, není nic jiného než výsledek expanze a institucionalizace slovníků, jazyků a postojů generovaných rétorikou modernosti, šesti konstitutivními figurami rétoriky modernosti. Diskurzivní kompetence je především určitý styl a způsob řešení problémů, týkajících se kolektivního rozhodování, bez něhož nemůže fungovat demokracie. R. Hardin hovoří o demokracii jako o „teorii, která patří do třídy teorií dobrovolné směny, založené na vzájemné výhodě“, k níž dospíváme dohodou na základě argumentace. Nazvěme diskurzivní kompetenci jednoduše „občanský styl“ a pro názornost jej postavme třeba proti stylu ierokratickému, autoritářskému, katolickému nebo totalitnímu. Jazyky, slovníky a politická hnutí, inspirovaná konstitutivními rétorickými figurami modernosti, musely překonat odpor slovníků tradičních, které ve formě překonaných minoritních ideologických tradic jsou dále živé v občanské společnosti. Proti metafoře stát je stroj stojí například slovníky, založené na metafoře státu jako živého organismu, proti alegorii sociální smlouvy stojí představa panovníka z boží vůle atd.

Anticipujme analýzu postmoderní krize občanské společnosti v této formuli: problémy, které globální expanze průmyslové společnosti vyvolala, nelze řešit dalším šířením, prohlubováním a intenzifikací toho, co jsme nazvali moderní diskurzivní kompetence. Rétorika neutrálního státu, neviditelné ruky, společenské smlouvy, vědecké metody, sociálních věd a subjektu, jakož i slovníky a postoje, které tyto rétoriky generovaly, se prudce a neřešitelně zproblematizovaly. Řekněme jednoduše: problémy komplexní a globální společnosti nelze řešit než radikálním zlepšením kvality komunikace, jejímž prvním předpokladem je vědomí, že jako lidé zformovaní diskurzivní kompetencí moderní občanské společnosti jsme vězni určitých institucionalizovaných, historicky omezených metafor, rétorických figur a slovníků. Globální problémy, které jsou důsledkem západního univerzalizmu, západního pojetí času jako pokroku a rozvoje skrytých možností lidstva, je nutno řešit nějakou globální dohodou na úrovni globální občanské společnosti, ne dalším rozvojem moderních slovníků a postojů, ale jen jejich zproblematizováním, interpretací jejich historické omezenosti a postupnou emancipací se od jejich energie.

Co znamená „globalizace“ nebo „globální problémy“? První náraz globalizace je spojen s nukleární hrozbou, s faktem, že nukleární válka by zničila život na zemi. Odpovědnost za přežití lidstva dala protinukleárním bojům a debatám nový, radikálně morální smysl. Od okamžiku, kdy lidstvo je schop-

no samo sebe zničit, je jeho další existence svobodné rozhodnutí lidstva - napsal Sartre. Druhý náraz globalizace je spojen s pojmem „meze růstu“ či „vývoje“, tak jak jsme se jej naučili znát díky argumentacím Římského klubu a knize „Meze vývoje“. Omezenost přírodních zdrojů je globální problém ve zcela novém smyslu. Vyčerpání neobnovitelných zdrojů energie implikuje nutnost globální organizace výroby, a tedy i politické jednoty lidstva.

Třetí náraz je spjat s planetární expanzí komunikace, jak ji zachycuje především dílo McLuhana. Globální komunikace, globální vesnice vede k fragmentaci všech historických kultur, jejich proplétání a relativizaci. Čtvrtý náraz je nejdůležitější, protože nás nutí k předefinování našeho vztahu k životu na zemi - biosolidaritě jako novému kategorickému imperativu. Mám na mysli kosmické lety, pohled na zemi ze satelitu, z Měsíce, který nám ukazuje Zemi jako malou planetu, na níž život je jen křehká a úzká vrstva na jejím povrchu. Jak můžeme dát nějakou legitimnost pojmu „soukromý statek“, když pohled ze satelitu nám ukazuje s přesvědčující konkrétností, že každé jednání v kontextu komplexní technologické společnosti má globální důsledky na lidský habitat?

Ze všech důsledků globalizace - jedno z nejpoužívanějších slov devadesátých let - se chci krátce zmínit jen o jednom. Nazvu jej věta o klesající míře legitimnosti jednání. Zformulujme ji třeba takto: Počet lidí, kteří jsou zasaženi důsledky soukromého nebo veřejného jednání jiných lidí, je v epoše globalizace dramaticky vyšší než počet lidí, jejichž souhlas je nutný k tomu, aby toto jednání bylo legitimní.

Naše věta je jednoduše zobecněním pojmu „externalita“, který v podmínkách globalizace je klíčovým pojmem ekonomie. Externalitou je každá činnost, která ovlivňuje pozitivně či negativně jiné subjekty, aniž za to musí platit nebo jsou za to odškodňovány. Externality se objevují, když se soukromé náklady nebo přínosy nerovnají společenským nákladům nebo přínosům. Globalizace znamená, že pojem „společenské náklady“ se nesmírně komplikuje: kdo všechno a co všechno patří do pojmu „společenské náklady“ a kde je hranice soukromých škod? Ve všech učebnicích ekonomie nalezneme přibližně toto pravidlo: neregulovaná tržní ekonomika bude generovat takové úrovně externalit, při kterých se mezní soukromá škoda z nich bude rovnat mezním soukromým nákladům na jejich zmírnění. Efektivnost vyžaduje, aby se mezní společenská škoda z externalit rovnala mezním společenským nákladům na jejich zmírnění, ale jak stanovit společenskou škodu v epoše globalizace? Patří do ní každý dopad na druhé, za nějž nejsme zodpovědní v nějaké (jak a kým stanovené) míře? Rozdíl mezi společenskou a soukromou škodou je v globálním kontextu neurčitelný - v pohledu ze satelitu je každé jednání potenciálně nelegitimní.

V kontextu moderní občanské společnosti, její specifické diskurzivní kompetence, v níž jsme byli jako občané socializováni, je tato situace morálně i politicky nepřijatelná a musí být řešena. Řešením je demokratizace, a ta ve všech svých formách znamená zvýšení schopnosti občanů zabránit kolektivním rozhodnutím a soukromému jednání, jejichž důsledky by je poškodily. Demokratizace ale neúnosně zvyšuje náklady na domlouvání a vyjednávání. Vzniká tak začarovaný kruh, který můžeme formulovat takto: v podmínkách globální a komplexní společnosti každý přírůstek efektivní participace občanů na rozhodování, tedy přírůstek počtu lidí, jejichž souhlas je nutný k tomu, aby určité kolektivní či soukromé jednání bylo legitimní, vede k neúnosnému růstu nákladů na domlouvání a vyjednávání. Demokracie se nevyplácí.

