

LIBERALISMUS V REKONSTRUKCI

Pokus o zachycení současného diskursu

Jan Géryk

Úvod

Když Jürgen Habermas načrtával svou teorii liberální demokracie, pracoval s tezí o „totožnosti původu“ soukromé a veřejné autonomie osob, resp. vnitřní souvislosti „mezi lidskými právy a suverenitou lidu“, aniž by si jeden z těchto prvků nárokoval prvenství před druhým.¹ Na jedné straně tedy Habermas tvrdí, že bez soukromé autonomie, tedy toho, že zde existuje člověk nadaný právní subjektivitou a základními právy, nemohou „občané ve své roli občanů státu uplatňovat svou veřejnou autonomii“, na straně druhé však ihned dodává, že jen tehdy, když lidé jakožto státní občané přiměřeně využívají svou politickou (tedy veřejnou) autonomii, lze dospět k úpravě autonomie soukromé.² Habermasova diskursivní teorie tak měla tezi totožnosti původu překonat napětí mezi republikanismem, který „upřednostňoval veřejnou autonomii státních občanů před politickými svobodami soukromých osob“, a liberalismem, jenž „se zapřísahal nebezpečím tyranských většin a postuloval prioritu lidských práv“.³

¹ Tento výstup vznikl v rámci programu *Cooperatio*, poskytovaného Univerzitou Karlovou, vědní oblast TRAN, řešeného na Centru pro teoretická studia (Společném pracovišti Univerzity Karlovy a Akademie věd České republiky). Za pročetí první verze tohoto textu a připomínky k ní děkuji Elišce Fulínové, Tomáši Halamkovi a Andreji Virdzekovi. Za komentáře k textu děkuji také dvěma anonymním recenzentům.

² J. Habermas, *O vnitřní souvislosti právního státu a demokracie*, in: J. Habermas, *Diskursivní teorie liberální demokracie*, přel. A. Bakešová – J. Velek, Praha 2018, str. 136. (Pro originál viz J. Habermas, *Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*, in: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1997, str. 293–305.)

³ Tamt., str. 134.

Vývoj liberálních demokracií v západní Evropě a Severní Americe ve druhé polovině 20. století naznačoval, že sepětí mezi liberálním a demokratickým/republikánským prvkem dobových politických systémů může dobře fungovat i v praxi. Liberální demokracie tak byla interpretována jako systém, v němž vůle lidu a ochrana práv jednotlivce nejenže koexistují, ale také se vzájemně chrání. Někteří autoři přicházejí dokonce s tezí, podle které se při dysfunkci jednoho z takto provázaných komponentů (liberalismu a demokracie) stává dysfunkčním i ten druhý, a tedy celý systém.⁴ V posledních dvou desetiletích jsme však i v euroamerickém prostředí mohli pozorovat hned několik pokusů o nastolení ne-li přímo nedemokratického liberalismu či neliberální demokracie, tak minimálně takových systémů či procesů, v nichž byl jeden z prvků liberální demokracie oslaben.

Obdobím, kdy se v politické teorii výrazněji prosadil názor, že oslabil zejména demokratický komponent liberálních demokracií, byla velká recese trvající od finanční krize z roku 2008 až zhruba do roku 2015. Zde byl zvláště charakteristický příklad zadluženého Řecka, kterému byl technokratickými elitami Evropské unie, resp. bohatšími členskými zeměmi typu Německa, shora naordinován plán ekonomických úspor.⁵ Terčem kritiky byly v tomto kontextu také ratingové agentury, na jejichž hodnocení bezpečnosti investic v jednotlivých státech se vlády často odvolávaly. Václav Bělohradský ukazuje toto omezení demokracie ze strany finančních institucí na výroku Günthera Oettingera z roku 2018. Tehdejší eurokomisař totiž na adresu další zadlužené země prohlásil, že finanční trhy dají Italům jasný signál, „aby nesvěřovali vládní odpovědnost populistům“.⁶

Teoretickou reakcí na oslabení demokratického komponentu bylo v uvedených letech oživení proudu radikální demokracie, který v různých podobách reprezentovali například Slavoj Žižek nebo Chantal Mouffeová. Jako zvláště výstižný pro popis tehdejší situace byl skloňován pojem depolitizace, jenž odkazoval na různé diskursivní i praktické posuny, které konkrétní problémy a jejich řešení převáděly z oblasti demokratického politického rozhodování a veřejné kontroly na půdu jiných slovníků a společenských subsystémů.

⁴ Viz například Y. Mounk, *Lid versus demokracie. Proč je naše svoboda v ohrožení a jak ji zachránit*, přel. M. Pokorný, Praha 2019, str. 14.

⁵ Tamt., str. 19–21.

⁶ V. Bělohradský, *Čas pléthokracie. Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*, Praha 2021, str. 136.

Jako tři příklady depolitizačních posunů, které se snaží skrývat (politickou) moc, identifikoval Martin Škabraha marketizaci, expertizaci a moralizaci. Stručně vysvětleno jde v těchto třech modalitách o to, že namísto lidu či jeho zvolených zástupců má problémy řešit trh (jeho aktéři vedeni logikou maximalizace zisků a minimalizace ztrát) či odborníci, případně o to, že příčinu krize či neúspěchu spatřujeme v morálních selháních, a nikoli ve strukturálním nastavení a historickém vývoji.⁷ Mouffeová pak ústup politického jazyka viděla také v diskursu, který naznačoval, že k volnotržním a privatizačním politikám neoliberalismu neexistuje žádná alternativa. Proto klade důraz na pojem hegemonie, který naznačuje, že žádný politický řád není neměnný či přirozený. Naopak, každý řád je vždy vyjádřením mocenských vztahů – a jako takový nutně transformovatelný.⁸

Reakce proti naznačenému depolitizačnímu vývoji se již souběžně s ním začala formovat i v praktické politice, v níž nastává to, co běžný pozorovatel zná jako „populistický obrát“ – zde však, na rozdíl od politické teorie, s větším úspěchem na národněkonzervativní pravici. Oproti situaci, kdy experti a trhy vytlačovali ze sféry politického rozhodování lid, začaly být populisty ve jménu primátu vůle lidu omezovány naopak nezávislé nevolené instituce. A nejen ony – v rámci tzv. neliberální demokracie, jak označil Maďarsko sám jeho bývalý premiér Viktor Orbán, oslabil také obecně právní stát či práva menšin, tedy charakteristicky liberální komponenty liberálních demokracií.⁹ Alespoň na rétorické rovině pak namísto depolitizace nastoupila opětovná politizace, či až hyperpolitizace, kdy si lid coby suverén (případně spíše populistický vůdce, jenž se lidem zaštiťuje) bere zpět rozhodovací pravomoci o otázkách, které byly z politického rozhodování vyloučeny (jako technické, soukromé apod.).

V krajním případě pak hyperpolitizace může dosáhnout až intenzity politična, jak jej definoval na přelomu dvacátých a třicátých let 20. století Carl Schmitt. Tedy takové intenzity, kdy se některá otázka stane tak konfliktní, že sváříci se strany již neuznají její rozhodnutí pomocí obecných

⁷ M. Škabraha, *Kritika politického rozumu*, in: V. Bělohradský et al., *Kritika depolitizovaného rozumu. Úvahy (nejen) o nové normalizaci*, Všeň 2010, str. 34–38. Kombinaci všech zmíněných modalit depolitizace jsme mohli dobře vidět třeba ve zmíněné řecké dluhové krizi, a to včetně moralizace reprezentované narativem o líných Řecích.

⁸ Ch. Mouffe – E. Wagner, *Interview with Chantal Mouffe*, in: Ch. Mouffe, *Agonistics. Thinking the World Politically*, London 2013, str. 131–132.

⁹ Y. Mounk, *Lid versus demokracie*, str. 22.

norem či prostřednictvím „nestranného“ třetího. Kolem takového problému se pak vytvoří dualita přítel–nepřítel, vedoucí až k nasazení vlastního života.¹⁰ Je to ostatně právě Schmitt, teoretik intenzity politična, u koho Habermas spatřuje problematický tah oddělení liberalismu a demokracie. S oddělením demokracie od liberalismu nastává podle Habermase to, že se „demokratické utváření vůle“ vymaní z „univerzalistických předpokladů obecné participace“ a začne být omezeno „na etnicky homogenní substrát obyvatelstva“.¹¹

Cílem následujícího textu bude snaha dílčím způsobem přispět do politickoteoretické debaty rekonstruuující současný liberalismus, resp. liberální demokracii v kontextu konfrontace s populistickými výzvami směřujícími k neliberální demokracii, a to s vědomím, že je zároveň třeba vyhnout se cestě k nedemokratickému liberalismu. Obdobným směrem se ostatně vydalo několik knižních publikací, s nimiž se čtenáři a čtenářky mohli v posledních letech seznámit v českém jazyce a které nám budou v dalším textu zvláště nápomocné.

Jednou z nich je kniha politického filosofa Jana Buráně nazvaná *Carl Schmitt. Nepřítel otevřené společnosti*, v níž její autor pojímá Schmitta jako klíčového teoretika autoritářského populismu a jako protipól autorem rozpracované vlastní koncepce. Burán se tak přidává k řadě autorů, kteří u Schmitta pozorují například právě snahu o oddělení liberalismu a demokracie a předznamenání řady dalších charakteristik současného populistického vládnutí, ať už je přímo Schmittem inspirováno, či nikoli.¹²

Druhá kniha, jejímž autorem je právní sociolog a ústavní soudce Jiří Příbáň, pak má citát o propojení liberalismu a demokracie přímo ve svém mottu. „Souvislost demokracie a individuální svobody je mnohem mlhavější, než se jeví mnoha obhájcům obou těchto prvků,“ cituje autor

¹⁰ C. Schmitt, *Pojem politična*, přel. O. Vochoč, Praha 2007, str. 26–27.

¹¹ J. Habermas, *Zděšení z autonomie. Anglické vydání Carla Schmitta*, in: J. Habermas, *Diskursivní teorie liberální demokracie*, str. 208. (Pro originál viz J. Habermas, *Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch*, in: J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main 1987, str. 101–115.)

¹² Vlivu Schmitta na současnou populistickou praxi vybraných zemí se v nedávné době věnoval například diskusní balíček v časopise *Contemporary Political Theory*. Viz I. P. Karolewski – X. Libin – H. Patapan – G. Halmi – A. Kutay – P. Guasti – W. E. Scheuerman, *Carl Schmitt and Democratic Backsliding*, in: *Contemporary Political Theory*, 22, 2023, str. 406–437.

Isaiaha Berlina na úvod *Sázky na svobodu*, výboru svých esejů z posledních zhruba deseti let.¹³

Dichotomii *Liberálové a ti druzí* má ve svém názvu kniha politického filosofa Mateje Cíbika, přičemž autor reprezentuje moderní verzi sociálního liberalismu a podle toho, jak široce liberalismus pojmem – zdali v užším smyslu jako specifickou ideologii, nebo v širším smyslu jako systém liberální (ústavní) demokracie –, vymezuje i jeho protivníky.

Poslední dvě z nových knih, které nám s rekonstrukcí současného liberalismu v tomto textu pomohou, jsou knihy překladové. Jednak jde o dílo historika Timothyho Snydera *Svoboda. Pět pilířů pro život v 21. století* a jednak o publikaci *Zelený Leviathan aneb Poetika politické svobody* filosofa Marka Coeckelbergha. Obě knihy mají společné to, že koncept svobody v jejím negativním smyslu coby absence vnějších zásahů považují za nedostatečný, či dokonce takový, který může s autoritářským populismem fungovat ve vzájemné souhře. Proto oba autoři vypracovávají své pojetí pozitivní svobody – Snyder v kontextu kritiky amerického propojení libertariánského étosu a populismu s autoritářskými tendencemi v osobě Donalda Trumpa a jeho spolupracovníků, Coeckelbergh v souvislosti s výzvami klimatické krize a rozvoje umělé inteligence.

