

RECENZE

ROZPORNÉ HLEDÁNÍ JEDNOTY V PROMĚNLIVÉM SVĚTĚ

Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Jakub Ort, *Politika jednoty ve světě proměn* (Praha: Filosofia, 2021), 206 s., ISBN 978-80-7007-682-8.

Východisko a recepcce

Východiskem kolektivní publikace Josepha Grima Feinberga, Michaela Hausera a Jakuba Orta je zjištění, že individualistické ideologie a politiky charakterizující současnou liberální hegemonii se ocitly v krizi. Význam kolektivních identit narůstá a dochází též k hlubšímu teoretickému promyšlení politických forem sjednocování.¹ Předpokladem trojhlasého výkladu je představa vývoje společnosti, jak naznačuje formulace z úvodu knihy: „Hledáme uvnitř přítomnosti jisté vývojové tendence, ale zároveň si uvědomujeme nepředvídatelnost výsledků celkového společenského vývoje.“ (S. 19) Na uvedený předpoklad se postupně zavěšuje soustava pojmů jako *postmodernismus*, *neoliberalismus* či *interregnum* (převzaté od Antonia Gramsciho), s jejichž pomocí mají být konceptualizovány tendence „pohasínání“ a „konců“ současných kulturních, politických a ekonomických konfigurací. Autoři vyjadřují přesvědčení, že reflektování „vývojových tendencí má svou poznávací hodnotu“ (s. 26). Zároveň jsou si vědomi, že jejich analýza není dostatečně empiricky podložena. Proto by možná spíše než o analýze vývojových tendencí bylo přesnější mluvit o interpretační *hypotéze*.² Ta by mohla znít následovně: doba vypjatého individualismu končí; nacházíme se v době interregna, v němž předchází „pohasínání“, objevují se však symptomy „nového“, totiž obecná tendence k jednotě.

¹ Kolektivní identity samozřejmě nebyly nikdy vymazány zcela a dnešní populismus či nacionalismus se nezrodil *ab ovo*. Nicméně autoři relevantně upozorňují, že v období kulminace tzv. neoliberalismu dochází k rozpojení – subjekt konstruovaný politickým diskursem je odlišný od subjektu vpleteného do tržních vztahů. Nadto politika identity sdílí s neoliberalismem negativní vztah ke „starým“ identitám (národní, třídní apod.), a tím – dodávám – přispívá k potvzování a reprodukci neoliberálního jádra hegemonie (viz s. 12–13).

² Tomu odpovídá formulace hned v následujícím odstavci citovaného úvodu: „Naši knihu lze číst jako soubor jistých argumentačně i věcně podložených hypotéz o dalším vývoji reálně působících fenoménů, jež mohou přinést změnu zavedených politických, ekonomických, kulturních a konceptuálních systémů.“ (Ibid.)

Je paradoxní, že kniha tematizující kategorii jednoty sama jednotou příliš neoplývá, a to navzdory množství vnitrotextových odkazů, které sugerují úzkou provázanost jednotlivých částí. Konceptně k sobě mají nejbližše první dvě kapitoly, v nichž J. G. Feinberg a J. Ort předkládají kritické rekonstrukce teoretických přístupů Ernesta Laclaua, Chantal Mouffové, Jacquesa Rancièra a Johna Milbanka. Od nich se svou souhrnnější perspektivou odlišuje kapitola třetí, kterou napsal M. Hauser a která vyvolává nejméně otázek (bude jim věnována nejdelší část recenze). Předmětem kapitoly jsou nové formy politiky sjednocení, konkrétně dnes tolik skloňovaného populismu.

V dosavadních recenzích knihy se můžeme setkat s výhradami různého druhu a různé míry závažnosti. Svatava Antošová se omezila na reprodukci hlavních tezí a argumentů (s nenápadnou, ale cennou poznámkou, že John Milbank je pravděpodobným sympatizantem Viktora Orbána).³ Tomáš Schejbal knihu posoudil z pozice teoretika a historika emancipačních hnutí výrazně marxistické orientace. Svědčí pro to alespoň výrok typu: „Z hlediska přínosu pro emancipační politiku a myšlení má největší význam Feinbergův výklad pojetí lidu.“⁴ Nebo kritika na adresu Milbankovy koncepce: „Nejde o nic jiného než o fabiánský socialismus, založený na směsi soucitu a despektu vzdělaných právníků vůči schopnosti ‚syrové, nevzdělané‘ masy proletariátu.“⁵ A do třetice: „Zatímco u Marxe je vědomí podmíněno bytím, u Hausera je bytí podmíněno vědomím.“⁶ Schejbal Hauserův postoj připodobňuje tzv. pravému socialismu, který ironicky napadali Marx s Engelsem ve své *Německé ideologii*. Zvolenými příklady chce Schejbal zřejmě naznačit, že zjištěné slabiny přístupů (jmenovitě Milbankova a Hauserova) nejsou ničím radikálně novým, nýbrž naopak jde o opakované, či dokonce chronické nedostatky určitého typu sociálních teorií inklinujících k politické levici. Další recenzent, Jan Géryk, zase kritizuje Hausera pro jeho zužující pojetí liberální demokracie. Vytyká mu, že ztotožnil liberální demokracii s individualistickým pojetím lidských práv, a nezohlednil přitom její stěžejní principy, které takové úzké vymezení přesahují – jako je ústavně garantované dělení moci, ochrana menšin a principy právního státu.⁷ K některým z těchto výtek se v recenzi budeme průběžně vracet. Nyní obraťme pozornost k vlastnímu textu knihy.

³ Svatava Antošová, „Dokážeme žít pospolu?“, *Tvar* 33, č. 9 (2022), s. 18. Jedná se odkaz na článek Alexandra Faludyho „Filosofie Orbánových křesťanských přátel“, *datalyrics* 16. 9. 2020, <https://datalyrics.org/cs/filosofie-orbanovych-krestanskych-pratel/>. Antošová také správně připomíná, že uvedený odkaz se objevuje také v knize, ovšem bez explicitní zmínky o Milbankovi (s. 155).

⁴ Tomáš Schejbal, „Hledání podob lidu: Populismy ve světě proměn“, *A2* 18, č. 3 (2022), s. 30.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Jan Géryk, „Rozpletený boromejský uzel: Nad knihou Politika jednoty ve světě proměn“, *Právo, příloha Salon*, 30. 11. 2021, <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/rozpleteny-boromejsky-uzel-nad-knihou-politika-jednoty-ve-svete-promen-40379116>.

