

**UNIVERZITA KARLOVA**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut mezinárodních studií

**Bakalářská práce**

**2019**

**Filip Váňa**

**UNIVERZITA KARLOVA**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut mezinárodních studií

**Genealogie liberalismu v Americe**

Bakalářská práce

Autor práce: Filip Váňa

Studijní program: Teritoriální studia

Vedoucí práce: Tomáš Klvaňa, M.A., Ph.D.

Rok obhajoby: 2019

## **Bibliografický záznam**

VÁŇA, Filip. *Genealogie liberalismu v Americe*. Praha, 2019. 69 s. Bakalářská práce (Bc).

Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut mezinárodních studií. Vedoucí diplomové práce

Tomáš Klvaňa, M.A., Ph.D.

**Rozsah práce:** 123 565 znaků

## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne

Filip Váňa

10. května 2019

# TEZE BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

**Jméno:**

Filip Váňa

**E-mail:**

vafilip@email.cz

**Studijní obor:**

Teritoriální studia

**Semestr a školní rok zahájení práce:**

Zimní, 2019

**Semestr a školní rok ukončení práce:**

Letní, 2019

**Vedoucí bakalářského semináře:**

doc. PhDr. Jiří Vykoukal, CSc.

**Vedoucí práce:**

Tomáš Klvaňa, M.A., Ph.D.

**Název práce:**

Genealogie liberalismu v Americe

**Charakteristika tématu práce (max. 10 řádek):**

Liberalismus a jeho proměna je aktuální téma dnešní americké politiky i společnosti. Jeho „levicová“, progresivní verze a „pravicová“, klasická verze mezi sebe pojmu většinu amerického politického spektra. Avšak i přes jejich spory, tyto strany ve skutečnosti sdílejí shodné fundamentální předpoklady, hodnoty a metody. Konflikt, který na povrchu pozorujeme, se tak ve výsledku odehrává převážně v rámci uzavřeného liberálního paradigmatu, jež prostupuje většinu tamní politické kultury (a stále silněji svírá i zbytek západního světa). Zároveň je mým cílem ukázat, že mnohé neduhy dnešní (nejen americké) společnosti jsou často výsledkem právě tohoto, dnes takřka samozřejmě přijímaného, liberálního myšlení. A že bychom neměli čekat, že příčina bude schopna poskytnout lék.

**Zdůvodnění úprav a změn tématu od zadání projektu do odevzdání práce (max. 10 řádek):**

Od původního konceptu se práce zásadně neproměnila. Nejpodstatnější bylo zpřesnění metody, což souviselo se dvěma změnami, které jsem považoval za nutné k provedení adekvátního šetření: silnější zdůraznění (1) historické (genealogické) roviny a (2) podkladové liberální kultury a sdílených východisek odlišných liberálních interpretací, proudů atp. (namísto jejich mnoha konkrétních, často ovšem „nahodilých“ rozdílů).

**Struktura práce (hlavní kapitoly obsahu):**

- I. POČÁTKY LIBERALISMU
- II. AMERICKÝ PROJEKT
- III. MODERNÍ AMERIKA
- IV. IDENTITA
- V. „KONZERVATIVNÍ“ LIBERALISMUS
- VI. VÝZNAM SVOBODY
- VII. ABSTRAKTNÍ SPOLEČNOST

**Prameny a literatura (výběrová bibliografie, max. 30 hlavních titulů):**

1. Appiah, K.A., *The Lies That Bind: Rethinking Identity*, Profile Books, Londýn, 2018.
2. Deneen, P.J., *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven, 2018.
3. Ferguson, N., *Civilizace: Západ a zbytek světa*, Argo/Dokořán, Praha, 2014.
4. Fukuyama, F., *The End of History?*, *The National Interest*, 16, 1989, s. 3–18, <http://www.jstor.org/stable/24027184>.
5. Gray, J., *Gray's Anatomy: Selected Writings*, Penguin Books, Londýn, 2010.
6. Gray, J., *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Granta Books, Londýn, 2003.
7. Haivry, O., Hazony Y., *What Is Conservatism?*, *American Affairs* 1, 2, 2017. <https://americanaffairsjournal.org/2017/05/what-is-conservatism/>.
8. Hazony, Y., *Conservative Democracy: Liberal Principles Have Brought Us to a Dead End*, *First Things*, 2019, <https://www.firstthings.com/article/2019/01/conservative-democracy>.
9. Hazony, Y., *The Virtue of Nationalism*. Basic Books, New York, 2018.
10. Huling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, University Press of Kansas, Lawrence, Kan., 2010.
11. Levin Y., *The Great Debate: Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*, Basic Books, New York, 2018.
12. Lilla, M., *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, Harper, New York, 2017.
13. Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, 1965.
14. Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morals*, Penguin Classics, Londýn, 2013.
15. Popper, K.R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I: Platónovo zaříkání*, OIKOYMENH, Praha, 2011.
16. Popper, K.R., *Otevřená společnost a její nepřátelé II: Vzednutí prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*, OIKOYMENH, Praha, 2015.
17. Taleb, N.N., *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*, Random House, New York, 2010.
18. Tocqueville A. de, *Democracy in America*, Everyman's Library, Londýn, 1994.

**Podpis studenta a datum**

Schváleno	Datum	Podpis
Vedoucí práce		
Vedoucí bakalářského semináře		
Garant oboru		

## Anotace:

V této práci zkoumám stanovisko, že různá, minulé i současná pojetí liberalismu v Americe sdílejí závazek k identickým fundamentálním hodnotám a užívají liberalismu příznačných metod politické filosofie, které lze vysledovat k racionalistickému myšlení doby osvícenství. Vzhledem ke stále se měnícím konstitutivním podmínkám a k různým chápáním pojmu však může být význam liberalismu často nejasný a jeho užití matoucí. Považuji proto za nezbytné přistoupit k této práci jako ke zkoumání komplexního (a extrémně vlivného) fenoménu *v čase*. Tvrdím, že po většinu historie americké republiky to byla právě tato pokroková, revoluční, racionalistická tradice liberalismu, jež postupně ovládla nejen americkou politiku, nýbrž také společenské, a dokonce i soukromé životy Američanů. Na základě zkoumání různých "genealogických linií" liberalismu argumentuji, že i když si přední konflikt mezi americkými "konzervativci" a "liberály" často představujeme jako soupeření dvou kategoricky protichůdných světů, ve skutečnosti pod jejich politickými agendami nalezneme sdílenou sadu cílů. Ačkoli se jich obě strany snaží dosáhnout vlastními, často vzájemně exkluzivními, neslučitelnými prostředky, doposud se zároveň vždy držely tohoto společného *liberálního ideálu* vybudovat "racionální" společnost dokonale svobodných a rovných, nezávislých a sebe-určujících bytostí – autonomních jedinců osvobozených od omezení daného (nezvoleného) času a místa. Díky úspěchu liberalismu je nyní většina společnosti definována tímto liberálním paradigmatem – (nejen politická) kultura se pomalu proměnila v monokulturu; v liberální hegemonii, jež se udržuje na úkor jiných, dnes stále více marginalizovaných skupin a názorů a která je nepochybně zodpovědná za mnohé z našich nejdůležitějších, systémových společenských problémů.

## Annotation:

In this work I examine the notion that various, both past and present conceptions of liberalism in America share a commitment to identical fundamental values, as well as utilize a characteristic method of political philosophy, that can both be traced to the rationalist thought of the period known as the Enlightenment. However, because of its ever-changing constitutive setting and different understandings of the term, the meaning of liberalism can be often dark and its usage confusing. Therefore I find it necessary to approach this work as an investigation of a complex (and extremely influential) phenomenon *in time*. I argue that throughout most of the history of the American republic, it has been exactly this forward-looking, revolutionary, rationalist tradition of liberalism, that has gradually come to dominate not just the American politics, but also the social and even the private lives of the American people. Based on the examinations of the different "genealogical branches" of liberalism, I make the case that even though we often imagine the prominent conflict between the American "conservatives" and "liberals" as a struggle of two categorically opposed worldviews, underneath their political agendas we find the same set of goals. And while both sides try to achieve them by their own, often mutually exclusive, irreconcilable means, they have hitherto always shared this *liberal ideal* of building a "rational" society of perfectly free and equal, independent and self-determining beings—autonomous individuals liberated from the confines of particular (unchosen) time and space. Because of the success of liberalism, the majority of society has become defined by this liberal paradigm—the (not only political) culture has slowly transformed into a monoculture; into a liberal hegemony, which sustains itself at the expense of other, today ever-more marginalized groups and views, and which is most certainly responsible for many of our most crucial, systemic social problems.

**Keywords:**

liberalismus, Amerika, genealogie, progresivismus, racionalismus, individualismus, svoboda, tolerance, autonomie, identita, konzervatismus

**Keywords:**

liberalism, America, genealogy, progressivism, rationalism, individualism, freedom, tolerance, autonomy, identity, conservatism

**Title:**

Genealogy of Liberalism in America

*A tak, ve 21. století, za doprovodu bouřlivého, jásajícího davu, smilník s nožkem v ruce vyšplhá po schodech k nádherné tváři Sixtinské madony a rozpáře ji ve jménu universální rovnosti a bratrství.*

— Fjodor Michajlovič Dostojevskij



## Obsah

ÚVOD.....	1
STAŤ.....	5
I. POČÁTKY LIBERALISMU.....	5
II. AMERICKÝ PROJEKT.....	9
III. MODERNÍ AMERIKA.....	15
IV. IDENTITA.....	20
V. „KONZERVATIVNÍ“ LIBERALISMUS.....	23
VI. VÝZNAM SVOBODY.....	25
VII. ABSTRAKTNÍ SPOLEČNOST.....	29
ZÁVĚR.....	33
SUMMARY.....	35
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	37

# ÚVOD

Již měsíce před pádem Berlínské zdi ohlašoval Francis Fukuyama „konec dějin“.

Přes sto let od doby, kdy Karel Marx „postavil Hegela z hlavy na nohy“<sup>1</sup> a prorokoval, že zákonitý dějinný vývoj vyvrcholí nastolením beztržní socialistické společnosti, měla být jakási variace pokračování této historicistické teorie konečně naplněna: nikoli však socialismus, nýbrž *liberální demokracie*, která vyšla vítězně z boje s totalitními alternativami dvacátého století, národním socialismem a komunismem, se měla stát „konečnou formou lidské vlády“.<sup>2</sup> Dnes se může zdát, že se přívlastek „liberální“ stal zásadní a snad až neodlučitelnou součástí nejen moderního uspořádání světa, nýbrž pro mnohé i světa demokratického, právního a dokonce morálního; a kontrastujícího s myriádou „ne-liberálních“ hrozeb. Setkat se s výrokem, které o západním světě hovoří jako o „liberálním“, dnes není nic výjimečného – liberalismus se stal jedním ze základních konstitutivních prvků modernity. Co má ale takový *liberalismus* vlastně znamenat? Jak se projevuje? K čemu je využíván?

V rámci konvencí politické (a lépe, sociální) filosofie je obecně chápán jako soubor myšlenek, zavázaných lidské svobodě – její maximalizaci, podobně jako ochraně lidských práv před libovolnou, nejen politickou autoritou; to vše za užití lidského rozumu. Myšlenky a teoretické systémy, které se snažily o takovéto „osvobození“, začaly nabírat na síle během doby osvícenství; v praxi pak byly poprvé významně uplatněny při zakládání Spojených států amerických, dále sehrály klíčovou roli při Velké francouzské revoluci (s jejím heslem: *liberté, égalité, fraternité*) a rozhodujícím způsobem napomohly v následném utváření moderního světa (za jehož počátek je typicky považována právě revoluce ve Francii, sama v mnohém inspirována americkým projektem). Nestačí však liberalismus vykládat jako pouhou politickou doktrínu. Některé přístupy se sice snaží liberalismus redukovat na sadu jasných politických principů (ve dvacátém století se o to zasazoval kupř. John Rawls)<sup>3</sup>, jiné lze ovšem považovat za plnohodnotné filosofické systémy, často obsahující vlastní etickou teorii, teorii hodnoty, epistemologii i nejrůznější metafyzické koncepce.

Následující práce nabízí komplexní pohled na proměnu a celkový význam *liberalismu v Americe*.<sup>4</sup> Téma bylo zvoleno a daným způsobem vymezeno především z následující trojice důvodů: (1) Ačkoli je liberalismus jen stěží hermeticky uzavřený fenomén, omezení na Spojené státy americké znamená, že se budu pohybovat pouze v rámci konkrétního a pevně daného prostředí a časového období, v nichž má liberalismus (jako teorie, hnutí i „způsob života“) svou vlastní, do jisté míry ucelenou historii. (2) Spojené státy bývají často prezentovány nejen jako prototyp, nýbrž i jako model, ne-li přímo zlatý standard „liberálního národa“. Chápání liberalismu je v rámci americké politické kultury unikátní; podobně jako jeho role, která je současně nejvýše podstatným a aktuálním tématem celé (nejen) tamní společnosti – a dnes ještě silněji než kdy dřív. (3) O množství materiálů, které rozebírají americkou „liberální tradici“, rozhodně není nouze, a můžu tak využít velkého množství autorů. Proměnu liberalismu, jeho fundamentální význam a současný stav však v literatuře nalezneme většinou jen úlomkovitě.

Jelikož se zde zabývám velmi širokým pojmem, musím řešit, co přesně má liberalismus vlastně znamenat a zahrnovat. Nehledě na to, co všechno si pod tímto pojmem různí lidé představí, v jisté formě liberalismus „existuje“: existuje totiž minimálně právě v lidském vědomí a už jen proto není obsah pojmu prázdný – co víc, ono vědomí má na sociální realitu často důležitý dopad, jak ostatně naznačuje samotná všudypřítomnost termínu v dnešním diskursu.<sup>5</sup> Alespoň na této úrovni se tedy nedíváme na pouhou chiméru a má smysl pokračovat. Opravdu klíčová bude teprve

1 Marx K., *Capital: Critique of Political Economy v. 1*, Penguin Classics, Londýn, 1990, s. 102–103.

2 Fukuyama, F., *The End of History?*, *The National Interest*, 16, 1989, s. 3–18, <http://www.jstor.org/stable/24027184>.

3 Srov. Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.

4 Čímž zde myslím ve Spojených státech amerických (částečně názvem odkazují na knihy L. Hartze, *The Liberal Tradition in America*, a A. de Tocquevilla, *Demokracie v Americe*, z nichž v práci významně vycházím).

otázka následující: dává „smysl“ i onen obsah? Vzhledem k „nabitě“ povaze termínu, především díky jeho spletité historii a šíři užití, se k odpovědi můžeme dostat pouze jedinou cestou, a to „nominalistickým“ zkoumáním toho, nakolik jsou jednotlivá *chápání* či *aplikace* liberalismu navzájem konsistentní: zdali se drží pevného jádra, a má tak, kromě extenze pojmu, smysl hovořit i o jeho intenzi, anebo zdali se potýkáme pouze s agregátem „nahodilých kategorií“ – v jakém případě pak bude jistě moudřejší podržet se Wittgensteinova dikta, *o čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet*.<sup>6</sup>

Když ke konci devatenáctého století Friedrich Nietzsche polemizoval s tehdejšími „genealogy“ morálky, napsal, že všechno, co si prošlo nějakým vývojem a má svou vlastní historii, vzdoruje definici.<sup>7</sup> Autor sympatizuje: věrně rekonstruovat kauzální nexus událostí považuji skutečně za nemožné, zároveň však věřím, že i v historii je možné hledat užitečné principy. S Karlem Popperem pak souhlasím v tom, že pátrání po odpovědích na sokratické „esencialistické“ otázky typu, „Co je liberalismus?“, nedává příliš smysl.<sup>8</sup> Mým hlavním cílem ale není nalézt „definici“ ani žádnou „ideální šablonu“ liberalismu; dívám se jen na to, jak je liberalismus *chápán* v praxi, kde a proč se tohoto pojmu využívá, k čemu má ten či onen liberalismu sloužit – a k čemu opravdu slouží – atp. Pokud se ve výsledku podaří odhalit nějaké sdílené základní principy, ne snad ani tak pro „očistění“ našeho jazyka,<sup>9</sup> ale spíše proto, abychom mohli lépe rozpoznat a reagovat na fenomény ve skutečném světě kolem nás, pak jediné dobře. Ale i pokud ne, výsledek bude mít nepochybně obdobný praktický užitek. Pro začátek bychom se snad mohli rozumně domnívat, že „množina“ liberalismu nebude tvořena pouze podmnožinami (jeho jednotlivých projevů/proudů) bez jakéhokoli průniku jejich příslušných prvků. Skutečnost, že takováto jednotná množina vůbec „existuje“, minimálně naznačuje jistý pojící princip. Zároveň k tomuto předpokladu ale přistupuji s maximální dávkou úspornosti a se skepticismem ohledně konstruování relačních šipek, tj. umělých, ač retrospektivně často nepochybně naprosto přesvědčivých „protože“, „a tedy“ apod. Jinými slovy, byla by chyba domnívat se, že onu pojící sílu musí automaticky představovat sdílené filosofické principy; a naopak je třeba připustit logicky „nekonistentní“ možnosti oportunismu, ideologií i samotné nahodilosti.

Nicméně, zde předkládám stanovisko, že daná konsistence opravdu existuje – že existuje „stabilní jádro“ složené z konkrétních a rozpoznatelných principů; že se o liberalismu smysl bavit má. Tato teze bude těžištěm, ke kterému bude veškeré následující zkoumání, více či méně explicitně, směřovat a její vyvrácení, resp. co nejpevnější doložení, je hlavní náplní obsahu následujících řádků a stran. Z důvodů, které jsem již naznačil, považuji za nezbytné vyjít z myšlenky, že k provedení smysluplného šetření daného, proměnlivého předmětu zkoumání – a tedy k vyhodnocení, zdali o něčem takovém má vůbec smysl jakkoli seriózně hovořit – mu bude třeba porozumět jakožto komplexnímu fenoménu *v čase*.

Nietzsche ve svém krátkém spise představil, jak jí sám nazval, historickou metodu „genealogie“ (na níž pak významně navázal Michel Foucault, který ji dál rozvíjel pro své vlastní

5 I když nemám pochyb o tom, že schopnost myšlenek měnit svět bude mnohem silnější ve stavu materiálního nadbytku než ve stavu nouze.

6 Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 7, OIKOYMENH, Praha, 2017, s. 83.

7 Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morals*, II, §13, Penguin Classics, Londýn, 2013, s. 65.

8 Srov. především Popper, K.R., *Otevřená společnost a její nepřítel I: Platónovo zařikání*, OIKOYMENH, Praha, 2011, s. 43–45.

9 I samotný jazyk však má ústřední význam. Rčení, jež bývá obvykle přisuzováno Konfuciovi, říká, že *když slova ztratí svůj význam, lidé ztratí svou svobodu*. Nemám pochyb, že ti, kteří na vlastní kůži zažili útlak totalitního režimu, musí něčemu takovému (před čím nás měl varovat třeba „Newspeak“ George Orwella“) rozumět ještě mnohem víc útrobně, než toho jsem schopen já sám. Neužívat slov, která ve výsledku význam sdělení pouze zatemňují, komplikují, ne-li účelově překrucují a zneužívají, každopádně považuji za podstatnou intelektuální přednost.

potřeby). Z ní čerpám inspiraci jak pro název, tak i pro samotný metodologický rámec této práce.<sup>10</sup> Půjde zde tedy o historicko-filosofický rozbor významného a obsáhlého fenoménu, pro jehož „rozpletení“ bude zásadní rozpoznat jeho různé „genealogické linie“. Jak ukázu níže, kromě stabilního jádra se z něj totiž větví nestálé, rozdílné, často soutěžící i rozporné vize, bez jejichž zvážení by nebylo možno vystopovat sdílené kořeny, porozumět historickému vývoji – a tak ani dnešku. Obecně tedy zde pod touto historickou, analytickou metodou genealogie rozumím zkoumání konceptu (myšlenkového systému: liberalismu) v jeho proměnlivém konstitutivním rámci, za účelem odkrytí aspektů relevantních v přítomnosti. To bude zahrnovat vysvětlení měnícího se významu pojmu, ale i jeho „základny“ v sociálním prostředí; a obecně zpochybňování racionálně nevyhnutelného postupného vývoje ve prospěch zdůrazňování formace kontingentními historickými momenty. Proto bude nutné zohlednit totalitu relevantního diskursu a vyhnout se opaku: interpretaci ideologickým prizmatem jediné dominantní myšlenky.