Analýza mnoha důsledků této situace už nemůže být předmětem tohoto náčrtu.

Z rozsáhlé bibliografie vyjímám jen tyto základní texty:

- * J. C. ALEXANDER, Ph. SMITH, The discourse of American civil society: a new proposal for cultural studies, „*Theory and Society*“, 22/2, 1993 (151-207)
- * A. ARATO, J. COHEN, *Civil Society and Social Theory*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992
- * K. KUMAR, Civil Society: an inquiry into the usefulness of an historical term, „*The British Journal of Sociology*“, 44/3, 1993 (375-401)
- * A. SELIGMAN, *The Idea of Civil Society*, The Free Press 1992

NĚKOLIK OTÁZEK A ODPOVĚDÍ O OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI

JIRÍ MUSIL

Středoevropská univerzita

a

Univerzita Karlova, Praha

Cíl následujících řádků je především analytický, tj. vysvětlit, co se pojmem občanská společnost rozumí v současné době, a jak se jeho význam změnil od doby, kdy začal být v evropském myšlení používán. K analytické části mé úvahy patří i pokus posoudit, zda podmínkou **zachování liberální povahy** soudobých - sociálně, politicky a ideově pluralitních - společností, není mimo jiné i existence bohatě rozvinutého souboru nestátních asociací a institucí, které lze právě označit pojmem občanská společnost.

Potřeba pojmové analýzy plyne z toho, že termín „občanská společnost“ je v našich domácích diskusích velmi často interpretován nejasně a navíc se přitom směšují tři rozdílné pohledy.

Velmi často - a to je **první způsob** jeho použití - je chápán jako politické heslo pro bezprostřední agitační účely.

Na **druhém místě** je chápán jako popisný a analytický pojem, sloužící sociologickému pohledu na vztahy mezi makro a mikrosférou společností, ale také na vztahy mezi státem a společností, mezi centrální vládou, regionálními a lokálními politickými institucemi.

A konečně na **třetím místě** vyjadřuje etický a politický ideál, který je odvozován z kritického pohledu na povahu soudobých společností. V tomto ohledu jsou ovšem velmi důležité rozdíly v jeho soudobých interpretacích v západních demokraciích, v disentu, který působil v komunistických režimech a konečně v soudobých postkomunistických zemích.

PĚT HLAVNÍCH OTÁZEK

Ponechávám stranou pojem občanská společnost v prvním slova smyslu, tj. jako agitačního hesla, a soustředím se na jeho sociologický a analytický význam a pokusím se odvodit z tohoto analytického přístupu některé závěry pro naši situaci. Jako nástroje použiji **odpovědi na pět otázek**, o kterých soudím, že jsou pro naši dnešní diskusi nejdůležitější:

1. Označuje pojem občanská společnost **určitý druh globální společnosti** - tj. v žargonu funkcionálně strukturalistické teorie určitý druh sociálního systému (jako je analogicky např. agrární, tradiční, feudální, měšťanská, liberální společnost), anebo je to pojem užší, který usiluje o to vystihnout **pouze určité stránky nebo určité vlastnosti liberálně demokratických společností?**

2. Není pojem občanská společnost relevantní pouze pro historické situace, kdy se společnosti buď:

- vymaňovaly z rámců patrimonálních, barokně absolutistických, korporativních nebo pluralitních segmentárních typů společností, anebo kdy
- hledaly v rámci levých nebo pravých diktatur nebo autoritativních režimů ucelenou proti-koncepci, jak tomu bylo např. v disentu v komunistických režimech?

3. Jinými slovy, neztrácí pojem občanská společnost smysl a význam v situacích, kdy existuje stabilizovaný a dobře fungující liberálně demokratický stát?

4. Jaké povahy jsou vztahy mezi tržním hospodářstvím a občanskou společností? Konkrétněji: může existovat to, co se rozumí pod pojmem občanská společnost bez tržního hospodářství? Ale také naopak: může existovat tržní hospodářství bez existence občanské společnosti? Nebo obecněji: jaké parametry musí mít prostor mezi trhem a politickým systémem, aby bylo možno hovořit o občanské společnosti, nebo, chcete-li o společnosti liberální?

5. Jakou roli může mít důraz na existenci občanské společnosti v procesu transformace marxistických politických a ekonomických systémů na systémy demokratické a liberální? Jaká jsou možná nebezpečí a rizika přílišného důrazu na koncept občanské společnosti v této transformaci? A naopak, jaké argumenty hovoří pro to, aby byl koncept občanské společnosti právě v transformaci zdůrazňován? Je možné přímo kopírovat v tomto ohledu principy, uplatňované ve starých a stabilizovaných demokraciích? Jaké nástroje občanské společnosti by mohly a měly být v naší specifické situaci zdůrazňovány?

Odpovím na těchto pět otázek co nejstručněji, i když to může vést nejen k dotazům, ale i k nedorozuměním. Smyslem těchto řádek je ovšem podat určitý souhrn a diskusi právě vyvolat.

ODPOVĚDI NA OTÁZKY

Odpověď na otázku 1

V klasických liberálních koncepcích, např. u Johna Locka, je pojem občanské společnosti chápán globálně, **je to druh společnosti**, která je jiná než společnost ve stavu přirozeném a zároveň jiná než společnost paternalistická, Hobbesův Leviathan. Teprve u I. Kanta a u autorů 19. století se vynořuje důležité oddělení občanské společnosti od státu. Podobně jako u Locka si zachovává „občanská společnost“ i u těchto autorů morální konotaci, u K. Marxe jde pak o pohled naruby, ale také morální: „bürgerliche Gesellschaft“ je v podstatě podvod, zastírá skryté ovládnutí společnosti.

Důležité a dosud užitečné rozlišení zavedl Alexis de Tocqueville. Ve své práci „Demokracie v Americe“ rozlišil „sdružení politická“ a „sdružení občanská“. Z jeho textů vyplývá, že pojmem politická sdružení označoval v podstatě politické strany, kdežto pojem občanská sdružení používal pro bohatou škálu ostatních asociací, vznikajících sdružováním občanů pro dosažení nejrozmanitějších cílů. To je chápání velmi blízké naší soudobé interpretaci občanské společnosti. Co je však, myslím, v této souvislosti velmi důležité, je de Tocquevillov důraz na vzájemné **prolínání a doplňování politických a občanských sdružení**: „Čím více roste počet těchto drobných společných záležitostí, tím více lidé nabývají schopnosti, dokonce aniž si to uvědomují, uskutečňovat společné záležitosti velké. Občanská sdružení tedy usnadňují sdružení politická; na druhé straně však politické sdružování neobyčejně rozvíjí a zdokonaluje sdružování občanské“. (A. de Tocqueville, Demokracie v Americe, sv. II.)