Skrytá polemičnost

S některými jevy (jako postmodernismus, neoliberalismus) se místy v textu nepřiznaně polemizuje, třebaže je tato skrytá polemika předkládána jako jejich kritická analýza. Michel Foucault říká, že ten, kdo polemizuje, „postupuje *obrněn privilegii, která si přivlastnil napřed*, a nikdy nebude souhlasit s otázkou“.⁸ Foucaultovo vymezení umožňuje uchopit problematičnost, kterou v některých částech výkladu – zvláště v úvodu a ve třetí kapitole – můžeme zaznamenat. Jde o mnohdy velmi subtilní přecházení z analýzy v polemiku, přičemž v polemických pasážích je citelné ono apriorně přivlastněné privilegium, o němž mluví Foucault. Nazvěme jej *privilegiem epistemickým*: polemik přistupuje k jevům jako ten, kdo už předem ví o jejich limitech, vnitřních rozporech, a především o jejich epochálním „konci“. Předem si přivlastnil výsadu vědoucího. V knize se skrytá polemičnost projevuje v nepřesné práci s některými teoretickými koncepcemi, které byly zúženy do tezí, jejichž neúplná nebo zavádějící parafráze vede ke zjednodušením.

Uvedme několik příkladů. Na straně 14 se otevírá téma „konce“ postmodernismu, zásadní sociokulturní změny osmdesátých a devadesátých let. Naznačenou historizací postmodernismu, který se tak stává v podstatě chronologickou kategorií, autoři následují Fredrika Jamesona a jeho dnes už proslulé dílo *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*.⁹ Vedle adekvátních charakteristik (radikální mnohost, decentrace, jinakost, rhizomaticnost atd.) náhle konstatují postmoderní „ztrátu smyslu pro dějiny a společenskou realitu“ (*sic*, s. 14). Co to znamená, k čemu zde došlo? Neúnosné zjednodušení se zde obrátilo v přímo karikaturní zkratku. Jejím zdrojem je tu hned dvojí, vzájemně se umocňující zjednodušení: zjednodušení výchozí Jamesonovy koncepce, která je v dalším plánu zdůrazněna zjednodušením epistemicky privilegovaného polemika – totiž uspěchanou snahou vymezit se proti předmětu polemiky, tj. proti „rozpornému“ či „limitujícímu“ postmodernismu. Místo celkové charakteristiky postmodernismu tak vzniká jeho ironický obraz. Jistě netřeba zdůrazňovat, že poukazování na sociální konstruovanost reality (na něž se zde zřejmě naráží) není žádná „ztráta smyslu pro společenskou realitu“, že je to naopak teoreticky relevantní kritika esencionalizování reality.¹⁰ Jameson dále neříká nic o ztrátě „smyslu pro dějiny“, nýbrž

⁸ Michael Foucault, „Polemika, politika a problematizace“, in *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein, druhé vydání (Praha: Herrmann & synové, 2003), s. 252–264, zde 253 (zvýraznil R. K.).

⁹ Fredric Jameson, *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, přel. Josef Šebek a Olga Sixtová (Praha: Rybka Publishers, 2016).

¹⁰ Kupříkladu jeden z emblematických autorů postmodernismu, Jean-François Lyotard, výslovně zdůrazňuje vpatost subjektu do společenských vazeb. Těžko tu tedy hovořit o ztrátě smyslu pro společenskou realitu. Lyotard má naopak na mysli složitost společenské situovanosti subjektu. Tuto situovanost, která není bezesbýtku vysvětlitelná ekonomizujícím determinismem, ale je i sama komunikována, se snaží uchopit pomocí metody řečových her. Lyotard nicméně vzápětí dodává, že přijetí řečových her jako obecné metody přístupu automaticky neznamená, že každý

píše o ztrátě historicity. Nejedná se o slovíčkaření. Historicita není podle Jamesona reprezentací minulosti nebo budoucnosti, nýbrž je definována vztahem k přítomnosti (naší distancí): „umožňuje nám zaujmout takový odstup od bezprostřední přítomnosti, jenž je pak charakterizován jako historická perspektiva“.¹¹ Podobných mělčin v pokusech o charakteristiku postmodernismu bychom v knize našli víc – třeba výrok, že „dějiny se [v postmodernismu, pozn. R. K.] začínají jevit jako pouhá kulturní konstrukce“ (s. 15). Mechanismus těchto zjednodušení je v zásadě stále týž: nepřesná parafráze teoretické koncepce je polemicky stažena do karikaturní zkratky, která se snese možná v publicistickém žánru, sotva ve filosofické reflexi.

Dalším zdrojem zjednodušení, zakotvených do skrytě polemického hlediska vydávaného za analýzu, je známá, často citovaná a snad neméně často dezinterpretovaná teze Francise Fukuyamy o „konci dějin“. Hovořit v souvislosti s Fukuyamou o euforii z domnělého konce střetů velkých ideologických systémů a politicko-vojenských komplexů, jako byl bipolární střet studené války, není výstižné (s. 16). Poslední kapitola Fukuyamovy knihy *Konec dějin a poslední člověk* je totiž vysloveně varovná a mimo jiné se v ní načrtává poměrně temný obraz „konce dějin“, který se vnitřními procesy jakoby navrací zpátky „do dějin“ – jako se to stalo v roce 1914, kdy se Evropa po století relativního míru sesunula do zničujícího kataklyzmatu první světové války.¹² Nemusíme s Fukuyamovou interpretací souhlasit, je v mnoha (i zásadních) ohledech napadnutelná, už pro svůj neudržitelný západocentrismus. Avšak je třeba ji připomenout hlavně proto, abychom nepodléhali klamu, že Fukuyama je snad jakýmsi „mluvčím“ liberálního triumfalismu a že „konec dějin“ znamená totéž jako jejich definitivní „završení“. Přijmeme-li skrytě polemické (zjednodušující) vnímání Fukuyamových myšlenek, můžeme potom vcelku snadno dokazovat domnělé omyly, které jsou přitom projekcí našich vlastních omylů a dezinterpretací. Skutečná diskuse s Fukuyamovým pojetím však začíná až tehdy, reflektujeme-li ambivalentní vyznění jeho vývodů: Fukuyamova víra v liberální demokracii není rámována euforickou utopií; končí varovnou dystopií a konstatováním (prozatímní?) neprůkaznosti teze, kterou formuloval Alexandre Kojève – že „dějiny nakonec samy prokáží svou racionalitu“.¹³

společenský vztah je možné takovýmto přístupem plně objasnit. Jean-François Lyotard, *O postmodernismu. Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*, přel. Jiří Pechar (Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993), s. 115–116.

¹¹ Fredric Jameson, *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, s. 354.

¹² Francis Fukuyama, *Konec dějin a poslední člověk*, přel. Michal Prokop (Praha: Rybka Publishers, 1993), s. 311.

¹³ *Ibid.*, s. 318. Francis Fukuyama zde se vši pravděpodobností míní (ovšem přímo necituje) Kojěvovy interpretace Hegelovy *Fenomenologie ducha*; viz Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit Assembled by Raymond Quenau*, přel. James H. Nichols, Jr. (Ithaca a London: Cornell University Press, 1980).