Právě pro samotnou povahu zkoumaného jevu, tj. jevu, který je dlouhodobý a aktuální, nestálý i trvalý a obtížně zachytitelný, tak zde bude vedle roviny historické podstatná i rovina filosofická, kritická a polemická, spočívající v pátrání po rozličných i sdílených hodnotách a principech. Bez ní by totiž byly jakékoli snahy tento jev dobře interpretovat – to je tak, abychom na konci dokázali zodpovědět *něco* nového; odkryt nějaká dosud temná místa (a nikoli pouze přeformulovat původní otázku) – předem odsouzeny k selhání. Proto se zde zaměřuji na nejzákladnější, „věčné“ otázky, které prostupují nejen soudobou americkou politiku, ale v různých formách celou kulturu, společnost i myšlení napříč staletími. Povrchové, byť často spletité politické debaty a populární trendy mě příliš nezajímají; naopak: v jejich stopách se snažím vysledovat „první příčiny“ a ukázat, že myriádou aktuálně vroucích politických argumentů ve skutečnosti hýbají permanentní, mnohdy skryté a méně technické, zato však hlubší, morální, náboženské, metafyzické, epistemologické a jiné otázky, bez jejichž rozpoznání se mohou dané spory ve výsledku ukázat jako marné snahy řešit něco, co vyžaduje kvalitativně odlišnou úroveň analýzy.

V práci nejprve pojednám o počátcích osvěcenského liberalismu, jeho historických okolnostech a hlavních principech. Zaměřím se na založení americké republiky a na roli liberálních myšlenek v jejím kontextu; na což navážu postupným vývojem americké politiky a společnosti následujících staletí, v jejichž rámci budu význam liberalismu a jeho různých forem dále odkrývat. Na základě toho ukážu vztahy a souvislosti (resp. jejich absence) mezi těmito odlišnými, často i synchronními manifestacemi něčeho, co si ovšem stále udržuje jméno „liberalismus“. A to i přes mnohé, někdy na první pohled zjevné, vzájemné rozpory. Ve výsledku pak konečně uvidíme, jak je konflikt mezi americkou „pravící“ a „levící“, mezi „konzervativci“ a „liberály“, ve skutečnosti konfliktem stran, které se, ač za užití odlišných prostředků, snaží dostat sdílenému závazku vůči fundamentálním *liberálním účelům*. Nakonec tedy tento polarizovaný konflikt vlastně představuje dvě strany stejné mince. A díky tomu, že charakterizuje takřka celou americkou politiku, se tamní podkladová *kultura* současně stává stále silnější (liberální) *monokulturou*, ba dokonce liberálním hegemonem (přirozeně na úkor jiných, dnes stále více marginalizovaných skupin a směrů), jehož charakteristickým rysům věnuji závěrečnou část práce. Nejdříve ale ještě ve stručnosti pojednám o literatuře, která je pro mou práci podstatná: jaká jsou některá hlavní stanoviska relevantních zkoumání a úvah; a jaké jsou nejdůležitější zdroje, s nimiž budu níže pracovat i polemizovat.

K pochopení revolučnosti osvěcenského liberalismu, jako systému politické filosofie, budu vycházet především z hlavního architekta této tradice, Johna Locka, a jeho *Dvou pojednání o vládě* (1689). Právě v tomto extrémně vlivném díle politické filosofie, jež Niall Ferguson označil za jedno ze stěžejních děl západní civilizace,<sup>11</sup> totiž Locke představil svou politickou teorii, z níž následný

10 Srov. Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morals*, „Preface“, §4 a §7, s. 6, 8; nebo *Ibid.*, I, §2–4, s. 14–17; nebo *Ibid.*, II, §12–13, s. 62–66.

11 Ferguson, N., *Civilizace: Západ a zbytek světa*, Argo/Dokořán, Praha, 2014, s. 294.

liberalismus vychází a jejichž nejhlubších hodnot, principů a postupů se tato tradice, jak v práci postupně ukáží, drží dodnes. Ústřední význam pak pro mě mají i Lockovi američtí „stoupenci“, kteří učení anglického filosofa přebírají a dále jej využívají v rámci (a pro potřeby) americké revoluce a následného budování republiky. Bez posouzení vlivu tehdejšího liberálního smýšlení, jež se do značné míry projevilo i v zakládajících dokumentech Spojených států – dokumentů, které mají absolutně klíčový význam i dnes –, není možné porozumět tamní výchozí politické situaci, následnému vývoji ani celé řadě stále přetrvávajících, či dokonce i některých nových, moderní dobou způsobených a umocněných problémů.

Americkou společnost a politiku velmi pečlivě a komplexně zkoumal Alexis de Tocqueville ve své klasice *Demokracie v Americe*, v níž obsáhle pojednává o výjimečných rysech amerického národa a analyzuje a hodnotí jednotlivé aspekty tamního politického uspořádání. Avšak kromě zajímavého pohledu na demokratickou revoluci nebo na unikátní fungování amerických institucí a jejich místo a důsledky v americkém systému, se studie ukazuje velmi užitečnou (a nadčasovou) i pro pochopení počátků a proměn liberalismu, stejně jako dopadů liberálního myšlení na tamní (nejen politickou) kulturu. V podobném duchu se pak nese i kniha Louise Hartz, *The Liberal Tradition in America* (1955), v níž Hartz barví obraz Ameriky, jež byla celá zrozena uvnitř „lockovského“ liberalismu, v jehož rámci se tak zároveň odehrává i všechno podstatné, co tamní politická scéna obsahuje; od nezávislosti po polovinu dvacátého století. Hartzův odkaz je dnes stále velmi relevantní, i kdyby jen proto, že nabízí teze, které je nutno konfrontovat, a v práci proto bude jeho argumentaci věnováno mnoho prostoru. A to především skrze knihu *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz* (2011), zeditovanou Markem Hullingem, v níž se osm současných autorů pokouší podstatné aspekty Hartzova pohledu podrobit vlastní analýze a kritice; případně je ve světle současných událostí s odstupem někdy také doplnit či aktualizovat. Ve výsledku se tak jedná o dílo, které nabízí pluralitu perspektiv na historii jak samotné politiky, tak kultury nebo intelektuálního a akademického života Spojených států amerických – a v tomto kontextu se tak primárně snaží posoudit skutečný vliv a význam liberalismu.

Dalším autorem, jehož dílo má pro mou práci podstatnou roli, je Yoram Hazony. Jeho kniha, *The Virtue of Nationalism*, se ve velké míře soustředí na pochopení a vliv liberálních politických teorií, především v kontextu historie i současného stavu mezinárodního práva a mezinárodních (resp. nadnárodních) institucí. S tím ale souvisí celá řada dalších, pro liberalismus relevantních témat: od kladů a záporů národního státu a jeho alternativ (a zejména pak toho, co Hazony popisuje jako universalistický „liberální imperialismus“) přes hodnotu národní nezávislosti či smysl tolerance až po dopad liberálních axiomů a racionalistické metody politické filosofie na národní, ale i individuální svobodu, na sociální kapitál nebo na stabilitu společenského řádu. Podobným tématům se Hazony věnuje i v některých svých dalších literárních výstupech, z nichž bude zejména důležitý článek *What Is Conservatism?*, v němž spolu s Ofirem Haivrym rozebírá politickou tradici Spojených států, stejně jako samotné základní principy jejich dvou nejdůležitějších směrů: liberalismu a – pro kontext mé práce také velmi podstatného – tradicionalistického angloamerického konzervatismu. Liberalismem, jako fenoménem zasahujícím celou společnost, se pak zabývá také Patrick J. Deneen v jeho *Why Liberalism Failed*, kde rozsáhle zkoumá a kritizuje nejrůznější aspekty a vlivy liberálního myšlení a liberálních norem v dnešním světě. Některých jeho poznatků budu využívat především ve svých posledních dvou kapitolách; a spolu s Hazonem a Johnem Grayem – jenž se dlouhodobě zabývá mj. také souvisejícími otázkami od metodologie přes ekonomické teorie a problematiku „identity“ až po vztah k náboženství nebo centrální myšlenku (nejen morálního) pokroku – je pak jednou z hlavních inspirací celé práce.

# STAŤ

## I. POČÁTKY LIBERALISMU

Hlavní teoretické i praktické kořeny liberalismu najdeme u osvícenských myslitelů a státníků sedmnáctého a osmnáctého století; a to především v Anglii, ve Francii a ve Spojených státech amerických. V *Leviathanu* přichází Thomas Hobbes se svou verzí *teorie společenské smlouvy*; odmítá „božské právo králů“, svrchovanost panovníka odvozovanou „seshora“, a naopak, přichází s ustanovením politické autority lidem. Jeho vize, ačkoli má bránit nesvobodnému podřízení se libovolné politické moci, je ale stále založena na absolutistickém systému vlády. Jen tak má být totiž možno předejít nevyhnutelným důsledkům tzv. *přirozeného stavu*, tj. stavu *bellum omnium contra omnes*, „války všech proti všem“, který plyne ze samotné lidské – osamělé, ubohé, krátké a hrubé – přirozenosti.<sup>12</sup> Ačkoli tak proto o Hobbesově politické filosofii lze jen stěží hovořit jako o politickém liberalismu, uvidíme, že jeho přístup k dané problematice, vycházející především právě z teorií přirozeného stavu a společenské smlouvy, pokládá některé z principiálních základů dlouhé liberální tradice nadcházejících staletí.

Do značné míry svébytným se liberalismus, alespoň jako teorie, konečně stává s Johnem Lockem, „otcem liberalismu“ a jedním z nejvýznamnějších filosofů moderní doby, jenž pomohl upevnit revoluční, osvícenské a novověké pojetí filosofie *jako služby vědy*. Je to potom především ve *Dvou pojednáních o vládě*, jeho nejvlivnějším „politickém“ spise, kde těchto myšlenek využívá k vystavění vlastního modelu politické filosofie. Ten se na jednu stranu s Hobbesovým *Leviathanem* – biblickým monstrem symbolizujícím velký a silný stát – často výrazně rozchází, zároveň se ovšem metodami a východisky stěžejnímu dílu svého předchůdce v mnoha zásadních aspektech podobá. Také má ambice vyvrátit mocenskou autoritu panovníka *Dei Gratia* a na místo ní poskytnout „racionálně“ odvozenou odpověď, jež podobně staví na variacích teorií společenské smlouvy a přirozeného stavu. Na začátku druhé kapitoly *Druhého pojednání* Locke deklaruje:

„Stav přirozený má zákon přirozený, aby jej řídil, který zavazuje každého, a rozum, který je tento zákon, učí veškeré lidstvo, které jen chce jíti k němu na radu, že ježto všichni jsou si rovni a nezávislí, nikdo nemá poškozovati druhého v jeho životě, zdraví, svobodě nebo majetku“.<sup>13</sup>

Stejně jako u Hobbesa má tento přirozený stav vystihovat lidskou existenci v absenci vlády a občanské společnosti obecně. Jedná se tedy o antropologickou teorii lidské přirozenosti, která vnímá jednotlivce jako člověka *osvobozeného od veškerých osobně nezvolených závazků, povinností, vztahů a jiných vlivů*. Dle Locka, jehož koncepce je poněkud optimističtější než ta Hobbesova (i když také plná nevýhod, které následně vedou k dobrovolnému ustanovení státu), lidé přirozeně existují ve stavu „dokonalé svobody a vzájemné rovnosti“ (*teorie přirozených práv*),<sup>14</sup> bez jakékoli nadřazené autority či jurisdikce. Dále čteme, že má být přítomen jakýsi přirozený zákon, jenž řídí tento přirozený stav – a kterým není nic jiného než samotný lidský *rozum*

12 Peter Frankopan v knize *The Silk Roads: A New History of the World* např. poukazuje na technologickou a válečnou sílu tehdejší Evropy, jež šla ruku v ruce s osvícenskou filosofií, a tak ve značné míře popírá populární tezi „liberalizace“ světa tímto „Věkem rozumu“. Dílo jako Hobbesův *Leviathan* proto vlastně nepřímo vysvětluje vzestup Západu: „Pouze evropský autor mohl dojít k závěru, že přirozený stav člověka musí znamenat existenci v neustálém stavu násilí; a pouze evropský autor by měl pravdu.“ (Překlad autora.) – Viz Frankopan, P., *The Silk Roads: A New History of the World*, Bloomsbury, Londýn, 2016, s. 261.

13 Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, „Druhé pojednání o vládě“, II, §6, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, 1965, s. 141.

14 *Ibid.*, II, §4 s. 140.

(*racionalismus*).<sup>15</sup> Nakonec, tento zákon/rozum, *zavazuje každého a učí veškeré lidstvo (universalismus)*, jež se s ním byt' jen poradí a které tak pro sebe následně, na základě racionální svobodné volby, ustanoví formu vlády a stát (*teorie společenské smlouvy*).<sup>16</sup>

Universálnímu lidskému rozumu přisuzuje John Locke velkou váhu nejen uvnitř vlastního modelu, ale i při jeho konstrukci. Je z něj jisté patrné, že se nejedná o empiricky poučený přístup k budování politického uspořádání, nýbrž o jakési cvičení v odvozování universálních pravd z (výše uvedených) postulovaných axiomů. Přesně takovýto přístup k otázkám politické a sociální filosofie, který je vlastní liberální tradici (a dominantní v dnešním diskursu),<sup>17</sup> zde nazývám *racionalismem*.<sup>18</sup> Například Lockův přístup k teorii přirozeného práva – tj. teorii, kterou tento autor považuje za esenciální podmínku společnosti, která nemá propadnout právnímu pozitivismu na jedné straně, nebo relativismu na straně druhé – není pouhým uznáním, že musí existovat objektivní morální hodnoty, k nimž by se různí lidé, ve svých vlastních specifických okolnostech, měli snažit co nejvíce přiblížit; a že jsme tyto objektivní pravdy objevily skrze úsilí a selhání minulých staletí. Nikoli, jako racionalista po přirozených právech nebádá empiricky a se skeptickou obezřetností, on je pouze „rozpoznává“, případně odvozuje, universálním lidským rozumem jako samozřejmé Boží pravdy. Následně se pak stačí těchto nesporných, abstraktních pravidel držet. Vždy je proto jasná cesta kupředu, cesta pokroku ke zlepšení, k nastolení jednoho racionálního zřízení. Přesně o takovém (progresivním) racionalismu John Gray napsal, že se jedná o představu, podle které se mají rozumní lidé eventuálně sejít u vzájemně sdílené politické koncepce – zde už politika není věčný souboj rozdílných zájmů a ideálů, nýbrž kolektivní proces uvažování, na jehož základě myšlenky konvergují k universální a společné sadě hodnot.<sup>19</sup>

V opozici stojí *historický empirismus* (základ konzervativní tradice), jenž racionalistické teorie v principu odmítá. Politický a společenský život považuje za natolik komplexní a nepředvídatelný, že jakékoli snahy jej zachytit v jediném uceleném, ideologickém systému musí být absurdní a skoro určitě škodlivé. Již Aristotelův úvod do studia etiky a politiky varuje, abychom nehledali vyšší stupeň přesnosti, než daný předmět umožňuje<sup>20</sup> a je to přesně v takovém duchu, ve kterém se nese tato *metoda* historického empirismu: vychází ze základního přesvědčení, že nikoli universální „rozum“ – který prostě není dobře možné vědomě „vyčerpát“, a tak dojít k Pravdě –, ale reálný (historický) vývoj je tím nejspolehlivějším a nejlepším ukazatelem při zvažování našeho postupu.

Samozřejmě máme stát o zlepšení (možná nejznámější konzervativní teoretik všech dob, tradicionalista Edmund Burke, byl významný reformátor, a už John Selden, jeden z klíčových předchůdců této dlouhé angloamerické konzervativní tradice, si jasně uvědomoval, že kromě udržování stability je někdy nutná i změna), zároveň se však musíme vyhnout revolučním tendencím, k nimž dogmatický racionalismus liberalismu příliš snadno svádí, a předcházet tak velkým, nevratným, nezamýšleným následkům.<sup>21</sup> Pro Burka byly principy pouhé abstrakce,

15 John Locke byl samozřejmě čelním představitelem školy *empirismu*; já zde „racionalismem“ ovšem nemíním ani tak protikladný přístup k základům teorie poznání (kupř. racionalismus Descartův, Spinozův, či Leibnizův), jako spíše typicky osvícenské přesvědčení, že usilovnou aplikací lidského rozumu jej můžeme jaksi „vyčerpát“ a dospět k universálním (zde politickým) pravdám (tj. pravdám nezávislým na čase a místě – jinými slovy k *ideologickým systémům*); což je jeden z takřka definujících rysů liberalismu.

16 Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, „Druhé pojednání o vládě“, II, §6, s. 140–141.

17 Hazony, Y., *Conservative Democracy: Liberal Principles Have Brought Us to a Dead End*, First Things, 2019, <https://www.firstthings.com/article/2019/01/conservative-democracy>.

18 Pro více o *liberálním racionalismu* srov. např. *The Virtue of Nationalism* od Yorama Hazonyho, případně i jiné autorovy publikace; nebo, obecněji, slavné dílo Michaela Oakeshotta, *Rationalism in Politics*.

19 Gray, J., *The Friedrich Hayek I knew, and what he got right - and wrong*. New Statesman, 2015, <https://www.newstatesman.com/politics/2015/07/john-gray-friedrich-hayek-i-knew-and-what-he-got-right-and-wrong>.

20 Srov. Aristoteles, *Eth. Nic.*, I.3, 1095<sup>a</sup>1; nebo *Ibid.*, II.3, 1104<sup>a</sup>8.

21 Podle Burka byla revoluce často tím největším nepřitelem reformy; viz Levin Y., *The Great Debate: Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*, Basic Books, New York, 2018, s. xvii.

vyvozené z nespočtu konkrétních skutečností (a primárně pak z účasti v institucích nejrůznější povahy); a přesně ony skutečnosti, nikoli abstraktní principy, doopravdy tvoří nesmírně komplexní totalitu reálného života. Dávat prioritu principům proto znamená postupovat špatným směrem – přání se stává otcem myšlenky a vytváříme (dogmatické, zaslepené, uzavřené, reduktivní, jednostranné) *ideologie*; z našich ideálů, kterým přisuzujeme nezaslouženou autoritu, se stávají idoly, modly, kterých je až příliš snadné využít k ospravedlňování neospravedlnitelného.<sup>22</sup>

Konzervatismus, takto chápán, proto předpokládá, že instituce a tradice zpravidla přežívají z dobrých, lidskému rozumu však často skrytých důvodů. Pokud by neexistovala potřeba, došlo by k jejich evolučnímu, nikoli revolučnímu, zániku. V podstatě zde jde o obecný princip často známý jako „Chestertonův plot“, jenž je klíčový pro pochopení organického, resp. neorganického fungování společenských institucí a který musí do hloubky prozkoumat každý, kdo se s problémem reformy chce jakkoli seriózně potýkat. Říká následující:

„Ve věci reformace věcí, na rozdíl od jejich deformace, existuje jeden prostý a jednoduchý princip... [E]xistuje určitá instituce nebo zákon; řekněme pro zjednodušení plot ... postavený přes silnici. Moderní typ reformátora k němu vesele jde a říká: ‚Nevidím jeho využití; pojďme jej odklidit.‘ K čemu inteligentnější typ reformátora udělá dobře, když odpoví: ‚Jestli využití nevidíte, pak vám jej rozhodně nedovolím odklidit... [A]ž se budete moci vrátit a říci, že jej konečně vidíte, pak vám plot možná dovolím zničit.‘“

„... Někdo měl důvod si myslet, že by to pro někoho bylo dobré. A dokud nevíme, jaký onen důvod byl, nemůžeme posoudit, zda byl rozumný. Je nesmírně pravděpodobné, že jsme přehlédli i celý aspekt dané otázky, pokud se nám něco postaveného lidmi zdá být zcela bezvýznamné a tajemné. Existují reformátoři, kteří se dostanou do takové obtíže a předpokládají, že všichni jejich otcové byli hlupáci; pokud tomu tak ale opravdu je, můžeme jen říci, že se hloupost jeví jako dědičné onemocnění. Ale pravdou je, že nikdo nemá právo ničit společenskou instituci, dokud ji pořádně neviděl jako historickou instituci... [K]dyž se na věc prostě dívá jako na nesmyslnou nestvůru, která se nějak objevila v jeho cestě, je to on a nikoli tradicionalista, kdo trpí iluzí.“<sup>23</sup>

Nic z toho samozřejmě nevyklučuje možnost, že je přežití jistých institucí vynucováno autoritářsky či „uměle“; a v takovém případě pak i konzervativce může být „revolucionářem“ (i když že se za tím bude skrývat tradicionalismus, jenž se snad neorganicky vytratil ze společnosti). Co víc, tento princip se proto fantasticky nabízí i pro řešení skutečně organických, tj. ryze přírodních otázek, nikoli jen otázek institucí. I v přírodě platí, že co přežilo, pravděpodobně přežilo z nějakého důvodu. A že „logika přírody“ je oproti logice lidí často mnohem sofistikovanější – což je důvod, proč i zde musí být „důkazní břemeno“ na reformátorovi snažícím se „pozitivně“ změnit *status quo*.