Alexis de Tocqueville velmi jasně postřehl rovněž velké nebezpečí, kterým jsou vystaveny demokracie: nebezpečí nekontrolované vlády většiny. Bohatě rozvinutá občanská společnost, tj. sféra občanských sdružení, je podle něho jednou z nejúčinnějších bariér despotie většiny.

V současnosti převládá u autorů, kteří tohoto pojmu používají, názor, že by měl být vyhrazen pro sociální a ekonomické uspořádání, které umožňuje nezávislou existenci institucí, organizací a pravidel, která nejsou součástí státu. Stát je jen „částí“ společnosti, přesněji řečeno stránkou společnosti. Někdy se zdůrazňuje, že dnešní užívání pojmu občanská společnost postrádá mravní konotaci a že se týká spíše vymezení vztahu mezi společností „vně“ státu a státem samotným. Gellnerova definice to dobře vystihuje, i když se mi zdá, že jistou morální konotaci lze v ní vyčíst: „...**občanská společnost je takový soubor nevládních institucí, který je dost silný, aby mohl fungovat jako protiváha státu, a zatímco ponechává stá-**

tu funkce garanta míru a arbitra zásadních zájmů, zabraňuje mu atomizovat a vládnout zbytku společnosti". Lze také říci, že čím by byla společnost liberálnější, tím by bylo „více“ občanské společnosti.

Ke Gellnerovu vymezení občanské společnosti lze přidat ještě jeden další moment. V zastupitelských demokraciích jsou „politická sdružení“, tj. politické strany, místem, kde se formují programy, které nabízejí soutěžící strany voličům. Podněty k formování těchto programů však vznikají také v širší společnosti, která je jakousi líhni námětů na změny.

Shrnuto: v soudobé literatuře, zabývající se občanskou společností, se globální pojetí prakticky nevyskytuje a převládá názor, že tento pojem by měl být vyhrazen **užšímu pojetí**, tj. oné bohaté tkáni tocquevillovských občanských sdružení, která nemají funkci politických sdružení, ale přesto jsou pro politický život složitých, bohatě diferencovaných demokratických společností nezbytná.

Odpověď na otázku 2

Nemyslím si, že by byl pojem občanská společnost relevantní jen v situacích formování liberálních společností, anebo v době jejich bezprostředního ohrožení. Zároveň je však třeba realisticky vidět, že v obou těchto situačních kontextech je zájem o vymezení role občanské společnosti nepochybně větší než v situacích ustálené a bezpečné liberální společnosti. Trvalá přítomnost sociální změny v naší době, existence rozsáhlé sociální mobility, plurality hodnot a dalších okolností, jsou zdrojem trvalých recidiv různých forem paternalismu, ať již mají podobu socialistickou nebo konzervativní. Oddělování státu a společnosti bylo totiž předmětem útoků všech tradicionalistických teorií suverenity, jak v právním tak i filozofickém pojetí. Odmítání této distinkce není výsadou explicitně totalitárních myšlenkových soustav, ale i konzervativních autorů, navazujících na E. Burkeho na jedné straně a G. W. F. Hegela na straně druhé, jak o tom svědčí např. výrok Bernarda Bosanqueta z roku 1910, doby, která neznala ani komunismus ani nacismus a fašismus: „...stát představuje celou sociální tkáň a jeho vůle je naší vůlí...“. O útocích na oddělení státu a společnosti ze strany marxistů není zapotřebí v Čechách dlouze hovořit.

Jsem přesvědčen, jako filozofický liberál, že moderní stát je z mnoha důvodů (nestálost, ohroženost, nepevnost) stále náchylný k hledání prostředků ke svému posilování a k zvětšování svých pravomocí, někdy se to děje přitom paradoxně ve jménu formování liberální společnosti. Proto je podpora všech nestátních prvků stálou součástí soudobého liberalismu.

Argumenty pro vytváření právních, ekonomických a politických podmínek, stimulačních existenci občanské společnosti v demokratických státech, lze shrnout do následujících bodů:

- Nestačí klást důraz jen na nesmírnou vnitřní diferenciaci (pluralismus) soudobých společností. Občanská společnost má vždy morální konotaci. Vychází ze starosti o společnost, o její kvalitu, o její fungování.
- Soudobé společnosti jsou plny rozdíků, tenzí, konfliktů nejen v oblasti „polity“, nýbrž i v celé sféře „society“ a tyto střety musí mít samozřejmě hřiště s pravidly. Občanská společnost, která vyplňuje prostor mezi státem a lidmi jako individui, je nejvhodnějším místem formování nových podnětů, programů, které mají pomáhat řešit napětí a konflikty.
- Občanská společnost v této tak silně pluralitní a konfliktní společenské struktuře zrychluje tok informací a zlepšuje mechanismy zpětných vazeb. A to je v dnešní situaci velmi důležité.
- V moderních společnostech a demokraciích jsou totiž toky informací i zpětné vazby ohroženy. Situace je dnes jiná než jaká byla v jednodušších společnostech 18. století, kdy většina institucí demokracie vznikla. Tento jednoduchý, tradiční systém demokracie je v současné době v krizi nebo mírněji řečeno, nevyhovuje potřebám současných mnohem diferencovanějších a komplexnějších společností. Důležitou součástí této krize je mimo jiné nedostatečná komunikace mezi mocí a demosem nebo jeho složkami. Krize se projevuje neúčastí na volbách, na záležitostech veřejných obecně a politickou apatií. Je to vlastně situace slabé komunikace mezi mocí a těmi, koho má reprezentovat. V horším případě může tato situace vést k plíživému soustředování moci v rukou těch, kteří „vědí, co chtějí“ a mají k tomu současně chuť. Občanská společnost by tuto krizi mohla buď alespoň zmírnit, nebo zabránit vývoji směrem k situaci, která vzniká slabou komunikací a které se tolik obával de Tocqueville.
- Srozumitelné a fungující spojení mezi mocí a občany, původní „společenská smlouva“ z 18. století, není ohrožováno jen stále rostoucí vnitřní složitostí soudobých společností a stále chabějšími systémy zpětných vazeb, případně narušením těchto vazeb, ale také hlubokými **přeměnami soudobého kapitalismu**. Zejména jde o důsledky toho, co Ulrich Beck (německý sociolog, známý svou analýzou „Rizikové společnosti“) nazval **„kapitalismem bez práce“** a také důsledky **globalizace**. Obojí navzájem souvisí. „Pokud globální kapitalismus v rozvinutých zemích rozloží jádro hodnot společnosti práce, rozpadne se historické spojení kapitalismu s demokracií“ (U. Beck). Globalizace ekonomie ohrožuje demokratické procesy a instituce, které jsou zakotveny v národ-