K uvedenému výběru upřesněme, že ačkoli zahrnuje pouze knihy v českém jazyce, článek není zaměřen na vystižení charakteristických znaků české recepce debat o liberalismu ani na analýzu současného českého diskursu okolo tohoto pojmu, což by vyžadovalo výběr jiných textů, a to spíše publicistického, či přímo politického typu.¹⁴ Publikace v češtině byly vybrány jako vstupní materiál pro tento text kvůli jejich přístupnosti pro české publikum, nicméně volba konkrétních titulů byla dána spíše jejich snahou bránit liberální demokracii před populismem tíhnoucím k autoritářství, přičemž se však všichni autoři zároveň vymezují i proti libertariánskému vyústění liberálních myšlenek. Zároveň mají všechny texty společný více či méně explicitní apelativní element s jistou mírou populárně-naučných prvků. Účelem tohoto článku tedy není zmíněné knihy analyzovat recenzentským způsobem, ale spíše si je vzít na pomoc pro širší teoretickou rekonstrukci liberalismu – všechny

¹³ J. Přibáň, *Sázka na svobodu*, Praha 2024, str. 9.

¹⁴ Byť třeba Jiří Přibáň určitou lokální charakteristiku nabízí, když píše, že právě ze střední a východní Evropy se „vzhledem k historickým zkušenostem a kulturní konstelaci [...] nejvíc ozývalo volání po negativní svobodě, svobodě zbavující lidskou existenci závislosti na politických rozhodnutích a bránící rozmanitost hodnot, které dávají této existenci smysl“. Tamt., str. 29.

se totiž pokoušejí jak o vymezení základních charakteristik liberalismu a jeho (populistických) protivníků, tak o vyjádření vlastní pozice, kterou lze (kriticky) interpretovat prizmatem problematiky přitažlivosti populismu a ne/dostatečnosti liberálních odpovědí na tuto přitažlivost.

Proto průvodce vybranými zákoutími současného liberalismu začnu v prvních částech článku stručným shrnutím základů liberalismu i jeho populistického protipólu s ohledem na to, jak je pojímají výše uvedení autoři. Následně budu zkoumat, kterým směrem se jim jeví žádoucí liberalismus posouvat, čelí-li společnost populistické, či přímo autoritářské vlně, případně za pomoci další literatury naznačím i své vlastní závěry. Vycházet budu z premisy, podle níž se na jednom krajním pólu sbíhají hodnotová neutralita s proceduralistickým pojetím demokracie (kladoucím důraz na dodržení stanoveného procesu) a na druhém afektivní hodnotová politika se substantivním pojetím demokracie (kladoucím důraz na výsledné politiky), přičemž přitažlivost populismu je podle této premisy založena na posunu směrem ke druhému pólu.¹⁵ V návaznosti na tyto úvahy dospěji k závěru, že životaschopnost liberálních demokracií by mohla být posílena tím, že budou promyšleny jako smíšené projekty opírající se nejen o liberální, ale i o některé konzervativní a socialistické prvky. V této souvislosti bude probrána otázka negativní a pozitivní svobody v liberálním myšlení s napojením na závěrečné myšlenky o tom, že svoboda má i důležité materiální aspekty.

1. Stručná charakteristika liberalismu

Zopakujeme-li na úvod dobře známé charakteristiky liberalismu, jak je shrnuje Matej Cívik, je třeba začít primátem jednotlivce coby abstraktní jednotky. Ohled na jeho svobodu, práva a kvalitu života je primárním ohledem liberální politiky, přičemž není podstatné, jaké soukromé hodnoty daný jedinec preferuje – v tomto směru se liberální stát snaží

¹⁵ Právě důraz na promyšlení škály mezi proceduralistickým a substantivním pojetím demokracie vede k tomu, že více než z jiných kritiků liberalismu a liberální demokracie budeme vycházet z díla Carla Schmitta. Například Milan Znoj rekonstruuje schmittovskou kritiku spojení liberalismu s demokracií tak, že liberalismus dokáže na svých politických protivnících parazitovat. Činil tak jak u monarchie, tak i posléze u demokracie, jejíž rozvoj byl podle Schmitta ohrožen právě rozvojem liberálního parlamentarismu. Viz M. Znoj, *České spory o liberalismus. Masaryk a Havel*, Praha 2024, str. 30. Schmittovsky bychom mohli říci, že liberalismus na demokracii parazituje tím, že do ní zahrnuje proceduralistické elementy, a upozaduje tak její substantivní základ v (pravdivé) identitě konkrétního lidu.

být co nejvíce neutrální, neupřednostňuje žádné konkrétní pojetí dobrého života a „zajímají ho pouze obecné kategorie, v nichž garantuje svobodu všem svým občanům, jejich rovnost před zákonem či podmínky poskytnutí sociální pomoci“.¹⁶ Cívik se proto jako deklarovaně liberální autor staví jednoznačně na stranu jednotlivce a jeho individuálních práv, nastane-li jejich konflikt s nějakou konkrétní kulturní tradicí. A to i v situaci, kdy by určitá kulturní tradice, která jde proti individuálním právům, měla zaniknout. Z liberálního pohledu jsou to totiž podle Cíbika výhradně jednotliví lidé, kdo požívá státní ochranu, nikoli tradiční způsoby života.¹⁷

Podobně vysoko staví zajištění práv a svobod jednotlivců i Jan Buráň, třebaže své pojetí nenazývá liberálním, ale personalistickým, jelikož se chce vymezit proti přirozenoprávní tradici, která je zejména s klasickým liberalismem spojována a která základní práva jednotlivce chápe jako něco předpolitického, či až nad-lidského a nezciitelného. Naopak podle Buráň, navazujícího zde na občanský republikanismus Karla Poppera a Philipa Pettita, jsou lidská práva „produktem společnosti: jejich institucí, v první řadě demokracie“.¹⁸ Přes konstatování politického/demokratického původu lidských práv však i Buráň – a to jej řadí do širší liberální tradice – nepovažuje za hlavní cíl demokracie „vyjadřování vůle většiny“ jako takové, ale „zajištění práv a svobod jednotlivců“.¹⁹ Názor, že demokracie je pro toto zajištění vhodným prostředkem, jej pak přibližuje ke zmíněné Habermasově tezi o přibuzenství či až totožnosti původu moderní demokracie a liberalismu. V tomto kontextu Buráň uvádí citát Ferdinanda Peroutky, podle něhož „svoboda je cíl, avšak demokracie je [...] způsob, jak svoboda přichází na svět“.²⁰ Ostatně i Cívik

¹⁶ M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, Praha 2025, str. 25, 22, 47.

¹⁷ Tamt., str. 99, 23. Můžeme tedy říci, že ohled na individuální práva jednotlivce je pro liberály vyšší hodnotou než kulturní pluralismus. Ani velmi staré a historicky významné kulturní praktiky nebudou chráněny před „vymřením“, budou-li nehumánní. Pokud se však v kontextu snah o zachování konkrétní kultury podíváme na taková narušení individuálních práv, která v běžné řeči jako nehumánní neoznačujeme, dostáváme se na pole, na němž může někdy převážet naopak snaha po zachování kultury a na němž by přísně liberální postoj preference individuálních práv nebyl nekontroverzní. Blíže o této problematice pojednám níže v souvislosti s úvahami Charlese Taylora.

¹⁸ J. Buráň, *Carl Schmitt. Nepřítel otevřené společnosti*, Praha 2024, str. 363, 90.

¹⁹ Tamt., str. 80.

²⁰ Tamt., str. 92.

považuje demokracii za „tradičního spojence“ liberalismu, protože „[u]držení svobody předpokládá určitou míru vlivu lidí na věci veřejné“.²¹

Kladou-li si tedy liberálové praktickou otázku, jak udržet svobodu, vedle určité míry politické participace jsou nástroji k dosažení tohoto cíle dále především „vláda práva, transparentnost politické moci a přísná omezení pro mocné“.²² Důležité je si uvědomit, že svoboda neznamená svévoli – ta by nakonec vedla k ujařmení slabých silnějšími, a v důsledku k omezení svobody velkého množství lidí. Moc musí být podle liberálů omezená, přičemž základním krokem k tomuto omezení je představa sdíleného projektu rovné svobody. Dalším krokem je zabezpečení rovné svobody právními pravidly, jež platí pro všechny včetně představitelů politické moci, kteří pravidla přijímají. Omezení moci vládnoucí politické reprezentace je pak na ústavní úrovni posíleno horizontální dělbou moci mezi jednotlivé složky státní moci (tradičně zákonodárnou, výkonnou a soudní). Zde je třeba zdůraznit, že tato omezení stát nezavrhují, ale naopak předpokládají jeho akceschopnou formu – liberalismus tedy nelze ztotožňovat s anarchistickým spoléháním se na společenskou samoregulaci.²³ V souhrnu nejde jen o brzdy a protiváhy uvnitř státní moci, ale také o vzájemnou kontrolu státu a společnosti a kontrolu moci společenských aktérů navzájem. Svou úlohu zde plní nezávislá média či různé součásti občanské společnosti a také stát regulacemi směřujícími

²¹ M. Cíbk, *Liberálové a ti druzí*, str. 21. Tento postoj však takto plně všichni liberálové nesdílejí. Vzpomeňme výše zmíněný Berlinův výrok o mlhavé souvislosti demokracie a individuální svobody. Berlinovo minimalistické pojetí negativní svobody coby prostoru, v němž nejsem ovlivňován ze strany druhých lidí, může být podle tohoto autora slučitelné s absolutistickou vládou, bude-li liberálně smýšlející, jako tomu bylo třeba u rakouského císaře Josefa II. I. Berlin, *Dva pojmy svobody*, přel. M. Znoj, in: J. Kis (vyd.), *Současná politická filosofie*, Praha 1997, str. 51, 57–58. (Pro originál viz I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in: I. Berlin – H. Hardy – R. Hausheer [vyd.], *The Proper Study of Mankind. The Anthology of Essays*, London 1997, str. 191–242.) Dnes již klasická kritika tohoto argumentu zazněla od Philipa Pettita, podle něhož zárukou svobody není pouze faktické nevměšování, ale také co největší ochrana proti možnosti svévolného zásahu, kdy tato možnost je i u sebevíc liberálního absolutisty stále velká. Viz J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 82.

²² M. Cíbk, *Liberálové a ti druzí*, str. 20.

²³ Tamt. V obdobném duchu píše ústavní právník Jan Kysela: „Nám jde dnes o to moc svázat natolik, aby pro ni tyranie nebyla snadným pokušením, [...] nikoliv však rozptýlit ji až po stav nemohoucnosti. Nebyla-li by moc státu schopná akce, stát by zřejmě svobodě jednotlivců neubližoval, ale ani ji nepomáhal, čímž by je ponechal napospas silnějším – v takovém případě by ovšem ztrácel smysl.“ J. Kysela, *Dělbá moci v kontextu věčného hledání dobré vlády*, Praha 2020, str. 31.

proti koncentraci moci soukromých osob, dnes zejména nadnárodních korporací.