Důraz na sílu tradice obecně vůbec neznamená jednostranné, dogmatické uctívání minulosti; naopak, je to díky jakési fundamentální skeptické (anti-dogmatické) obezřetnosti, že tradici a historický vývoj, určený nespočetnými iteracemi metody „pokus–omyl“ (empirismus), konzervativce / historický empirik ve výsledku považuje za nejlepšího, i když rozhodně ne bezchybného vůdce či tvůrce „pravidel hry“. Nikoli však pravidel abstraktních, platných všude a vždy, jež jsou vlastní liberalismu, který je deduktivně odvozuje lidským rozumem (racionalismus). John Selden ještě před Lockem varoval, jak se konvence může často vydávat za přírodu; že lidé mohou být zaujati natolik, aby tradice národa chybně považovali za universální zákon lidstva; že „čistý rozum“ nespoutaný tradicí u různých lidí vede k podobně různým, vzájemně nekompatibilním závěrům a že přirozené právo jednoduše nestačí (jak se už tehdy snažil navrhnout

22 Gray, J., Reviewed: Edmund Burke: Philosopher, Politician, Prophet by Jesse Norman, New Statesman, 2013, <https://www.newstatesman.com/politics/2013/05/reviewed-edmund-burke-philosopher-politician-prophet-jesse-norman>.

23 Chesterton, G.K., *The Thing : Why I Am A Catholic*, „The Drift From Domesticity“, S & W, Londýn, 1929. (Formát autora.)



např. Grotius).<sup>24</sup> Konzervativci jednoduše hrají úplně odlišnou hru. Nejen že nevěří v utopii, ale dokonce ani v to, že rozpoznáním universálních pravd a jejich následováním či vnučením lze spolehlivě a zodpovědně docházet ke zlepšení jako takovému. Naopak, zajímají je zcela jiné věci: především se snaží porozumět tomu, díky čemu dnes vůbec mohou žít ve světě, který není pouze permanentním stavem bídy, nouze a útlaku, a tak přijít na to, jak ty věci, na kterých nám záleží, zachovat, posílit a upevnit (a současně zabránit opakování toho špatného, toho, co se neosvědčilo).

Pro tuto práci, ale i pro konzervatismus moderní doby, je samozřejmě nejdůležitější angloamerická konzervativní tradice. Její zastánci věří, že (v mnoha aspektech sdílené) tradice těchto dvou zemí, za nimiž se skrývají tisíce let vývoje plného chyb i šťastných objevů, ve výsledku tvoří jeden nanejvýše pozoruhodný, ne-li bezprecedentní úspěch lidských dějin; že její odkaz, sahající především k Bibli, dal vzniknout mnoha součástem moderního, civilizovaného světa, bez nichž si dnes život často ani nedokážeme představit. Mohli bychom jmenovat třeba kontrolu vládní moci, omezený stát a individuální svobody, ideu národního státu, ale také třeba moderní (skeptickou) empirickou metodu vědy. Jen angloamerické právo, „common law“, (které není založeno na universálních přirozených právech liberalismu) pomohlo vydláždít cestu celé řadě věcí, jež dnes pokládáme za esenciální podmínky (a někdy, mylně, za samozřejmé součásti) dnešní, svobodné a otevřené společnosti: patří zde např. právo na svobodu projevu, vlastnická práva..., ale vlastně většina toho, co bychom dnes našli v americké *Listině svobod*.<sup>25</sup>

Mezi průkopníky tohoto konzervativního směru můžeme zařadit Sira Johna Fortescua nebo Johna Seldena; mezi tradiční čelní představitele potom Edmunda Burka, Davida Huma, Josepha de Maistra a později pak třeba Michaela Oakeshotta anebo dnes Rogera Scrutona. Podle nich svoboda, rovnost, spravedlnost, ale ani liberalismus či jiný *system*, nemohou být cílem dějin, jelikož (jak později apeloval třeba Popper) jejich autorem jsou lidé sami – za své činy odpovědní jednotlivci, kteří ji utváří vlastními rozhodnutími, jež jsou ovšem často chybná, vzájemně si odporující a závislá na nespočtu nejasných proměnných. I když se například Burke, na rozdíl od Huma či Oakeshotta, svou teorii musel snažit smířit s Božskou Prozřetelností, úspěch a pokrok u něj ani zdaleka nepředstavovaly produkty universálního rozumu s jedním správným, ba co víc, našim intelektuálním schopnostem dostupným řešením.<sup>26</sup> Proto „příběh svobody“ západního světa pravděpodobně není o moc víc než posloupností náhod: „I subjekty absolutního vladaře,“ varuje Hume, „se mohou stát našimi rivaly jak v obchodu, tak v učenosti.“<sup>27</sup> Jinými slovy, i kdyby snad „konečná forma lidské vlády“ měla existovat, nemáme dobrý důvod předpokládat, proč by měla být založena na systému, který v daný moment preferujeme. Historicistická tvrzení v tomto duchu tak místo seriózní politické analýzy působí spíše jako potřeba ujistit se, že daní vyznavači stojí na „správné straně historie“.<sup>28</sup>

Podobně jako Gray, i Slavoj Žižek tuto liberální, progresivní naivitu rád ilustruje na příkladu politického a ekonomického uspořádání dnešního světa – v první řadě, Číny. Není to totiž demokratický a liberální Západ, jenž v současnosti nejvíce těží z produktivity a „efektivit“ globálního kapitalismu a nespoutaného *svobodného* trhu, nýbrž zrovna autoritářská, komunistická Čína, která si tento systém dokázala podmanit a ve svůj vlastní (státní, mocenský, ekonomický) prospěch jej dovést dál, než v co by svobodami „svazovaný“ západní svět mohl doufat.<sup>29</sup> Tamní vláda jedné strany připravila recept na jeden z nejpozoruhodnějších ekonomických zázraků

24 Haivry, O., Hazony Y., *What Is Conservatism?*, American Affairs I, 2, 2017, s. 219–46, <https://americanaffairsjournal.org/2017/05/what-is-conservatism/>.

25 *Ibid.*

26 Gray, J., *Reviewed: Edmund Burke: Philosopher, Politician, Prophet* by Jesse Norman.

27 Gray, J., *Adam Smith: An Enlightened Life*, By Nicholas Phillipson, The Independent, 2010, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/adam-smith-an-enlightened-life-by-nicholas-phillipson-2056881.html>.

28 *Ibid.*

29 Srov. např. Žižek, S., *Democracy and Capitalism Are Destined to Split Up (transcript)*, Žižek.uk, 5. dubna 2016, <https://zizek.uk/democracy-and-capitalism-are-destined-to-split-up/>.

moderních dějin takovým způsobem, že musí pro „fukuyamovského“ liberála představovat nepochopitelný paradox. Největšími kapitalisty dneška jsou komunisté.

V kontextu moderní doby je z dlouhodobého hlediska hlavním rivalem liberalismu právě konzervatismus, kterým se tady zabývám proto, že nám jejich kontrast může pomoci lépe pochopit jak druhý ze jmenovaných, tak jeho možnou alternativu, ale třeba i skutečnou hloubku a povahu nejpodstatnějších otázek, jež leží v základech našich politických kultur. V mnoha filosofických ohledech tyto dvě hlavní moderní politické tradice, rozvinuté především mezi šestnáctým a osmnáctým stoletím, zauímají opačná, spolu často neslučitelná stanoviska. Tak je vykresluje i článek *What Is Conservatism?* od Haivriho a Hazonyho,<sup>30</sup> kteří v něm ukazují, jak se konzervatismus zformoval do koherentní a nezaměnitelné sociální filosofie, zcela odporující jak absolutismu Stuartovců, Hobbese a Filmera (původní evropské „pravice“), tak i liberálním teoriím Grotia a Locka („levice“), a která je ve skutečnosti často zodpovědná za ty nejdůležitější společensko-politické úspěchy, z nichž jsem některé zmínil výše. Byla to taky tato tradice, jež po následujících sto padesát let tvořila dominantní rámec chápání anglické ústavy, a v níž byli vzděláni muži jako Edmund Burke, George Washington nebo Alexander Hamilton. Jako její zásadní hodnoty v článku jmenují, vedle historického empirismu, například také význam přikládáný svrchovanému národnímu státu nebo (v tomto kontextu především společenské) roli náboženství (které ale historický empirismus jistě alespoň částečně implikuje).<sup>31</sup>

Naopak, model liberálního zřízení (vyvozený z Lockových počátečních axiomů uvedených výše) lze opsat a takřka celý vystihnout pomocí následujícího schématu: stát je ustanoven z vlastní svobodné vůle svobodných jednotlivců, kteří tak s ním, po „poradě s vlastním rozumem“, dobrovolně vstupují do vzájemného kontraktu. Tato „společenská smlouva“ zajišťuje, že díky autoritě takto ustanovené bude co nejlépe chráněn přirozený stav pro všechny jednotlivce – tj. stav „dokonalé svobody a rovnosti“; odkud potom také plyne, že *přirozená práva* (Locke v *Druhém pojednání* jmenuje život, zdraví, svobodu a majetek; viz úryvek výše) jsou universální a nezcizitelná. Proto Hazony shrnuje hlavní pilíře liberalismu do následující trojice bodů: (1) schopnost lidského rozumu nacházet bezpodmínečné, universální pravdy; (2) axiomatická „dokonalá svoboda a rovnost“; (3) ukládání politické povinnosti pouze se souhlasem jednotlivce. Dále nepoukazuje jen na to, že výše zmíněné hodnoty, které byly klíčové pro konzervativní tradici liberalismu neobsahuje, ale i na to, že v něm hodnoty tohoto typu vlastně vůbec nemají místo (buďto pro jejich zdánlivou nadbytečnost nebo snad i přímý rozpor s doktrínou universálního rozumu).<sup>32</sup> Je sice jistě pravda, že se nejedná o uzavřený systém (i liberál může např. věřit v Boha nebo prosazovat myšlenku národního státu), podobné hodnoty ovšem z liberálních axiomů nelze nijak odvodit. Jsem přesvědčen, že to je jeden z hlavních důvodů, proč je liberalismu historicky tak populární – jeho „otevřenost“ a flexibilita, které mohou, dle mého názoru pouze na povrchu, vyjít vstříc prakticky jakémukoli názoru a přesvědčení (alespoň tak dlouho, dokud nezačneme popírat universální rozum a ony samotné dogmatické axiomy). K tomu se ještě vrátím v VI. kapitole.

## II. AMERICKÝ PROJEKT

Když v osvícenském „Věku rozumu“ dochází k pádům evropských absolutistických monarchií, zrušení nevolnictví a dalším humanistickým úspěchům, mění se společenské a právní postavení průměrného člověka. Přestává být *subjektem koruny*, pouhým ozubeným kolem, plně podřízeným potřebám celku, jehož hlavní povinností je „znát své místo“ a jehož osud je determinován vůlí a rozmarem panovníka. Liberalismus, se svými nezcizitelnými přirozenými právy a svobodnou volbou, poskytoval jeden teoretický základ ke zpochybnění této libovolné

30 Haivry, O., Hazony Y., *What Is Conservatism?*.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

mocenské autority, podobně jako základ k nastolení režimů nových, nikoli libovolných a tradicionalistických, nýbrž ryze „racionálních“, kde je středověká svrchovanost monarchy uložena na jednotlivce – nikoli subjekt koruny, ale suverénního občana –, nebo přesněji: na *lid*.

V praxi se první z těchto projektů odehrál při zakládání Spojených států amerických, kde, v rámci boje původních Třinácti kolonií za nezávislost od Velké Británie Jiřího III., sehrály myšlenky osvícenského liberalismu významnou úlohu. James Madison o pár let později mluvil o americké republice jako o „impériu rozumu“<sup>33</sup> a Thomas Paine tehdejší situaci komentoval slovy, která parafrázuji takto: barbarství současné vlády se blíží ke konci a lidstvo poprvé zažívá úsvit rozumu v předmětu vládnutí.<sup>34</sup> Avšak i mezi Otci zakladateli existovala často podstatná názorová pluralita; a, zejména díky úzkému vztahu k Británii mnoha z nich, není překvapivé, když se v jejich řadách od počátku utvořily dva odlišitelné tábory tradicionalistických konzervativců na jedné straně a radikálnějších liberálů na straně druhé (i když samozřejmě s nejrůznějšími variacemi a gradacemi).<sup>35</sup> Oba tábory se shodovaly ohledně významu lidské svobody a eventuálně i ohledně nutnosti dosáhnout samostatnosti; rozcházely se ovšem v mnoha otázkách týkajících se jak dalších ústředních hodnot, tak vhodných metod a prostředků jejich dosažení.

Konzervativní křídlo toužilo vystavět Ameriku pro anglickém vzoru, kterou, i přes její chyby a prohřešky, považovalo za dosud nejlepší vzor formy vlády. Jeho členové nebyli skutečnými revolucionáři, ale cítili nutnost zasáhnout, když je jimi preferovaný systém opustil – a i přes eventuální nutnost odtržení byli oddáni jádro této tradice zachovat. John Adams sepsal obsáhlý trojdílný svazek na obranu americké vlády a ústavy, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, v němž argumentuje jasně: anglická právní tradice je ta nejlepší, jakou svět viděl; výhodou těchto Spojených států je, že na ni přímo navazují.<sup>36</sup> Také John Dickinson během Filadelfského ústavního konventu z roku 1787 explicitně apeloval na význam empirické (historické) zkušenosti a na nespolehlivost lidského rozumu, když prohlásil: rozum nás může snadno ošálit a jediným vůdcem tak musí být právě zkušenost; nebyl to totiž rozum, jenž odhalil obdivuhodné a jedinečné fungování anglické ústavy, to náhody pravděpodobně vyprodukovaly tyto objevy a zkušenost jim udělila souhlas.<sup>37</sup> Podobná stanoviska, blízká empiricko-konzervativnímu smýšlením Seldena, Huma či Burka ale sdílelo mnoho dalších „revolucionářů“, včetně samotného prezidenta konventu, generála George Washingtona.<sup>38</sup>

Na druhé straně tehdejší situace potom stáli liberálové, zastánci skutečného převratu, kteří odmítali staré a tradiční praktiky, především pak vše spojené s Anglií, a toužili po vybudování *novus ordo seclorum*, „nového řádu věků“,<sup>39</sup> čehož se mělo poprvé v dějinách docílit aplikací universálních, racionálních metod vědy státnictví. Práva člověka neměla být produktem anglické ústavy, jež měla být ideálně zavržena, nýbrž „samozřejmými pravdami“, plynoucími z přirozeného stavu člověka a světa. Kromě již zmíněného Paina, na jehož „velké debatě“ s Edmundem Burkem ukazuje Yuval Levin utvoření moderní koncepce amerického politického spektra,<sup>40</sup> byl přední osobností tohoto tábora třetí americký prezident, Thomas Jefferson, student Johna Locka a hlavní autor *Deklarace nezávislosti*, v jejímž prvním paragrafu preambule čteme:

33 Deneen, P.J., *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven, 2018, s. 137.

34 Paine, T., *The Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, “Rights of Man, Part the Second”, IV, Oxford University Press, New York, 2008, s. 261.

35 Haivry, O., Hazony, Y., *What Is Conservatism?*.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 Frázi *novus ordo seclorum* nalezneme na státní pečetí Spojených států amerických, stejně jako na americké dolarové bankovce. Pro další souvislosti srov. pozn. č. 52.

40 Srov. Levin Y., *The Great Debate: Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*, Basic Books, New York, 2018.

„Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým Stvořitelem určitými nezcizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí. Že k zajištění těchto práv se ustanovují mezi lidmi vlády, odvozující svoje oprávněné pravomoci ze souhlasu těch, jimž vládou. Že kdykoliv počne být některá vláda těmto cílům na překážku, má lid právo ji změnit nebo zrušit a ustanovit vládu novou, která by byla založena na takových zásadách a měla svoji pravomoc upravenou takovým způsobem, jak uzná lid za nejvhodnější pro zajištění své bezpečnosti a svého štěstí.“<sup>41</sup>

Jefferson svůj závazek anglickému filosofovi nijak zvlášť neskrýval; řekl například, že „principy, které dle něj tvoří základy každého státu, dokud má být svobodný, jsou stejné jako ty, jež učí pan Locke“.<sup>42</sup> Inspirace a časté přejímání jsou však z textu na první pohled patrné, i bez takovéhoho explicitního uznání (i přes jisté odchylky – například náhrada přirozeného práva na majetek snad poněkud sociálně přijatelnějším a prostším právem na *sledování vlastního štěstí*).<sup>43</sup>

Byla to přesně tato lockovská liberální koncepce, stavějící na racionalismu, dobrovolném souhlasu a dokonalé svobodě, proti jejíž radikálním zastáncům otevřeně vystupovali konzervativci jako Edmund Burke či John Dickinson. Burke si byl velmi dobře vědom podobných liberálních teorií „práv člověka“, jichž bylo v jeho době (za pomoci adaptace lockovského racionalistického schématu Rousseauem, Voltairem a dalšími „imitátory“) využito ke svržení monarchie ve Francii a k nastolení nového, liberálního, „racionálního“ zřízení. Právě pro jejich ukotvení pouze v lidském rozumu však Burke důrazně varoval, že se ve výsledku nemůže jednat o nic víc než spekulace; a že tato romantická fikce svou naivitou povede k destrukci odkazu národa těmi, kdo se tato universální práva naučí chytře zneužívat k požadování stále nových věcí ve svůj vlastní prospěch. Z těchto důvodů v britském parlamentu o Lockově *Dvou pojednáních* údajně prohlásil, že ze všech sepsaných knih byla tahle „jedna z nejhorších“.<sup>44</sup> Ve výsledku francouzský státní převrat polarizaci politiky Spojených států pouze umocnil; a to zejména proto, že jej američtí stoupenci Locka považovali za jakousi ryzejší, dokonalejší formu revoluce vlastní. Sám Jefferson se na francouzském převratu významně podílel: kromě toho, že osobně pomohl sepsat *Deklaraci práv člověka a občana*, která byla v mnohém přímým pokračovatelem americké *Deklarace nezávislosti*, v jednom ze svých mnoha dopisů také s perfektní vážností roku 1793 psal, že na francouzském boji závisela svoboda celého světa; a než aby bývala měla selhat, raději by viděl zpusťšenou polovinu země.<sup>45</sup> Thomas Paine se pak zase mezi lety 1798 a 1802 (neúspěšně) pokoušel radit Napoleonovi ohledně jeho plánované invaze do Painovy rodné Anglie.<sup>46</sup>

Stephen Clarke dnes v *The French Revolution and What Went Wrong* ukazuje,<sup>47</sup> podobně jak už prosazoval i *magnum opus* samotného Burka, *Úvahy o revoluci ve Francii*, že by bylo hodno opěvování Velké francouzské revoluce dramaticky umírnit, ne-li nahradit odsouzením. Po pádu Bastily tam byla nastolena konstituční monarchie po anglickém vzoru – přesně jak si většina přála, avšak malá, zato ovšem radikální menšina fanaticů zajistila, že se oslavy 14. července a následného vývoje rychle proměnily v dalších sedmdesát let „liberální“ diktatury, monarchie a imperialismu, poznamenaných nevidanými represemi, útlakem, persekucemi a expanzivní válkou. Nejen že tak revoluce nakonec stála kupř. *proti vědě*, stála i *proti svobodě a toleranci*: svobodný projev ve

41 Překlad z: Kuklík, J., Seltenreich, R., *Dějiny angloamerického práva*, Leges, Praha, 2011, s. 490–494. (Formát autora.); originální znění zakládající dokumentů Spojených států amerických (tzv. „Charters of Freedom“) lze přistoupit např. na: <https://www.archives.gov/founding-docs>.

42 Haivry, O., Hazony, Y., *What Is Conservatism?*

43 Je možné, že majetkem mohlo být snáz chápáno právo na vlastnictví otroků; dobře možná je také inspirace z Lockovy *Eseje o lidském chápání*, ve které Angličan píše: „Nutnost sledovat pravé štěstí je podmínkou svobody.“ – Viz Locke, J., *Esej o lidském chápání*, „Druhá kniha – O ideách“, XXI, §51, OIKOYMENH, Praha, 2012, s. 268.

44 Haivry, O., Hazony, Y., *What Is Conservatism?*

45 *Ibid.*

46 Paine, T., *The Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, s. xxxiii.

47 Srov. Clarke, S., *The French Revolution and What Went Wrong*, Century, Londýn, 2018.

výsledku potírala mnohem silněji než royalisté; na gilotinu posílala za pouhé vyjádření podpory konstituční monarchii; a kdyby anti-klerikální pronásledování a vyvražďování francouzských křesťanů nestačilo, dále vedlo ke tvorbě, pod vlajkou racionalismu, perfektně iracionálních sekulárně náboženských kultů – to vše za provolávání „liberté“.<sup>48</sup>

Proč tedy vlastně oslavujeme *tuto* revoluci? Jak dobrý je „universální rozum“, když jím ustanovený systém lze přivodit pouze odstraněním těch, kteří jej nejsou ochotni přijmout (*ex definitione*: nerozumných)? Podobně progresivně utilitaristická,<sup>49</sup> revoluční a utopistická představa reformace světa, založená na racionalitě a „vědeckosti“, tzn. – v realitě – na scientismu/pseudo-vědeckosti,<sup>50</sup> se později samozřejmě stala velmi oblíbenou mezi „levicovými“ následníky marxistického, historicistického socialismu (na rozdíl od toho fabiánského). A zdá se, že právě díky Marxově popularitě následujících staletí a počátečnímu nadšení z bolševické revoluce v Rusku, se francouzská revoluce – na úkor té umírněnější, zato však mnohem úspěšnější americké, jež bývá často odsouvána do pozadí – stala v moderním světě idealizovanou.