Do třetice se pozastavme nad gramsciovskými ozvěnami v textu, konkrétně nad pojmem *interregnum* a metaforou morbidních příznaků. V pojmu *interregnum* se do jisté míry kondenzuje shora vzpomínaný autorský předpoklad společenského vývoje. Pátráme-li v dějinách a přítomnosti po symptomech budoucího, pak je *interregnum* jakousi přestávkou na cestě k „novému“, k dalšímu hledání emancipační trajektorie. Z Gramsciho metafory morbidních symptomů se za poslední roky stalo bezmála klišé, jehož podstata byla překryta mnohostí konjunkturálních interpretací. Jedna z nejčastějších, která zaznívá i v recenzované knize, zní následovně: Gramsci měl morbidními příznaky na mysli extrémní projevy kapitalismu v podobě fašistické diktatury; nemožnost zrození „nového“ je dešifrována jako čekání na vzednutí emancipačního hnutí. Tato interpretace pak bývá, stejně jako v posuzované knize, transponována do kontextu aktuální situace: můžeme zaznamenat morbidní symptomy, jež prozrazují, že kapitalismus a jeho politická forma (liberální demokracie) jsou v krizi; současná socioekonomická a ideologická konfigurace však neumožňuje zrod nového emancipačního hnutí. Zní to přesvědčivě a logicky, ovšem za cenu opětovného zjednodušení, v tomto případě za cenu pominutí historického kontextu Gramsciho metafory. Nicméně jak poukázal Gilbert Achcar, při interpretaci Gramsciho výroku jsou textové i historické souvislosti velmi důležité. Na základě jejich zohlednění vychází najevo, že Gramsci v roce 1930, z kterého výrok o morbidních symptomech pochází, se ezopským jazykem – jímž vzdoroval fašistické cenzuře – vymezoval vůči politice italské komunistické strany. Ta odmítala koalici levicových stran (jmenovitě se sociální demokracií) v optimistické víře, že fašismus nebude mít dlouhého trvání a že na jeho troskách bude komunistická strana tou vítěznou. Gramsci uvedenou politiku, která byla v souladu s politikou Kominterny, kritizoval leninsky jako dětskou nemoc levičáctví. Nemožnost zrození emancipační alternativy tak nemusíme chápat jako objektivní rys historické situace, nýbrž jako důsledek zcela konkrétní politické chyby (v tomto případě historické chyby politiky komunistické strany, která propadla předčasnému optimismu a místo boje s fašistickým nebezpečím čekala na jeho brzký zánik).¹⁴ Takováto historická interpretace by byla otevřená možná ještě zajímavějším aktualizacím, než je výše zmíněná a poněkud abstraktní transpozice do naší situace. Mohla by totiž adresně ukázat na omyly a neakceschopnost nemalé části levicové scény – počítaje v to strany sociálnědemokratického typu (ty svůj reformismus vykostily do té míry, že splynul s potvrzováním pravicové depolitizace ekonomiky), strany komunistické (jež zase svou revolučnost vyměnily za nostalgii) a nevyjímaje ani ty intelektuály, kteří se ve jménu radikálního postoje nezaplétají do politických bojů a raději spoléhají na „objektivní“ dynamiku krize a její „nutně“ pozitivní vyústění.

¹⁴ Gilbert Achcar, „Morbid Symptoms: What Did Gramsci Really Mean?“, *Notebooks: The Journal for Studies of Power* 1, č. 2 (2021), s. 379–387.

Individuální koncepce

Jak bylo řečeno, první dvě kapitoly mají k sobě koncepčně nejbliž. Feinberg i Ort v nich přistupují k pečlivé analýze individuálních teoretických koncepcí, probírají jejich ústřední argumentační linie, souvislosti, možnosti i případné limity. Skrytá polemičnost ustupuje do pozadí, v popředí se ocitá věcná analýza.

V kapitole „Návrat lidu bez společnosti“ považuje Joseph Grim Feinberg za symbolický mezník rok 2013, kdy se kategorie lidu začala postupně přesouvat z periferie do centra politického diskurzu. Tehdy zemřela Margaret Thatcherová, jejíž výrok „neexistuje nic takového jako společnost“ je mnohými považován přímo za moto neoliberalismu. Například David Harvey výrok chápe jako radikálně individualistický útok na všechny formy společenské solidarity, které „měly být zrušeny ve prospěch individualismu, soukromého vlastnictví a rodinných hodnot“. ¹⁵ K radikálně individualistické interpretaci se přiklání také Feinberg, když shrnuje: „Kolektivní aktéři jsou podle ní [sc. M. Thatcherovou] jen fikce, *reální jsou pouze jednotlivci* a ti jsou odpovědní za své vlastní individuální úspěchy a i za svá selhání.“ (S. 32 [zvýraznil R. K.]) Avšak Thatcherová existenci společnosti pochopitelně nepopírala, pouze tvrdě kritizovala sociální politiku *welfare state*; ani neútočila – jak tvrdí Harvey – na všechny formy solidarity, ale na jejich institucionalizované formy v podobě sociálních podpor, grantů apod. Útočila na představu společnosti jako abstraktní instance, proti níž nastínila konzervativně moralizující pojetí společnosti jako organické struktury odpovědných jednotlivců, usilujících o zlepšení života svého i svých blízkých a solidarizujících s těmi, kteří nemají štěstí. ¹⁶

Feinberg má ale pravdu, pokud jde o důsledky tohoto výroku, resp. politiky, již Thatcherová ztělesňovala. Všímá si kulturních souvislostí delegitimizace kolektivních identit, jmenovitě kategorie lidu. Tvrdí přitom, že postmodernismus svou problematizací univerzalizmu a akcentováním partikularit napadá i koncepci jednotného lidu (s. 35). Zdá se, že právě tento přístup se v současnosti vyčerpal a že jsme svědky „návratu“ kategorie lidu a že politická praxe a politické myšlení s kolektivní identitou počítají. Jako podnětné – a v tom lze souhlasit s hodnocením recenzenta Tomáše Schejbala – se jeví Feinbergovo rozlišení dvojího chápání lidu: defenzivní a transgresivní. Koncepce defenzivního lidu vychází z postmoderní kritiky univerzalizmu a chápe lid jako kolektivní identitu, která má své místo určené hranicemi (synonymem „defenzivního“ by byl přívlastek „xenofobní“). Transgresivní koncepce lidu registruje hranice proto, aby byly překonávány; bere vážně postmoderní důraz na odlišnost a partikularitu, a současně hledá novou podobu univerzalizmu. Právě transgresivnímu pojetí lidu věnuje Feinberg své následující analýzy děl Ernesta Laclaua, Chantal Mouffové a Jacquese Rancièra. Není účelné opakovat Feinbergovy argumenty, stačí uvést shrnující poznámku, že

¹⁵ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 23.