Liberálové ovšem nevystupují jen proti politickému/mocenskému absolutismu, ale také proti absolutizaci některé ze společenských hodnot. Liberální hodnotový pluralismus, jak jej vykreslil Isaiah Berlin v eseji o dvou pojmech svobody, spočívá v uznání mnohosti, nesouměřitelnosti a neustálé konkurenci lidských cílů. Předpoklad, že existuje pevný a vyzkoumatelný žebříček hodnot, jde podle Berlina proti představě člověka jako svobodně jednající bytosti.²⁴ V berlinovsky liberálním pojetí společnosti, jak jej představuje také Jiří Příbáň, není ani lidský život a jeho ochrana apriorně absolutní hodnotou. Ani během pandemie covidu-19 nebylo podle Příbáňe samozřejmé, jak přísná opatření zvolit, neboť ve hře nebyl jediný diskurs a hodnotový rámec – medicínské hledisko se mísilo s ekonomickým a rozhodnutí stejně zůstalo „na politicích, kteří jsou odkázáni na poslední soud veřejného mínění“.²⁵

Při představení knihy *Sázka na svobodu* v Knihovně Václava Havla se Jiří Příbáň ke klasickému liberalismu „berlinovského nebo popperovského střihu“ výslovně přihlásil, a to právě v souvislosti s pluralitou hodnot, přičemž pokud přece jen existuje nějaká hodnota, která by nás „měla nějakým způsobem spojit“, tak je to „tolerance vůči těm, kdo mají jiné hodnoty“.²⁶ Důležité však je, že i tolerance jako hodnota se

²⁴ I. Berlin, *Dva pojmy svobody*, str. 47, 98–99. Berlin zde odmítá považovat morální rozhodnutí za „operaci, kterou lze v principu provést logaritmičtým pravitkem“. Tamt., str. 98.

²⁵ J. Příbáň, *Sázka na svobodu*, str. 319. Otázce přežití jako hodnotového triumfu se v české esejistice věnuje například Tereza Matějčková, která nejen v kontextu pandemie, ale také klimatické politiky píše: „Jinými slovy, když si člověk zvolí silný kalibr typu ‚mrtvá planeta‘, může rovnou zrušit i demokracii. [...] Kdo říká apokalypsa, žádá si naší pozornosti, a kdo říká krize, chce často rozkazovat.“ T. Matějčková, *Bůh je mrtev. Nic není dovoleno*, Praha 2024, str. 295. Tématem svobody v situaci klimatické krize se detailně zabývá Mark Coeckelbergh v *Zelem Leviathanu* a dochází k závěru, že pokud se chceme vyhnout eko-autoritářství na globální úrovni, budeme muset zpochybnit předpoklad, že přežití je hlavním a konečným politickým cílem a hodnotou. M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan aneb Poetika politické svobody*, přel. P. Černovský, Praha 2024, str. 101.

²⁶ *Diskuse nad knihou Sázka na svobodu*, in: *YouTube.com*, dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=M1F90BDEgSA>, 1:16:55–1:19:10. Zde můžeme vzpomenout klasickou námitku, s níž pracuje například John Gray ve svém výkladu Berlinova díla: Není u liberálů nakonec vůdčí hodnotou svoboda? Je ten způsob života, v němž si svobodně volíme, co chceme dělat, pouze jedním z mnoha nesouměřitelných životních stylů? Nebo lze říci, že privilegium svobodné volby vyplývá z universální reality nesouměřitelnosti hodnot? Gray uvádí, že pokud by Berlin

musí vyjednat. Jako příklad příznivé konstelace pro úspěšné vyjednání hodnoty tolerance Příbáň uvádí zakladatelské období Spojených států amerických. Tehdejší Amerika podle něj byla společnost lidí, kteří byli sice z velké části fundamentalističtí puritáni s jasnou představou o spáse a dobrém životě, ale zároveň šlo o disidenty a desperáty opouštějící přes oceán své původní domovy mimo jiné kvůli netoleranci – a tito lidé se nakonec domluvili na vládě práva a uznání tolerance jako hodnoty.²⁷ Pokud takto příznivá konstelace nenastane a fundamentalistické skupiny přesvědčené o tom, jak žít dobrý život, se nedomluví na takové podobě veřejného prostoru, v níž si dokáží vyjít vstříc, hrozí jednak riziko občanských válek (jak to známe z náboženských konfliktů raně novověké Evropy), jednak riziko totalitarismu (pokud jedna fundamentalistická skupina získá monopol na ovládání společnosti).

2. „Ti druzí“ liberalismu

Tímto se dostáváme k otázce, kdo jsou vůči liberalismu „ti druzí“. Matej Cíbk užitečně rozlišuje mezi těmi, kdo zpochybňují i základní institucionální nastavení liberální demokracie včetně svobodných voleb či právního státu, a těmi, kdo s institucemi liberální demokracie v zásadě problém nemají, ale s liberály vedou ideové spory, například ve výše uvedené problematice preference práv jednotlivce před zachováním kulturních tradic.²⁸

Mezi autory, jejichž díla zde probíráme především, panuje shoda na tom, že mnohem problematičtější je první skupina „těch druhých“.

tvrdil, že potřeba svobody má nějaký základ v lidské přirozenosti, ocitl by se na pozici „liberálního racionalismu“, který není s hodnotovým pluralismem dobře slučitelný. Podle Graye se Berlin musí spokojit s historickými a pragmatickými argumenty: například s tím, že zkušenost pluralismu vede u lidí k příklonu k toleranci a hodnotě svobodné volby, ale i naopak, že instituce podporující svobodnou volbu vedou k pluralismu, neboť otevrou prostor pro dříve utlačované skupiny. Blíže viz M. Walzer, *Are There Limits to Liberalism?*, in: *The New York Review of Books*, 19. 10. 1995, dostupné z <https://www.nybooks.com/articles/1995/10/19/are-there-limits-to-liberalism/>.

²⁷ *Diskuse nad knihou Sázka na svobodu*, 1:16:55–1:19:10. Disidentská pozice je pro vyjednávání určitého minimálního společného hodnotového základu, zdá se, výhodná, což dokazuje i prostředí československého disentu v období normalizace, kdy se na tématu podpory základních lidských práv sešly tak ideově odlišné skupiny jako konzervativní katolíci a reformní komunisté.

²⁸ M. Cíbk, *Liberálové a ti druzí*, str. 32–33.

Z moderních politických zřízení jsou zde protipólem liberalismu, resp. liberální demokracie především totalitní režimy. Totalitarismus můžeme v návaznosti na předešlé úvahy pochopit jako opak pluralismu. Jak uvádí Snyder, totalitarismus charakterizuje redukce rozmanitosti hodnot na jedno jediné dobro a také zrušení jakékoli nepředvídatelnosti.²⁹ V popperovském pojmosloví je totalitární režim uzavřenou společností vytvářející zdání dokonalého řízení, v níž však není prostor pro iniciativu a individuální odpovědnost.³⁰ Absence svobodného prostoru je pak z pohledu totalitářů zdůvodňována mimo jiné tím, že řízení společnosti vlastně jen naplňuje dějinný zákon a nakonec i teror je pouze naplněním absolutní normy tohoto zákona ve skutečnosti.³¹

Zatímco totalitarismus je probíranými liberálními autory jasně odmítnut, vůči oponentům, s nimiž se shodnou na základním uspořádání státu, jeho demokratické formě a základních svobodách, se autoři, z nichž zde vycházíme, snaží být vstřícní. Což je pochopitelné i vzhledem k jejich ambici oslovit co nejširší publikum, které zahrnuje i čtenáře, jejichž ideová pozice není liberální v užším slova smyslu. Dobře totiž vědí, že pokud by tyto oponenty zařadili do stejné protivnické škatulky s totalitáři, minulo by se jejich oslovení a snaha o základní konsensus účinkem. Tak Matej Cívik píše, že „ti druzí“ liberalismu v užším smyslu

„jsou mnohem přijatelnější. V demokratickém systému mohou prosazovat více vlastenectví ve školní výuce, státní vlastnictví významných podniků nebo protestovat proti potratům nebo manželstvím homosexuálů. Mezi tyto legitimní politické soupeře liberálů patří konzervativci, demokratičtí socialisté či umírnění nacionalisté. Ti do veřejného prostoru často přinášejí rozumné a silné argumenty.“³²

Obdobně podle Buráně funkční demokracii „definuje pluralismus a instituce, které jej zaručují“, zejména „právo na snahu přesvědčit většinu o svém názoru“. Fungují-li tyto základní instituce, pak mohou existovat demokracie, „v nichž je například jen velmi omezené právo na potrat,

²⁹ T. Snyder, *Svoboda. Pět pilířů pro život v 21. století*, přel. M. Pokorný, Praha 2025, str. 103.

³⁰ K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, přel. J. Moural, Praha 2011, str. 176–177, 203–204.

³¹ J. Přibáň, *Sázka na svobodu*, str. 303.

³² M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, str. 33.

imigraci či netradiční manželství“.³³ Buráňův občanský republikanismus nevidí problém ani ve státních intervencích do ekonomiky a proměnách ekonomického *statu quo*, dějí-li se demokratickým způsobem.³⁴ Stejně tak Matej Cívik nevidí hranici mezi liberalismem a socialismem jako jasnou dělicí linii, ale spíše jako mlhavý prostor, kdy sice moderní liberálové nadřazují svobodu jednotlivce společenskému prospěchu, ale bez větších rozpaků obhajují „stěžejní úlohu státu v ekonomice, široké přerozdělování a velkou míru (i mezinárodní) solidarity“.³⁵

Otázka spolužití s oponenty liberalismu na společném liberálnědemokratickém základě (s totalitáři nemožné, kdežto s konzervativci, demokratickými socialisty a umírněnými nacionalisty možné) je pak poněkud obtížněji zodpověditelná, pokud jde o třetí typ „těch druhých“ – o populisty. Proto se ukazuje jako užitečné populismus rozdělit na jednotlivé typy. Populismus se obecně charakterizuje nikoli jako robustní světónázorový projekt, ale podle jedné z populárních definic jako „úzká ideologie“, která spočívá v odvolávání se na vůli lidu jako na primární zdroj politického rozhodování, v upozadění liberálních korektivů této vůle a v kritice lidem nevolených elit.³⁶ Míra, v níž může v populismu probublávat nebezpečí zrušení základních liberálnědemokratických institucí, či až nastolení totalitarismu, závisí mimo jiné na tom, na jaký typ lidu se populističtí politici odvolávají. Menší nebezpečí hrozí z odvolávání se na *empirický lid*, kdy populistická politika spočívá v prosazování referend či jiných nástrojů přímé demokracie nebo v přizpůsobování politiky průzkumům veřejného mínění, což v důsledku vede k programové a ideologické nestálosti populistů. I takovýto politický styl může vést k neliberální demokracii, kdy dochází například k politickému ovlivňování (ústavního) soudnictví či médií, nicméně není ohrožena možnost demokratického střídání vlád.

Ohrožení liberální demokracie se zvyšuje, pokud se populisté odvolávají na jakousi *substanci lidu*, mytický lid, který sami nazývají

³³ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 122.

³⁴ Tamt., str. 149.

³⁵ M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, str. 27.

³⁶ C. Mudde – C. Rovira Kaltwasser, *Populism. A Very Short Introduction*, New York 2017, str. 6. „Úzkou ideologií“ zde autoři míní to, že populismus neodpovídá na komplexní otázky po povaze člověka a společnosti jako třeba liberalismus či socialismus a má méně propracovaný pojmový aparát, zúžený právě na zmíněný spor mezi lidem a elitou. Z tohoto důvodu se pravidelně napojuje na jiné ideologické projekty. Podle toho, na jaký z nich se napojí, se ukáže možnost jeho slučitelnosti s liberální demokracií v konkrétní situaci.

„skutečným“. Takový typ populismu nazývá Jan Buráň populismem „brut“ a v návaznosti zejména na Jana-Wernera Müllera ukazuje, že zaštiťování se „skutečným lidem“ může vést k většímu riziku neuznání výsledků demokratických voleb. Populista „brut“, který provedl „konceptuální rozlišení ‚substance‘ lidu [...] a empirického výsledku voleb či názorových průzkumů“, ³⁷ totiž může snadno tvrdit, že „on a jediné on mluví [...] za ‚tichou většinu‘, která nepřišla k volbám, nebo za ‚skutečné‘ příslušníky daného národa, kteří by vyhráli volby, kdyby nehlasovali všichni ti ‚cizáci‘, ‚přivandrovalci‘ a ‚odrozenci, kteří zradili vlastní národ““. Za této konstelace jsou ohroženy nejen elity, ale také demokratické procedury a pluralismus, ³⁸ což je s liberalismem neslučitelné i v jeho širokém pojetí.