ních státech. Důležitá hospodářská rozhodnutí se sociálními důsledky se činí stále více mimo rámec národních států. A to ovšem ohrožuje legitimitu zastupitelských orgánů i exekutivy, případně dalších demokratických institucí, které jsou vázány na národní státy. Řešení těchto problémů lze plným právem čekat v postupném formování institucí „mezinárodní demokracie“. Je zřejmé, že jedním z míst, kde by se mělo odehrávat přemýšlení o těchto nových dimenzích budoucí demokracie, by měla být nejrozmanitější mezinárodní sdružení, která začínají před našima očima vytvářet novou dimenzi občanské společnosti.

Odpověď na otázku 3

Odpověď na otázku druhou, zahrnovala i obecnou odpověď na otázku o tom, zda úsilí o občanskou společnost neztrácí význam v stabilním a dobře fungujícím liberálně demokratickém státu. Obecně řečeno by se zdálo, že tomu tak je. O tom, že celá věc je složitější, svědčí však četné práce o občanské společnosti, které v současné době vycházejí ve Spojených státech, Velké Británii, Kanadě, Itálii (Daniel Bell, Andrew Arato, Manfred Riedel, Ernest Gellner, John Hall, Michael Walzer, Charles Taylor atd.). Diskuse se týká toho, zda občanská společnost není pouze něčím **zbytkovým**, jakýmsi okrajem společnosti, nebo naopak zda tento pojem není výzvou k návratu k Spencеровu rozlišení průmyslových a vojenských společností a k jeho radikálně negativnímu postoji vůči státu. Nejnovější diskuse mezi liberály se však zabývají spíše rolí různých druhů komunit a dalších neindividuálních kontextů v soudobých společnostech a pojetím svobody.

Z hlediska naší situace je v této souvislosti nejdůležitější otázka, zda v období transformace politického, hospodářského, právního a sociálního systému, transformace, která má podobu „revoluce shora“, není nutno nejdříve vytvořit silný stát, který by spolehlivě vedl společnost ke stavu, kdy by se stal opět slabým. Odhlédneme-li od složité otázky, v které oblasti se má radikálně omezovat role státu (relativní shoda existuje pokud jde o oblasti hospodářské) a v které méně (sociální politika, regionální politika, správa), zdá se, že stranou pozornosti zůstává vnitřní tendence státu k zvětšování vlastních aktivit, a sociologicky snadno vysvětlitelná snaha o udržení silných státních institucí (vested interests státní byrokracie). Přesun četných aktivit - zajišťovaných dosud státem - na obce, regionální instituce, ale také na jiné poloveřejné a soukromé asociace, je variantou, vůči které panuje v našem neo-konzervativním politickém táboře značná nedůvěra. Z tohoto hlediska nejde liberální politice o „reziduální“ pojetí občanské společnosti, nýbrž o obecné subsidiární pojetí.

Moje odpověď na otázku 3 by se dala shrnout takto: i v situaci transformace, ba naopak právě během ní, je zapotřebí co nejpečlivěji a nejhlouběji uvažovat o dělbě práce mezi státem, centrální vládou, obcemi, regiony, asociacemi. Není to luxusní, okrajová otázka, nýbrž základní otázka o povaře a kvalitě vznikajícího státu i celé společnosti.

Odpověď na otázku 4

Disent v komunistických zemích podcenil roli a význam ekonomické transformace. To se projevovalo v tom, že např. podcenil klíčový význam ekonomického pluralismu, význam existence bohatě rozrůzněné struktury soukromých ekonomických subjektů jako podmínky fungování trhu. Ekonomický pluralismus, soukromé vlastnictví, fungující trh jsou nezbytnou podmínkou nejen liberální a demokratické společnosti, ale i existence občanské společnosti. Ukazuje se však, že nejsou podmínkou dostatečnou. Liberálně demokratická společnost, zahrnující občanskou společnost, nemůže existovat bez soukromého vlastnictví a trhu, ale empirická zkušenost ukazuje, že tržní hospodářství může existovat bez demokratických institucí a bez občanské společnosti. To je varování před ekonomickým determinismem a jakýmsi naruby obráceným marxismem, předpokládajícím, že tržní hospodářství zcela nutně musí vést k ustavení demokratických a liberálních institucí, jak jim rozumíme na Západě. Non sequitur! Lze si představit velmi robustní asijské ekonomiky, stále více uvolňující prostor trhu a přitom zachovávající silně paternalistický nebo přímo autoritativní politický systém. Neměli bychom se dopouštět naivity a logických chyb marxistických ekonomických reformátorů!

Nedovedu odpovědět na otázku o tom, jaké parametry by měl mít prostor mezi trhem a politickým systémem, který by měl být liberální a demokratický. Vím jen to, že jde o klíčovou otázku, kterou by se měli všichni liberálové zabývat a Liberální institut by jí měl věnovat větší pozornost než dosud. Mám na mysli zejména takové skutečnosti, jako je „insider trading“, prorůstání zájmů, informací i personálu velkých korporací a státu, jako jsou důsledky internacionalizace a globalizace ekonomik a velkých společností v oblasti artikulace i implementace politických rozhodnutí, čili otázky demokracie v globalizujícím se světě, při neexistenci nebo slabosti mezinárodních politických institucí.