Paralely mezi liberalismem jako světem tolerance založeném na universálním rozumu a jeho výslednou manifestací jako světa, v němž se skepticismus ve výsledku ukazuje jako neuvědomělý, nebo hůře, „opevněný“ dogmatismus,<sup>51</sup> jsou nepochybně relevantní i dnes. I když se samozřejmě v praxi nadále neprojevují jako jakobínský teror nebo Napoleonův imperialismus, nýbrž v modernizovaných variantách; především pak v podobě globalizujících institucí, přijímajících a prosazujících universalistickou koncepci liberalismu (resp. liberální demokracie) jakožto „konečné formy“ uspořádání světa – „nového světového řádu“, založeného na představě celosvětového „zákonu práva“ nahrazujícího „zákon džungle“.<sup>52</sup> Současná Evropská unie je nejvýraznějším z celé řady pokusů o ztělesnění této liberální utopické vize, ale i zahraniční intervence, ospravedlňované potřebou „svrhnout diktátora“, nebo „budování národů“ patří z velké části do stejné kategorie; a to nemluvě o oportunistu, spojeném se zvráceným neokolonialismem či přímým, ekonomickým vykořisťováním, jdoucím ruku v ruce s korporativismem dnešního globálního „svobodného“ trhu. Co o nás vypovídá, když svou pozici dokážeme ospravedlnit (ne-li definovat) pouze pokud jí můžeme kontrastovat vůči jejím (často ještě pouze vykonstruovaným) nepřátelům? Jistě bychom naopak měli usilovat o takovou alternativu, která k vlastnímu udržení nepotřebuje žádného viníka, žádnou další „velkou lež“. – A to i v případě, kdyby snad takový viník existoval; *i kdyby ona lež byla technicky pravdivá.*

Napětí politického klimatu raných Spojených států amerických je dále zřejmé například už ze samotné povahy zakládajících dokumentů, *Deklarace, Ústavy a Listiny práv*. Haivri a Hazony zde například zmiňují, že když byla první celonárodní ústava republiky, tzv. *Články Konfederace a trvalé unie*, nahrazena *Ústavou Spojených států amerických* (sepsané převážně Jamesem Madisonem a Alexanderem Hamiltonem), bylo takřka nemožné nepovšimnout si konzervativních ozvěn sto let staré Slavné revoluce.<sup>53</sup> I *Ústava* je však poznamenána liberálním myšlením; například Madisonem později dodaná preambule, která, podobně jako preambule *Deklarace nezávislosti*, představuje a ospravedlňuje hlavní text, se samotné *Deklaraci* velmi podobá:

48 O tom trochu více v pozn. č. 96.

49 Progresivním utilitarismem zde míním přesvědčení, že jakákoli oběť revoluce bude ve výsledku ospravedlněná jejím výsledkem (po dovedení do logického extrému: pro ráj na zemi není žádná cena příliš vysoká).

50 K tomu, jak marxismus odporuje modernímu pojetí empirické vědecké metody, srov. především druhý svazek Popperovy *Otevřené společnosti*.

51 „Opevněný“ proto, že v sobě má zabudovaný „mechanismus“, díky němuž může být jakákoli kritika automaticky označena za nelegitimní. Další relevantní příklad: atavistický iracionální barbar nemůže kritizovat rozumem odvozené universální politické pravdy, protože jim ještě není schopen porozumět.

52 Dokonale fukuyamovská fráze „New World Order“ se stala populárním obratem prezidenta George H. W. Bushe, : „... [N]ew world order, where the rule of law, not the rule of the jungle, governs the conduct of nations“. Nebo méně explicitně, i když stejně utopicky: „A hundred generations have searched for this elusive path to peace, while a thousand wars raged across the span of human endeavor. Today that new world is struggling to be born, a world quite different from the one we've known.“

„My, lid Spojených států, abychom vytvořili dokonalejší jednotu, nastolili spravedlnost, upevnili domácí klid a zabezpečili obranu země, podporovali růst všeobecného blahobytu a zabezpečili dobrodiní svobody sobě i svému potomstvu, dáváme si tuto Ústavu Spojených států amerických.“<sup>54</sup>

Proslulý úvod „We the People“ a následující teoretické ustanovení a spravování republiky samotným *svrchovaným lidem* je myšlenka jako vystřižená z liberální příručky, jež postupem času převážila u takřka celého politického spektra. A je jistě silně zodpovědná za vnímání Ameriky jako „liberálního národa“. Člověk ovšem nemusí být „burkovský“ konzervativce, aby si všiml, že namísto deskripce skutečnosti mnohem blíže připomíná romantické fikci. Už jen třeba proto, že „We the People“ v praxi znamenalo malou skupinu státních delegátů, legálně oprávněných pouze k úpravám původních *Článků konfederace*; nikoli k přepsání základních pravidel a k vytvoření nové ústavy. I přes řadu inherentních nedokonalostí sepsaného dokumentu,<sup>55</sup> byl však její základní rámec jasně inspirován převážně anglickým zřízením, anglickým právem a myšlenkami empirické a konzervativní tradice. Ideje právního státu a řádného procesu nebo i samotné dělby moci (založené na anti-romantickém předpokladu, že lidé a instituce potřebují vzájemnou kontrolu), lze vysledovat až k britským juristům jako Sir John Fortescue (takřka tři století před Montesquiem).<sup>56</sup>

Další, jako Richard Hooker, Sir Edward Coke, John Selden nebo Jonathan Swift taktéž, přes vzájemné rozdíly, sdíleli sjednocující koncepci anglického konstitucionalismu – principů, které později, s muži jako Edmund Burke, John Dickinson, Alexander Hamilton, ale i John Adams či George Washington, udávají převládající chápání ústavy a fungování státu a které se později, především po velké francouzské revoluci, ucelují jako svébytný oponent liberalismu, angloamerický konzervatismus.<sup>57</sup> Především díky jeho silným hlasům byla americká revoluce nakonec výrazně umírněna; a ve výsledku je o ní přesnější uvažovat jako o návratu k původním pořádkům, adaptovaným pro danou situaci, spíše než jako o revoluci v pravém slova smyslu (tj. jako o revoluci sociální). Snad i proto se Spojeným státům podařilo přestat svá raná léta bez katastrof jakobínské a napoleonské Francie či bolševického Ruska.

Stejně jako Burke, jenž s „americkými Angličany“ v mnohém sympatizoval, zatímco převrat ve Francii otevřeně, razantně odsoudil, ani Louis Hartz nepovažoval americkou revoluci za skutečnou revoluci; rozhodně se nejednalo o nic srovnatelného s francouzským převratem. A podobně jako si dnes Haivry a Hazony všímají nezaměnitelně britského nádechu americké republiky, i Hartz poukazyval na markantní podobnosti obou zřízeních – co víc, dokonce i jejich *rozdíly* vysvětloval jako pouze rychlejší uskutečnění již nastartovaných procesů.<sup>58</sup> Podstatné odlišnosti, z nichž některé takto vysvětlovat nejde, mezi ústavami obou anglofonních zemí existovaly od začátku. Zvažme např. odmítnutí primogenitury, federativní decentralizované zřízení (v němž byla, alespoň zpočátku, klíčová role států, nikoli „státu“), model radikální *svrchovanosti lidu* anebo dramaticky umírněnou *politickou* roli církve – všechno konstitutivní prvky celého amerického národa. Pro liberalismus jsou pak zvláště zajímavé zejména poslední dva ze jmenovaných; zde se budu věnovat hlavně druhému z nich.

53 Haivry, O., Hazony, Y., *What Is Conservatism?*.

54 Tindall, G.B., *Dějiny Spojených států amerických*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1996 s. 792–804.

55 Především tzv. „progressive era“ ukázala, jak moc je v ústavě přenecháno k velmi otevřené a nejasné interpretaci; a jak toho může být zneužito pro jednostrannou (a prakticky téměř nevratnou) akumulaci čím dál větší legislativní i exekutivní moci (zvažme např., že ve většině případů by se jednotlivé složky musely o moc zpětně samy dobrovolně připravit).

56 Haivry a Hazony srovnávají roli Fortescuea v rámci konzervativní tradice s rolí Johna Locke a v tradici liberalismu – Viz Haivry, O., Hazony, Y., *What Is Conservatism?*.

57 *Ibid.*

58 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „*Requiscat in Pacem: The Liberal Tradition of Louis Hartz*“ (Kloppenber, J.T.), University Press of Kansas, Lawrence, Kan., 2010, s. 100.

Byl to Jefferson, kdo již jako prezident slavně prohlásil, že *vystavění zdi oddělující církev a stát* bylo aktem celého amerického lidu; a tato *zed'* se eventuálně stala oblíbeným argumentem pro svobodu, toleranci a pluralismus (a to nejen v záležitostech náboženského vyznání). Jeffersonův výrok, zejména ve světle tehdejšího vlivu tamních reformovaných církví, ovšem zní spíše jako projev radikálního racionalistického liberalismu po francouzském vzoru, spíš než jako realistický výklad tehdejší situace – i když nelze popřít, že se tento sentiment v americké společnosti postupem času nepochybně významně upevnil.<sup>59</sup> Nicméně i tak význam náboženství stále zůstává zlomovým faktorem americké společnosti i politiky a pomáhá vytvářet další populární vizi Ameriky: Ameriky jako „křesťanského národa“, kontrastujícího protipólu národa „liberálního“. Myslím, že to byl Christopher Dawson, kdo jednou řekl, že protestantismus, liberalismus a komunismus jsou tři fáze cesty vedoucí k totálnímu sekularismu: první zabila církev, druhá křesťanství a třetí lidskou duši. Takové prohlášení (lehce připomínající Alexandra Solženicyna), ačkoli jistě v mnohém nadsazené,<sup>60</sup> současně naznačuje, jak mnohé americké reformované církve (nemluvě o ještě radikálnějším deismu),<sup>61</sup> svou vlastní „individualistickou“ etikou, napomohly vzestupu individualistického ethosu liberalismu, v jehož systému církev už nehraje roli. To je obrovská odchylka jak od anglického zřízení, tak od konzervatismu samotného, pro něž jsou náboženství s církví extrémně podstatná. Ne nutně z hlediska osobního vyznání, nepochybně však z hlediska jejich historické, kulturní a civilizační hodnoty. Na tento „náboženský liberalismus“ navíc nenechala dlouho čekat jeho reakce v podobě typicky amerického, evangelického „fundamentalismu“ (viz důraz na neomylnost Písma nebo na doslovný výklad jeho částí, kupř. Stvoření), který pomohl vyostřit kulturní, společenské a politické napětí mezi „levicí“ a „pravicí“ i jako napětí mezi těmi, pro něž je v životě náboženství důležité, a těmi, pro něž ne (např. mnohem více než mezi konkrétními náboženstvími či církvemi).

Viděli jsme, jak většina toho, co si tehdejších třináct kolonií vybojovalo ve válce za nezávislost, znamenalo ve výsledku převážně kodifikaci věcí, jež byly považovány za standardní – zejména pak práva anglické ústavy, pro jejichž zachování byli „američtí Angličané“ ochotni bojovat, i když to znamenalo válku a konečné odtržení se od britské monarchie (která americké kolonie opustila). Americký projekt nebyl revoluční proto, že šlo o první vládu světa nastolenou otevřenou myslí a „vědou politiky a státnictví“, namísto omezené a omezující, iracionální tradice; ani kvůli liberálním přesvědčením Otců zakladatelů, která byla ve skutečnosti komplikována příměsí často nekompatibilních, konzervativních a náboženských hodnot. Pravá revolučnost spočívala především v přístupu k budování demokratické společnosti a v inovativních demokratických mechanismech, které braly v potaz potřebu kontroly, brzd a protivah, a umožňovaly kontinuální adaptaci a tvorbu prozatímních dohod a kompromisů; a které by na eventuálně nevyhnutelné neshody v otázkách vládnutí reagovaly svobodnou diskusí. Ustanovení systému suverénního lidu, který naplní alespoň některé touhy a očekávání všech, zato všechny touhy a očekávání nikoho, to byla cesta, kterou si američtí revolucionáři k dosažení svého cíle zvolili.<sup>62</sup>

O co ovšem zakladatelé ve většině případů ani zdaleka nestáli, byla kodifikace atomistického individualismu. Strízlivý John Adams, jenž zpochybňoval schopnost republikánských hodnot vymýtit hřích a pohrdal hrabivostí a „zlodějstvím“ bankéřů, stál (s většinou svých současníků) o vybudování bezpečné, „asketické“ republiky (ve slovech jeho syna, Samuela

59 Haivry, O., Hazony, Y., *What Is Conservatism?*.

60 Zejména k „první fázi“ bych přistupoval s rezervou – i když zmo pravdy jistě obsahuje.

61 Stoupencem deismu byl např. Jefferson. Jedná se o „liberální“ křesťanskou herezi, charakteristickou pro naturalistický a racionalistický věk osvícenství. Boha odsouvá do pozadí a odmítá jeho přímé a bezprostřední zasahování do záležitostí a světa lidí; je zde, jak v příhodně přirovnává N.T. Wright, jakýmsi „nepřítomným pronajímatelem“, což vytváří ideální podmínky pro nepodmíněnou osobní autonomii, zároveň však i pro odvozování přirozených, universálních a nezczizitelných práv z jedné jediné nejvyšší autority.

62 *Hulling, M. (ed.), The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz, „Requiscat in Pacem: The Liberal Tradition of Louis Hartz“ (Kloppenber, J.T.), s. 100–101.*

Adamse, „křesťanské Sparty“), kde by i ti, kteří nedosahují na nejvyšší ideály ctnosti, mohli nejen žít, ale i prosperovat – nikoli však svět vysvobození, nýbrž svět *příslibu* (v čemž později pokračuje mýtus Horatia Algera, „země příležitosti“, „amerického snu“). Tito zakladatelé si tak většinou dobře uvědomovali, že jejich světské zřízení nepovede ke spáse ani k ustanovení nebe na zemi; že samotná lidská povaha jakýmkoli představám o utopii *a priori* odporuje, a proto je tak třeba navrhnout robustní systém, který bude dobrý ne proto, že se snaží lidskou přirozenost naivně změnit na andělskou; ani proto, že vybírá ideální jednotlivce do vůdcovských pozic, ale proto, že bude *fungovat i přesto*, že lidská přirozenost zůstává stejná a že se do vůdcích pozic nevhodní lidé pravděpodobně budou dostávat dál. Zde máme jeden kritický rozdíl mezi tím, jak dopadl projekt rané Ameriky a experimenty jakobínských či bolševických „sekulárních proroků“. Můžeme se ptát *ad infinitum*, do jaké míry jsou opravdu na vině ony „racionální systémy“; zdali jejich „selhání“ nejsou ve skutečnosti pouze „selháním“ člověka; produktem samotné lidské povahy. Nakonec však musí být odpověď stejná. Pokud z teorie vyloučíme její vhodnost pro reálný svět, vyloučíme její nejdůležitější část; jinými slovy, když teorie nefunguje v praxi, *teorie je špatně*.<sup>63</sup>

### III. MODERNÍ AMERIKA

Haivri a Hazony ve svém článku poukazují na variabilní sílu liberálních a konzervativních hlasů v jednotlivých obdobích následných dekád a staletí utváření Spojených států amerických; zároveň se ovšem nemohou ubránit dojmu, že první z obou tradic se postupem času prosadila natolik, že snad vytvořila jakousi monopolistickou konkurenci v americké politice, díky čemuž je dnes běžné setkat se s pohledy, které na ni nahlíží jako na takřka ryze liberální spektrum.<sup>64</sup> Jejich interpretace je taková, že od původních let osamostatnění a ustanovení liberálně-konzervativní republiky pokračovala první z tradic v dobývání stále více půdy – což se dělo přirozeně na úkor konzervatismu, jediné reálné americké alternativy. Zejména od let Jeffersonova prezidentství (a smrti hlavního amerického „mluvčího“ konzervatismu, Alexandra Hamiltona, v roce 1804) se lockovský liberalismus stává v politickém prostředí dominující silou. S další generací je její nezpochybnitelnost na chvíli opět bržděna především dvěma soudci Nejvyššího soudu, Jamesem Kentem a Josephem Storym, hlavními představiteli konzervatismu v Americe první poloviny devatenáctého století. Story sepsal tři svazky *Komentářů k Ústavě*, jejichž vlivný výklad se nesl v konzervativním duchu a v nichž můžeme najít mnoho souhlasných citací Burka nebo kritiky Locka či dokonce samotného Jeffersona. Zmíněn je např. úryvek, v němž Story výslovně odmítá Jeffersonův nárok, že americké založení bylo predikováno na universálních právech určených rozumem; a že namísto toho to bylo anglické právo, jež Američané vždy uznávali a uznávají nadále.<sup>65</sup> Podobně i v záležitostech náboženství prosazoval Story jednak svobodu náboženského vyznání jednotlivců, zároveň však tradičně konzervativní pohled, že „právo společnosti nebo vlády zasahovat do záležitostí náboženství bude jen stěží zpochybněno kýmkoli, kdo považuje zbožnost, náboženství a morálku za intimně propojené s blahem státu a za nepostradatelnou součást vykonávání veřejné spravedlnosti“.<sup>66</sup> Formální status křesťanství, kterému se na úrovni některých států dostávalo, tak nebyl ani trochu v rozporu s principy veřejného práva či republikánské svobody; naopak, podpora (křesťanského) náboženství byla pro společnost esenciální a žádná právní „zed' separace“ není v rámci států ani potřeba ani žádoucí. A zdali se náboženská „bariéra“

63 *Ibid.*; a *Ibid.*, „Louis Hartz and Study of the American Founding“ (Gibson A.), s. 152.

64 Haivry, O., Hazony, Y., *What Is Conservatism?*.

65 Srov.: „[This] has been the uniform doctrine in America ever since the settlement of the colonies. The universal principle (and the practice has conformed to it) has been, that the common law is our birthright and inheritance, and that our ancestors brought hither with them upon their emigration all of it, which was applicable to their situation. The whole structure of our present jurisprudence stands upon the original foundations of the common law.“ (*Ibid.*)

66 *Ibid.*



na úrovni národa nakonec ukáže kompatibilní s udržením stabilní a jednotné společnosti mělo zůstat „dosud nerozřešeným problémem záležitostí člověka“.<sup>67</sup>

Ve výsledku tyto ne-liberální a anti-liberální snahy ovšem neměly dlouhého trvání. Z historické perspektivy se jednalo spíše o jakousi volatilitu skutečného, mocného trendu, díky němuž se tradiční konzervatismus z americké politiky postupně vytrácí. Jeho význam poprvé silně upadá především za tzv. „progresivní éry“ a následující meziválečné období, zejména pak prezidentství Roosevelta a tzv. „éra New Deal“, už nejsou o moc víc než konečný *coup de grâce*. V těchto obdobích začíná etatismus infiltrovat americkou „levici“ a rozvíjející se progresivní liberalismus se stává jejím hlavním ideologickým proudem. A je to zrovna v této době, kdy se nálepka „liberalismus“ začíná chápat v tomto „levicovém“ smyslu, ztělesňovaným zejména Demokratickou stranou; a toto chápání přetrvává dodnes. Taková změna však přirozeně vedla k tomu, že někteří dosavadní liberálové tento nový trend opouštějí a „spojují se“ s posledními náznaky konzervatismu „vpravo“.<sup>68</sup> V tom najdeme příčiny toho, proč se dnes, v rámci amerického diskursu, často setkáme s názorem, že konzervatismus vlastně není nic jiného než „klasický liberalismus“ – tj. jeho ryzí a nejvíce autentická, lockovská forma. – A že se jedná o jedinou validní americkou možnost těch, kteří stojí o minimální etatismus a skutečně svobodný trh (jejímž jediným prostředkem je pak samozřejmě opět „liberální demokracie“).<sup>69</sup> Takový názor je docela přesný, ovšem jen tak dlouho, dokud jasně odlišujeme mezi těmito novodobými „americkými konzervativci“ a konzervativci *à la* Burke či Hume, jejichž východiskům, ve skutečnosti od základů neslučitelných s (nejen klasickým) liberalismem, jsem se věnoval výše. Tak to vidí i Gray, když americký konzervatismus označuje za „domorodou“ variantou klasického liberalismu limitované vlády, individualismu a ekonomického pokroku; což dle něj reflektují takřka všudypřítomná, individualistická a universalistická témata osvícenství v americké intelektuální kultuře.<sup>70</sup>

Takováto stanoviska ale nejsou ničím novým; už v roce 1955 velmi podobným způsobem argumentoval právě Hartz v jeho stěžejním díle, *The Liberal Tradition in America*, jehož úmyslem bylo, alespoň dle jeho vlastních slov, v první řadě navázat na odkaz Alexise de Tocquevilla a jeho slavné studie *Democracy in America* z roku 1835. První slova Hartzovy knihy jsou citací jednoho z proslulých výroků jeho domnělého předchůdce: „Velkou výhodou Američanů je to, že dorazili ke stavu demokracie, aniž by si museli projít demokratickou revolucí; a že jsou tak narozeni sobě rovni, aniž by se takovými museli stát.“<sup>71</sup> Tato slova mají pomoci znázornit Hartzovu hlavní tezi: liberalismus se stal americkou demokratickou vírou, americkým krédem a způsobem života tak silným, že i když praotec liberalismu, John Locke, učil ctnosti racionalismu, jeho američtí potomci byli „iracionální Lockiánci“.<sup>72</sup> Mimoto, američtí konzervativci ani vzdáleně nepřipomínají Edmunda Burka nebo Josepha de Maistra a radikálové („levice“) se zase vůbec nepodobají Marxovi či Bakuninovi. V zemi bez feudálních kořenů utvořené kolem střední třídy proto „levé“ i „pravé“ křídlo mluví různými dialekty stejného jazyka, jazyka liberalismu.<sup>73</sup> Hartz si nemyslel, že v Americe liberalismus vítězil v boji s konzervatismem, nýbrž spíše v to, že se pod kabáty obou směrů vlastně od začátku skrýval John Locke. Tím ovšem nechtěl popírat rozdíly mezi americkou „levicí“ a „pravíci“, pouze je vysvětloval tím, že se jejich sdílené závazky anglickému filosofovi<sup>74</sup>

67 *Ibid.*

68 Polarizaci na liberální („levicové“) demokraty a „konzervativní“ / klasický liberální („pravíkové“) Republikány dobře ilustruje například termín *fiskálního konzervativce*, kterého začínají užívat mnozí liberálové, nespokojení s ekonomicky „levicovým“ kurzem liberalismu tehdejší doby (pokud pak připojíme i „sociální liberalismus“, dostaneme právě jakousi hrubou formulu klasického liberalismu / libertarianismu).