¹⁶ Margaret Thatcher, „Interview for Woman's Own („No Such Thing as Society“)“, *Woman's Own*, 23. 9. 1987; také online: <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>.

problém hranice se i tentokrát ukazuje jako klíčový. Nejzásadnějším rozdílem v pojetí lidu u Laclaua, Mouffové a Rancièra je vztah lidu a (státní) moci. Formování lidu je podle Rancièra proces, který se odehrává za hranicemi moci: lid na moci neparticipuje. Naopak u Laclaua a Mouffové lid hranice moci překračuje a může dosáhnout hegemonie. Feinberg nachází u analyzovaných autorů limitující moment v tom, že na lid nahlíží výlučně z politické perspektivy, a to i v případech, že jej chápou jako něco mimomocenského (Rancière). Z nepolitického hlediska je lid „neviditelný“, neexistuje jako sociální jev. V naznačeném upozadění („uzávorkování“) sociálna spatřuje Feinberg dědictví postmodernismu. Rozumím-li Feinbergově závěru dobře, pak navrhuje vnímat sociálno jako možnost narušení autonomie politické sféry a vnímat moc nejen jako politický fenomén, nýbrž také a možná především jako spektrum vztahů rozprostřené ve společnosti. Vnucuje se otázka, nakolik se takové chápání moci principiálně odlišuje například od zkoumání Michela Foucaulta a kudy by vedla cesta k promýšlení nepolitického (či lépe předpolitického, „sociálního“) lidu? Ale zde Feinbergovy analýzy a návrhy bohužel končí.

Následující kapitola „Jednota jako kontinuita stvoření a hierarchie ctností“ už svým názvem odkazuje k základním motivům evropského teologického myšlení. To je naprosto adekvátní, neboť předmětem analýz Jakuba Orta je dílo anglického teologa Johna Milbanka, představitele radikální ortodoxie. Milbank se od počátku své publikační dráhy zabývá vztahem teologie a sociální teorie, kritikou sekulárního rozumu a sekulárního společenského řádu. Mimo jiné spolupracoval s filozofy Slavojem Žižkem a Crestonem Davisem.¹⁷ Motivace Milbankova přístupu je hutně vyjádřena v retrospektivně laděném úvodu k druhému vydání jeho knižního debutu. Mladý autor jej tehdy psal uprostřed thatcherovské éry z přesvědčení, že právě teologie může problematizovat novou (neoliberální) ekonomickou hegemonii. Nechtěl teologii a náboženství instrumentalizovat, hodlal naopak prokázat, že právě křesťanský pohled na svět dává aktuální možnosti, jak stávající situaci překonat.¹⁸

Podle Orta spočívá Milbankova originalita v tom, že jeho myšlení vytváří alternativní pozici vůči jak modernímu, tak i postmodernímu politickému uvažování, a čerpá přitom z premoderních idejí. Pro Milbanka je typické zohlednění delšího časového horizontu evropského intelektuálního pohybu. Tak moderní a postmodernismus nechápe jako vzájemné protiklady, leč jako dvojjediný důsledek souvislejší historické tendence. Milbankova genealogie modernity sahá hodně hluboko, až k dílu Jana Dunse Scota, jenž

¹⁷ Zmíněná editorská i autorská spolupráce vyústila v trojici knih *Theology and the Political: The New Debate* (Durham: Duke University Press Books, 2005), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge MA: The MIT Press, 2009; reprint 2011) a *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Ada: Brazos Press, 2010).

¹⁸ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, druhé vydání (Hoboken: Blackwell Publishing, 2006), s. xi. Kniha vyšla poprvé v roce 1990 (Ort uvádí chybně 1991; viz s. 62 recenzované knihy).

ve sporu s Akvinského analogií bytí prosazoval myšlenku univocity bytí. Jan Duns Scotus chápe podle Milbanka bytí jako nestvořené, jako transcendentální znak předcházející skutečnost. Dochází tak k oddělení bytí a stvoření, které Milbank promítá do svého masternarativu moderních dějin jako hlavní příčinu procesu sekularizace a mizení transcendentních hodnot z politiky. Jak dopovídá Ort, předřazením bytí před Boha a stvoření připouštíme možnost ontologické nezávislosti stvořeného světa na Bohu: „stvořený svět ke svému bytí Boha již nepotřebuje.“ (S. 67). Milbank chce mezeru mezi Bohem a stvořeným překlenout návrhem sjednocující participativní metafyziky. Bytí v jeho pojetí není transcendentálním znakem předcházejícím skutečnost, ale je jednoznačně ztotožněno s Bohem. V rozmáchlých tazích rýsuje obecná východiska i široký rámec své kritiky politických ideologií, jako je partikularizující (neo)liberalismus. Milbank dospívá k rozhodné kritice nejen neoliberalismu, ale též liberální levici, již viní z údajně jednostranného akcentování jinakosti, etnických či sexuálních menšin. Předmětem jeho kritiky se nakonec stává i liberální demokracie, která prý lid nahrazuje uniformní masou občanů. Navrhuje proto ustavení systému překrývajících se „semisuverénních“ komunit v čele s ctnostnými reprezentanty. Nepřipomíná to korporativismus mussoliniovské Itálie či dolfussovského Rakouska?

Milbankův pozitivní návrh řešení jím zjištěných limitů liberální demokracie názorně ukazuje, že odmítavá kritika liberalismu nakonec téměř vždy nabývá neblahých konotací. Nepodezírám pochopitelně Milbanka z afinity k fašismu, takové obvinění by bylo přehnané a věcně nesprávné (Milbank je odpůrcem nacionalismu). Nicméně jeho sympatie k Viktoru Orbánovi, na které ve své recenzi upozornila Svatava Antošová, zřejmě nejsou nahodilým jevem, ale naopak praktickým vyústěním jeho teoretických reflexí. Z tohoto hlediska je třeba ocenit kritické argumenty Jakuba Orta, jež jsou pregnančně formulovány v závěru kapitoly. Ort kromě jiného připomíná námítky odborníků na středověkou filosofii, týkající se Milbankovy metafyzické interpretace univocity bytí. Ostatně už Milbankova obecná představa, že dílo Jana Duns Scoty stojí na počátku souvislého úpadku jednoty, zavání až zarážejícím schematismem: je snad Jan Duns Scotus „vinen“ osvícenstvím, liberalismem i nacionalismem, dělbou práce i byrokratizací? Ort přesto Milbankovo dílo hodnotí jako relevantní pokus o ambiciózní teologický projekt, který dokáže obrátit naši pozornost k problémům modernity i aktuální politiky (populismu).