Odpověď na otázku 5

F. A. Hayek zdůraznil, že: „Ve svobodné společnosti je stát jednou z mnoha organizací - tou, které je zapotřebí k poskytování účinnějšího vnějšího rámce... A zatímco tato státní organizace bude obsahovat mnoho dobrovolných organizací... spontánně vyrostlá síť vztahů mezi jednotlivci a organizacemi, které jednotlivci vytvářejí, je to, co tvoří společnost.“ Soudím, že důraz na tuto stránku politického a sociálního systému, její posilování - za existence jasných pravidel - by pomáhal udržovat legitimitu transformačního procesu i jeho cíle. Čím větší počet lidí bude pracovat v asociacích, v místní a regionální samosprávě a v dalších nevládních a nestátních organizacích, čím více bude česká společnost podobná tomu, co T. G. Masaryk po návštěvách Spojených států nazval „společnosti společností“, tím bude stabilnější. K dobrým českým tradicím patří „mluvit do toho“. Zasutá zkušenost společnosti bez státu z doby před rokem 1918 snad ještě tvoří jakési podhoubí obnovy kultivované formy takové participace. Nemusí to přitom být participace v nejvyšších úrovních politických procesů. Je také zřejmé, že zkušenosti z let 1948-1989 téměř úplně tuto tradici zničily, nicméně bez navázání na ni budeme čelit potížím v obnově liberální společnosti. Vznik robustní občanské společnosti, tj. silné tkáně občanských sdružení, u nás však předpokládá existenci jasných pravidel, veřejnou podporu a politickou vůli. Na tomto místě je však zapotřebí ještě zdůraznit, že občanská sdružení nelze omezovat na tzv. zájmové organizace typu „Svaz chovatelů drobného zvířectva“. Tato kategorie sdružení nepochybně do občanské společnosti patří také, ale jejím jádrem jsou především sdružení, kde se formují názory na klíčové politické otázky. 3

Nebezpečí a rizika kultivace občanské společnosti, zejména bude-li se opírat převážně o nestátní zdroje, jsou podle mého soudu minimální. A i když je velmi užitečná rada a pomoc zahraničních expertů v zřizování a v technikách provozu jednotlivých složek občanské společnosti, nelze principy, osvědčené v starých a stabilizovaných demokraciích, mechanicky kopírovat. Mnohem důležitější by bylo zkoumat naše domácí podmínky a navazovat na pozitivní domácí tradice.

OBČANSKÁ SPOLEČNOST A JEJÍ IDENTIFIKOVATELNÍ NEPŘÁTELE

JOSEF NOVÁK

Televize NOVA

Proč bychom se měli po pádu komunismu zajímat o pojem občanská společnost, když máme ve střední a východní Evropě dost starostí s obnovou demokracie? Někdo se může skepticky ptát, jaký má vůbec smysl zabývat se tímto pojmem, který jakoby pocházel z politické teorie, zaváté prachem historie? Jaký to může mít užitek, když jde o pouhý termín, drahý jen historikům, zabývajícím se evolucí politického myšlení, ale kterému se na Západě již nevěnuje taková pozornost? Není takový koncept poněkud přebytný? Potřebujeme ho vůbec?

Odpověď, kterou se historicky i analyticky pokusíme v tomto příspěvku plně rozvinout, zní, že znovuvybudování občanské společnosti je nutným předpokladem budování jak stabilní demokracie, tak efektivní ekonomiky volného trhu. K pochopení toho, proč si můžeme dovolit být tak smělí a přiřazovat občanské společnosti takovou klíčovou roli při budování mladých demokracií ve východní Evropě, musíme nejdříve pochopit vlastní pojem občanské společnosti, její vývoj, strukturu a funkci.

Pojem občanské společnosti měl v různých dobách různé významy; v současnosti má dvojí funkci; pomáhá nám pochopit, jak daná společnost ve skutečnosti funguje a jak se odlišuje od alternativních forem společenských uspořádání. Faktem je, že pouze lidé žijící v kontextu tradičních západních společenských útvarů rozvinuli občanskou společnost se složitými skupinami a sdruženími sahajícími od rodiny, vesnice, a sousedství až k církvím, hospodářským sdružením, odborům, školám, univerzitám a dokonce sportovním nebo zájmovým klubům. Nejznámějšími propagátory pojmu občanské společnosti byli John Locke, Adam Ferguson, G. W. F. Hegel, Antonie Gramsci, Hannah Arendtová, Ernest Gellner a jiní. (1) Většina těchto myslitelů věřila, že historický vývoj určoval - mimo jiné - vztah mezi občanskou společností a státem. Máme-li porozumět západní civilizaci, tato koncepce nám k tomu jistě napomáhá. Nicméně, zatímco mnozí na Západě chápou občanskou společnost jako shůry danou, jako druh normálních podmínek lidského života, ti na Východě se ji naučili milovat mnohem vroucněji, protože o ni byli tak pečlivě připraveni.

MARXISTICKÁ NEPŘÁTELSTVÍ

Často se tvrdí, že západní moderní státy a společnosti, ve kterých lidé žijí a jichž jsou občany, byly založeny a jsou udržovány nejen pomocí zákonů, norem, pravidel, regulací, ale také prostřednictvím důvěry a pověry. Zákony, které jsou schvalovány legislativními orgány, mohou být velice rozdílné a mohou vytvářet různé formy vlád, ale všechny do jisté míry omezují svobodnou vůli občanů. Přesto všechny moderní státy otvírají v různých stupních prostor pro svobodné rozhodování občanů, na jehož základě jednají. Principy, které inspirují jejich jednání, se liší podle toho, jak rozdílné jsou formy vlád. Nicméně, jak naznačují zkušenosti, většina občanů v zásadě neobchází zákony a obecná pravidla. Z tohoto důvodu lze důvodně věřit, že donucování a kulturní podloží vytvářejí základ pro jakýkoli společenský řád, tedy i pro stát.

Jak se ukázalo v tomto století, soteriologické komunistické státy nemohly nekonečně koexistovat vedle společnosti, operující převážně na základě zmíněné dynamické spontánnosti. Zcela nevyhnutelně by taková koexistence buď zkorumpovala marxistický politický systém, nebo by dohnala oba k násilnému střetu mezi sebou, anebo by zkorumpovala oba. Marxisticko-leninské řešení bylo unikátní. Vytvořilo silnou donucovací mašinerii, která nepotlačovala stát, ale naopak společnost jako autonomní útvar. Tyto snahy vyústily v bezprecedentní zkázu a atomizaci společenského života.