69 Haivry, O., Hazony, Y., *What Is Conservatism?*.

70 Gray, J., *Gray's Anatomy: Selected Writings*, Penguin Books, Londýn, 2010, s. 166.

71 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „Introduction: Louis Hartz, His Life and Writings“ (Hulling, M.), s. 3. (Překlad autora.)

72 *Ibid.*, „Louis Hartz, His Day and Ours“ (Hulling, M.), s. 24.

73 *Ibid.*, s. 28.

74 Když Hartz mluví o Lockovi, nenaráží (podobně jako já) pouze na konkrétní osobu samotného filosofa, ale spíše jej využívá jako symbolu; jako personifikace osvícenského liberalismu a myšlenek s ním spojených.

manifestovaly v odlišných doménách. Nikde bychom nenalezli zvučné socialistické hnutí ani typicky „pravcovou“ *noblesse oblige*;<sup>75</sup> – vše, co Američanům zbývá, je „nacionalistická artikulace Locka“.<sup>76</sup> Zvláště americkou „levici“ Hartz považoval za poněkud bizarní a zmatenou; a to proto, že se byla neschopná vysvobodit z lockovské tradice individualismu a oslavování soukromého vlastnictví, zatímco však současně toužila po větším státu a vyšším zdanění – ve výsledku tak byla prakticky nesrozumitelná. Ovšem Amerika ve skutečnosti samozřejmě nebyla „zrozena liberální“. Celé toto stanovisko přehlíží, či alespoň zanedbává, nejen „pravcové“ vlivy konzervatismu, které jsme již viděli výše, ale také to, co ukáží na následujících stranách: to, nakolik dokázali američtí radikálové tradice liberalismu využít pro své vlastní účely; jak úspěšní byli ve svém volání po nových příslibech, odvolávající se na liberální dědictví;<sup>77</sup> ale vlastně i to, jak liberalismus nad těmi, kteří ho chtěli využít, ve výsledku obvykle „zvítězil“ a mnohdy jako by je „pohltil do sebe“.

Ze všech etap dvacátého století to byla tzv. „progresivní éra“, která v rámci proměny amerického liberalismu sehrála možná nejdůležitější roli. Charakterizují ji zejména nejrůznější snahy reagovat na moderní věk – na industrialismus a industrialistický kapitalismus, na rostoucí ekonomickou nerovnost, bídu a sociální napětí urbanismu, na úpadek zemědělského sektoru nebo na mizení divokého západu („American frontier“). – A to především v podobě sociální transformace politickou intervencí. Pouze silný stát totiž mohl i nadále úspěšně čelit vzrůstající korporální moci, a zabránit tak přeměně svobodných Američanů v „národ otroků“. Konzervace a vývoj metod starých na nové výzvy nestačil, a tak musely být vynalezeny metody zcela nové, metody *sui generis*. Herbert Croly například prohlásil, že úkolem progresivisty je americké občany „emancipovat z jejich minulosti“ a podle Waltera Lippmanna bylo základem progresivní vize, že se neohlíží zpět a tvoří něco, pro co „neexistuje precedent“, něco, co z definice není ukotveno v minulosti.<sup>78</sup>

Tento široce sdílený sentiment začínal už od některých fundamentálních hodnot americké politické kultury, jejíž minulost měla být formována sociálním atomismem a limitací státní moci. Takové myšlenky sice mohly fungovat ve venkovské a zemědělské společnosti, nemohly však naplnit potřeby moderní, městské a industriální společnosti. Podle H.G. Wellse neměli liberalismem vytvarovaní Američané „smysl pro stát“ a širší společenské jednotky, ve kterých žili – tj. pro komunální život.<sup>79</sup> Wells zde argumentoval, podobně jako tvrdili Haivry s Hazonym, že se lockovský liberalismus v americké společnosti upevňoval stále silněji; nyní však musel liberalismus dostat nový rozměr – klasický liberalismus měl být nahrazen progresivním liberalismem solidarity a sdílených, (národních) cílů. Zásadní otázka, kterou bude dál nutné zodpovědět, se ale ptá: je něco takového na liberálních axiomech vůbec možné udržet?

I Hartz v polovině dvacátého století s tezí amerického atomistického individualismu emfaticky souhlasil, ovšem Tocqueville, píšící o sto dvacet let dříve, prezentoval přesně opačný pohled. Zdůrazňoval například to, jak samotný systém svobodných amerických institucí a tamní politická práva všem občanům neustále připomínají, že žijí ve společnosti; že je jak jejich povinností, tak také v jejich zájmu být užitečný vlastním spoluobčanům; a že – jak soudil na základě svého pozorování životů Američanů, kteří prý běžně podstupovali i velké individuální oběti ve jménu všeobecného blaha – „jejich srdce snadno tíhnou k dobročinnosti“.<sup>80</sup> Haivry s Hazonym odmítají „liberální zrod“ Ameriky atomistických individualistů a tento aspekt sociálního života, jenž zde Tocqueville barví a který přičítal institucím, by oni připisovali tehdy stále silným konzervativním hodnotám. Jsou ovšem tato stanoviska odlišná?

75 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „The Liberal Tradition in an Age of Conservative Power“ (Richard J.E.), s. 207–208.

76 *Ibid.*, „Louis Hartz, His Day and Ours“ (Hulling, M.), s. 26.

77 *Ibid.*, „Change We Already Believe In?“ (Stears M.), s. 184–186.

78 *Ibid.*, s. 189.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, „*Requiescat in Pacem*: The Liberal Tradition of Louis Hartz“ (Kloppenber, J.T.), s. 98.

Progresivní éra upevnila roli státu jakožto vrchního nástroje, zodpovědného za řešení všech problémů celého národa. Pozornost nadále nespočívala na nezávislém a svobodném jednotlivci, ale na národní solidaritě, sociální spravedlnosti a společných cílech. Právě v této době dochází k největší expanzi pravomocí federální vlády v historii Spojených států. Původní pořádky byly dle progresivistů zavedeny pro řízení národa venkovanů, jejichž hlavní starostí bylo předcházet zneužití moci; federalismus ale pouze zbytečně omezoval autoritu vlády a separace složek státní moci činila rozhodovací proces přinejmenším neefektivním.<sup>81</sup> Právě v této době byl vytvořen Federální rezervní systém a přijat šestnáctý dodatek Ústavy, legalizující federální daň z příjmu; stejně jako byla federálními soudy schválena dramatická navýšení pravomocí Kongresu i prezidenta. „Vláda“ je od nynějška chápána jako vláda federální; „stát“ nahrazuje státy. I když, jak ukazuje Deneen, poslední ze zmíněných neprotiřečí původním úmyslům (některých) Otců zakladatelů ani zdaleka tak silně, jak by se z mnoha dnešních „pravicových“ nálad mohlo zdát.<sup>82</sup> Ve skutečnosti spíše ilustruje částečné překrytí progresivní politiky a kupř. názorů Hamiltona, ale také Madisona, kteří oba zastávali, že centrální vláda jednoduše musela být dostatečně silná. Pokud se však podíváme hlouběji, zjistíme, že důvodem pro konzervativního Hamiltona je především obchod a kapacita na zvládnutí nepředvídatelných eventualit, v první řadě válek a povstání, nikoli ekonomická, socialistická opatření apod.<sup>83</sup>

Hledat příčiny rostoucího amerického etatismu v konkrétních prezidentech a hnutích je velmi snadné, současně si je ale třeba uvědomit, že to není celý příběh. Skutečnost je spíše taková, že se jednalo o pomalý, postupný proces, jenž malými a často takřka neviditelnými kroky přetvořil Ameriku do podoby, která se od její původní (ústavní) formy podstatně vzdálila. Eroze ochrany před centralizací moci byla způsobena společenským a ekonomickým vývojem, ale stejně tak endemickými nedokonalostmi Ústavy; ale bezpochyby přispěly i faktory jako právě mizení divokého západu, do něhož oběti vládních regulací nadále nemohli uprchnout.

„Originální“ progresivismus přelomu století postupně vymírá za válečných let a dvacátá léta jsou jeho posledním významnějším obdobím. V té době se populárními naopak stávají konzervativní hlasy, barvící veškerý radikalismus jako nekompatibilní s americkými hodnotami. Díky tomu musela být progresivistická agenda umírněna – „radikalismus“ musel být „amerikanizován“.<sup>84</sup> Myšlenkovým vůdcem tohoto inovovaného progresivního liberalismu let deprese byl primárně John Dewey, který rozpoznal, že progresivní opatření nemohou být fenomény *sui generis*, protože minulost nikdy skutečně opustit nedokážeme. Budoucnost tak bude muset být utvořena z již existujících, i když třeba opomíjených hodnot a radikalismus nesmí být o odmítání liberální tradice, nýbrž o *vysvětlování* toho, jak stálé hodnoty dřívějšího liberalismu nyní vyžadují „jiný druh praktické politiky“.<sup>85</sup> To poslední je (alespoň pro účely tradice liberalismu i této práce) absolutně klíčové: Dewey celý spor mezi principem a účelem považoval za důsledek nepochopení a za pošetilst: liberalismus si přeci může bez problému udržet své původní cíle a souběžně transformovat vlastní prostředky. To se snaží ukázat Yuval Levin, když liberální „proměnu“ vystihuje následujícím způsobem: radikálně individualistický lockovský liberalismus nedokázal dosáhnout svých utopických cílů, a tak započal proces jeho „náhrady“ progresivním, intervencionistickým a státocentrickým liberalismem; zachoval však svůj fundamentální cíl: *osvobození jednotlivce od veškerých osobně nezvolených omezení*. Progresivní liberalismus socializoval prostředky, účely však zanechal dokonale individualistické, dokonale lockovské; v

81 *Ibid.*, „Change We Already Believe In?“ (Stears M.), s. 190.

82 Deneen, P.J., *Why Liberalism Failed*, s. 166–173.

83 Srov. kupř. Publius, *The Same Subject Continued: Concerning the General Power of Taxation*, The Federalist Papers, 34, 4. ledna 1788, Yale Law School, [http://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed34.asp](http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed34.asp).

84 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „Change We Already Believe In?“ (Stears M.), s. 192.

85 *Ibid.* s. 193.

Levinových slovech tedy kombinoval *materiální kolektivismus a morální individualismus*.<sup>86</sup> To je vlastně Deweyho politická filosofie v kostce: liberální ideály naplnění svobodného a ostatním rovného jednotlivce zůstaly; byly pouze redefinovány na potřebu záchrany této svobody státem „seshora“ – a jediný stát, který toho byl schopen, byl přirozeně pouze stát silný, v němž je moc centralizována, a tak může být snadno užita. Jasný socialistický element a, ještě lépe, výsledná *syntéza liberalismu a radikalismu* z Deweyho politického díla přímo vyznaují:

„Vytvoření řádu, v němž jsou průmysl a finanční sektor sociálně řízeny ve prospěch institucí, které poskytují materiální základ pro kulturní osvobození a růst jednotlivců, je nyní jedinou metodou sociální akce skrze kterou liberalismus může realizovat své cíle.“<sup>87</sup>

*Socialismus jako nástroj liberalismu.* – Jak si všímá Stears, co se ve skutečnosti stalo v meziválečné Americe, byl vývoj regulovaného, koordinovaného, sociálně orientovaného ekonomického plánu, jenž sahal daleko za pozdější polovičaté experimenty Nového úřadu.<sup>88</sup> Když nyní zvážíme Hartzův pesimistický pohled na americkou „levici“, bude zřejmé, proč i ten, obdobně jako jeho opomenutí vlivu raného tradicionalistického konzervatismu, v podstatných aspektech selhává. Pro americké radikály bylo totiž v praxi velmi dobře možné – a nepochybně velmi výhodné – prosazovat ideu Ameriky jako velkého a ušlechtilého liberálního národa a současně usilovat o radikální a dalekosáhlé politické reformy.<sup>89</sup> Ještě se však vrátím k dřívější myšlence. Právě Nový úřad a prezident F.D. Roosevelt jsou oblíbenými terči současné americké „pravice“. Ano, politika FDR bezpochyby byla příkladem „levicového“, progresivního liberalismu, který klasičtí liberálové samozřejmě odmítají (na druhou stranu taky třeba pomohl porazit fašismus a národní socialismus a jmenoval většinu soudců, již stáli za následným zrušením nucené rasové segregace), spíše se však ptám, k čemu má vykreslování Roosevelta jako strůjce vládní tyranie a nepřítele svobody sloužit. Pokud nám jde o pravý problém, jistě se musíme dívat úplně jinam – v první řadě bezpochyby na onu endemickou stránku věci: kritika jednotlivých osob a činů, oprávněná, nebo ne, jednoduše vůbec nepomáhá zodpovědět, proč a jak byli tito lidé vůbec schopni prolomit zábrany systému založeného na ústavě, která jasně a striktně vyčítá sady pravomocí, a dostat se hluboko za jejich meze – a tak je učinit bezcennými. Chceme-li tento proces vysvětlit, je to právě zde, kam by se měla naše pozornost upírat.<sup>90</sup>

Po druhé světové válce vztah liberalismu a americké „levice“ dostává nový rozměr: prochází si fází deziluze a rozčarováním z revoluce a jejími děsivými průvodci a vnímá hrozby utopického teoretizování a s ním spojených totalitních režimů. Liberální myšlenky jsou stále používány k obhajování nejružnějších politických programů a reforem, jejich dříve typický radikalismus se však vytrácí. Nyní šlo totiž mnohem více o snahu bránit již dosažený úspěch amerického projektu proti nebezpečím, která ohrožovala břehy Ameriky svými utopickými aspiracemi, které již posedly

86 Levin Y., *The Great Debate: Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*, s. 227–228.

87 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „Change We Already Believe In?“ (Stears M.), s. 194.

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*, s. 195–196.

90 A primárně na jednu z ústředních, v tomto případě liberálních inovací amerického zřízení: koncepci *svrchovanosti lidu* (viz Rousseau), která se dramaticky liší od vertikální i horizontální distribuce moci (bez ohniska suverenity) tradičního anglického práva, i od absolutistického systému monarchy jakožto diktátora (viz Hobbes). Ačkoli tato liberální koncepce prezentuje krásnou, romantickou fikci „We the People“, ve skutečnosti z veškeré reálné moci dělá pouhou delegaci odvolatelnou z místa nejvyšší svrchovanosti; a tím pádem tak proměňuje tři hlavní americké „brzdy“ akumulace moci – separaci moci, federalismus a politická vlastnická práva – v pouhé „iluze“. Bylo by myslím také určitě zajímavé zkoumat, nakolik je tato „rousseauovská“ koncepce zodpovědná za dnešní pocit bezmocnosti v otázkách ovlivňování veřejných věcí.

Evropu. To je na první pohled patrné na jednom z nejstarších a nejzávažnějších témat americké historie: na problematice rasy.<sup>91</sup>

Občanská válka a zrušení otroctví byly sice pouze počátkem snah napravovat rasové nerovnosti, odvolávání se na liberální hodnoty se však už tehdy stalo oblíbenou strategií. Lincoln bojoval proti otroctví právě rovnostářskou interpretací *Deklarace nezávislosti* a étosu Otců zakladatelů, která se vztahovala i na černošskou populaci. Tato strategie, ať už byla založena na realitě, či nikoli (Lincolnova interpretace *Deklarace* se zdá vcelku ahistorická), uspěla a postupem času se realitou stala. Proto není překvapivé, že byla později znovu uplatňována během rozvíjejícího se rovnostářského hnutí, jež skutečně nabylo na síle kolem poloviny dvacátého století. Na jeho vrcholu později Martin Luther King Jr. proslule snil o Americe, která jednoho dne povstane a dostojí svému pravému krédu; o Americe, která začne brát vážně Jeffersonovo „nesmrtelné prohlášení“, že „všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni“. Ale už ve čtyřicátých letech vychází průlomová studie amerických rasových vztahů, *An American Dilemma: The Negro Problem and Democracy*,<sup>92</sup> ve které Gunnar Myrdal artikuloval *liberální vizi* integrace a asimilace, která se významně lišila od dřívějšího přístupu radikálů meziválečných let deprese jako byl Dewey (zároveň ale i od aktivistů následujících dekád): úkolem amerického radikála nadále není vynalézat inovativní reinterpretace a redefinice starého, ani volání po přímé a drastické politické reformě; naopak, status černošského obyvatelstva byl označen za problém o století opožděné veřejné morálky – a tak musel být pomalu a postupně vyřešen právě apelací na mravní stránku věci – na americké svědomí.<sup>93</sup>

Tento zvrát, do jisté míry snad způsobený zvyšováním napětí studené války i pocitem, že Nový úděl vyřešil nové problémy skličující moderní industrialistickou Ameriku, znamenal, že se radikalismus proměnil především ve snahy *restaurace* a *protektce* americké liberální tradice a jejího šíření do dosud vyloučených oblastí. Podle některých byla tato Amerika „mimo ideologii“ a „po utopii“: liberalismus, radikalismus a amerikanismus se na moment staly jedním.<sup>94</sup> Je to v tomto politickém prostředí liberální nadvlády a relativním konsenzu obou politických stran (prezidentem se stal republikán Dwight Eisenhower, jehož úspěch však nespočíval ani tak v hlásání konzervativních hodnot, jako právě v přistoupení na liberální sociální stát), kdy Hartz píše své nejuživnější dílo. Není proto příliš těžké pochopit, co jej mohlo vést k domněnce, že neschopnost odpoutat se od Locka držela americkou „levici“ polapenou ve stavu jakési schizofrenní, nesrozumitelné existence. I přesto, že této analýze mnoho uniklo, Hartz rozhodně velmi dobře předpověděl, že daný stav americké liberály, toužící se distancovat od jejich komunistické alternativy, příliš často nutil identifikovat se s pozicemi svých přirozených oponentů, a tak nemohl být stabilní. Když tak v padesátých letech přichází nová „levicová“ vlna, nachází se v pozici, kde je veškeré kritice zaběhlých pořádků bráněno předpokladem, že liberální hodnoty jsou samozřejmé, nezpochybnitelné a jako věčné pravdy vyjmuty ze sféry potenciální změny.<sup>95</sup>

## IV. IDENTITA

Jedno z nejnápadnějších slepých míst Hartzovy studie spočívalo v jeho omezeném a jednostranném důrazu na analýzu společnosti skrze prizmat *třídy*. Třídní postavení pro něj tvořilo

---

91 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „Change We Already Believe In?“ (Stears M.), s. 197.

92 Myrdalova kniha později např. ovlivní i mezní rozhodnutí Nejvyššího soudu z roku 1954, jež prohlásí státní zakládání segregačních veřejných škol za protiústavní. Vydláždí tak cestu pro rasovou integraci a „pozitivní diskriminaci“ a pomůže nastartovat éru občanskoprávních hnutí.

93 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „Change We Already Believe In?“ (Stears M.), s. 197–198.

94 *Ibid.* 198.