V bludišti populismu

Podívejme se podrobněji na třetí kapitolu „Rozlomená jednotu liberální demokracie“, která vyvolává nejvíce otázek. Tentokrát před sebou nemáme kritickou analýzu díla vybraného teoretika, ale původní pokus o interpretaci aktuálních politických symptomů. Michael Hauser nejprve postuluje několik hypotéz. Předně vychází z předpokladu, že napětí mezi jednotou a mnohostí je jednou z příčin krize liberální demokracie. Souhlasí s politickým teoretikem Pavlem Dufkem, že „mnohost liberálně demokratické společnosti dospěla do stavu hluboké ‚normativní diverzity‘, která narušila formy jednoty,

jež byly základem legitimacy liberálně demokratických institucí“ (s. 96).¹⁹ Druhým Hauserovým předpokladem je historizující teze, že normativní rámec a instituce liberální demokracie vznikly „v určité historické souhře s ekonomickými a kulturními vzorci“ (ibid.). Proto vyzývá k tomu, abychom krizi liberální demokracie zkoumali v širších souvislostech, než jaké vymezuje „liberální teorie“ (patrně míněny současné podoby teoretizace liberalismu [s. 97]). Jak bude ukázáno níže, není Hauser v historizaci jevů zcela konzistentní. Konečně třetí Hauserovou hypotézou je organická povaha krize liberální demokracie. Uvádí dokonce, že nejde jen o mutaci²⁰ liberální demokracie, nýbrž o vznik nového politického systému, jež nazývá populistickou demokracií. Zde už Hauserovy vývody nabývají spekulativního rozměru.

Není jasné, odkud Hauser své pojetí liberální demokracie čerpá, když uvádí: „Liberální demokracie je souhrnné označení politických a právních institucí, principů a praktik, které podle známého Fukuyamova vyjádření *měly být* konečným výsledkem politických dějin.“ (S. 97 [zvýraznil R. K.]) Takové nejasné vymezení tváří v tvář politologickým a právním teoriím neobstojí (navíc Fukuyamovi se zde přisuzuje normativní postoj a teleologické pojetí dějin, jež vyznění jeho knihy – jak bylo naznačeno výše – neodpovídají). Avšak Hauser s politologickými či právními definicemi nepracuje možná záměrně, usiluje o filosofickou kritiku rozporů liberalismu a liberální demokracie. Některé jeho postřehy jsou výstižné, zvláště ty, v nichž se opírá o autority, jako je například italský marxistický filosof Domenico Losurdo (s. 100–101).²¹ Nicméně v celkovém posuzování liberalismu a liberální demokracie platí v zásadě to, co už bylo opakovaně doloženo: uplatňuje se tu princip skryté polemiky vedoucí ke zjednodušením. Klíčovým problémem liberální demokracie je prý skutečnost, že tento systém „se na rozdíl od *předchozích podob demokracie* neodkazuje na lid jako kolektivní politický subjekt, nýbrž přistupuje k němu jako k pouhému shluku jednotlivců. Takto se v něm individualizují prakticky všechny kolektivní formy existence, nejen lid, ale také sociální třídy a národy.“ (S. 111 [zvýraznil R. K.]) Co se má na mysli předchozími podobami demokracie? Vždyť historické podoby demokracie, počínaje demokracií aténskou, byly vždy demokraciemi výrazně limitovanými – omezenými na určitou více či méně malou skupinu lidí, jimž byl přiznán status svobodného občana. Ostatně upozorňuje na to sám Hauser

¹⁹ K tématu konsenzu a diverzity v kontextu liberálnědemokratického uspořádání ještě viz Pavel Dufek, Matouš Mencl, „Ideální konsenzus, reálná diverzita a výzva veřejného ospravedlnění: k limitům idealizace v liberální politické teorii“, *Acta Politologica* 13, č. 2 (2021), s. 49–70.

²⁰ Výraz zůstává blíže neurčen. Patrně se tím mají na mysli „kritické limity“ liberální demokracie (ale jaké konkrétně?), představující údajně zárodky nového politického systému. Nasvědčuje tomu formulace kriticky odkazující ke koncepci Nadii Urbiniotové: „Urbiniotová znetvoření chápe jako mutace demokracie, nikoliv jako *tendence k novému politickému systému*“ (s. 114 [zvýraznil R. K.]); Hauser cituje z knihy: Nadia Urbinioti: *Znetvořená demokracie: Mínění, pravda a lid*, přel. Jan Bíba (Praha: Karolinum, 2018).

²¹ Hauser tu odkazuje na Losurdovu pozoruhodnou knihu *Liberalism: A Counter-History*, přel. Gregory Elliott (London a New York: Verso, 2011).

pojmem nedemokratického liberalismu, jak bude uvedeno v následujícím odstavci. Na jaké rovině je založeno ono „odkazování se“ na lid jakožto shluk jednotlivců? Na rovině znění ústavních dokumentů většiny západních liberálních demokracií tomu tak není (viz například Preambuli *Grundgesetz* SRN z 23. května 1949 nebo základní ustanovení Ústavy ČR, jmenovitě článek 2). Má-li se na mysli rovina politickoideologické legitimity, bylo by vhodné tvrzení dokladovat příklady z veřejného diskurzu. Možná, že Hauserovo zužující chápání liberální demokracie, na něž ve své recenzi upozornil Jan Géryk a s nímž se ve výkladu opakovaně potýkáme, je důsledkem ještě jednoho, dosud nezmíněného jevu. Mám na mysli nereflekтовanou dějinnou zkušenost středo-evropského intelektuála tzv. postsocialistické země, kterému kritika a „zeštíhlování“ *welfare state* splývá s epochální změnou politických systémů: socialistické diktatury či státního socialismu (v Hauserově terminologii, jak vzápětí uvidíme, „neliberální demokracie“) a liberální demokracie, spojené s restaurací kapitalistické ekonomiky – a to shodou okolností v okamžiku dominance neoliberální ideologie na Západě. Tato složitá historická souhra je pak v Hauserově výkladu esencializována a vztažena k liberální demokracii vůbec.

Princip historizace zkoumaných jevů lze jistě stěží apriorně odmítnout. Jenže jak bylo řečeno, Hauser není v tomto přístupu konzistentní. Například zůstává nejasné, proč jsou k obhájcům liberálního politického systému řazeni konzervativci Edmund Burke či Benjamin Disraeli? Liberálem byl naopak Disraeliho oponent William Gladstone, který dokonce získal popularitu mezi příslušníky dělnické třídy – a ten v kapitole zmíněn není.²² Pro 18. a 19. století vyhrazuje Hauser termín *nedemokratický liberalismus*, kterým označuje politické myšlení omezující práva na úzce vyhraněnou sociální skupinu majetných bílých mužů. Snad by bylo možné hovořit o omezeném liberalismu (*restricted liberalism*), s odkazem na sociologickou koncepci Petera Wagnera, jenž píše o omezeně liberální modernitě (*restricted liberal modernity*).²³ Kromě toho Hauser užívá pojem *neliberální demokracie* pro tzv. lidové demokracie socialistických států 20. století. Je pravda, že například ústava SSSR z roku 1936 (jejíž liberální charakter ocenil i Karel Čapek) garantovala některé svobody a sociální práva, avšak politická praxe ji nikdy neuvedla v život, ba dokonale ji negovala. Čistě „papírově“ tedy můžeme s tezí o neliberální demokracii souhlasit. Ale odmítá-li Hauser nehistorizující (idealizující) přístup v případě liberalismu, bylo by konzistentní jej odmítnout i v případě státně socialistických útvarů. Lidové demokracie rozhodně nelze považovat za neliberální

²² Je pravda, že např. Losurdo Disraeliho opakovaně připomíná, a to především jako obhájce tvrdé kolonizace a rasové nadřazenosti bílého muže; viz Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, zejm. s. 270–272.