Komunistický totalitarismus byl jednoduše vnitřní invazí státu do vlastní občanské společnosti. Podroboval si, a tam, kde to bylo možné, zničil nevládní skupiny, sdružení a organizace jakožto stavební kameny občanské společnosti. Chtěl je zcela nahradit etatickými a ideokratickými alternativami, SSM, Milicí, Svazem žen či Svazarmem. K dosažení tohoto cíle sloužily totalitnímu státu propaganda, teror, tajná policie a koncentrační tábory. Ve *Vzpouře davů* (1930) objasňuje Ortega y Gasset růst bolševismu v Rusku a fašismu v Itálii jako politický projev mas vykořeněných ze společenského řádu, a obětí Leninů a Mussoliniů se stala právě občanská společnost. V Ortega y Gassetově analýze totalitarismu je základem koncepční používání mas, tedy národní populace, která se stále více rozdrobovala, až se úloha nevládních sdružení v životě jednotlivců zmenšila do takové míry, že je činila mnohem zranitelnější vůči lákadlům absolutního státu. Hannah Arendtová ve své knize nazvané *Původy totalitarismu* (1951) poskytuje podobnou analýzu. Snahou takového typu státu bylo zničit občanskou společnost. Ale podle jejího názoru jsou pro zavedení totalitního řádu životně důležité masy a tam, kde neexistují v dostatečné míře, musí se vytvořit. Aby se revoluční diktatura Lenina změnila na plně rozvinutý totalitarismus,

musel Stalin nezbytně vytvořit pomocí teroru takový typ rozdrobené společnosti, jaký musí existovat, aby mohla být zavedena totalitní vláda, a aby si zajistila určitou „stabilitu“.

Přesto tato forma vlády podcenila „moc“ občanské společnosti. Ve všech politických systémech je bipolární vztah mezi státem a společností - spojenectví v demokracii, nebo nenávisť v tyranii - do jisté míry určován kalkulací sil. To vysvětluje, proč Václav Havel hovořil o „moci bezmocných“, čímž měl zřejmě na mysli moc občanské společnosti. (2) Tento argument je závažný a pronikavý. Čím byl komunistický autoritativní režim brutálnější, tím více byl a cítil se ohroženější, protože pokud by byl poražen, riskoval by potrestání úměrné obětem, které museli jeho nepřátelé přinést, aby ho porazili. Havlíův názor, jak se ukázalo, byl správný, protože komunistické režimy se téměř vždy uchylovaly k omezeným represím jako pronásledování, zastrahování nebo zatýkání jednotlivců, než aby nechaly boj přerůst v dlouhotrvající válku proti vlastním občanům.

OBRANA SPOLEČNOSTI

¹ I přes tyto omezené represálie se mnozí Východoevropané obávali komunistického útlaku, vedoucího k téměř naprosté atomizaci a následně k úplnému krachu společnosti. Po desetiletí tento útlak vlastně vytvořil společnost, ve které si lidé navzájem nedůvěřovali - nakonec se z této společnosti stal společenský útvar, v němž vítězství patřilo těm nejsilnějším a nejprohnanějším, jedincům nebo skupinám jedinců, kteří ovládali všemožné triky. Jeden ze slavných výroků platicích ve východní Evropě zněl, že kdo nekrade, okrádá svou rodinu - a to nebyl (a ani dnes není) žádný vtip! K tomuto mottu se váže i adaptabilní strategie milionů lidí znamenající ohnout páteř, nebýt iniciativní, nebýt odpovědný a místo toho krást a prospěchařit. Ti nejprohnanější si ve skutečnosti vytvořili jakousi „etiku mafiánského intrikování“, kterou si s sebou přenesli do postkomunistického světa, kde, jak píše Gellner, se naučili mluvit jazykem *laissez-faire* mnohem lépe než jazykem Karla Marxe. Je ale nutné dodat, že bychom mnohým Východoevropanům křivdili, pokud bychom tvrdili, že se podle tohoto modelu chovali či chovají všichni.

Popularizace myšlenky obnovení občanské společnosti byla samozřejmě brutálně napadena komunistickou *nomenklaturou*, která tvrdila, že její pojetí člověka a společnosti je hlubší, než jak ji chápou propagátoři pluralistické demokracie. Ovšem pod předstíranou fasádou hesel o novém socialistickém člověku byl svět komunismu světem bez iniciativy, rozhodnosti a odpovědnosti. Vzhledem k tomu, že Východoevropané nebyli ani

hrdinové ani blázni, rozhodla se většina z nich ohnout páteř, aby se vyhnula dusícímu systému. Během dlouhých desetiletí se jednoduše adaptovali podmínkám, získali nové návyky a dovednosti, přístupy a takové zvyky, aby si zajistili snadnější přežití. Vlastně se z nich stali „vězňové vlastní chytrosti“, kteří byli schopni „vzdorovat“ marxisticko-leninskému systému a získat z něj takové výhody, jaké nabízel. Co však většina lidí ztratila, byla schopnost fungovat jako svobodní a neposkrvnění jedinci. Takže zatímco ti to neteční lidé mohli pouze skřípat zuby a přijmout v tichosti nepřijatelné, menší část dělala pravý opak: byli to svobodní občané, jež vzali do svých rukou iniciativu a na svá bedra zodpovědnost. Co je důležitější v našem kontextu, je, že tato skupina se zaměřila na obranu jak občanské společnosti, tak společnosti jako celku. Obě byly rdoušeny, štěpeny a rozdrobovány komunistickou fúzí výrobních, politických a ideologických hierarchií s ideokratickým ovládnutím spolčování, jemuž pomáhala moderní byrokratická síť a sdělovací prostředky. Takový byl vývoj, kterým prošlo mnoho národů východní Evropy během čtyřiceti let sovětské nadvlády.

Strategie disidentů probíhala během tohoto vývoje v několika taktických etapách - tedy alespoň ve střední Evropě. Zprvu, ke konci 60. a začátkem 70. let z velké části zahrnovala poukazování na právě probíhající státní násilí. Zanedlouho se tato strategie rozšířila na kritizování represálií v minulosti, přičemž se soustředila na některé více evidentní případy státního násilí během stalinského období. Již v polovině 70. let, pokud ne už dříve, bylo disidentské hnutí založeno na aktivním propagování lidských práv, která poskytovala filozofickou legitimitu přímějším závazkům, směřujícím k vytváření stále nezávislejších a politicky asertivnějších občanských společenství. Přesto cíl této strategie neobsahoval celkový útok na systémový odkaz marxismu-leninismu, protože to by mohlo vyvolat a odůvodnit potenciální brutální represálie proti jednotlivcům.

Stoupenci východoevropských občanských společenství ostatně nespěchali. Jejich útěchou byla víra, že všechny formy vlády - demokracie, monarchie, tyranie - jsou inherentně nestabilní a to včetně komunistické vlády, a že jejich stabilitu ohrožuje zub času. Při zpětném pohledu byla ovšem myšlenka autonomní občanské společnosti jak odrazovým můstkem, tak i urychlovačem následného sebeemancipačního procesu celé společnosti ze jha komunistické kontroly v roce 1989, byť to nebyl jediný důvod, proč socialistický systém skončil tak neobvykle chmurným neúspěchem - jednoduše nemohl se Západem soutěžit jak technicky, tak ekonomicky a prohrál závody ve zbrojení i ve spotřebě.