Probrané rozlišení mezi empirickým a substantivním lidem nyní propojme s rozlišením mezi normativitou a normalitou. Liberální právní pozitivismus počítá s tím, že mezi normativitou a normalitou může být mezera, že právní pravidla (existující v modalitě „má být“) se mohou odlišovat od společenské fakticity (modalita „je“) – koneckonců již proto, že společnost je pluralitní. Populismus „brut“, vycházející z představy substantivního homogenního lidu, mezeru mezi normativitou a normalitou uzavírá. A je to Carl Schmitt, pro Buráně hlavní teoretik populismu „brut“, kdo s tímto uzavřením přichází – tak jako přišel s rozlišením substance lidu a empirického výsledku voleb (alespoň v Müllerově interpretaci). Již v *Pojmu politična* Schmitt píše, že „[f]unkce normálního státu spočívá [...] ve vytvoření normální situace, která je podmínkou pro to, aby vůbec mohly platit právní normy, neboť každá norma předpokládá normální situaci“ ³⁹ V díle *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (O třech typech právního myšlení) z roku 1934 pak Schmitt přichází s tzv. myšlením konkrétního řádu, v němž dále rozvíjí myšlenku, že realita není pouhou empirickou fakticitou, ale právě substantivně založenou normalitou. V praxi jde o dvojsměrný pohyb, kdy z jedné strany mají právní normy základ v normalitě vytvářené uvnitř jednotlivých společenských institucí a z druhé strany právo v tomto

³⁷ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 125.

³⁸ Tamt., str. 118. Na rozdíl od Buráně chápe Jan-Werner Müller jako antipluralistický populismus obecně, nikoli pouze jeden jeho typ (Buránův populismus „brut“). Viz J.-W. Müller, *Co je to populismus?*, přel. M. Hofmeisterová, Praha 2017, str. 17. Buránovo pojetí v tomto považuji za lepší, jelikož jeho pojem populismu není tak negativně zatížený, jako když je nerozlišeně spojen s antipluralismem.

³⁹ C. Schmitt, *Pojem politična*, str. 46, citováno též v J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 277.

prostředí podmínky normality stabilizuje. Problémem však je to, kdo je oprávněn určovat, co je normální a co abnormální – začasto se toho chopí arbitrárně vůdce.⁴⁰

Výše nastíněnými rozlišeními jsme si načrtli ideologicko-institucionální mapu, na níž se nacházejí liberalismus, resp. liberální demokracie a jejich protivníci. Poznali jsme, že mimo pole koexistence s liberalismem se nacházejí uzavřené společnosti totalitárního typu a dále populisté typu „brut“. Autoři, jejichž díla zde představujeme a analyzujeme, však ponechávají široký prostor pro to, aby liberalismus koexistoval se svými umírněnými oponenty, zejména konzervatismem, demokratickým socialismem či některými formami nacionalismu i populismu. To je podle mého soudu rozumný krok, neboť klasickému liberalismu chybí určité charakteristiky politiky, které nabízí jak tito umírnění oponenti, tak populismus „brut“. Pokud tedy chce být liberální demokracie (liberalismus v širším slova smyslu) odolnější proti svodům svého obyvatelstva ze strany populismu „brut“, měla by si umět osvojit právě ty charakteristiky oponentů liberalismu (v užším slova smyslu), které jsou podobné některým prvkům populismu, avšak s liberální demokracií slučitelné.

3. Liberální demokracie mezi procedurálním a substantivním pojetím

Jedním z často kritizovaných postojů minulých desetiletí bylo deklarované přesvědčení o ideologickém vítězství liberalismu, asociované nejčastěji s článkem Francise Fukuyamy o „konci dějin“ po pádu komunismu jakožto hlavního ideového soupeře liberalismu. V duchu této kritiky i Jiří Příbáš považuje za omyl liberálů iluzi, že s koncem studené války „skončila ideologická politika a že demokraticky legitimní vlády se budou stále víc měnit v účinné aparáty společenské správy a nepolitického vládnutí – governance“.⁴¹ Tato vidina nepolitického vládnutí se svou (minimálně předstíranou) neideologičností jeví jako odklon od teorií hodnotově založeného liberalismu, jež se objevily po skončení druhé světové války. Je však třeba si povšimnout, že jak technokratická

⁴⁰ M. Croce – A. Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Abingdon 2014, str. 36, 45. Blíže též J. Géryk, *Levicová recepcie díla Carla Schmitta*, diplomová práce, Praha 2018, dostupné z <https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/95354/120291191.pdf>, str. 30.

⁴¹ J. Příbáš, *Sázka na svobodu*, str. 246.

governance, tak hodnotový liberalismus se společně odlišují od klasického demokratického parlamentarismu s jasným primátem zákonodárné moci. Hodnotový liberalismus totiž mimo jiné posiluje úlohu ústavního soudnictví a zavádí doktrínu nezměnitelnosti ústavních ustanovení obsahujících podstatné náležitosti demokratického právního státu. Buráň v této souvislosti cituje Williama Selingera, podle něhož se liberální režimy po druhé světové válce odklonily od demokratického parlamentarismu, jehož principy se pokusily nahradit „individuálními právy a společenskými dobry mimo politickou soutěž“,⁴² což vedlo k jistému odklonu liberalismu od demokracie.⁴³

Na posílení demokratického prvku naopak klade důraz pojetí Jana Buráň, kritické jak k technokratickému vládnutí, tak k silně hodnotovému liberalismu. Buráňův projekt spočívá v tom navrátit lid „do systému vzájemné kontroly a odpovědnosti mocí, z něhož v liberalismu jaksí vypadl“ a učinit veřejné fórum opět „nejposlednějším odvolacím soudem“.⁴⁴ Přičemž projevům lidu klade předem jen málo omezení a svým způsobem se tak vrací zpět k formálně-procedurální tradici meziválečného parlamentarismu. „Důsledná demokratická ústava by [...] měla vyloučit pouze jeden druh změny právního systému, a to ten, který by ohrozil jeho demokratický charakter,“ píše Buráň s odvoláním na Poppera.⁴⁵ Zároveň se však snaží docílit toho, aby jeho pojetí – jakkoli zahrnuje silný návrat lidu do hry – bylo protipólem populismu „brut“, a kritizuje i Schmittem inspirovaná pojetí radikální demokracie.

⁴² J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 336.

⁴³ Tamt. Tento vývoj, který byl charakteristický například pro německou ústavnost po roce 1945, reagoval na předválečné případy nastolení autoritářských či totalitárních režimů volebně-parlamentní cestou, jako tomu bylo právě v Německu, ale i dalších evropských zemích. Kriticky se k formálnímu, čistě proceduralistickému pojetí demokracie již v roce 1937 vyjádřil jeden z tvůrců koncepce militantní či obranyschopné demokracie Karl Loewenstein: „Až donedávna si demokratický fundamentalismus a legalistická slepota odmítaly připustit, že mechanismus demokracie je oním trojským koněm, jímž se nepřítel dostane do města.“ K. Loewenstein, *Militant Democracy and Fundamental Rights, I*, in: *The American Political Science Review*, 31, 1937, str. 424. Proto také Loewenstein prosazoval právní zásahy proti nepřátelům demokratického systému, což se v poválečném Německu také událo například skrze zákazy nacistické strany (nařízením Spojenecké kontrolní rady, 1945) a komunistické strany (ve Spolkové republice Německo rozhodnutím Spolkového ústavního soudu, 1956).

⁴⁴ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 96.

⁴⁵ Tamt., str. 102.

Terčem Buráňovy kritiky je zde například levicová teoretička radikální demokracie Chantal Mouffeová či v praktické politice španělské hnutí Podemos, které se ostatně levicovým populismem Mouffeové inspiruje. Podle Buráně „schmittovská levice“ přešla „apokalyptický“ postoj, který staví určitý směr – v případě Mouffeové či Podemos radikální demokracii – jako zásadní protiklad liberalismu, s nímž svede finální politický souboj. Přičemž lákavá je pro radikální demokraty podle Buráně představa konce post-politické doby „nudné“ správy věcí. V tomto smyslu cituje sociology Patricka Baerta a Joshe Bootha, kteří soudí, že pro intelektuály z Podemos je scénář Schmittovy teorie „scénářem dramatického života, který kdysi vedli jejich předkové v boji s [Franciskem] Frankem, později byl opuštěn, a nyní se vrací s nimi jakožto protagonisty“.⁴⁶ Buránova otázka tedy zní, jestli inspirace Schmittem není nakonec jen projevem jakési znuděnosti akademiků v liberálním světě. Proč by se Mouffeová ve svém programu nemohla obejít bez Schmitta, když přece možnosti širší lidové participace hlásá i občanský republikanismus raného Poppera nebo Iana Shapira? Proč Schmitt, když se i v otázce teorie politického konfliktu lze obrátit třeba na Niccola Machiavelliho nebo u dekonstrukce liberalismu na teoretiky frankfurtské školy?⁴⁷

Otázka týkající se nudy je ovšem podstatná, jakkoli vypadá spíše jako provokace. Dotýká se totiž důležitého tématu afektivity v politice. Úvaha o tom, proč se Mouffeová opírá o Schmitta, když jí přece může argumentačně stačit občansko-republikánská, rovněž silně participativní pozice, totiž do určité míry právě úlohu afektivity upozadňuje. Rozdíl spočívá v tom, že Buránův návrat lidu je návratem lidu empirického, „procedurálního“, kdy se prostě občanům dá větší prostor k prosazování jejich zájmů a ke kritice moci zdola, kdežto schmittovský lid je založený nejen na proceduře účasti, ale také na identitárně podloženém afektu, čímž politický konflikt přestává být pouze konfliktem zájmů. Pojetí Mouffeové je pro nás zajímavé právě v tom, že se snaží mezi zásadně procedurálním a zásadně substantivním pojetím demokracie najít třetí cestu – a to za pomoci klíčového pojmu hegemonie. Tím je míněna taková společenská konstelace, v níž se partikulární společenská síla – aniž by přestala být sama sebou – přetváří v reprezentaci celku (univerzality). Celek však

⁴⁶ Tamt., str. 63, 238.

⁴⁷ Tamt., str. 237–239, 389.

ve skutečnosti tuto partikulární sílu stále přesahuje, a proto je také vždy možné hegemonii zvrátit.⁴⁸

Na jedné straně tedy Mouffeová odmítá redukci politiky na konflikt zájmů, neboť si uvědomuje nutnost důrazu na kolektivní identitu u různých sociálních hnutí – jelikož bez schopnosti kolektivního vymezení se vůči protivníkovi v dualitě my–oni nelze s pokusem o převrácení současné hegemonie uspět –, na druhé straně však nezastává ani schmittovskou pozici hlásající neslučitelnost liberálního pluralismu s demokracií.⁴⁹ Pluralismus je i při uznání dělení my–oni pro radikální demokraty umožněn předně tím, že aktuální hegemonie v dané obci (*polis*) nikdy není ztotožněna s *polis* jako takovou. Jak uvádí Martin Škabraha, Schmitt se dopouští dvou souvisejících chyb. Zaprvé absolutizuje hegemonii a ztotožňuje ji s obcí jako celkem, což jej pak vede k tomu, že opozice či disent se chápou jako nepřátelské síly v silném slova smyslu – formu *polis* v takovém případě nelze naplnit různými obsahy, aniž by nedošlo k rozpadu samotné formy. Zadruhé naturalizuje koncept identity – neuvědomuje si, že vedle vymezení „my nejsme oni“ existuje i vymezení „my jsme svobodní, rozumní, sebe-vládni“, a tedy že do identity coby „způsobu, jak být“, je vždy „vepsána možnost být nějak jinak“.⁵⁰

Shrňme tedy v polemice s Buráňovým silně procedurálním pojetím, proč je uvažování o hegemonii v liberální demokracii důležité. V hegemonické pozici sice nejsou identity „schmittovsky“ naturalizované (esencialistické) a konflikt nedosahuje intenzity nepřátelství, avšak nejde ani o přelévavé většiny charakterizované konfliktem zájmů. Existence hegemonické části společnosti přetvářející se v reprezentanta celku (a potenciální odpor vůči ní) tak dodává onou zvýšenou, avšak nikoli maximální intenzitou potenciálního konfliktu politice vážnost. Tato vážnost – protože je spojená s reprezentací celku – pak zvyšuje potenciál toho, že politické programy a hodnoty budou pro občany silnými orientačními rámci poskytujícími smysl.