²³ Viz Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (London: Routledge, 1993), s. 37–54. Jan Keller překládá pojem *restricted liberal modernity* jako *omezeně liberální modernita*; jeho překlad ve svém návrhu přejímám. Viz Jan Keller, *Dějiny klasické sociologie*, druhé vydání (Praha: SLON – Sociologické nakladatelství, 2007), s. 28–30.

demokracie, už proto, že lid nepředstavoval suverénní zdroj moci, jehož vůle by se projevovala ve svobodných volbách. Vzhledem k tomu, že moc byla držena relativně úzkou sociální skupinou stranických špiček opírající se o nevolený byrokratický aparát, jeví se vhodnější mluvit prostě o socialistické diktatuře. Socialistická diktatura měla i některé demokratické rysy, jenže demokratický rys a demokracie není totéž.²⁴

Zopakujme, že krize, v níž se liberální demokracie nyní nachází, má podle Hausera charakter krize organické (ve smyslu uvažování Antonia Gramsciho). K jejímu postižení používá metaforu borromejského uzlu vyjadřující relativně pevné prostoupení tří „kruhů“ neboli sociálních sfér – liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu. Aby metafora mohla fungovat, musí autor upravit definice pojmů, jež jednotlivé „kruhy“ označují. Týká se to především už opakovaně zmíněného zúžení liberální demokracie, která je pojmána výlučně ve spojení s neoliberalismem a postmodernismem. Nutno zdůraznit, že Hauser svou metaforu nechápe jako doslovný popis skutečnosti, nýbrž jako heuristický model. Pokud dojde k narušení jednoho z „kruhů“, naruší se logicky i celá trojjedinost coby určující politický, ekonomický a kulturní rámec naší aktuální situace. V této souvislosti jsou formulovány dvě vzájemně provázané teze. Ocitujme je v úplnosti. První: „Liberální pojetí občanských a lidských práv bylo společensky funkčním principem sjednocení, který se však následkem proměny neoliberalismu a postmoderní společnosti zhroutil a přestal sjednocovat společnost. Hrozí tak celkové rozpojení společnosti a její dezintegrace.“ (S. 116) Druhou: „Po zhroucení sjednocující funkce liberálních občanských a lidských práv je společensky nezbytné zavést jiný sjednocující princip, který bude propojen se současným charakterem společnosti a ekonomiky. Objevuje se nová sjednocující forma, kterou nazývám forma populistická. Ta získává různorodý obsah, jak vidíme u různých typů a variant populismu. Její význam spočívá v tom, že nahrazuje dnes nefunkční liberální princip sjednocení. Liberální demokracie proto přechází v demokracii populistickou.“ (Ibid.)

V následujícím výkladu se Hauser pokouší citované teze rozvést. Spojení liberální demokracie a neoliberalismu spočívá v tom, že lidská práva jsou výrazně individualizována, tj. jsou vztažena k jednotlivcům, zatímco otázky sociální služby či veřejné služby stojí v pozadí (Hauser mimo jiné odkazuje na přesvědčivé analýzy Jessiky Whyteové [s. 106, 177–119]).²⁵ Pokud jde o spojení liberální demokracie a postmodernismu, jedná se podle Hausera o proces „rozptylování kolektivních identit“, nedůvěru „k modernistickým

²⁴ Je zřejmé, že problém s pojmem *demokracie* vyvstává v okamžiku jeho nepřiznaně normativního užívání. Nenormativní užívání pojmu však zase vyžaduje přesnější vymezení, jinak hrozí nedorozumění. Mluví-li historička Wendy Z. Goldman o spojení teroru a demokracie v období stalinismu, potom výraz demokracie zde neoznačuje celek politického systému, ale využití (instrumentalizaci) demokratických procedur k upevnění diktatury; viz Wendy Z. Goldman, *Terror and Democracy in Age of Stalin: The Social Dynamics of Repression* (Cambridge a New York: Cambridge University Press, 2007).

²⁵ Viz Jessica Whyte, *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism* (London a New York: Verso, 2019).

ideálům pokroku“ a erozi veřejného rozumu a ideje emancipace (s. 121). Provázanost liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu je vnímána natolik těsně, že hranice mezi nimi nelze vždy bezpečně určit. Myšlenka propojení postmodernismu a neoliberalismu přitom není nová, Hauser navazuje na marxisticky orientované kritiky (citovaného Fredrika Jamesona a Davida Harveyho nebo Terryho Eagletona, aj.). Z jiného úhlu psali o postmoderní politické situaci Ágnes Hellerová a Ferenc Fehér, přičemž oba autoři kritizovali „mesianistický marxismus“, který na konci 20. století ztroskotál. Důraz na singularitu a pluralitu se Hellerové a Fehérovi tehdy, v roce 1988, jevil jako osvobodivý (s. 123).²⁶

Poté, co přestal být univerzalizmus lidských práv konsenzuálně přijímán (jinými slovy byl partikularizován), přicházejí na řadu nové tendence hledání politické jednoty. Za její aktuální formu považuje Hauser populismus.²⁷ Přestože populismus představuje politickou sílu, která údajně vede k přetvoření „zmutované“ liberální demokracie v demokracii populistickou, zůstává ideologicky nevyhraněný, ba dokonce překonává tradiční pravolevé politické dělení. Následná typologie, již Hauser navrhuje (a opět je to triáda), implikuje, že populismus je splývavým označením pro rozprostraněný jev, zasahující jak nová populistická hnutí, tak tradiční strany. Hauser rozlišuje 1) designový populismus, který spojuje názorově nesourodé komunity (důležitou roli hraje marketing a reklamní strategie) – sem zařazuje hnutí Emmanuela Macrona, Andreje Babiše, Igora Matoviče nebo Hnutí 5 hvězd, kdežto Donalda Trumpa a Vladimira Putina považuje za jevy hraniční (*sic*); dále 2) identitární populismus utvářející politickou komunitu na základě sdílené identity – jako příklad je uveden křesťanský populismus bavorské CSU nebo Marie Le Penová; a konečně 3) univerzalistický populismus, jež autor definuje jako „univerzalizmus kolektivních subjektů“, oproti univerzalizmu liberálnímu, „který byl propojen s individualistickým pojetím občanů“ (s. 161–162). Právě univerzalistický populismus chápe jako cestu k obnově politické kategorie lidu a k novému politickému uspořádání.