95 *Ibid.*, s. 198–199

základ takřka veškerého společenského života Američanů, a jako takové jej tedy mělo i adekvátně vysvětlovat. Dokonce i odvěký středobod amerického národa, křesťanskou víru, Hartz umístil do pozadí. Americké náboženství totiž považoval samo o sobě za revoluční, díky čemuž prý nikdy nebyla pocíťována potřeba si z tamní revoluce tvořit náboženství nové (politické), jako tomu bylo u Rousseau a francouzských liberálů.<sup>96</sup> Namísto zázemí Kontinentu, kde revoluční, anti-klerikální liberální síly („levice“) plodily síly reakce ze strany pevně zakořeněné církve („pravice“), bylo ve Spojených státech, oddělením církevního od světského, náboženství přizpůsobeno všudypřítomnému americkému liberalismu – a tak mělo mít pouze zanedbatelný význam. Hartz, na rozdíl od Tocquevillova, americké křesťanství silně podcenil; měl ale jistě pravdu, když napsal, že Američané, „namísto pocitu nutnosti strhnout křesťanské nebe na zemi, byli rádi, že zůstalo tam, kde bylo.“<sup>97</sup> Následující slova Jamese Madisona z Federalisty č. 51 tento rys raného amerického skepticismu vůči světskému utopismu, částečně popsaného již na konci II. kapitoly, vystihují poeticky a názorně (i když zároveň evokují liberální, „rousseauovský“ model „absolutní“ svrchovanosti lidu; viz pozn. č. 90):

„Kdyby lidé byli andělé, žádné vlády by nebylo třeba. Kdyby andělé lidem vládli, nebylo by třeba její vnější ani vnitřní kontroly. Při sestavování vlády, která má být ustanovena lidem, ona velká obtíž spočívá v tomto: nejdříve musíte vládu zmocnit ke kontrole řízených; a na druhém místě ji zavázat kontrolovat sebe sama. Závislost na lidu je bezpochyby primární kontrolou vlády; ale zkušenost lidstvo naučila nezbytnost pomocných opatření.“<sup>98</sup>

Kromě nedocení společenského a politického významu náboženství, Hartz opomenul i jiné „roviny analýzy“ (případně to, co by dnes někdo mohl nazvat problémem „identit“). Na to poukazuje Kloppenberg, když říká, že Hartz nakládal s náboženskými, rasovými, etnickými či genderovými identitami jako s pouhými epifenomény, s analytickými kategoriemi oddělitelnými od jediné *reálné* identity – identity třídní –, a nepochopil, že některé z nich byly ve skutečnosti konstitutivními prvky americké kultury od sedmnáctého století do současnosti. Na druhou stranu ale Kloppenberg dodává, že se v mnohém vlastně není čemu divit. Přeci jen to, jaký význam měly otázky identity dostat v šedesátých letech, uniklo tehdy většině historiků a učenců. A u mnohých tato slepota přetrvala až do velmi nedávna.<sup>99</sup> Zajímavé přiznání, když uvážíme, nakolik to byla právě americká akademická obec, jež stála za vzestupem aktivistické politiky, v jejímž jádře ležela a leží právě tyto otázky.<sup>100</sup>

Tvorba politiky na základě konkrétních rozlišujících lidských znaků je samozřejmě stará jako lidská společnost. I relativně krátká kulturní historie Spojených států má bohaté zkušenosti i s jejími velmi očividnými verzemi: otroctví či rasová segregace dodnes zůstávají nejnápadnějšími jizvami na tváři amerického národa. Její moderní, liberální varianta je ovšem zajímavou a z určitých hledisek unikátní manifestací tohoto odvěkého jevu. Už jen proto, že hlavní tendencí posledních staletí bylo nepochybně rozdíly mezi jednotlivými „identitami“ spíše smazávat, nežli je vyzdvihovat (a mohlo by se zdát, že liberalismus, jako individualistická filosofie, nemá mít s takovou politikou

96 Nikde nebyl anti-klerikální radikalismus silnější než v porevoluční Francii, kde měla být křesťanská tradice plnohodnotně a za každou cenu nahrazena „racionalismem“; viz Robespierrov deistický „Kult Nejvyšší bytosti“ (a podobně i ateistický „Kult rozumu“), v němž byli uctívání nikoli bohové, nýbrž abstraktní entity Rozumu, Svobody, či Pravdy. – Srov. např. Kennedy E., *A Cultural History of the French Revolution*, Yale University Press, Yale, 1989, s. 343. Dále může být ilustrativní i „pouhé“ zrušení Gregoriánského kalendáře a jeho nahrazení „racionálním“ Francouzským revolučním kalendářem; a později třeba také projekt pozitivistického „Náboženství humanity“ A. Comteho.

97 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „Requiescat in Pacem: The Liberal Tradition of Louis Hartz“ (Kloppenberga, J.T.), s. 96.

98 Publius, *The Structure of the Government Must Furnish the Proper Checks and Balances Between the Different Departments*, The Federalist Papers, 51, 8. února 1788, Yale Law School, [http://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed51.asp](http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed51.asp).

nic společného). Dnešní rovnost před zákonem koneckonců značí především dlouhý rovnostářský proces, jenž odráží rovnost každé lidské duše před Bohem tak, že tento ideál implementuje do světského života. Zejména angloamerické právo své silně zapuštěné křesťanské kořeny nezapře; nicméně ve středu celé judeo-křesťanské civilizace leží onen stále stejný imperativ: respektovat inherentní hodnotu každého člověka, a proto mazat (přinejmenším „systémové“, institucionalizované) rozdíly mezi „židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou“.<sup>101</sup> Co tedy současná politika identity znamená a proč je tak podstatná? Lilla je fascinován tím, jak silně se tato „levicová“, liberální forma od poloviny dvacátého století rozvinula a nakolik se dostala do jádra nejen Demokratické strany, ale samotného amerického (progresivního) liberalismu, dlouhodobě převládajícího u akademiků a, obecněji, „vzdělaných městských elit“.<sup>102</sup> K pochopení dnešního liberalismu je tedy pochopení této součásti – a ještě podstatněji, jejího širšího myšlenkového zázemí – velmi důležité.

Ideje tohoto typu se v americkém diskursu začínají objevovat zejména s příchodem tzv. Nové levice.<sup>103</sup> Pro tu byl, během šedesátých a sedmdesátých let, liberalismus v mnohém spíše překážkou: spolu s amerikanismem byl „kolonizován“ obhájci a apologety *statutu quo*; stal se synonymem pro „korporační liberalismus“; jenž selhal v *rozpoznání skutečného významu svobody a sociální rovnosti*; a jeho nálepka (která se ovšem dobře prodávala) sloužila pouze potřebám převládajícího politického uspořádání. Obdobně jako tento proud „postmoderní levice“ vyměnil politiku institucí za *politiku aktivismu*, nahradil i nálepku „liberálů“ nálepkou „radikálů“. Opět se proti dosavadnímu dogmatu mohlo bojovat pouze dramatickou reformou a úsilím jej strhnout. V americké politické scéně ale není příliš prostoru pro dlouhodobě silnou ideovou diversitu; například už z povahy jejich volebního systému plyne eventuální ekvilibrium dvou silných stran – a co víc, ty se od sebe budou navzájem stále více vzdalovat a politiku i společnost kontinuálně polarizovat (což je dramaticky umocněno moderními technologiemi: zejména „novými médii“).<sup>104</sup> Není proto překvapivé, že se jisté myšlenky Nové levice začaly s americkým liberalismem „mísit“, což potom ve výsledku vedlo převážně k vytvoření amalgámu jakéhosi liberalismu identity, „dekolonizace“ a etatismu – progresivního liberalismu dnešního dne.<sup>105</sup>

Na závěr ještě trochu konkrétněji k předmětu věci. Jak si dnes všímá třeba Fukuyama nebo K.A. Appiah,<sup>106</sup> projevy důrazu na identitu mohou být dvojí: sjednocující, jako tomu bylo kupříkladu u mnohých (úspěšných, organických, „zespoda“ vzešlých, nikoli tužkou narýsovaných a uměle vykonstruovaných) národních států; nebo rozdělující, poukazující na, často extrémně fiktivní, rozdíly mezi občany (resp. celými komunitami, národy, říšemi, atp.), raději než na jejich sdílené závazky a cíle, na historii vzájemného spojení či na společné tradice, jazyk a náboženství. Redukce člověka na danou identitu, na základě které je s ním dále nakládáno, ať už ve formě aristokracií, národního socialismu, stalinismu nebo rasové segregace Spojených států, je na první pohled vlastně jen formou kolektivismu – upřednostňováním celku před jednotlivcem;<sup>107</sup> konkrétně pak upřednostňování sdílených znaků (tj. skupinové příslušnosti) před individuálním projevem a komplexní totalitou jednotlivce.

---

99 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „*Requiscat in Pacem: The Liberal Tradition of Louis Hartz*“ (Kloppenber, J.T.), s. 96–97.

100 Pro více o roli „elit“ na vzestup politiky identity srov. např. Lilla, M., *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*.

101 Gal. 3, 28 (ČEP).

102 Lilla, M., *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, Harper, New York, 2017, s. 9.

103 I k vlivu Nové levice srov. *The Once and Future Liberal* od Lilly; nebo třeba taky *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left* od Rogera Scrutona.

104 Zvažme např., že v případě více stran mají v systému absolutní většiny poražení voleb silnou pobídku spojit se proti současnému lídrovi (a tak se počet silných stran stabilizuje na dvou). Tito rivalové potom navíc potřebují zaujmout co nejvíce voličů a obrovskou skupinu, jež může rozhodnout o potenciálním úspěchu či neúspěchu, tvoří tradičně „apatičtí“ nevoliči. A apatického člověka „umírněná“, „centristická“ politika k volbám přijít spíše nepřiměje, a výsledkem tak jsou stále otevřenější ideologické nůžky.

I liberální politika identity je z části přesně taková: podle konkrétních kritérií rozděluje společnost na skupiny, většinou na základě jejich vnímané historické, či současné zkušenosti s útlakem a bezprávím. Jinými slovy, dělí lidi na utlačované a utlačovatele, na pány a na raby, od čehož následně odvozuje nároky na jejich privilegia. Nic nového. Je zde ale zvrat. Její současná forma se nese v duchu přesně odpovídajícímu liberálním myšlenkám radikálního osvobození a jednotlivce od nezvolených zábran. Kromě snah posílit utlačované, okrajové skupiny či vesměs jednostranné kritiky minulosti, poznamenané sociální nespravedlností, se zde setkáme také s teoriemi, které odmítají *jakoukoli* danost lidské identity jako takové. Tady již člověk, nikoli jen jako člen jisté třídy či jiné skupiny, trpící nebo působící bezprávím, nýbrž i jako individuální „Já“, není čímsi z části neflexibilním; není omezován vlastní přirozeností, biologií ani jinými determinovanými a obtížně ohebnými, či dokonce neohebnými zábrami.<sup>108</sup> Naopak, veškeré charakteristiky jsou projevy kultury a (nespravedlivé) společnosti. A ty mohou – a mají – být překonány. Člověk nutně není nic a má potenciál stát se čímkoli. Je osvobozen i od posledních nezvolených závazků a autority; dosahuje (tam, kde je potřeba, samozřejmě s pomocí silného státu) individuální nezávislosti, svobody a dokonalé možnosti sebe-určení.<sup>109</sup> Zvažme, že tyto teorie zpravidla nestojí na pokročilém biologickém inženýrství, ale naopak biologii a přírodu razantně odmítají: všechny rozdíly, ať už jsou příčinami, nebo symptomy nespravedlivé společnosti, mohou a musí být sociokulturně dekonstruovány. Samozřejmě, toto je jakýsi „ideální“ scénář, který by měl nastat; nikoli ten, jenž ve skutečnosti pozorujeme. Co je však zásadní je uvědomění si, že i tento vývoj analogicky přesně odpovídá tomu, co jsem výše popisoval na příkladu Deweym a jeho etatismu jakožto „transformaci prostředků k dosažení stejných, liberálních účelů“. I zde je kolektivismu (ale nejen kolektivismu, dále například relativismu, subjektivismu apod.), nyní nově nemateriálního, využíváno účelně i účelově: k realizaci totožných, individualistických mravních cílů „kulturního osvobození a růstu jednotlivce“.

## V. „KONZERVATIVNÍ“ LIBERALISMUS

Abych o liberalismus dvacátého století pojednal kompletně, musím se ještě podívat na to, co se dělo v rámci americké „pravice“. Haivry s Hazonym výše argumentovali, že původní politické zázemí z období vzniku republiky, charakteristické jakýmsi napětím i symbiózou angloamerické právní tradice a „rozumu“ přirozených práv, bylo postupně pohlceno druhým z nich, lockovským liberalismem, a ve výsledku vedlo k syntéze do „pravického“ klasického liberalismu, hlavního politického „rivala“ americké „levice“ (progresivního liberalismu). Tomuto historickému výkladu, ne příliš vzdálenému od ještě extrémnějšího stanoviska Hartzze, ovšem chybí zohlednění jednoho velmi podstatného fenoménu, který jako další z mnoha převleků Johna Locka už jednoduše vysvětlovat nelze.<sup>110</sup>

Richard J. Ellis se snaží rozebrat Hartzovu tezi, která tvrdí, že americký konzervatismus má pouze pramálo společného s britskými Toryemi a klasickou *noblesse oblige*, a je tak pouze

105 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „Change We Already Believe In?“ (Stears M.), s. 199–200.

106 Srov. Fukuyama, F., *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition* a Appiah, K.A., *The Lies That Bind: Rethinking Identity*.

107 Takový „kolektivismus“ ještě nemusí být špatný (ve skutečnosti je někdy nezbytný). V jádru každého *společenství* spočívá myšlenka inkluze některých a exkluze jiných – z čehož přesně plynou daným členům výhody, které by jinak neměl nikdo (viz např. institut rodiny, ale také třeba národa). Nemusí se jednat o hru s nulovým součtem. Uplatňování principu kolektivní viny, nebo obecné přesvědčení o kolektivní nadřazenosti (formy šovinismu), jímž je ospravedlňován útlak „podřízených“ a „slabých“, to už je samozřejmě něco úplně jiného.

108

109 John Gray tuto „postmoderní“ vizi světa popsal jako pouhý „poslední výstřelek antropocentrismu“. – Viz. Gray, J., *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Granta Books, Londýn, 2003, s. 54–55.

110 Haivry, O., Hazony Y., *What Is Conservatism?*



manifestací lockovského liberalismu minimálního státu. Dle Ellise je americká „pravice“ rozštěpená do dvou odlišných proudů: „libertarianismu“ a „sociálního konzervatismu“. První z dvojice je opravdu pouze formou atomistického individualismu a s Hartzovou tezí je plně konsistentní. V mé terminologii spadá pod hlavičku klasického liberalismu (jenž je ve skutečnosti s Ellisovým chápáním libertarianismu vlastně identický)<sup>111</sup> a má se jednat se především o moderní vyjádření tohoto starého (a nyní obrozeného) proudu, který v sobě snoubí Locka s *laissez-faire*. Do svého středu umísťuje starost o individuální negativní svobodu a horlivost ohledně rozšiřování státu a vládních intervencí, ve snaze napravovat nerovnosti, považuje za opuštění *pravého* liberalismu (jehož nálepka byla usurpována „levicí“, a proto byla zavržena).<sup>112</sup>

Sociální konzervativci avšak do žádné liberální kategorie nespádají a kritizují liberalismus z diametrálně odlišného úhlu: liberálové – nehledě na odnož a její konkrétní prostředky – přijali lockovskou dokonalou svobodu, rovnost a emancipaci jednotlivce jako dogma a nezpochybnitelný základ veškeré další činnosti, a tak nechali individualismus, globální „svobodný trh“ i „kulturu práv a svobod“ dojít příliš daleko. Tak daleko, že nyní nejen vyzývá, ale přímo bortí komunitní normy a sociální vazby, disciplínu a autoritu v rodině, národu či náboženství; věci, bez kterých společnost nemůže držet pohromadě. Co víc, jakékoli racionalistické politické teoretizování je zde proto marné. Pokud se mezi jednotlivci vytratí dostatečná pospolitost, přestane existovat společenský řád, prvotní podmínka výstavby stabilního a funkčního státu, nemá dále smysl zabývat se politickými hlavolamy, řešícími otázky nejlepších vládních systémů, přístupů ke spravedlnosti, rovnosti apod. Zatímco libertariáni / klasičtí liberálové pozorují vše skrze prizma *svobody/donucování* a „levicoví“ liberálové skrze prizma *rovnosti/útlaku*, sociální konzervativci se dívají skrze ne-liberální prizma *morálního a kulturního rozkladu*. Základem jejich světa pak je hlavně tradice a náboženství, nikoli jazyk práv a svobod liberálů.<sup>113</sup>

Zde výklad celé americké „pravice“ v lockovských pojmech selhává, a i když tento fenomén sociálního konzervatismu Haivry s Hazonem spíše přecházejí, poukazují na to, jak byla zejména osmdesátá léta dvacátého století na moment opět oddána některým tradičním hodnotám angloamerického konzervatismu. Kromě těch vyčtených výše, právě v sekci o sociálním konzervatismu, zmiňují také obnovení „speciálních vztahů“ se svými britskými protějšky, v čele s Margaret Thatcherovou – a jak toto vzájemné spojení znovu-nalezeného konzervatismu z doby hluboké krize vyhrálo studenou válku a pomohlo osvobodit miliony z okovů útlaku a tyranie, podobně jako vlastní ekonomiky dlouho spoutané socialistickými vlivy. Ačkoli však Reaganovo hnutí pomohlo stočit diskurs směrem „doprava“, nedokázalo se dostat dostatečně hluboko na to, aby zpochybnilo nyní již příliš pevně zakořeněné liberální „pravdy“ americké politické kultury. V konfrontaci s univerzitním systémem, věrným takřka výhradně liberálním (a především progresivním) teoriím, nedokázalo toto částečné konzervativní obrození proniknout do sfér filosofie, politické teorie, práva, historie a školství – oblastí, bez kterých skutečné vzkříšení nebylo možné. Ve výsledku tak byly konzervativní metody aplikovány pouze na naléhavé politické problémy tehdejšího dne a liberalismus zůstal prakticky nezpochybněn jako základní rámec

---

111 Pojednání o rozdílech mezi chápáním libertarianismu a klasického liberalismu zde není cílem. V zásadě se ale jedná o různá vyjádření téhož; případně snad můžeme říci (jak se pojmy také někdy chápou) že libertarianismus je krajní verzí („středopravicového“) klasického liberalismu: takoví libertariáni redukují stát tak daleko, že za legitimní nepovažují žádné vládní programy či intervence, pokud neslouží striktně a výslovně k ochraně individuálních, negativních práv (a zejména vlastnických práv) člověka před donucováním (viz tzv. princip *ne-agrese*) či podvodem. Pokud nás tedy zajímá obsah a nikoli slovíčkaření, nepovažuji zde za problematické tvrdit, že klasický liberalismus obsahuje spektrum odstínů a libertarianismus je pouze jedním z nich – a pro mé účely je bližší rozlišení bezpředmětné.

112 Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, „*The Liberal Tradition in an Age of Conservative Power*“ (Ellis R.J.), s. 210–211.

113 *Ibid.*, s. 210–229.

interpretace veškeré americké politiky; a dokonce i samotného Reagana jako lockovského individualisty a *laissez-faire* kapitalisty – liberála *par excellence*.<sup>114</sup>

Haivryho a Hazonyho verze se dotýká některých důležitých a relevantních témat, zároveň však sílu konzervatismu, opomenutím základny sociálních konzervativců, až trochu snadno přechází; případně tento tábor až moc svobodně hází do jednoho pytle s klasickými liberály. I když je pravda, že v rámci politického kultury Spojených států je trend jasný. Konzervatismus je pomalu ale jistě pohlcován klasickým liberalismem; jak je patrné například z jeho takřka samozřejmého přijímání globálního svobodného trhu, dnes samozřejmě spíše „korporativismu“. Ve výsledku (sociální) tak konzervatismus sice nemá takřka žádnou sílu uvnitř universit, politické teorie, ani jiných intelektuálních odvětví (čímž lze dobře vysvětlit jeho častá opomenutí), zároveň bychom však neměli podceňovat jeho reálnou moc ve společnosti – a u voleb.

## VI. VÝZNAM SVOBODY

Nejen u inovací progresivního liberalismu americké „levice“, ale i zde, v rámci amerického „konzervatismu“, pozorujeme jednu fascinující vlastnost liberalismu; a nepochybně jeden z hlavních důvodů jeho postupné historické dominance: schopnost využít nejrůznějších, ne vždy zrovna na povrchu přirozených spojenectví, ve vlastní prospěch; pohlit je do své vlastní flexibilní teorie a po možných sporech na konci opět povstat jako, nyní ještě silnější, liberalismus. Jsou pak ale tyto výsledné produkty liberalismem v něčem jiném než ve jménu? Je možné, že přetrvávají jako pouhý nástroj aktivistických pohnutek a volání po revolucích, jako nástroj k hromadění hlasů či dosažení ideově nesouvisejících (ať už legitimních či nelegitimních) cílů? Existuje něco „skutečného“ pod povrchem?