Výše zmíněné zde uvádíme mimo jiné proto, že pocit absence smyslu či odcizení je častým motivem kulturní kritiky proceduralistického liberalismu. Jak v průběhu své knihy ukazuje Buráň, v radikální podobě tuto kritiku můžeme vidět samozřejmě u Schmitta. Ten útočí na neutrální

⁴⁸ E. Laclau – Ch. Mouffe, *Hegemonie a socialistická strategie*, přel. R. Převrátil, Praha 2014, str. 14.

⁴⁹ Ch. Mouffe, *On the Political*, Abingdon 2005, str. 69–70, či J. Géryk, *Levicová receptce díla Carla Schmitta*, str. 78.

⁵⁰ M. Škabraha, *Kritika politického rozumu*, str. 39–41.

stát jako na relativistický, bezobsažný či co do obsahu omezený na minimum, dále na pragmatické pojetí parlamentarismu jako na nedostatečně „hluboké“ a konečně na bytostně ekonomické a technické myšlení moderní doby a mechanickou re-produkci soukromých zájmů, proti čemuž staví bytostně politické myšlení katolické církve a „substanciální“ re-representaci náboženských konceptů.⁵¹ Schmitt samozřejmě nebyl se svou kritikou sám, sekularizace, racionalizace, společenské zrychlení a další základní procesy modernity vedly k popisům odcizení u mnoha autorů. Příbář v této souvislosti zmiňuje třeba románovou trilogii *Náměsíčníci* (1930–1932) Hermanna Brocha, podle něhož se v moderní době bytí „rozplynulo v čirou funkčnost“. Hodnoty pak fungují „parallelně a bez možnosti znovu zformovat společný hodnotový komplex“, jaký zde byl v době, kdy byl člověk chápán jako obraz boží, v němž se zrcadlily „univerzální hodnoty sjednocující svět a potvrzující jeho smysl věčnou platností“.⁵²

Meziválečná kritika absence smysluplného sjednocujícího jazyka je velmi dobře srozumitelná i v současnosti.⁵³ I dnešní dobu proto charakterizuje Příbář tak, že „[s]vět ovládla technika, jejíž účel už neurčuje člověk, ale která naopak mění člověka ve funkční prvek systému. Čísla a statistiky, data a algoritmy nahradily ideologie v procesu legitimování moci.“⁵⁴ Proto podle něj mají lidé tendenci reaktivně přilnout k těm, kdo jim namísto odcizeného „studeného hlasu“ legality a kalkulujícího rozumu nabídnou „vřelé slovo“, například k charismatickým hlavám států.⁵⁵ Velkou otázkou pro liberální demokraty tak je to, jakým směrem svou ideologii posunout, aby se alespoň pokusila zodpovědět otázku po smyslu, což obnáší úrok od pouhého proceduralismu, aniž by se však chytla do pastí utlačivého esencialismu uzavřených společností. Tedy například do pastí „myšlení konkrétního řádu“ Schmittových děl z období nacistické vlády, v nichž je legalita upozaděna na úkor legitimacy řádu, „který prý předchází nejen normy a instituce, ale i individua, jež sám

⁵¹ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 300, 247, 24.

⁵² J. Příbář, *Sázka na svobodu*, str. 24.

⁵³ Jakkoli má pravdu i Buráň, když píše, že dnešnímu člověku může být meziválečná společenská atmosféra těžko přístupná ve své úplnosti, kdy je našim současníkům cizí například „esencialismus té míry a podoby, v nichž se objevuje u Schmitta. Co se tak může jevit jako precizní analýza, může být pouhá satira, a naopak, co se může jevit jako očividná satira, může být upřímný projev esencialistického uvažování.“ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 253.

⁵⁴ J. Příbář, *Sázka na svobodu*, str. 25.

⁵⁵ Tamt., str. 235.

teprve vytváří⁵⁶ – v němž tedy hrozí krajní případ ztotožnění normativity s normalitou (jež je však ordinována shora). Jinými slovy může být problém formulován tak, že jde o hledání přiměřené míry substantivity v liberalismu, aniž by to vedlo k nástupu toho, co jsme charakterizovali spolu s Buránem jako populismus „brut“, či toho, co Jiří Přibáň nazývá „nostalgickým populismem“, který spoléhá na mobilizaci i takových vášní, které vychází z „předsudků a temných proudů kolektivního podvědomí“ a „pojem nepřitele chápe jako základní kategorii politiky“.⁵⁷

Určitou mapou, ve které se můžeme pohybovat při našem hledání hodnotového rámce, který bude schopen přispět k silnější afektivní identifikaci s liberální demokracií a zároveň nevykročí z jejích mantinelů, je prostor, který je podle Jiřího Přibáně vymezen dvěma krajnostmi – morálním fundamentalismem a morálním relativismem. Coby extrémů Přibáň kritizuje jak morální fundamentalismus, „který stále více pohlcuje svět a zapaluje v něm vášně vedoucí k politickému násilí“, tak morální relativismus, který si neuvědomuje důležitost hodnot coby pevných bodů, jež dávají člověku smysl v nezajištěné sociální situaci.⁵⁸ Podobně pak varuje před krajnostmi legitimacy bez zákona, již „hrozí, že se stane revolučním terorem“, i zákona bez legitimacy, u něhož je zase riziko, „že se stane nesmyslným aparátem moci“.⁵⁹

Přibáň v situaci, kdy uznává důležitost hodnot, ale zároveň brojí proti „hodnotám uzurpujícími si objektivní platnost“, nabízí v *Sázce na svobodu* dvě řešení. První spočívá v pojetí hodnot jako kontrolních, kritických mechanismů. Taková politika prosazuje hodnoty, „které nediktují, co je správné a dobré, ale varují před tím, co nás ohrožuje a ubíjí“,⁶⁰ či tvrdí, že úkolem demokracie „není vynucovat pravdu, ale [...] čelit otevřeným lžím povýšeným na běžný prostředek politického boje“.⁶¹ Zde jde o zásadně liberální pojetí, kdy se hodnoty vyjevují spíše tehdy, když jsou porušovány, než určováním, co je dobrý život.

Druhé řešení problému, jak se vymezit proti morálnímu fundamentalismu, aniž by se člověk stal cynikem, je podle Přibáně založeno na odlišení morálky od etiky. Morálku Přibáň vymezuje jako „soubor pravidel a norem, které nám říkají, jaké jednání je dobré nebo špatné“.

⁵⁶ J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 206.

⁵⁷ J. Přibáň, *Sázka na svobodu*, str. 245.

⁵⁸ Tamt., str. 11.

⁵⁹ Tamt., str. 41.

⁶⁰ Tamt., str. 73.

⁶¹ Tamt., str. 188.

Jako taková je morálka „společensky závazná“, „vyžaduje společenský konformismus“ a v krajním případě se může „změnit ve fanatický a absolutní boj na život a na smrt“. Oproti morálce naopak etika stojí na vlastním úsudku jednotlivce a schopnosti „rozhodnout se, co je v dané situaci správné [...] a jednat tak, abychom se nemuseli sami za sebe stydět a neztratili úctu k sobě nebo ostatním“.⁶²

Přibánova preference spíše individuální a situačně orientované etiky, držící si odstup od svázanosti partikulární kolektivní morálkou daného společenství (čímž je však v jistém smyslu univerzalističtější), je viditelně ovlivněna tradičními Přibánovými inspiračními zdroji, ať už jde o liberální hodnotový pluralismus Isaiaha Berlina, postmoderní myšlení,⁶³ nebo systémovou teorii společnosti.⁶⁴ To Přibáně na škále třetích cest mezi morálním relativismem a morálním fundamentalismem přece jen staví blíže relativistickému pólu, což je ostatně od liberálního myslitele očekávatelné. Otázkou je, jestli Přibánův úrok k pomyslnému středu této škály nebyl ještě příliš opatrný ve smyslu přílišných obav z absolutna a jestli jím předestřené pojetí etiky není afektivně příliš slabé.

Další způsob uvažování nad problematikou hodnotového rámce v liberálních demokraciích předestírá moderní liberalismus rawlsovského typu, k němuž má blízko Matej Cibik. V tomto pojetí se liberálové odklání od imperativu neutrality v případě „veřejných hodnot“. Jinými slovy, nepočínají si neutrálně při propagaci hodnot, které ulehčují, udržují, či dokonce umožňují občanský smír. Proto tedy stát „podporuje rovnost svých občanů, ‚výchovu k občanství‘ na školách a vynucuje

⁶² Tamt., str. 261.

⁶³ Václav Bělohradský charakterizuje postmoderní etiku jako etiku založenou na uznání vlastního hlasu druhé bytosti. Základní teze, inspirovaná „etikou tváře druhého“ v díle Emmanuela Levinase, zde zní: „Tvář druhého nelze nikdy podřídít hledisku totality ‚bez výčitek svědomí‘, její křehkost je naléhavější než pravda, nelze ji ‚bez výčitek svědomí‘ odečíst od našich objektivních pravd, nelze ji vymést z našich dějin jako pouhý ‚subjektivní pocit‘.“ V. Bělohradský, *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*, Praha 2014, str. 135.

⁶⁴ Odtud přesvědčení, že „[m]oderní společnost sestává z mnoha funkcionálně diferencovaných systémů a postrádá středový bod, v němž by se soustředily nejvyšší prameny platnosti sociálních norem“. J. Přibán, *Právní symbolismus. O právu, času a evropské identitě*, Praha 2007, str. 270. Morální komunikace, fungující na základě kódu dobré/špatné si za této konstelace nemůže podřídít komunikační kódy jiných systémů, například vědy (pravda/lež) či politiky (vláda/opozice). (Tamt., str. 21–22.) Zajímavé je v tomto směru vymezení ústavy, která představuje projev „napětí mezi instrumentální, procedurálně založenou racionalitou práva a ohlašovanými válkami bohů vedenými ve jménu norem kulturní identity“. (Tamt., str. 20.)

normy slušného chování na veřejnosti a širokou toleranci“.⁶⁵ Zde však Cí bik končí a v oblasti různých pojetí dobrého života v soukromé sféře je pro něj liberální stát stále neutrální.⁶⁶ Tento postoj dále rozvíjí u problematiky uznání, kdy je liberální stát podle Cíbika založen na uznání „vnitřní“ hodnoty každého člověka a „zajištění jeho důstojnosti nezávisle na dalších charakteristikách“. Což je pro něj rozdíl oproti neliberálním režimům, v nichž uznání druhého jako důstojné osoby není universální, ale podmíněné příslušností k nějakému širšímu celku.⁶⁷

Stejně jako u Přibáně si i u Cíbika položíme otázku, zda jeho pojetí není afektivně slabé, a rozvíjíme argument, podle něhož může liberalismus lépe konkurovat afektivním podnětům populismu tehdy, když sice vyjde z univerzalistického pojetí uznání druhého coby osoby, avšak do tohoto liberálního rámce bude schopen začlenit i identitární otázky spojené s uznáním „zvenku“. Tak do určité míry pracuje i Cí bik sám, když se snaží ospravedlnit liberální nacionalismus.⁶⁸ Zaprvé tak činí zdůrazněním role národního jazyka. Přesun funkcí státu na mezinárodní úroveň by znamenalo přesun politického provozu na úroveň, na níž se komunikuje v jazyce, který podstatná část obyvatelstva v každodenním životě nepoužívá a v němž není schopna artikulovat své zájmy. „Demokratický deficit“ Evropské unie tak podle Cíbika pramení především z jazykové bariéry.⁶⁹ Zadruhé pak Cí bik uznává, že

⁶⁵ M. Cí bik, *Liberálové a ti druzí*, str. 22.