TRIUMF OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI?

Důrazným a potupným pádem komunismu v roce 1989 skončilo několik desítek let trvající období problémů a trápení občanské společnosti. Možnost žít v jejím rámci přestala být omezena na několik statečných občanů, ale stala se reálnou pro všechny. To také vysvětluje, proč Gellner hovoří o „překvapivé robustnosti občanské společnosti.“ (3) Ale sedm let po pádu berlínské zdi většina Východoevropanů neví, co s ní má dělat. A k čemu tady vlastně je? (4) To znamená, že současný triumf občanské společnosti je nejistý a křehký. Co je na společenských náladách v této oblasti ještě horší, je to, o čem hovoří zlidovělé rčení, že revoluce z roku 1989 pouze strhla masky, ale nezměnila realitu východoevropského chování. Je načase opustit vyježděné koleje a přestat žít jako za totality.

Když se podíváme na současnou východní Evropu, vidíme, že zde zůstávají určité společenské problémy. Není to důsledek působení občanské společnosti, ale historický odkaz totalitních podmínek. Vlastně nám tato minulost přenechala tragický odkaz, skryté miny, které mohou explodovat kdekoli a kdykoli.

Jednou z nich je závist, podporovaná bývalým režimem, jinou je chamtivost. Kvůli nim je teď spolupráce téměř nemožná, protože se jich lidé nedokáží zbavit. Také by si nikdo neměl myslet, že v tomto regionu nastalo období masové lásky. Hluboké antipatie mezi obyčejnými lidmi a starými komunisty přetrvávají - a vypadá to, že ještě několik let budou. Jak říká Alexis de Tocqueville ve své knize *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), „není jednoduchým úkolem sblížit spoluobčany, kteří po několik desetiletí žili v nepřátelství. Navzájem je odcizit bylo mnohem jednodušší, než je nyní naučit spolupracovat...“

Jinak řečeno, jakmile se ztratila vzájemná důvěra, je těžké ji znovu obnovit - stejně tak jako důvěryhodnost a smířlivost. Ve své knize *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, analyzuje Francis Fukuyama termín „důvěra“ jako společenský kapitál, spíše než konfidenci. Je to systém vztahů, který vede lidi k tomu, aby jednali společně - v místních sdruženích, profesních skupinách, ve společenstvích nebo korporacích. Autor rozeznává kultury vysoké důvěřivosti, jako například ve Spojených státech, Německu a v Japonsku, a kultury nízké důvěřivosti, jako jsou Čína, Korea, Francie a většina zemí východní Evropy.

„Lidé, kteří si navzájem nevěří, budou spolupracovat pouze v systému formálních pravidel a regulací, o kterých musí jednat, dohadovat se, přit, soudit a někdy je i uplatňovat nátlakovými prostředky... Jinými slovy, rozsáhlá nedůvěra ve společnosti uvaluje na všechny formy ekonomických

aktivit určitou daň, kterou společností s kulturou vysoké důvěry nemusí platit.“ (5)

Dalším minovým polem, jež může zničit občanskou společnost, je agresivní nacionalismus. Východní Evropa byla vždy ohrožena tímto pro ni přímo historickým nebezpečím. Dnes se s ním setkáme zejména v bývalé Jugoslávii, na Slovensku a v dalších částech postkomunistických společností, ve kterých etnické menšiny bojují za to, aby si uchovaly svou identitu.

Budoucnost demokracie v bývalé Jugoslávii - a ve skutečnosti v celé této oblasti - „bude záležet na vývoji občanské společnosti s organizacemi a sdruženími nezávislými na státní moci - na možnostech vytvoření svazků důvěry a spolupráce, které jsou nezbytné pro vznik kultury pluralismu a pro mírové urovnání sporů.“ (6)

Je jasné, že znovuvybudování občanské společnosti bude ve východní Evropě nějakou dobu trvat. Tento proces lze chápat jako evoluci od jednodušších oprav společnosti k mnohem složitějším. Všeobecně a ideálně vzato, skutečně demokratický stát musí vytvářet dostatečný prostor pro rozvoj občanské společnosti jako *institucionalizovaného pluralismu*. Ačkoli je její růst v postkomunistické Evropě politicky citlivým bodem - uvážíme-li, že tamní slabé státy hledají prostředky ke svému posílení jak na regionální, tak národní rovině - je to nyní nejdůležitější úkol, před kterým tento region stojí. Neboť dlouhodobé fungování občanské společnosti naučí lidi důvěře, spravedlnosti, toleranci a respektování lidských práv. Zkušenosti současné východní Evropy nicméně ukazují, že budování vládních i nevládních institucí je relativně snadné, ale rekonstrukce občanské společnosti jako kultury vysoké důvěřivosti - čili jako univerzálního systému norem, hodnot a pravidel, stejně jako morálních hledisek - je mnohem složitější.

Takže, co je to vlastně občanská společnost?

Je to takový „systém nevládních institucí, který je dost silný, aby mohl fungovat jako protiváha státu, a zatímco ponechává státu funkce garanta míru a arbitra zásadních zájmů, zabráňuje mu atomizovat a vládnout zbytku společnosti“... „Existují ovšem segmentární komunity, řízené na základě příbuzenských svazků nebo na základě rituálu, možná zbavené centrální tyranie, ale přesto ne tak svobodné, jak by nás uspokojovalo; existuje také centralizace, která ničí všechny podřízené společenské instituce nebo menší komunity... A konečně existuje třetí typ společnosti, který se snažíme definovat a dosáhnout. Ten vylučuje jak dusící komunalismus, tak ústřední autoritarismus“. (7) Takže podle Gellnera, občanská společnost je pluralistická a vzdorující centralizaci, ale v širším smyslu se týká společnosti jako celku, v němž nejsou nevládní instituce - církve, školy, sdělovací prostředky či sdružení - pod nadvládou politických sil.