Když se podíváme na americkou politiku, na první pohled uvidíme pouze nekompatibilní svár tamní konzervativní „pravice“ a progresivní „levice“. Neuvidíme však skutečnost, že se takřka celá „velká debata“ americké *politické* teorie již velmi dlouho neodehrává mezi Burkem a Painem, ale spíše mezi Lockem a J.S. Millem; a, pro dnešek možná ještě lépe, někde mezi Deweym, Rawlsem a Nozickem. Samozřejmě, i tam se v mnoha oblastech vzájemné rozdíly mohou zdát markantní; zejména pokud izolujeme konkrétní politické otázky a zvážíme dané *ratio* za jednotlivými navrhovanými odpověďmi. Ať už se jedná o teorie spravedlnosti nebo hlouběji, skutečný význam lidské svobody a rovnosti. Zároveň si ale musíme povšimnout mnoha sdílených premis, výchozích hodnot i identických přístupů. Je jedno, zdali se díváme na americkou „pravici“ nebo „levici“; na jejich politické, sociologické, ekonomické, či morální závazky a cíle; u obou totiž nalezneme sjednocující prvek liberálního individualismu – prvotní snahu maximalizovat „svobodu“, tj. nezávislost jednotlivce – *causa fiendi* liberalismu. Stejně je tomu i v metodologii, s níž jsou dokonce ony principy úzce spjaty: pozorujeme odlišnosti v interpretacích a v přístupu k odvozovaným hodnotám, nikoli však v přístupu k hodnotě metody samotné.

Jejich rozdíly se zprvu mohou zdát fundamentální a možná až po srovnání s kompletně odlišnou sociální filosofií si konečně uvědomíme, že se ve skutečnosti nacházíme uvěznění uvnitř dogmatického, i když velmi plastického rámce liberálních interpretací. A že pokud na ně přistoupíme, pak nám skrze stále se zmenšující a zamlženější Overtonovo okno může ne-liberální může začít splývat do zredukovaného kompozitu, jenž ohrožuje náš jediný pravý systém uspořádání (viz populární liberální nálepka „illiberal“). Ale např. seskupovat konzervatismus s autoritářskými režimy všeho druhu jednoduše není ani trochu užitečné; je to jen znak absence sofistikovanosti, a intelektuální lenosti, znak ideologie.

Liberalismus ovšem není pouhá ideologie, stejně jako není pouhý soubor politických a ekonomických principů. Je to *sociokulturní paradigma*. Své kořeny sice sleduje k nejrůznějším, ve výsledku převážně politickým (a ekonomickým) teoriím myslitelů jako Thomas Hobbes, John

---

114 Haivry, O., Hazony Y., *What Is Conservatism?*.

Locke, Jean-Jacques Rousseau nebo Immanuel Kant, zároveň je ale staví na fundamentálních koncepcích antropologie a postavení člověka ve společnosti: na lidské přirozenosti a její roli, stejně jako na roli a povaze státu. V rámci budování moderního světa, tito teoretici, spolu s osobnostmi jako Bacon a Descartes, pomohli položit základy moderní filosofie i vědy, a přispět k revoluci nejen v oblastech metody a poznání, nýbrž svými snahami (nesoucícími se v duchu doby) aplikovat racionální postupy vědy na společenskou sféru – vytvořit „vědu politiky“ – udávají i nové rozměry jak sociálních, tak humanitních „věd“. Od základů tak proměňují nejen přístup ke státnictví a k právu, ale i k samotnému člověku a k jeho chápání vlastního místa ve světě. V tomto ohledu se tak příliš neliší např. od křesťanství, jehož jádro je jednoduše nemožné oddělovat od vlastního výkladu stvoření a přirozenosti člověka. Křesťanský výklad je samozřejmě prudce odlišný, to ovšem nemění skutečnost, že i o liberalismu je proto velmi dobře možné uvažovat jako o *de facto* sekulárním náboženství.

Tak dochází k úsvitu liberalismu (samozřejmě *avant la lettre*). Směru, který započal jako koncepce lidské přirozenosti, která vnímá člověka jako nezávislý „atom“ v oceánu miliónů dalších, stejně nezávislých, svobodných a rovných atomů, z níž byl racionalisticky odvozen sociálně-filosofický systém, zasvěcený vlastním mravním cílům a ideálům lidské svobody, rovnosti, otevřenosti a tolerance. Co začalo jako teorie se tak (s jejím postupným uplatňováním v praxi), pro svou samotnou povahu, eventuálně začalo nevyhnutelně projevovat jako fenomén zasahující nejen do politické kultury, nýbrž kultury jako takové, a tak i do nejrůznějších aspektů veřejného, ale i soukromého života jednotlivce. I proto, že je pro liberalismus, v kontrastu s konzervatismem, který se obecně snaží osobní život de-politizovat, typický opak: v duchu romantického hesla z aktivistické Ameriky šedesátých let, „osobní je politické“,<sup>115</sup> vytváří „binární“ společnost abstraktních jednotlivců na jedné straně a státu (ať už jako garanta, ochránce, vymahače či chlebodáře) na straně druhé.

To hlavní, co liberalismus s (neoddělitelnou) modernitou přinesly, byla postupná proměna společenského chápání *svobody* – a politické programy, snažící se tohoto nového ideálu dosáhnout. Pre-moderní, anticko-křesťanská koncepce *libertas* vyjadřovala zejména ideál kultivace osobních ctností a budování charakteru na základě toho, co je správné a co špatné. Tento um sebekontroly, díky níž měl být člověk schopen dosáhnout skutečné svobody – svobody nejen od vnějších vlivů, ale také těch uvnitř nás samých –, nahrazuje svoboda jakožto absolutní autonomie, nezávislost, možnost jednat na základě libovůle. Svobodná umění, *septem artes liberales*, jejichž úkolem bylo učinit z jednotlivce osobnost hodnou skutečné svobody, ustupují na úkor „kultury“, v níž otázky emancipace jednotlivce z vlivu vnější nutnosti postupně zastiňují dřívější koncepci svobody jako především svobody *pro* něco (něco, co je hodno skutečně svobodného člověka), liberální koncepcí svobody jako svobody *před* něčím (před libovolným omezením). Přesně o tuto ztrátu klasické svobody šlo Solženicynovi, když řekl:

„Po západním ideálu neomezené svobody, po marxistickém konceptu svobody jako přijetí jha nutnosti – tady je pravá křesťanská definice svobody. Svoboda je sebe-omezování! Omezování sebe sama ve prospěch druhých!“<sup>116</sup>

Na liberálním Západě se staly takřka všechny otázky etiky otázkami vnějšího donucování a vnějších zábran – a tedy, přirozeně, jak těmto zábránám uniknout. Solženicyn si jasně uvědomoval, že takový význam svobody neobstojí, a pokud na něj přistoupíme, dříve nebo později dojde na to, že se budeme snažit „emancipovat rybu z vody“, aniž bychom se kdy snažili opravdu porozumět tomu, proč asi vlastně dané „ploty“ již existují.

115 Lilla, M., *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, s. 74

116 Solzhenitsyn, A. et al., *From Under the Rubble*, „Repentance and Self-Limitation in the Life of Nations“, Regnery Gateway, Washington D.C., 1989, s. 136. (Překlad a zvýraznění autora.)

Je vytvořena nová, liberální morálka, jež někdy bývá opisována úsměvnými a prostými slovy, často (zřejmě nesprávně) připisovanými Oliveru Wendellu Holmesovi, Johnu Stuartu Millovi nebo také Abrahamu Lincolnovi: „Mé právo máchat pěstí končí tam, kde začíná nos někoho jiného.“ Zde je negativní svobodě jednotlivce podřízen veškerý společenský život. Tento přístup k dosažení *summum bonum* liberalismu – *osvobození jednotlivce od nezvolených omezení* – je dodnes prosazován klasickým liberalismem. Je to první krok k absolutnímu osvobození jednotlivce; a pro jeho radikálnější zastánce také jediný legitimní krok. Druhý krok přichází s progresivní „kulturou práv a svobod“. Pro zastánce této druhé fáze negativní svoboda totiž k absolutnímu osvobození v moderním světě jednoduše nestačí. Výchozích nerovností, začínaje u genů, konče u majetku, stejně jako mnohých projevů sociální nespravedlnosti, je na jednotlivce prostě příliš mnoho, a sám tak na „skutečnou“ svobodu nemá naději. S pozitivním zásahem tedy musí přijít benevolentní stát. Z mravního hlediska je i tady jednatelce a jeho svoboda *před* omezením stále stejně fundamentální; není však soběstačný, není schopen sám dosáhnout autarkie, a potřebuje tedy materiální pomoc zvnějšku.

Individualismus a etatismus (a jelikož „obědy zadarmo“ bohužel neexistují, pak zpravidla ve formě ekonomického kolektivismu) se zde stávají přirozenými spojenci. První požaduje druhé, druhé umožňuje první; a souběžně tak v symbiotickém vztahu, na vlnách nejhlubších filosofických premis liberalismu, „dialekticky“ plují kupředu. Ne jedné straně depersonalizovaný liberální *trh* nabízí svobodu volby; na druhé stojí liberální *stát*, jež poskytuje depersonalizované mechanismy vyplňující nebo napravující nedostatky trhu.<sup>117</sup> Vše stále v perfektním souladu s liberálním pohledem na lidskou přirozenost, který lidi vidí jako, jak je popsal Hobbes, jednotlivce pocházející odkud, kteří jako kdyby „vyrostli ze země jak houby, bez vzájemných povinností“.<sup>118</sup> Tady člověk není nadále chápán jako *homo socialis*, nýbrž jako dokonale volný a nezávislý tvůrce vlastního osudu; a společnost, jak říká Deneen, proto není *res publica*, zavázána věcem veřejným, nýbrž *res idiotica* (z řeckého *idiotes*, označující soukromé jednotlivce).<sup>119</sup>

Radikální útok na uspořádání společnosti vycházející z nespravedlností minulosti a s tím spojený identitarianismus je potom pouze dalším z různých projevů identického pohledu na svět. Namísto materialistické domény ekonomických progresivistů jde nyní o progresivismus nemateriální, týkající se lidské identity, lidské exprese. Teorie lidské identity jako ryze sociokulturně vykonstruované a tvarovatelné ale rozhodně nejsou ničím novým. V jejich dnešní znovuzrozené podobě bývají občas spojovány s některými (neo)marxistickými stanovisky, s nimiž sdílí názor, že naše vnímání vlastních zájmů může být systematicky zkresleno a měli bychom se tak „osvobodit“ jakousi skupinovou transformací; případně s určitými „postmoderními“ (resp. „post-strukturalistickými“) teoriemi, soustředěnými především okolo fenoménu *moci*, nelegitimnosti „meta-narací“ a relativity pluralitních názorů. Do jaké míry o nich lze takto hovořit zde ale nepovažuji za podstatné ani příliš relevantní;<sup>120</sup> co ovšem podstatné i relevantní je, je skutečnost, že se jedná o teorie fundamentálně liberální: na jejich dně leží touha vytvořit společnost, v níž nahodilé faktory jako národnost, rasa, barva pleti, pohlaví, rodina, kultura atp. – tj. nezvolený čas a místo – nadále nedeterminují lidský osud; a v níž mohou inherentně svobodní, nezávislí a sobě rovní jednotlivci konstruovat své životy dle vlastní libovůle. Přesně jak řekl Dewey: cílem liberalismu je a vždy bylo *zajistit kulturní osvobození a růst jednotlivců*.

Není se pak čemu divit, že se ve spojení s liberálním paradigmatickým „tolerance“, kde je takřka každý názor a každá exprese validní – samozřejmě až na ty, které zpochybňují už samotné

117 Srov. Deneen, P.J., *Why Liberalism Failed*, s. 43–63.

118 *Ibid.*, s. 78.

119 *Ibid.*, s. 112.

120 Např. označení „postmoderní“ užívám velmi volně (mám podezření, že to ani jinak nejde) a jsem si vědom, že (tato velmi široká kategorie) obsahuje mnoho dalších, často velmi odlišných myšlenek – pojmu ale využívám, jelikož pomáhá zachytit některé hlavní tendence, které se snažím znázornit (kdybych měl vše definovat, zabralo by mi to nekonečně dlouho).

„samozřejmé pravdy“, hodnotu liberálních hodnot –,<sup>121</sup> stal jedním z hlavních terčů i Bůh; absolutní autorita, jež dokáže liberální ideál stavu absolutní svobody – stavu, ve kterém jsem vždy a všude sám svým pánem – podkopat silněji než cokoli jiného. Hned v I. kapitole jsem zmiňoval, jak „otevřenost“ a „tolerance“ flexibilního liberálního modelu, do nějž může patřit takřka každý, kdo přijme jeho pár základních premis, nepochybně silně zodpovídá za „úspěch“ liberalismu. Sám ale zůstávám přesvědčen, že takováto tolerance nedojde příliš daleko; a že ve skutečnosti může mnohdy i velmi škodit. Pro znázornění myšlenky si vypůjčím konceptu „viděného“ a „neviděného“ Frédérica Bastiata (který sám dokonce přímo zmiňuje několik témat, jimž se zde věnuji):<sup>122</sup> Na první pohled zřetelné věci, jako například tolerance ve formě absence pravidel týkajících se, řekněme, problematiky potratů; nebo postupné rozvolňování sexuálních a rodinných norem a hodnot ve jménu „svobody“, nepochybně přitáhnou velké množství lidí, kteří sdílí populární, liberální sentiment ohledně „prvenství“ jednotlivce a jeho subjektivní sebe-exprese a práva na sebeurčení (rámování liberální pozice ohledně potratů jako „pro-choice“ je vypovídající).

Ale jakým výsledkem se dnes můžeme chlubit? Kromě potratů na poptávku, pozdního věku uzavírání manželských sňatků a porodů, dlouhodobě neudržitelně nízké natality, bezprecedentně vysoké rozvodovosti nebo pocitu odcizení a ztráty sociálního kapitálu, třeba také ohromující epidemií duševních problémů a sebevražd.<sup>123</sup> Etickou rovinu, do míry, do jaké je to možné, zde nerozvádím; a když navíc zvážím, že na konci těchto liberálních experimentů lidé ani nevedou šťastnější životy (právě naopak) pak nevím, o čem by debata vlastně měla být... Nietzsche, brilantní psycholog, napsal, že kdo má k životu dobré *proč*, snese téměř každé *jak*; a že člověk ve skutečnosti vlastně vůbec neusiluje o *šťěstí* (to prý dělá pouze Angličan).<sup>124</sup> Zdá se mi, že se nám všechna dobrá *proč* z dnešního západního, liberálního světa vytrácí, a ani ta nejlákavější nová *jak* nemají se všemi svými přísliby „šťěstí“ naději tuto díru po vyšším účelu zaplnit. A já, na rozdíl od Nietzscheho, nevěřím, že si lidé mohou *tvořit* své vlastní, nové *hodnoty* z ničeho.

Mělo by být jasné, že „vše je dovoleno“ často zdaleka nestačí; v mnoha záležitostech je jasná čára v písku jednoduše potřeba. Problém je, že pokud naše hodnoty nezačneme soustředit na správné věci, daná čára pro nás zůstane skrytá; nebo o ní předčasně řekneme, jako pošelilý reformátor Chestertona, že je jistě zbytečná, a tak může být překročena. To však v mnoha případech vede nejen k osobním, ale i rozsáhlým, potenciálně destruktivním společenským neduhům, u nichž se obvykle zmůžeme – pokud vůbec – jen na symptomatickou léčbu. Pod povrchem se totiž „neviditelně“ šíří celá řada hrozeb, které člověk žijící v paradigmatu liberalismu, které začíná a končí u *jednotlivce a státu* (státu, který buď má, či nemá ve prospěch jednotlivce zasahovat) – a s ničím mezi nimi –, nikdy adekvátně nezohlední. Právě Chesterton ve své autobiografii vyjadřoval myšlenku „impotence“ tolerance, ne-li snad jakési její „pohodlné“ podvratnosti, když napsal: „Náboženská svoboda má možná znamenat to, že může každý o náboženství svobodně diskutovat. V praxi ale znamená to, že se sotva někdo o náboženství může být zmínit.“<sup>125</sup>

Sám John Locke byl významným zastáncem náboženské tolerance, která měla být receptem na vyřešení problematických náboženských otázek (nejen) jeho doby. A ještě zajímavěji, byl to také Locke, kdo do moderního myšlení nejsilněji přinesl teorii lidské identity jakožto nepopsaného listu: člověk je původně *tabula rasa* a odstraněním tlaku vnější nutnosti docílíme toho, že se jako dokonale svobodný a ostatním rovný jedinec může dál sám „tvořit“. Podobné myšlenky jsou

121 Tuto výjimku níže považuji za samozřejmou. Když tak například dál mluvím o snaze dosáhnout „stavu, ve kterém si je vše rovnocenné“, nemyslím *doslova všechno*, jen všechno to, co se vejde do Overtonova okna liberálního paradigmatu.

122 Bastiat, C.F., *That Which Is Seen, and That Which Is Not Seen*, Mises Institute, 16. února. 2006, <https://mises.org/library/which-seen-and-which-not-seen>.

123 Srov. Lukianof G., Haidt, J., *The Codling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*, Allen Lane, Londýn, 2018, s. 143–161.

124 Nietzsche, F., *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, „Twilight of the Idols“, „Maxims and Arrows“, §12, Penguin Classics, Londýn, 2003, s. 33. (Úprava a zvýraznění autora.)

125 Chesterton G.K., *The Autobiography of G.K. Chesterton*, XI, Ignatius Press, San Francisco, 2006, s. 231.

dnes opět velmi populární v jistých liberálních kruzích, zejména ve spojení s flexibilitou, pluralitou, neurčeností, volitelností či „plynulostí“ lidské, zejména genderové „identity“. V širších souvislostech skutečností zůstává, že je jasnou tendencí liberalismu přetvářet naše porozumění světa tak, abychom byli schopni dosáhnout stavu, ve kterém si je vše rovnocenné; ve kterém neexistují neměnné zábrany. *Pokud odstraníme všechny hranice a omezení*, od těch geografických a fyzických, přes technologické a sociologické, až po hranice lidské „identity“, *maximalizujeme tím diversitu lidských možností*,<sup>126</sup> dostáváme obecný recept liberalismu, jenž má být aplikován napříč politikou a společenským i osobním životem každého z nás. Kromě argumentů, které takový ideál odmítají, ať už třeba z vědeckých důvodů<sup>127</sup> nebo proto, že jej nepovažují za morální, správný či jinak vhodný, zde ale zůstává i onen zásadní logicko-filosofický problém: nakolik se takovouto universální nivelací zároveň dobrovolně stáváme absurdními Buridanovými osly?

Ve výsledku se pak i skupinová segregace a s ním spojený kolektivismus politiky identity dnes zdají spíše jako příliš svůdnou pastí pro naše mnohé předsudky a temné stránky naší povahy; pro oportunistus, boj o moc a pro laciné „signalizování“ vlastní morální výše. Přijde mi ironické a úsměvné, že John Locke definoval sílence jako člověka, který sice bezchybně vyvozuje závěry, avšak vychází z chybných předpokladů.<sup>128</sup> O mylnosti či nevhodnosti liberálních předpokladů nemám pochyb (rozhodně nevidím důvod je předpokládat); často mi však dokonce přijde, že, namísto jakékoli snahy k závěrům vůbec dojít, se za závěry vlastně vydávají jen „opevněné“ premisy. Musím se například stále ptát: je za tou vši tolerancí a svobodou opravdu podobné „pacifistické“ přesvědčení riskující sebezničení, nebo se za ním ve skutečnosti pouze skrývá něco, co jej chce zastřeně využít pro dosažení svých vlastních mravních účelů?

## VII. ABSTRAKTNÍ SPOLEČNOST

Historie americké politiky je zatížena věčným konfliktem idejí – konfliktem mezi nutností změny a pokroku na jedné straně a lojalitou americké tradici na straně druhé. Právě osvobození se od minulosti mi přijde asi jako nejzajímavější vývoj současného amerického liberalismu (a pravděpodobně celého dnešního západního světa). Kategorické zavržení minulosti jako projevu nelegitimní, odsouzeníhodné „kolonizace“ a nespravedlnosti je samozřejmě v souladu se snahami zbavit se zábran místa a času; jak je ale tato „dekolonizace“ něčím jiným než další „kolonizací“? – I když s fascinujícím zvratem – obrátila se totiž *dovnitř*. Charakteristická desocializace a systematické odřezávání se od vlastní historie a tradice – snad za účelem zneužití k maximalizaci společenské kontroly? – tak vede k jednostranné destrukci veškeré kultury, jejíž otázky se v průběhu staly bezpředmětnými. Co je kultura, pokud ne láska k velkým věcem minulosti; snaha je zachovat a s pokorou a úctou na jejich dědictví navázat tak, abychom si odnesli bohatství jejich odkazu a zároveň následujícím generacím předali nějakou hodnotu v podobě dědictví reflektující naši vlastní dobu? Pokud o něco takového stojíme, pak si ale nikdy nemůžeme přestat připomínat naše minulá, tragická selhání. Může se zdát, že se z lekcí historie nejsme schopni příliš poučit (možná zrovna toto „meta-uvědomění si“ naší neschopnosti je klíčem k tomu z oněch lekcí něco reálného ve výsledku čerpat); pokud však historii bezpodmínečně zamítneme, pokud prostě strhneme všechny sochy evokující nepříjemnou skutečnost toho, čeho je člověk schopen (a čeho jsem tak možná schopen i já – člověk), všechny „ploty“, které se nám zdají zbytečné či dokonce

---

126 Ochrana „rozmanitosti lidských možností“ („diversity in the faculties of men“) byla, dle Jamese Madisona, primárním úkolem vlády. – Viz Publius, *The Same Subject Continued: The Union as a Safeguard Against Domestic Faction and Insurrection*, The Federalist Papers, 10, 23. listopadu 1787, Yale Law School, [http://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed10.asp](http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed10.asp).