⁶⁶ Ještě hodnotově užší se zdá být proceduralistické pojetí Buráňovo, kde hodnotový rámec tvoří hodnoty nutné „k zajištění funkčnosti demokracie – [...] svobody slova, tisku, shromažďování a obecně vysoká míra nedominance, bez níž nelze zajistit, že se lidé nebudou bát projevit svůj názor, a že tedy systém bude skutečně demokratický“. J. Buráň, *Carl Schmitt*, str. 201.

⁶⁷ M. Cí bik, *Liberálové a ti druzí*, str. 201–202.

⁶⁸ A dokonce i jako liberál uznává, že „[z]ásadní úlohou politiky je tedy kromě blahobytu vytvářet prostor, v němž mohou obyvatelé budovat a zažívat své životy jako hodnotné. [...] Člověk tedy může žít i nesvobodně, nemusí však být se svým údělem nespokojený – pokud má pocit, že patří do společnosti, má své místo a jeho postavení v ní shledává jako dostatečně ceněné.“ (Tamt., str. 200.) Klasičtí liberálové však vidí v přílišné touze po společenském uznání také rizika, byť i Cí bikovy pasáže by šlo vyložit spíše jako snahu o rétoricky vstřícný krok směrem k oponentům liberalismu. V každém případě takový Isaiah Berlin touhu po uznání zmiňuje ve výčtu cílů, za které byli lidé často připraveni obětovat svou negativní svobodu. Varuje před situací, kdy lidé v touze po uznání kladou přílišný důraz na otázku „Kdo nám má vládnout?“ a zapomínají na otázku „Jaký prostor má mít autorita?“. V důsledku pak mohou připustit i více utlačující vládu, jen když bude vykonávána příslušníky jejich skupiny. I. Berlin, *Dva pojmy svobody*, str. 87, 85.

⁶⁹ M. Cí bik, *Liberálové a ti druzí*, str. 182–183.

„[o]chota obyvatel platit nemalé výdaje sociálního státu závisí na dvou skutečnostech: na pocitu sounáležitosti (tedy přesvědčení, že také sociální situace důchodců, které neznám a v životě je neuvidím, se mě týká a v jistém smyslu za ni nesu odpovědnost) a na důvěře (tedy přesvědčení, že moji spoluobčané se o mě také postarají, když se ocitnu v podobné situaci)“.⁷⁰

Odtud vyplývá pro nás důležitá otázka, jaké formy afektivní sounáležitosti (silnější než té univerzalistické/kosmopolitní) má stát podporovat, aby přispěl k udržení společenské solidarity, aniž by si však osvojil rétoriku a politiku neliberálního nacionalismu.

Můžeme se pokusit postupovat z opačné strany. Namísto od pólu, který jsme v inspiraci Příběhových rozlišením zjednodušeně nazvali „morálním relativismem“ a který spojujeme s procedurálním pojetím politiky a slabou afektivitou, nyní vyjděme od pólu „morálního fundamentalismu“ spjatého se silně substantivním pojetím politiky a silnou afektivitou – tedy od pólu v podstatě schmittovského. Jak uvádí Jens Meierhenrich, Schmitt byl přesvědčen o tom, že aby ústavní demokracie přežila, nestačí jí být pouze formální, ale potřebuje afektivně podloženou substanci. Jako taková je podle Meierhenricha zejména Schmittova *Verfassungslehre* (Ústavní teorie, 1928) užitečná pro diskusi o stavu dnešních ústavních demokracií, v nichž je expresivní funkce ústav upozaděna funkcí (pouze) instrumentální.⁷¹ Je však třeba si zopakovat, v čem tato expresivní funkce (a návazně i její problematičnost) spočívá. Východiskem Schmittovy ústavní teorie je zjištění, že ústavu nelze ztotožnit se souborem norem – základ ústavy totiž není normativní, ale faktický, sociologický, a pokud tomu tak není, vytváří ústava řád pouze v regulačním, nikoli opravdu konstitutivním smyslu. Zmíněný faktický základ ústavy pak Schmitt nachází v konkrétní jednotě lidu coby „existenciální komunity“, nikoli v pouze náhodném, a ovšem ani společenskou smlouvou ustaveném sdružení lidí.⁷² I společenskou smlouvu je totiž třeba

⁷⁰ Tamt., str. 183.

⁷¹ J. Meierhenrich, *The Soul of the State. The Question of Constitutional Identity in Carl Schmitt's Verfassungslehre*, in: M. Goldoni – M. A. Wilkinson (vyd.), *The Cambridge Handbook on the Material Constitution*, Cambridge 2023, str. 48, 63. Lze říci, že se Schmitt vymezil proti modernímu narativu, převažujícímu minimálně od poloviny 19. století, podle něhož byly emoce coby něco podřadného odsunuty do hájemství soukromého života a intimity. Viz A. Sajó, *Constitutional Sentiments*, New Haven 2011, str. 15.

⁷² J. Meierhenrich, *The Soul of the State*, str. 51, 56–57.

chápat jako něco normativního. Faktické určení existenciální komunity spočívá spíše ve společných tradicích, historickém údělu či osudu nebo také etnicitě či rase.⁷³

Zde se ukazuje výše předeslaná problematičnost Schmittovy ústavní teorie, která je nutně založena na principu výlučnosti. Kdo není součástí lidu coby oné existenciální komunity, není součástí politické obce. Takovéto pojetí se již nachází za hranicemi liberální demokracie, neboť až příliš upřednostňuje ono „vnější uznání“, jak jej definoval Cívik. A právě proto, aby k vyloučení na základě „sociologické“ fakticity nedocházelo, je v liberálních demokraciích důležitý i normativní element ústav, jehož primát Schmitt tak vehementně kritizuje. Jak ve své práci o ústavních citech ukazuje András Sajó, i při uznání důležitosti afektivního prvku v moderním konstitucionalismu si je třeba uvědomit, že odkazy na „opravdové city“ dané komunity mohou vést k upozadění menšinových životních forem právě ve jménu představy určité emoční (u Schmitta existenciální) komunity. A je to právě moderní stát a jeho „chladný“ normativní (legalistický) komponent, co mírní násilné sklony vyvolané silnou rasovou, etnickou či náboženskou solidaritou.⁷⁴ Stále se nám tedy vrací otázka po vyváženosti substantivně-afektivního a procedurálně-kontrolního prvku coby jednoho ze základních napětí v teorii i praxi liberální demokracie. Jak posílit afektivitu v liberálních demokraciích, abychom zároveň nevylučovali ty, kdo by se nevešli do schmittovsky definované existenciální komunity?

Pro inspiraci se můžeme podívat do díla Charlese Taylora, který zjemňuje občas ostře vedenou hranici mezi liberály a komunitaristy,⁷⁵ když rozlišuje dva typy otázek: ontologické otázky, v nichž se můžeme přiklonit na stranu atomismu (společnost je souhrnem jednotlivců coby svébytných jednotek) a holismu (jednotlivec je vždy sociálně zakotven v již existující struktuře, kterou na pouhý souhrn jednotlivců nelze redukovat), a otázky obhajoby, kdy se pohybujeme na škále stanovisek více či méně individualistických (primát mají individuální práva a svoboda jednotlivce), nebo kolektivistických (primát má společný život a dobro

⁷³ Tamt., str. 49.

⁷⁴ A. Sajó, *Constitutional Sentiments*, str. 44.

⁷⁵ Ostřejší vymezení můžeme vidět i u Cíbika, když píše o problematičnosti pozitivní politické doktríny komunitaristů, jež se „často zvrhává na bukolické, konzervativní snění o všeobjímající komunitě [...], která jediná nám poskytne smysl života“, a následně tvrdí, že „[m]ožná právě kvůli tomu se komunitaristická kritika časem vyčerpala a dnes stojí ve sféře politické filozofie mimo zájem, přičemž liberalismus se rozvíjí i nadále“. M. Cívik, *Liberálové a ti druzí*, str. 48.

kolektivů). Toto rozlišení dvou typů otázek může oproti běžně přijímané pozici směřující atomismus s liberalismem a holismus s kolektivismem vést i k závěru, že člověk může být klidně v ontologickém smyslu holistou a zároveň liberálem kladoucím důraz na individuální práva a svobody.⁷⁶ Což je ostatně pozice blízká Taylorovi samotnému, přičemž se snaží přijít na to, zda naše solidarita s ostatními (například ve smyslu uznání jejich práv či přerozdělování) může fungovat bez silného smyslu pro společenství. A nadto, zda se může silný smysl pro společenství konstituovat i tam, kde je základní ctností (procedurální) spravedlnost, nebo zda musí „v definici života ve společenství“ figurovat ještě jiné dobro.⁷⁷

Taylorova odpověď vychází z předpokladu, že patriotické společnosti se silným smyslem pro společenství vytvářejí takový veřejný prostor, který se zakládá „na společném dobru vyššího druhu“, než je to složené z dober individuálních.⁷⁸ Takovým dobrem ovšem podle Taylora klidně může být i liberální princip vlády práva. Jde jen o to si uvědomit, že porušení vlády práva nás nepobuřují primárně proto, že je vláda práva v našem instrumentálním zájmu, nebo proto, že jsme oddáni principům liberální demokracie v jejich abstraktním pojetí. Pobuřují nás hlavně proto, že porušení vlády práva (zde zejména to ze strany našeho státu) narušilo naši identitu a tím, co je dotčeno, je naše hrdost a oddanost – patriotická identifikace s konkrétním historickým společenstvím. Proto také Taylor považoval stabilitu západních demokracií druhé poloviny 20. století za výsledek toho, že „bylo nakonec dosaženo syntézy mezi národní identitou a svobodnými zřízeními“.⁷⁹ Z Taylorova pojetí tak pro současné liberální demokracie vyplývá ponaučení, že je lepší liberální principy vykládat nikoli jako abstraktní hodnoty předcházející konkrétním společenstvím, ale jako historické výdobytky, jichž dané společenství dosáhlo společnou prací. Výklad liberálních principů jako patriotických společných dober by pak měl umožnit silnější afektivní identifikaci s těmito principy.

⁷⁶ Ch. Taylor, *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*, přel. O. Vochoč, in: J. Kis (vyd.), *Současná politická filosofie*, str. 465–470. (Pro originál viz Ch. Taylor, *Cross-purposes. The Liberal-Communitarian Debate*, in: Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, str. 181–203.)

⁷⁷ Tamt., str. 469.

⁷⁸ Tamt., str. 475.

⁷⁹ Tamt., str. 482–486.

Zde se ukazuje odlišnost mezi společensko-integračním mechanismem v Taylorově pojetí a tím, co John Rawls označuje jako překrývající se konsensus (*overlapping consensus*). V Rawlsově koncepci politického liberalismu jde o konsensus občanů, jimž jejich odlišné komprehenzivní (morální, filosofické či náboženské) doktríny umožní shodnout se na základních principech politického uspořádání. Aby však ke shodě odlišných komprehenzivních doktrín došlo, je Rawlsova představa konsensu omezená právě pouze na základní principy politického uspořádání. Rawls navíc postupuje tak, že se chce vyhnout tomu, aby konsensus byl pouhou rovnováhou sil mezi komprehenzivními doktrínami, a proto směrem k oněm politickým základům společnosti vytváří vlastní nezávislou (*freestanding*) koncepci spravedlivě uspořádané společnosti.⁸⁰ Má-li však tato koncepce být nezávislá a zároveň přijatelná pro lidi vyznávající různé komprehenzivní doktríny, musí být úzká, přičemž toto zúžení u Rawlse spočívá v oddělení politického od morálního, od ucelených představ o dobrém životě. Ve světle předcházejícího výkladu bychom takovýto postup označili za příliš procedurální a afektivně slabší, a to právě kvůli onomu odpojení politických principů od nepolitických, smysl dodávajících vodítek našeho jednání.⁸¹

Přístup, kterému je blíže Taylor, takto silné oddělení politického a morálního nepředpokládá. Tím pádem však může být náchylný k námitce, že bude některou skupinu obyvatel vylučovat, že tedy jeho přístup nebude tak konsensuální. Tato námitka je pádná, nicméně je třeba dodat, že všezahrnující charakter konsensu v pluralitní společnosti je jen jednou z proměnných ve vzorci životaschopnosti liberální demokracie. Taylor tak uznává jako legitimní i taková politická uspořádání, v nichž obec jako celek není neutrální ve vztahu k substantiálním závazkům, jež se týkají představ dobrého života, a to i tehdy, když danou substantiální

⁸⁰ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 2005, str. 36–38.