Kontrast mezi společnostmi, občanskou společností a státem je tedy nyní jasný. Něco však ještě není v pořádku. Pojem občanská společnost má více než jeden sociologický význam. Není to jen „institucionalizovaný pluralismus určitého druhu“. Potřebujeme jít až za jednoduchou binární opozici mezi pluralismem a marxistickým caesaro-papismem, protože civilizační a právní rámec Západu není tímto kontrastem ještě vyčerpaný. Potřebujeme si tento pojem uvědomit ve vztahu ke konkrétním lidem, jejichž hodnoty, zvyky, přístupy a předsudky jsou zrcadlem duchovní situace, společnou laboratoří, ve které se všechny sociální nemoci objevují v téměř průzračné čistotě.

Takže obecně řečeno, struktura občanské společnosti je definována jako neuzavřený celek, který je součástí většího celku. Ten může být otevřený nebo uzavřený - záleží na kulturním a politickém vývoji společnosti. Celek je to proto, že obsahuje různé nevládní organizace, které mají mezi sebou konzistentní vztah. Konzistentním je proto, že nositelé myšlenky občanské společnosti sdílejí v podstatě stejné kolektivní vědomí zodpovědnosti vůči celé společnosti. Samozřejmě: lidé loajální občanské společnosti spolu mohou v různých případech souhlasit nebo nesouhlasit. Ale i tento vztah vytváří jednotu, protože mají v podstatě společné vědomí zodpovědnosti a jejich protichůdné názory pomáhají odlišit a individualizovat sféru osobní, okamžitě evidentní zkušenosti občanského života. Z tohoto důvodu je občanská společnost neuzavřeným celkem. V každém případě je to „modulární člověk“, jenž je schopen efektivního sdružování bez toho, aby byl svázán s ostatními „nějakým pokrevním rituálem“, a který přispívá otevřené a transparentní občanské společnosti. Je modulární díky schopnosti vykonávat rozdílné úkoly a protože je přesaditelný z jedné kultury do druhé bez ztráty efektivní koheze vůči státu. „Modularita“, říká Gellner, „je předpokladem občanské společnosti“.

Občanská společnost je tedy jednou z těch forem soužití, která přijímá tradiční věrnost a legitimitu demokracie ve jménu plurality myšlení a institucí, stojící proti státu a vyrovnávající jeho moc. A protože občanská společnost znamená především kolektivní život lidských bytostí, je vytvářena těmi, kteří sdílejí víceméně stejné hodnoty, normy a morální přístupy, které jsou souměřitelné jak s ústavami, tak s právním rámcem západních zemí, ať je to například Základní listina lidských práv a svobod nebo jiné mezinárodní, právně zavazující dokumenty. Splnění kritérií těchto deklarací je inherentní součástí moderní občanské společnosti a samozřejmě také její chloubou.

„Za svobodu platíme věčnou ostražitostí; co je na občanské společnosti skvělé, je to, že dokonce i ti roztržití, nebo ti, kteří se starají převážně jen

o své věci, nebo ti, kteří se z jakéhokoliv důvodu nehodí pro praktizování věčné ostražitosti, se nyní mohou těšit a užívat si své svobody. Občanská společnost poskytuje svobodu i těm ne-ostražitým. Pravdou ovšem je, že tento druh společenského řádu nelze praktikovat v každé době a za všech podmínek..." (8)

Může se tedy zdát, že ti, kteří nejsou schopni splnit předpoklady západní civilizace - jmenovitě touhu po svobodě, spravedlnosti a respektování lidských práv - budou těžko budovat občanskou společnost. Je jasné, že v těchto ne-západních státech, kde neexistuje tradice západní civilizace, je občanská společnost těžko realizovatelná během krátkého období. Zdá se, že je jim nepřístupná, protože západní demokratické principy, jako je svobodné sdružování, svoboda vyznání atd., jsou jim cizí. A přesto se jeden z nejpozoruhodnějších přechodů k demokracii uskutečnil v Asii. Díky síle a adaptabilitě domorodých kultur se Asie stala bitevním polem různých politických teorií, importovaných ze Západu, teorií, týkajících se liberalismu a funkční užitečnosti občanské společnosti. Řeč je především o Japonsku. Tato země, jejíž liberalismus jí byl vnucen po druhé světové válce vítěznými Spojenými státy, byla vůči svému americkému spojenci loajální z realistických důvodů. Byla schopna udržet nezvykle vysokou míru ekonomického růstu díky - mimo jiné - dobře zavedeným reprezentativním institucím, které mají dobré vztahy s občanskou společností, jejíž kapacita tvorby důvěry je jednou z nejlepších na světě.

Závěrem lze říci, že bez silné občanské společnosti je demokracie pro obyvatele buď nesmyslná - a proto je slabá, křehká a nestabilní - anebo je nerealizovatelná. Naším úkolem je co nejpřesněji zjistit, co občanské společnosti prospívá a co jí škodí.

POZNÁMKY

- 1) Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Penguin Books, London, 1996; *Liberalism in Modern Times*, Red. E. Gellner and C. Causino, Central European University Press, Budapest, 1996. Viz také Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, The Free Press, New York, 1992; Guy Berger, „La société civile et son discours“, v *Commentaire*, č. 47 a 48, 1989 a Krishan Kumar, „Civil Society: an Inquiry into the Usefulness of an Historical Term“ v *The British Journal of Sociology*, sv. 44 č. 3, 1993.
- 2) Václav Havel, *O lidskou identitu*, Rozmluvy, Londýn, 1984 (s. 104).
- 3) *Conditions of Liberty*, s. 141.
- 4) Jiří Pehe „Společnost svobodných občanů“, *Lidové noviny*, 7. 11. 1996 (s. 8).
- 5) Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, New York, 1995 (s. 345).
- 6) *Unfinished Peace: Report of the International Commission on the Balkans*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 1996 (s. 150). Další příklady „nepřátelů“ občanské společnosti jsem uveřejnil v týdeníku Prague Post (16. 10. 1996) pod názvem „Media: the Slaves of East European Despots“ a „New Generation gives Hope amid Post-'89 Gold Rush“ (20. 11. 1996).
- 7) *Conditions of Liberty*, s. 5 a 12.
- 8) *Liberalism in Modern Times*, s 131.

Autor je americký státní příslušník. V holandském královském nakladatelství Rodopi redigoval roku 1988 knihu *On Masaryk: Texts in English and German*. V Praze vydal roku 1990 *Promluvy z exilu: Na vlnách Svobodné Evropy*. (Z anglického originálu přeložili Jana Leichtová a David Vandrovec.)

Zkrácená verze tohoto článku byla přednesena 21. listopadu 1996 v Liberálním institutu v Praze. Autor má milou povinnost poděkovat Centru liberálních studií v Praze za finanční podporu, která mu umožnila realizovat tuto studii.

ISBN 80-7169-497-5