Typologie působí přehledně, vznáší se však nad ní další otazníky. Zaprvé, je nápadné, že tzv. univerzalistický populismus, do nějž autor vkládá jisté naděje, reprezentují výlučně levicové subjekty: Labour Party (ale pouze pod vedením Jeremyho Corbyna), DIEM 25, Nepoddajná Francie Jeana-Luca Mélenchona, částečně německá Die Linke. Ideologická preference tu prosvítá, myslím, celkem viditelně, což by snad tolik nevadilo,

²⁶ Citováno je zde dílo, které je svým vyzněním, tj. důvěrou v individualismus a kritikou moderních emancipačních masternarativů, typické pro sklonek osmdesátých let: Ágnes Heller a Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition* (New York: Columbia University Press, 1988).

²⁷ Aby odlišil současný, ideologicky fluidní populismus od klasického populismu, používá Hauser i termín *metapopulismus*; viz Michael Hauser, „The Politics of Unification in a Fragmented World: Metapopulism and the Precariat“, *Open Cultural Studies* 2, č. 2 (2018), s. 307–318; Michael Hauser, „Metapopulism in-between Democracy and Populism: Transformations of Laclau’s Concept of Populism with Trump and Putin“, *Distinktion* 19, č. 1 (2018), s. 68–87. Na obě studie je v knize odkazováno pouze názvy, bez příslušných bibliografických údajů (viz s. 152 recenzované knihy).

kdyby byla otevřeně přiznaná. Kouzlem nechtěného proto působí Hauserovo konstatování, že dělení populismu na levicový či pravicový „svádí [...] ke schematickému vidění věcí“. Bylo by srozumitelnější a vůči čtenáři snad i poctivější, kdyby autor rovnou přiznal, že univerzalistický populismus chápe jako šanci na obnovení levicové politiky. Zadruhé, široké chápání populismu, kterým jsou charakterizovány nová hnutí, jakož i tradiční strany, působí konfuzně. Můžeme určit rozdíl mezi „substanciálně“ populistickými hnutími ANO nebo OLANO, jež se k žádné souvislé ideologii programově nehlásí, a „akcidentálními“ populistickými důrazy CSU či Labour Party? Je-li populismus ideologicky nevyhraněným, tj. není ani levicovým a ani pravicovým, jak se to má s jeho vztahem k tradičním politickým ideologiím, jako jsou liberalismus, konzervatismus a socialismus? Je kupříkladu univerzalistický populismus ideologicky nevyhraněným jevem, nebo jde o novou konfiguraci levicových ideologemat?

Zdá se, že na vyslovené otázky odpovídají Hauserovy studie o metapopulismu²⁸ lépe než kapitola v recenzované knize. Metapopulismus je v nich představen jako současná forma populismu. Vyznačuje se absencí koherentní ideologie (politického masternativu), nekonzistencí, fragmentárností a leckdy i logicky neslučitelnou protikladností jednotlivých sdělení. Hauserovo promyšlení metapopulismu se odvíjí v kritické reakci na Laclauovu koncepci populismu,²⁹ reviduje ji a obohacuje o nové prvky. Namísto antagonistické hranice mezi lidem a mocí, kterou Ernesto Laclau považuje za první podmínku populismu, uvažuje Hauser o perforovaném antagonismu (*perforated antagonism*), který umožňuje, aby kupříkladu oligarcha, de facto typický zástupce elit, mluvil hlasem neprivilegovaného lidu. Druhou podmínkou populismu je podle Laclaua ekvivalentní artikulace požadavků, kdežto Hauser píše o paralogii populismu, v níž artikulované požadavky nejsou vzájemně propojeny. Třetí a poslední podmínkou populismu je v Laclauově pojetí hegemonické sjednocení; naproti tomu Hauser uvažuje o sjednocení alegorickém, jehož reálný signifikát (kupříkladu „zmanipulovaný systém“) zůstává a musí zůstat neurčitý.³⁰ Jde o nepochybně důmyslný teoretický model, který však zcela uzávorkoval rovinu politické praxe.

Přeneseno do kontextu kapitoly posuzované knihy: z koncentrované snahy teoretizovat současný populismus, kterou zaznamenáváme v Hauserově studii, se v knize leccos vytrácí a mnohé se znejasňuje. Máme-li metaforu borromejského uzlu, tedy propojení liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu, brát vážně a důsledně, tak už samo zařazení Vladimira Putina k metapopulistům (v knize je tento novotvar opuštěn, čímž právě dochází k znejasnění) vyvolává pochybnosti. Jestliže je populismus reakcí na liberálnědemokratickou, neoliberalní a postmoderní partikularizaci společnosti, pak to sotva může platit v kontextu specifické ruské reality. Už proto, že Ruská federace od

²⁸ Viz pozn. 27.

²⁹ Viz Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

³⁰ Michael Hauser, „Metapopulism in-between Democracy and Populism: Transformations of Laclau's Concept of Populism with Trump and Putin“, s. 17.

svého vzniku v roce 1991 nebyla liberální demokracií západního typu a liberalismus jakožto ideologie tam představoval minoritní proud. Můžeme rovněž směle pochybovat o dominantní úloze ruského neoliberalismu, už vzhledem k vlastnické struktuře ruské ekonomiky.³¹ Zbývá postmodernismus, ale jak ukazuje Alexander Genis, změna literárního (a širěji kulturního) paradigmatu probíhala už za erodujícího socialismu, za Gorbačovovy perestrojky, a manifesty postmodernismu vznikaly v osmdesátých letech.³² Vzhledem k ideologické povaze ruské politiky zůstává postmoderní partikularizace a individualizace spíše subversivní složkou než hegemonním kulturním modelem. Úhrnem vzato, Hauserův heuristický model zde prostě nefunguje.

Konfrontujeme-li Hauserův výklad s empirickou rovinou, ukazuje se křehkost jeho argumentační výstavby. Pokud populismus chápeme jako formu politického sjednocení, jak si vysvětlit, že praxe populistických vlád vede naopak k ještě hlubšímu rozdělení společnosti, partikularizaci a k radikalizaci názorových komunit? V některých případech má toto rozdělení téměř charakter „studené občanské války“ (vyjádřeno žurnalistickým žargonem) – což je případ zejména Polska a Spojených států. Domnívám se, že teze o neurčitém reálném signifikátu, s níž Hauser pracuje ve své studii i v kapitole recenzované knihy, by vyžadovala revizi. Hauser například uvádí, že Viktor Orbán sice vyobrazuje islám jako ohrožení křesťanské Evropy, ale současně umožnil otevření muslimské školy v Budapešti. Dále uvádí, že hranice mezi „my“ a „oni“ jsou v orbánovské politice perforované a „nebezpečné“ skupiny (etnické, sexuální či názorové menšiny) zůstávají nedefinované (s. 160). Obávám se, že takový popis neodpovídá reálné situaci a že Hauser „anarchické“ či fluidní prvky Orbánovy politiky přeceňuje. „Nepřátelské“ menšiny jsou naopak velice konkrétní, veřejná stigmatizace se týká především Romů a homosexuálů. Mimořádně, diskriminační principy jsou přítomny rovněž v maďarské legislativě zaměřené na sociální oblast. Příkladem může být sada prorodinných opatření, která vylučují rodiny s nízkými příjmy. Podpora je totiž prováděna formou daňových zvýhodnění a státního dotování komerčních produktů, jako jsou úvěry nebo hypotéky, na něž chudší rodiny nedosáhnou. Navíc státem dotovaná hypotéka se vztahuje pouze na domy velikosti, která je pro většinu populace nedostupná.³³ Totéž se týká Trumpa, jehož politika se nesla v typicky neoliberálním duchu pokračujícího snižování