⁸¹ Výše uvedené nicméně neznamená, že Rawlsův politický liberalismus je prostý jakékoli afektivity a substantivních prvků, když principy spravedlnosti vzešlé z překrývajícího se konsensu mohou být v posledku substantivní. (Tamt., str. 191.) Jak dále uvádí Martha C. Nussbaumová, i liberální stát založený na ideji Rawlsova překrývajícího se konsensu může cíleně podporovat kultivaci určitých emocí, které lidi vedou k zaujetí pro společné dobro, a naopak zadržení těch emocí, které vedou například k touze podmanit si ostatní. V souladu s koncepcí překrývajícího se konsensu by ale mělo jít o emoce v rawlsovsky úzkém smyslu slova politické, tedy emoce občanské, veřejné. Proto Nussbaumová polemicky dodává, že v neideálních společnostech je ve snaze dospět ke spravedlivému uspořádání někdy produktivnější užití partikulárních symbolů a narativů. M. C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge 2013, str. 9–11.

představu nesdílí každý. Přesto však toto pojetí, které v některých případech nechá převážít partikulární kolektivní cíle nad požadavky stejného zacházení, Taylor nepovažuje za ohrožení liberální demokracie, je-li zároveň předpokládán respekt k rozmanitosti a jsou-li zachovány záruky základních práv.⁸²

Taylor tedy upouští od ideje co nejširšího konsensu, aby vykročil směrem k většímu afektivnímu ztotožnění se (velké části) občanů s institucemi – přičemž afektivita je posílena tím, že nedochází k ostrému odlišení politického a morálního/kulturního –, ale zároveň nevykračuje za horizont liberální demokracie. Taylor tedy fakt pluralismu v moderních společnostech neřeší (rawlsovskou terminologií řečeno) nezávislou konsensuální politickou koncepcí, ale právě dynamickým setkáváním existujících představ o dobrém životě i na úrovni politiky. Taylorovým ideálem tak není překrývající se konsensus, ale splývání horizontů (*Horizontverschmelzung*) coby praxe vytváření nových slovníků při střetu kultur, resp. komprehenzivních doktrín.⁸³

Taylorovo pojetí nám tak může posloužit jako příklad politické teorie, která může podložit takovou podobu „afektivního konstitucionalismu“, jež se může vystříhat schmittovských nástrah. Ani ta však samozřejmě není imunní vůči kritice. Jakkoli Taylor hovoří o syntéze národní identity a svobodného zřízení, je jeho patrioticko-identitární přístup založen na určité míře logiky kolektivní difference. Můžeme se tedy ptát, zdali může být společenská jednota založena na jiných předpokladech než na kulturní identitě.

Na tuto otázku ze socialistické perspektivy odpovídá Schmittův výmarský současník Hermann Heller. Ten – ačkoli konstatuje, že bez jistého stupně homogenity není demokratická formace možná – oproti Schmittovi oslabuje logiku difference v základu státu a nemyslí si, že by třeba i něco jako světový stát popíralo lidskou přirozenost. Pojem politiky je ostatně odvozen, tvrdí Heller, od slova *polis* (obec), nikoli

⁸² Taylor jako příklad uvádí quebecký zákon zakazující „(stručně řečeno) frankofonním obyvatelům a imigrantům posílat jejich děti do anglofonních škol, zatímco anglofonním Kanadánům to povoluje“. Kolektivní cíl přežití frankofonní kultury tak, aby „i v budoucnu existovala skupina lidí, kteří příležitosti mluvit francouzsky skutečně využijí“, je v tomto zákoně nadřazen svobodné volbě jednotlivých rodičů o jazyce vzdělávání jejich dětí. Podle Taylora by takový zákon šlo legitimizovat i v liberálních společnostech, aniž by bylo narušeno jejich liberální jádro. Ch. Taylor, *Politika uznání*, in: Ch. Taylor et al. (vyd.), *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, přel. A. Bakešová – M. Hrubec – J. Velek, Praha 2004, str. 73–79.

⁸³ Tamt., str. 83–84.

polemos (válka). Zásadním typem homogenity je u Hellera homogenita *sociální* (v třídním, ekonomickém smyslu), již staví jak proti homogenitě *naturalistické* (pokrevní), tak proti „pouhé“ homogenitě *občanské* (ve smyslu rovnosti formálních občanských a politických práv) coby výdobytku buržoazních revolucí.⁸⁴ Třídní nadvláda a nerovnost ve sféře občanské společnosti vede podle Hellera k tomu, že zde sice bude „demokratická forma“, nicméně nadále „diktatura obsahu“. Pokud pak demokratická forma nepřinese proletariátu naději, že skrze ni může být diktatura obsahu překonána, neosvojí si proletariát demokratickou formu jako vlastní a bude mít tendenci uchýlit se k diktatuře. Přičemž je podle Hellera naivní si myslet, že tento rozpor může být překonán silným národním narativem a zdůrazňováním kulturní komunity.⁸⁵

Jak nám ukazují výše uvedené příklady teorií Taylora a Hellera, argumenty umírněných oponentů liberalismu (v užším slova smyslu), zde liberálně-komunitaristické a demokraticko-socialistické, jsou důležitým doplňkem liberálního uznání důstojnosti a práv jednotlivce pro dosažení silného afektivního napojení občanů na liberálnědemokratickou ústavu. Pojetí liberálních principů jako kulturních výdobytků umožňujících patriotickou identifikaci a vedle toho důraz na určitou úroveň sociální homogenity coby předpokladu fungující demokracie se ukazují jako vhodné komponenty životaschopné, ideologicky smíšené liberální demokracie. Podobnou ideovou smíšenost pak pro svůj politický projekt, vypracovaný cíleně proti americké variantě onoho typu populismu, kterému spolu s Buráněm dáváme přívlastek „brut“, považuje za zásadní i Timothy Snyder, když odkazuje na tezi filosofa Leszka Kołakowského,

⁸⁴ H. Heller, *Political Democracy and Social Homogeneity*, přel. D. Dyzenhaus, in: A. J. Jacobson – B. Schlink (vyd.), *Weimar. A Jurisprudence of Crisis*, Berkeley 2000, str. 260, 258, 262. (Pro originál viz H. Heller, *Politische Demokratie und Soziale Homogenität*, in: *Probleme der Demokratie*, I. Reihe, Berlin 1928, str. 35–47.) Ač byl Heller nemarxistickým sociálním demokratem, lze jím podaný rozdíl mezi formální homogenitou a sociální homogenitou připodobnit rozdílu mezi *politickou* emancipací a *lidskou* emancipací v díle Karla Marxe. Podle Marxe je v buržoazním státu člověk emancipován jakožto pospolná bytost pouze politicky coby držitel politických práv, nikoli však lidsky na úrovni občanské společnosti, kde stále existuje soukromé vlastnictví a která je sférou založenou na „odloučení člověka od člověka“. K. Marx, *K židovské otázce*, in: *Marxists.org*, dostupné z <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1843/101843.htm>.

⁸⁵ H. Heller, *Political Democracy and Social Homogeneity*, str. 263–264. Zde lze jako polemický názor uvést ten Schmittův, podle něhož je národní mýtus silnější než ten třídní: „Italský fašismus zobrazoval komunistického nepřítele s hroznou mongoloidní tváří bolševismu; účinek byl silnější a vyvolané emoce mocnější než socialistický portrét buržoy.“ Citováno z J. Buráně, *Carl Schmitt*, str. 373.

podle níž bychom se všichni měli stát konzervativně liberálními socialisty. Podle Snydera dokonce tyto ideologické přístupy k politice fungují právě až tehdy, pokud fungují společně,⁸⁶ a právě k tomuto závěru dospěje rozpracování jeho pojetí pozitivní svobody.⁸⁷

4. Pozitivní svoboda a její materiální aspekty

Píše-li Timothy Snyder o nutné reformulaci pojmu svobody v době vzestupu populismu s autoritářskými, ale zároveň privatistickými tendencemi a Mark Coeckelbergh o tomtéž v kontextu nutnosti ekologické transformace, hledají cesty mezi libertariánskou variantou liberalismu (absolutizující „svobodu od“ ve smyslu prostoru jednání, do něhož nám nezasahují druhé subjekty) a autoritářstvím.⁸⁸ Podle Snydera zastánci pouze negativní svobody coby „svobody od“ nesprávně pracují s konceptem překážky našeho potenciálně nerušeného svobodného jednání. Je totiž spousta překážek našeho nerušeného jednání, které nemusíme chápat pouze jako bariéry, ale jako nástroje, které naši svobodu v konečném důsledku rozšíří.⁸⁹ Zároveň je podle Snydera nutné pojímat jako úběžník svobody svobodného *člověka*, nikoli například svobodný *trh* – pro ten jsou totiž mnohdy lidé překážkou, nikoli účelem o sobě.⁹⁰ Zvláště v kontextu hrozící environmentální krize je absolutizace negativní svobody rizikem, neboť vede k atomizaci společnosti a slepotě ke společnému dobru. Tak Coeckelbergh chápe pozitivní svobodu jako svobodu vztahenou

⁸⁶ T. Snyder, *Svoboda*, str. 268–269.

⁸⁷ Na tomto místě poznamenejme, že z probíraných publikací je ta Snyderova asi nejvíce populárně laděná, důsledkem čehož je i jisté natahování pojmů, konkrétně právě pojmu svobody. Čtenáři a čtenářky Isaiaha Berlina tak mohou být zmateni, když zjistí, že koncept pozitivní svobody u Snydera neodpovídá Berlinovu pojetí pozitivní svobody coby sebe-vlády. V jedné z úvodních poznámek pod čarou se ostatně Snyder proti Berlinovým definicím kriticky vymezuje. Tamt., str. 320–321.

⁸⁸ M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan*, str. 25.

⁸⁹ T. Snyder, *Svoboda*, str. 51. Coeckelbergh typicky uvádí politiky směřující k ochraně životního prostředí, které mohou spočívat v zásazích do negativní svobody jednotlivce, ale pozitivní svobodu člověka rozšíří, neboť kvalitní životní prostředí umožňuje širší možnosti lidských aktivit než to poškozené. M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan*, str. 70.

⁹⁰ T. Snyder, *Svoboda*, str. 242.

k pojmu (společného) dobra – bez napojení na (společné) dobro, a to i ve smyslu přežití dané kolektivity, je politická svoboda prázdnou.⁹¹

Za další je pak pro probíraná pojetí pozitivní svobody charakteristické to, že oproti klasickému liberalismu odpojují pojem svobody od úzce právně-politického kontextu (vztahu státu a jeho občanů) a včleňují jej do materiality každodenních sociálních vztahů. Pro sociálně-materiální pojetí pozitivní svobody je tedy důležité, aby společenské síly a strategie na různých úrovních vedly k nárůstu svobody coby umožnění rozvoje lidských sil, jak učí tradice moderního (sociálního) liberalismu ve šlépějích Leonarda Hobhouse či Johna Deweyho – podle těchto autorů nestačí lidem jejich základní práva formálně zabezpečit, ale je třeba také „vytvářet podmínky“, za nichž „budou mít reálnou možnost jich aktivně využívat“.⁹² To začasť vyžaduje jistou materiální úroveň jednotlivců, jejich vzdělání umožňující rozumné rozhodování, zabezpečení dobrého zdraví a životního prostředí či správné fungování mezilidských vztahů. Rozvoj institucí vyžadujících dodržení určitých povinností tak v důsledku povede i k naplnění liberálního ideálu svobodného zkoušení nových věcí – k tomu má totiž větší předpoklad zdravý člověk či člověk žijící ve státě se silnými antimonopolními zákony, které vedou k větší aktivitě v zakládání drobných podniků.⁹³

Tyto teoretické předpoklady vedou Snydera k rozpracování pojmu pozitivní svobody charakterizovaného několika jejími součástmi. Jsme-li jako jednotlivci podle Snydera *suverénní*, znamená to, že si můžeme utvořit hodnotový úsudek o světě, přičemž k vytvoření takového úsudku přispívá naše znalost světa i nás samotných. Každá dovednost, kterou si osvojíme, naši suverenitu, a tím pádem i svobodu, posiluje.⁹⁴ Další součástí svobody je *nepředvídatelnost*, již Snyder promýšlí nejen ve vztahu k autoritám, ale také třeba k počítačovým algoritmům. Zatímco svobodný člověk se vyznačuje tím, že je předvídatelný pro sebe samého, a nikoli pro vládce či algoritmy, u nesvobodného je tomu právě naopak.⁹⁵ Svobodný člověk je dále *mobilní*, a to ve fyzickém i sociálním smyslu, a váží si *fakticity* – proto jako zásadní instituce přispívající k lidské svobodě chápe Snyder například fungující veřejné zdravotnictví, nezávislou

⁹¹ M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan*, str. 83, 68.

⁹² M. Cibík, *Liberálové a ti druzí*, str. 42–44.

⁹³ T. Snyder, *Svoboda*, str. 256.

⁹⁴ Tamt., str. 41, 63.

⁹⁵ Tamt., str. 89.

vědu nebo investigativní žurnalistiku.⁹⁶ Konečně je pak pozitivní svoboda podle Snydera charakterizována *solidaritou*, tím, že jde o společný projekt – nárokují-li si svobodu pro sebe, musím tak činit i pro ostatní.⁹⁷ Jak se ukazuje, Snyderovy charakteristiky pozitivní svobody závisí jak na společenské struktuře, která tyto charakteristiky podporuje, tak i na ctnostech, jež si jako jednotlivci tříbíme. To nás vede zpět k výše předeslané koexistenci liberálních, konzervativních a socialistických prvků v životaschopné liberální demokracii. Centrální postavení svobody ve společenském uspořádání je liberální; přesvědčení, že se svoboda neobejde bez ctností, je konzervativní, a konečně víra v to, že hodnoty jsou spoluutvářeny (materiální) společenskou strukturou, je socialistická.⁹⁸

Hovoříme-li pak o společenské struktuře, je vhodné opět připomenout její nejen právně-politickou či ideovou, ale i materiální složku. Jak uvádí Coeckelbergh, politika není pouze záležitostí deklarací, diskusí a utváření společenské smlouvy, což je vše věcí slov, ale také záležitostí fyzických infrastruktur a technologií. I u onoho socialistického prvku liberální demokracie tak lze spolu s Coeckelberghem konstatovat, že Marxe nelze kritizovat ani tak za to, že by politiku materializoval příliš, jako spíše za to, že ji materializoval příliš málo.⁹⁹ Zdůrazněme totiž materiální prvky konkrétní hegemonie, které přetrvávají velmi dlouho po svém ustavení. Jak totiž uvádějí Nick Srnicek a Alex Williams, „[j]akmile jednou infrastruktury stojí, je obtížné je vyvrátit nebo změnit, a to bez ohledu na měnící se politické podmínky“.¹⁰⁰ Snyder to dobře ilustruje na příkladu automobilismu: automobil je sice sám o sobě nástrojem, který přispívá k lidské mobilitě, a tedy k tomu, že se člověk cítí svobodně, nicméně jsou-li typicky americká města vystavěna pro primát automobility, jsou lidé (zvláště při nízké dostupnosti veřejné dopravy)

⁹⁶ Tamt., str. 202, 212. Zvláště v americkém kontextu považuje Snyder tyto instituce za čím dál více ohrožené – zde je třeba opět připomenout skutečnost, že Snyderova kniha reaguje především na vývoj ve Spojených státech amerických.

⁹⁷ Tamt., str. 231.

⁹⁸ Tamt., str. 268.

⁹⁹ M. Coeckelbergh, *Zelený Leviathan*, str. 156. V podobném duchu se vyjádřil například i Bruno Latour, když se ohradil proti výtkám, „že se nad Ekonomiku mají dostat ostatní, ‘vyšší’, ‘lidštější’, ‘morálnější’ nebo ‘sociálnější’ aspekty“. Podle Latoura naopak i pro ekonomy platí, že „nastal čas konečně sestoupit níže, stát se realističtějšími, pragmatičtějšími a materialističtějšími“. B. Latour, *Kde to jsem? Poučení z lockdownu pro pozemšťany*, přel. M. Jakešová, Praha 2022, str. 54.

¹⁰⁰ N. Srnicek – A. Williams, *Vynalézání budoucnosti. Postkapitalismus a svět bez práce*, přel. P. Bittner, Praha 2020, str. 145–146.

nucení automobilové infrastruktury využívat, což v důsledku působí znesvobodňujícím dojmem.¹⁰¹

Na základě výše uvedených poznámek tak dospíváme k obecnějšímu závěru, že analýza liberalismu (v užším ideologickém smyslu i širším smyslu coby liberální demokracie) se nemůže zastavit na úrovni politické filosofie. Jinými slovy, nelze se zastavit u zkoumání vnitřních rozporů liberální demokracie – je naopak třeba zaměřit se i na „vnější“ sociální a materiální prostředí politického systému, jehož vývoj může některé politické instituce posílit, jiné zase učinit zastaralými. Zásadní ohrožení liberální demokracie nespočívá jen v jejích „politických“ protivnicích, ale též (a dokonce možná primárně) například v tom, co Václav Bělohradský označuje za „terminální problémy pozdní industriální společnosti, spjaté s neudržitelným ekonomickým růstem a sociálně nespravedlivou ekonomickou globalizací,“¹⁰² nebo v zásadní proměně mediální a komunikační krajiny – tedy v hrozbách politickému subsystému vnějších. Politická filosofie tak bude muset více než kdy dříve vstoupit do dialogu s dalšími obory, a to nejen se sociologií, ale též psychologií, a dokonce i přírodními vědami, architekturou a urbanismem či odvětvím informačních technologií.

Závěr

V předešlém textu jsme se pokusili zrekonstruovat soudobý liberální diskurs, jak je formulován zvláště v kontextu tendencí, které hrozí narušením produktivního spojení liberalismu a demokracie, a to zejména populismu (oslabujícího liberální prvky), ale také depolitizačních tlaků expertních jazyků (oslabujících demokratické prvky). Čtení knih Jana Buráně, Mateje Cíbika a Jiřího Přibáně nám pomohlo zejména načrtnout si škálu, kde se na jednom krajním pólu sbíhají hodnotová neutralita s proceduralistickým pojetím demokracie (kladoucím důraz na dodržení stanoveného procesu) a na druhém afektivní hodnotová politika se substantivním pojetím demokracie (kladoucím důraz na výsledné politiky). Vycházejíce z předpokladu, že populismus láká politikou nacházející se blíže druhému zmíněnému pólu, jsme se pokusili promýšlet charakteristiky

¹⁰¹ T. Snyder, *Svoboda*, str. 285.

¹⁰² V. Bělohradský, *Zaslepená společnost. Eseje z doby těsně před koncem*, Praha 2025, str. 274.

liberální demokracie tak, aby se na škále k tomuto pólu sice také posunula, nicméně ne tak, aby si osvojila tendence populismu „brut“.

V tomto projektu jsme nejprve zdůraznili důležitost konceptu hegonie, v němž je obsažena skutečnost, že politický konflikt není jen konfliktem zájmů, ale má v sobě afektivní vážnost spjatou se smysuplnou reprezentací celku. S tím souvisí uznání přítomnosti diskursu (společného) dobra v liberální demokracii i při souběžném důrazu na individuální práva jednotlivce. V tomto jsme jako inspiraci představili „holistický liberalismus“ Charlese Taylora, v němž jsme spatřili patriotickou afektivitu, jež nemusí být schmittovsky esencialistická, ale naopak spojená s liberálními hodnotami – které však nevykládá jako abstraktní principy, ale jako dobra konkrétního společenství. Vedle toho jsme pak položili důraz i na jistou úroveň sociální homogenity v třídním smyslu coby klíčového prvku pro životaschopnost liberální demokracie. Celkově jsme tedy dospěli k závěru, že liberální demokracie (liberalismus v širším slova smyslu) je křehká, stojí-li pouze na liberálních ideových základech. Proto jsme nejen s Matejem Cíbikem uznali, že umírnění oponenti liberalismu vnáší do veřejného prostoru silné argumenty, ale i s Timothy Snyderem předestřeli tezi, že liberalismus, konzervatismus a socialismus fungují právě až tehdy, pokud fungují společně. Návazně jsme se v závěrečné části blíže zaměřili na pozitivní pojetí svobody, které uznání zásadní společenské úlohy svobody (liberální prvek) doplňuje o důležitost ctností (konzervativní prvek) i materiálních společenských struktur (socialistický prvek), kdy až touto souhrou je vytvořeno robustní pojetí svobody.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie untersucht mögliche Wege einer Rekonstruktion des Liberalismus angesichts von Herausforderungen, die ein produktives Bündnis von Liberalismus und Demokratie beeinträchtigen. Sie folgt der These, dass der Populismus (in seiner sog. „rohen“ Form) Menschen durch affektive Elemente anzieht, die dem Liberalismus (im engeren Sinne als Ideologie verstanden) fehlen. Der Beitrag vertritt die These, dass solche Elemente nicht nur im Populismus, sondern auch in den Lehren moderater Gegner des Liberalismus wie dem Kommunitarismus und dem demokratischen Sozialismus vorhanden sind.

Daraus ergibt sich, dass eine vitale liberale Demokratie, die der Herausforderung des autoritären Populismus erfolgreich begegnen will,

offen für Anregungen dieser gemäßigten Kritiker des Liberalismus sein sollte. Sie sollte etwa auf einem gehaltvollen Begriff positiver Freiheit beruhen. Im Bemühen um eine Rekonstruktion und Weiterentwicklung des gegenwärtigen liberalen Denkens setzt sich die Studie insbesondere mit fünf in den letzten Jahren auf Tschechisch erschienenen Büchern auseinander, die sowohl von tschechischen und slowakischen Autoren (Jan Buráň, Matej Cívik, Jiří Přibáň) stammen als auch Übersetzungen internationaler Autoren (Timothy Snyder, Mark Coeckelbergh) umfassen.

SUMMARY

The study examines potential ways to reconstruct liberalism amid challenges that disrupt a productive alliance of liberalism and democracy. It follows the thesis that populism (in the so-called 'brut' form) attracts people by affective elements that liberalism (in the narrow sense of the word, as an ideology) lacks. The text argues that these elements are present not only in populism but also in the doctrines of moderate opponents of liberalism, such as communitarianism and democratic socialism. Thus, a vital liberal democracy that seeks to successfully face the challenge of authoritarian populism should be open to ideas from these moderate opponents of liberalism and, for example, be based on a robust notion of positive freedom. In this endeavour to reconstruct and develop contemporary liberal thought, the study reflects especially five books published in Czech in the last few years by both Czech/Slovak (Jan Buráň, Matej Cívik, Jiří Přibáň) and translated (Timothy Snyder, Mark Coeckelbergh) authors.