³¹ Peter Rutland přesvědčivě dokládá, že v aplikaci neoliberálních přístupů ruští představitelé slepě nenásledovali Washingtonský konsenzus. Koncentrace majetku v rukou oligarchů byla ortodoxními stoupenci deregulovaného trhu naopak kritizována jako závažný nedostatek ruské ekonomické transformace; viz Peter Rutland, „Neoliberalism and the Russian Transition“, *Review of International Political Economy* 20, č. 2 (2013), s. 332–362.

³² Alexander Genis, „Perestroika as a Shift in Literary Paradigm“, in Mikhail Epstein, Alexander Genis a Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*, přel. Slobodanka Vladiv-Glover (New York: Berghahn Books, 2016), s. 151–166.

³³ K tomu podrobněji Marton Vegh, „Why ‚Pro-Workers Conservatives‘ Misrepresent Viktor Orbán’s Hungary“, *Jacobin*, 22.2.2021; online: <https://jacobin.com/2021/02/hungary-viktor-orban-pro-worker-conservatives>.

korporátních daní a oklešťování sociální politiky. Je tedy zřejmé, že jádrem domnělého „populismu“ Trumpa nebo Orbána je pragmatické využívání neoliberálních receptů, které je zastřeno demagogickou rétorikou, připomínající – jak výstižně uvádí Gaspár Miklós Tamás – pastiš politické rétoriky třicátých let 20. století.³⁴ V případě údajného Putinova „populismu“ (jenž se týká nanejvýš diskurzivního povrchu některých jeho vystoupení) už nejde o nic jiného než o mimořádně agresivní postsovětský revanšismus, navíc dlouhodobý a konzistentní, který vyvrcholil válečným tažením proti Ukrajině.

Hauser usiluje o hledání symptomů budoucnosti, hledá zárodečné podoby budoucí „populistické demokracie“, a přitom nemálo jeho charakteristik a diagnóz zastarává přímo před očima. Vezměme například větu: „Některé formy populismu (jako Trumpův populismus) vykazují své limity, jiné formy (jako Putinův populismus) se naopak jako formy společenského sjednocování osvědčují.“ (S. 169) Věta je monstrózní nejen vzhledem k probíhající ruské válce na Ukrajině, o níž autor v době psaní – jako my všichni – pochopitelně nemohl tušit. Je i důsledkem Hauserova ignorování roviny politické praxe. Úplně pomíjí předcházející vojenské konflikty (především krutou druhou čechenskou válku či anexi Krymu), vykonstruované soudní procesy a politickou diskriminaci, která se za Putinova vládnutí stala běžnou součástí ruské každodennosti (ve své době vedla spíš k depolitizaci ruské společnosti než k jejímu politickému sjednocování, a v poslední době se navíc dramaticky stupňuje). Srážka Hauserových interpretací s empirií obnažuje zamlčovaný důsledek politiky sjednocování, jež je nutno reflektovat i na teoretické rovině. Totiž že hledání politické jednoty s sebou nutně přináší i vylučování těch jedinců či celých skupin, které do představy jednoty nezapadají. Tato odvrácená tvář politiky sjednocování není v kapitole nijak tematizována, přitom bychom ji z dobrých důvodů měli považovat za zásadní. Pokud bychom ve sledovaných podobách „populismu“³⁵ měli vidět zárodky budoucího uspořádání, šlo by o budoucnost velice temnou. Obavy, že Hauserem vyhlížená „populistická demokracie“ by se mohla stát pouhým eufemismem zakrývajícím skutečnou podstatu staronových podob autoritářství a diktatur, se jeví jako odůvodněné.

³⁴ Gaspár Miklós Tamás, „Viktor Orbán Versus the Enlightenment“, *Jacobin*, 24.4.2018; online: <https://jacobin.com/2018/04/viktor-orban-hungary-elections-enlightenment>.

³⁵ Je navíc otázka, na niž implicitně upozornil G. M. Tamás, totiž zda pojmem *populismus* nezahlazujeme rozdíly mezi různými politikami, přičemž pro některé z nich by bylo mnohem přesnější – a samozřejmě méně sentimentální – hovořit o etnické demagogii (což je případ Viktora Orbána, Vladimira Putina aj.). Ukázalo by se, že jejich politiky nejsou tak ideologicky fluidní, jak se snad může jevit, soustředíme-li svou pozornost na jejich slovník. Jak říká Tamás: „Etnická demagogie není ve své podstatě nutně populistická, už proto, že se s ní v minulosti oháněly nejrůznější elity, které se ostře a mnohdy násilně stavěly proti lidu, jako tomu bylo v případě autoritářských vojenských diktatur.“ Viz G. M. Tamás, „Odhalení mystéria populismu“, *A2larm*, 1. 3. 2017, <https://a2larm.cz/2017/03/odhaleni-mysteria-populismu/>. Viz také Tamásův zásadní esej „On Post-Fascism“, *Boston Review*, 1. 6. 2000, <https://bostonreview.net/articles/g-m-tamas-post-fascism/>.

Závěrečné poznámky

Titul *Politika jednoty ve světě proměn* obsahuje množství podnětů, analýz a postřehů, ale také nemálo diskutabilních míst. Vybízí k diskusi nebo otevřené (nikoli skryté) polemice. Součástí těchto diskusí by mohla být například otázka třídního rozdělení společnosti, kterou se autoři systematicky nezabývali a která přitom byla v historii klíčovým tématem emancipačních hnutí.³⁶

Domnívám se, že by bylo chybou či myšlenkovým ochuzením, kdyby čtenář vnímal autorské hledání nových forem politického sjednocování jako přímou negaci liberálního důrazu na individuum. Radikální individualizace, v níž spočívá jádro liberálně hegemonní konfigurace, sice vede k oddělování sociálních sfér, atomizaci společnosti a problémům s definováním i politickým reprezentováním kolektivních zájmů. Zároveň však stále odkazuje na hodnotovou obhajobu autonomie jednotlivce a jeho svobod, již bychom neměli ztratit z očí.

Roman Kanda

³⁶ V knize se opakovaně objevuje pojem „dělnická třída“, byť pouze v dílčích připomínkách a charakteristikách. Nalezneme jej v kapitole J. G. Feinberga, zejména tam, kde je analyzováno myšlení Jacquesa Rancièra (viz s. 52–53 recenzované knihy).