127 Už v době Locka se *tabula rasa* měla zdát, a mnohým se vskutku zdála (srov. např. teorii přirozenosti Huma), absurdní; o dnešním radikálním sociálním konstruktivismu nemluvě.

128 Locke, J., *Esej o lidském chápání*, „Druhá kniha – O ideách“, XI, §13, OIKOYMENH, Praha, 2012, s. 158.

špatné, nezbude nám nic jiného, než si tyto těžko vybojované a draze zaplacené lekce prožívat znovu a znovu.

Cíl absolutního osvobození jednotlivce prostupuje všemi liberálními proudy a „osvobození“ od místa a času má zásadní vliv na celou kulturu. Čím bude liberalismus úspěšnější, tím méně osobní a *konkrétní* náš svět bude. Tento „esenciální“ rys liberalismu je zodpovědný za utváření toho, co nazývám „abstraktní společností“, charakteristický jistou „ekonomizací“ veškerého lidského života. Ne snad ekonomizací ve smyslu snižování nákladů, ani ve smyslu „ekonomismu“ kupř. Marxe, tj. jako typu materialismu, a dokonce ani ve smyslu nadhodnocování významu ekonomické roviny ve společenském životě (i když to do jisté míry souvisí),<sup>129</sup> ale spíše ve smyslu jakési extrapolace života na globálním svobodném trhu na život jako takový. Dnešní „tržiště“ a subjekty, které jej utvářejí, jsou ve velké míře „neviditelné“; a i naše participace na trhu je potom přesně taková, depersonalizovaná a řízena takřka výhradně liberálním imperativem společenské smlouvy, tj. *svobodnou volbou*. Na dnešním globálním trhu sociální vazby nejsou klíčové; ano, pokud by byly významně porušeny, systém by jistě nemohl fungovat, zároveň se ale zdá, že „zevnitř“ je (alespoň jeho jádro) relativně efektivní pro udržování stability. „Ekonomizace“ má potom pouze značit translaci tohoto konkrétního modu na totalitu života jednotlivce, jehož společenský život je dnes zároveň vnímán jako vedlejší, dle „přirozeného stavu“ jako kdyby kontingentní epifenomén.

S tím vším je pak úzce a zajímavě propleten *metodologický* přístup liberalismu jako politické (sociální) filosofie, který začíná u Locka a (až na pár výjimek, do jisté míry třeba Adama Smithe) pokračuje jako přístup dominantní i dodnes. Zde už nejde pouze o racionalismus, ale o samotnou selekci a preferenci otázek, které považujeme za podstatné pro život – a které tak musí být jasně teoreticky probádány. Pro individualistického liberála, jenž místo lidí jako společenských tvorů vidí Hobbesovy atomistické „houby“, se základními otázkami stávají otázky nejlepších vládních režimů, volebních systémů, teorií spravedlnosti, ekonomiky apod. (Ne že by takovýto přístup nebyl k nalezení i jinde; sociální filosofie je jím sužována už od Platóna; pro individualistického liberála popsaného výše je ovšem jasným logickým východiskem i závěrem.) Pokud ovšem člověka zasadíme do *res idiotica* a za nejlepší z možných životů považujeme pouhou poslušnost „svobodných rozhodnutí“, méně či více prostoupenou intervencemi státu, pak úplně opomineme fundamentální rovinu, díky níž se politickými teoriemi vůbec *můžeme* smysluplně zabývat – tj. rovinu tvořenou otázkami, jež se ptají po podmínkách, díky kterým může v první řadě existovat nějaký *sociální řád*. Bertrand de Jouvenel tento přístup teorií „společenských smluv“ jadrně popsal jako „pohled bezdětných lidí, kteří museli zapomenout na vlastní dětství“<sup>130</sup>. Viktor Frankl důrazně upozorňoval na to, že svoboda je pouze malou částí příběhu a polovinou pravdy; a varoval že pokud není usměrněna zodpovědností, riskuje degeneraci do pouhé libovolnosti a svévolnosti. Proto mluvil o doplnění Sochy svobody na východním pobřeží vystavěním *Sochy zodpovědnosti* na pobřeží západním.<sup>131</sup>

Druhou z nich snad již od dob evropského osídlení Severní Ameriky do značné míry reprezentují američtí sociální konzervativci, jejichž přesvědčení rozhodně nepramení z žádných sofistických politických teorií ani „systémů“ a kteří nemají s liberalismem (alespoň co se základních hodnot týká) takřka nic společného. Dlouhodobě (a jaksi intuitivně) ztělesňují cosi podobajícího se tradičnímu burkovskému konzervatismu; i když se často jeví až příliš zaseknutí v minulosti a ve světě, v němž zase naopak otěže přebrala napůl slepá *povinnost*. Jejich hlas však dlouhodobě slábne a především v akademické sféře Spojených států je dnes spíše vzácným úkazem. To je důvod, proč současný diskurs prostupují téměř výhradně liberální motivy a principy; a proč se

129 Zvažme například, nakolik byla debata týkající se britského odchodu z Evropské unie jeho odpůrci stále transformována a redukována na problém ekonomiky, i když byla od začátku primárně problémem kulturním a politickým: národní suverenita, nezávislost a svoboda proti vazalskému *ex definitione* podřízení se supranacionální autoritě.

130 Deneen, P.J. *Why Liberalism Failed*, s. 48.

131 Frankl, V., *Man's Search for Meaning*, Ebury Publishing, Great Britain, 2011, s. 106.

občasná zmínka konzervativního Burka nebo Hamiltona většinou nezdá být víc než pouhý rétorický ornament.<sup>132</sup> Haivri s Hazonym dodávají, v období studené války možná nedávalo příliš velký smysl poukazovat na rozdíly mezi konzervatismem a liberalismem, ale spíše se snažit o jejich spojenectví ve tváři společného nepřítele. Souhlasím, že bitvy osmdesátých let však byly vyhrány a my se nyní nacházíme ve světě, kde se národní, náboženské a jiné identity Ameriky a mnoha dalších zemí, které je tradičně držely pohromadě po celá staletí, vytrácejí a upadají v důsledku universalistické intelektuální monokultury liberalismu. Ta svým radikálním individualismem, universalismem a racionalismem narušuje společenské vazby a „kohezi“ nejen občanů amerického národa, ale i kohezi v rámci místních komunit a jiných společenství, a od základů tak pomalu pomáhá rozkládat i celou společnost.

Dnešní liberální hegemon svým globalizujícím „imperialismem tolerance“ navíc hrozí i dalším reálným nebezpečím: může velmi snadno přivést část široké veřejnosti – tu část, která není ochotna jeho produkt přijmout – do rukou skutečných autoritářských hnutí. Pokud za hrozbu (a tedy za něco, s čím je třeba bojovat) budeme považovat každého, kdo není „ochoten spolupracovat“ a vyjít vstříc samozřejmému a universálnímu paradigmatu liberalismu – dogmaticky přijmout liberální Overtonovo okno – není pro člověka, který pozoruje kulturní a společenský efekt tohoto liberálního světa a není s ním spokojen, rostoucí napětí a touha bránit sebe a následující generace příliš překvapivá.<sup>133</sup>

Nic z toho samozřejmě není problém, pokud věříme, že jsme na racionální dějinné dráze, jež konverguje v utopii. Takovýto historicistický, teleologický progresivismus rozhodně není nejméně zodpovědným formám liberalismu cizí. Koneckonců, po rozvedení premis do svých logických závěrů, je to pouze přirozený vývoj jakéhokoli „úspěšného“ racionalistického systému, jenž tvrdí, že pokud se jen zamyslíme dostatečně usilovně, dospějeme k universálním politickým a společenským pravdám. Nicméně, dnes by i ten nejnaivnější hegelovský optimista musel uznat, že tato cesta ke „konečné formě“ společnosti je minimálně plná trnité „dialektické oscilace“, jak ukázaly například události z roku 2016. Nepochybně existují spolehlivější přístupy; musím se proto vrátit k opakovaně zmiňované metodě historického empirismu. Dnešní lékařství vychází z ideálu tzv. „evidence-based medicine“, kde každá riziková implementace nejprve vyžaduje rigorózní empirické testování, proto, že si toto lékařství uvědomuje, jak je naše porozumění biomedicíny nedokonalé. Autorovi se zdá, že naše porozumění společenského života je *minimálně stejně* omezené a proto zde musím opět souhlasit s Popperem, který ve druhém svazku *Otevřené společnosti* píše:

„Jediná cesta otevřená sociálním vědám je zapomenout na všechny verbální ohňostroje a pustit se do praktických problémů naší doby pomocí teoretických metod, které jsou v zásadě stejné ve všech vědách. Mám na mysli metodu zkoušky a omylu, metodu vynalézání hypotéz, jež lze prakticky testovat, a metodu jejich praktického testování. *Je zapotřebí sociální technologie, jejíž výsledky lze testovat dílčím sociálním inženýrstvím.*“<sup>134</sup>

Bylo by mylné vykládat si to vše jako kritiku oblastí, které trpí tím, že jsou obsazeny špatnými, předsudečnými lidmi. Nikoli; trpí pouze tím, že jsou obsazeny lidmi. Jestli máme hledat „samozřejmé pravdy“, pak je jistě jednou takovou pravdou našich dějin to, že „racionální“ lidská mysl se nechá až příliš snadno svést k uctívání vlastních výtvorů. Zvláště v dnešním světě proto považuji metodou historického empirismu za důležitější než kdy dřív. Nehledejme žádný „systém“; každá tradice bude vždy do jisté míry svá; a obezřetný skepticismus ještě ani zdaleka neznamená relativismus, stejně jako neznamená selhání rozpoznat sdílené humanity všech lidí. Znamená především to, že si uvědomíme mnohost a závažnost faktorů podílejících se na lidské pluralitě a

132 Haivry, O., Hazony Y., What Is Conservatism?

133 Ibid.

134 Popper, K.R., *Otevřená společnost a její nepřítelé II: Vzvednutí prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*, OIKOYMENH, Praha, 2015, s. 212.



diversitě, stejně jako jejich důsledky, které často přesahují mnohá omezení našeho rozumu. Znamená zaujetí obezřetného, etického stanoviska v záležitostech, které mohou mít negativní dopad na miliony lidí. A také, znamená aplikaci přístupu, jenž je nakonec mnohem racionálnější než jakýkoli „racionalismus“; bere totiž možnost vlastní nedokonalosti v potaz (a to nanejvýš seriózně) – a za skutečně racionální proto považuje nikoli to, „co nám dává smysl“, nýbrž to, *co funguje*.<sup>135</sup> Je nesmysl slepě věřit v racionální pokrok, stejně jako je nesmysl slepě lpět na minulosti; zkušenost je ovšem absolutně klíčová; pravděpodobně mnohem, mnohem více, než si sami uvědomujeme.

Decentralizace, pluralita, možnost výběru, tolerance apod. jsou pak pouze přirozeným výsledkem tohoto pohledu na svět. Pohledu, který současně realisticky a empiricky nakládá se samotnou lidskou povahou a „identitou“, včetně zohlednění (a nikoli uměle vykonstruovaného, např. šovinistického zneužívání) lidských tendencí preferovat to, co je nám blízké. – Zdá se jako lidský a společenský truismus, že „dobré ploty dělají dobré sousedy“; sám moc dobře vím, že *konkrétní* mi bude vždy bližší nežli *abstraktní*, a to asi dokonale nezávisle na mých morálních postojích. „Světový občan“, „globální společnost“ a podobné oblíbené liberální fráze jsou jen nesmyslné příklady *contradictio in adjecto*. Centrální idea společnosti – podobně jako rodiny – je „diskriminace“. Diskuse o tom, kam mají její hranice sahát – nakolik a jakým způsobem nejlépe diskriminovat, kam diskriminaci směřovat –, to je nepochybně na místě; předstírat, že se jí dokážeme zbavit, to nikoli. Současně se ale musíme bavit i o tom, nakolik universalistický, globalizující liberalismus – *odstraňování hranic* – vytváří svět, jenž zplošťuje veškeré rozdíly, potírá vzájemnou soutěž a eventuální růst a rozvolňuje, ne-li bortí lidské vazby a nezbytné normy funkční společnosti, jejíž systematickým problémům dnes čelíme na hned několika frontách.

Hlavní problém budoucího vývoje dnes spočívá v tom, čím toto liberální a naivně pokrokové paradigma nahradit. Návrat k tradičním pořádkům je snad možný na některých místech, na jiných je však kultura od tradice natolik odštěpena, že nevidím, jak by proces její re-apropriace mohl proběhnout bez extrémně obtížného, vytrvalého a dlouhodobého úsilí. – Je nemožné předat něco, co sám nemám. Hledání v minulosti může pomoci s ujasněním si prioritních základních hodnot, zároveň je však dnešní svět v mnoha ohledech k nepoznání, a některým novým hrozbám jednoduše nelze čelit starými metodami. Co víc, současné liberální paradigma je ve své dosud nejsilnější podobě. Je možné, že dosáhlo svého zenitu a jeho stále znatelnější problémy eventuálně povedou k rozkladu, ne-li ještě temnějším, dramatičtějším scénářům (závažné systémové hrozby, týkající se kupř. životního prostředí nebo biogenetiky, se jistě *mohou* ukázat jako potenciální katastrofy globálního měřítká). Adekvátní náhrada se však nepředstaví sama.

Oproti devadesátým létům je dnes určitě méně „fukuyamovců“, to však současně nemění nic na tom, že i většina z nich žije ponořena v liberálním světě, bez vize alternativ hodných výzev dneška. Co liberalismus, systém rozumu a pokroku, dokázal, bylo vytvoření civilizace, ve které dnes liberální myšlení proniká takřka každým jejím aspektem. A že tak „konec dějin“ přivodil jen pro ty, kteří tomu uvěřili, vlastně stačilo. Samozřejmě, i pro ně je zde stále hodně práce; ovšem jen takové, jež má dál odstraňovat temné stíny „ne-liberální“ minulosti. Novou utopií liberálů už není „osvobození“ celého světa revolucí rozumu; to už dávno probíhá a vše, co zbývá, je „přesvědčit“ zbylé ne-liberály – pozůstatky iracionálního, atavistického věku útlaku. Ale máme vůbec představu, kolik násilí a utrpení stojí jen udržovat věci, jak současně jsou? To je ona skutečná utopie dneška – domněnka, že lze tento systém a *status quo* dál bez problému udržovat.

---

135 Čímž ani zdaleka nemyslím „machiavelistický“ *Realpolitik*.

# ZÁVĚR

Viděli jsme, jak se liberalismus během dvou a půl století vlastní historie v rámci americké republiky rozvinul a rozvětvil do mnoha rozdílných, často synchronních linií či proudů. Od toho, co začalo jako snaha vytvořit „impérium rozumu“ – svět, v němž budou svobodní a vzájemně rovní jednotlivci maximálně oproštěni od vnějšího útlaku, donucování a nutnosti, a kde je tímto individualismem bráněno expanzi státu a akumulaci centrální moci –, je moderní chápání amerického liberalismu jakožto silného a intervenujícího státu, jehož primárním úkolem je napravovat nejrůznější vnímané projevy sociální nespravedlivosti, často k nepoznání.

Ve svých mnoha formách liberalismus dlouhodobě pokrývá téměř celé politické spektrum Spojených států. Ačkoli bylo jeho rapidní expanzi v minulosti bráněno významnými konzervativními silami, ty jsou v dnešní společnosti, ve své autentické formě, stále vzácnější. Dnešní americký konzervatismus je tak díky svému, pro tradicionalistické konzervativce velice pochybnému „spojenectví“ s klasickým liberalismem z velké části pouze variací Locka; pouze jakýmsi „konzervativním“ liberalismem. To ilustruje například jejich takřka axiomatické přijímání globálního, čím dál silněji depersonalizovaného „svobodného trhu“, které by konzervativce, jenž svou pozornost upírá především na instituce mimo stát, na společenské vztahy, na kulturu ale také na (z hlediska metody) historický empirismus –, po zkušenostech posledních let považoval přinejmenším za nejisté, ne-li nebezpečné. Zároveň jsme si na vývoji liberalismu všimli jeho pozoruhodné schopnosti plasticky se adaptovat. Ve variaci Nietzscheho proslulého aforismu: *co liberalismus nezabije, to jej posílí*.<sup>136</sup> A nejde jen o adaptaci na měnící se prostředí, ale i na vlastní politické oponenty a rivaly. I díky tomu je liberalismus nepochybně historicky tak úspěšný; současně to ovšem znamená, že existuje v mnoha formách. Ty sice postupem času zaplnily většinu politického spektra Spojených států, může však být obtížné spatřovat, co „liberálního“ to má vlastně tyto strany navzájem spojovat. Jak můžeme něčemu, co si v dnešních politických debatách tak často odporuje, říkat stejným jménem?

Jedna z odpovědí by pod liberalismus mohla zahrnovat takřka všechno sociálně-filosofické myšlení, co se nějakým významným způsobem podílelo na utváření moderního, svobodného a otevřeného světa. Ani v případě americké republiky však nelze přistoupit na to, že můžeme prostě zapomenout na tradici a neskutečně dlouhý krystalizující proces, jejichž výsledkem moderní svět z velké části je. Není možné najít žádný systém *sui generis*, žádný moment osvícení, který by vznik, vývoj i současnost dostatečně dobře vysvětloval. Zkoumání angloamerického konzervatismu navíc ukázalo, že mnoho úspěchů amerického projektu (i celého moderního světa), které dnes bývají běžně oslavovány jako přínosy osvícenského liberalismu, je mnohem přesnější chápat jako výsledky právě této kvalitativně odlišné, svébytné a liberalismu odporující tradice. Další odpověď může tvrdit, že se jedná o pouhý trik a že je dnes ve skutečnosti nálepky liberalismu využíváno i pro antitetické cíle, nehledě na vnitřní konsistenci. I takové stanovisko je však problémové; a to zejména proto, že pod (americkým) liberalismem chápe pouze specifické politické proudy či doktríny, když se ve skutečnosti jedná o fenomén, o kterém je mnohem vhodnější uvažovat jako o filosofickém, hodnotovém systému – a v důsledku jeho společenského úspěchu i jako o sociokulturním paradigmatu. Má sice základy v politických filosofiích, ty však užitím racionalistických metod vědy a státnictví, na základě vlastních, inherentně liberálních premis a koncepcí, barví revoluční, individualistický obraz člověka a jeho společenského a politického života. Závazek svobodě, která je chápána jako nezávislost jednotlivce – jako jeho absolutní odpoutání od svazujících a dobrovolně nezvolených vlivů nejen politické autority, ale místa a času obecně –, se tak ve výsledku projevuje i daleko mimo politiku; tak daleko, že i ty nejosobnější věci začínají být chápány jako politické záležitosti.

---

136 Nietzsche, F., *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, „Twilight of the Idols“, „Maxims and Arrows“, §8, s. 33.

Ve výsledku však toto paradigma nezávislosti, tolerance a dobrovolného souhlasu vychází z pochybných axiomů, které politický ani společenský život jednoduše nemohou dostatečně dobře udržet, a tak dnes (nejen) ve Společných státech pozorujeme celou řadu závažných problémů, které se dotýkají jak společnosti, tak jednotlivce a které jádro liberalismu – jejich příčina – nikdy nemůže napravit. Racionalismus a radikální liberální tendence, jež odmítají tradici a minulost, poznamenanou sociální nespravedlností a útlakem konkrétních společenských vrstev a skupin, navíc znamenají odmítnutí zkušenosti s jejím ústředním významem pro nejen stabilní budoucnost, ale i budoucnost, kterou je možno poučeně a zodpovědně reformovat. Alexis de Tocqueville ve třicátých letech devatenáctého století obdivoval americký společenský a institucionální život pro výsledný sociální kapitál, v němž tehdejší Spojené státy neměli na světě sobě rovného. Zároveň se však s pronikavým pohledem díval do hlubin americké kultury, v níž už tehdy rozpoznal rostoucí a rozvratný trend, pro nějž se slova despotismus ani tyranie nehodila; jednalo se totiž o trend, jenž byl vskutku *sui generis*, a tak vyžadoval svou vlastní charakteristiku:

„První věc, kterou pozorujeme, je nespočetné množství lidí, všech rovných a podobných, kteří neustále usilují o malicherná a chatrná potěšení, s nimiž zahlcují své životy. Každý z nich, žijící odděleně, je cizincem vůči osudům všech ostatních; jeho děti a soukromí přátelé jsou jeho celým lidstvem. Co se týče zbytku jeho spoluobčanů, je jim blízký, ale nevidí je; dotýká se jich, ale necítí je; existuje pouze v sobě a pro sebe, osamocen; a i pokud mu zůstávají příbuzní, může být řečeno, že ztratil svou zemi.“<sup>137</sup>

Dnešní extrémny snad zachází až za hranice Tocquevillovy představivosti, to však nemění nic na to, že se mu před skoro dvěma sty lety v tomto odstavci podařilo prorockým hlasem takřka dokonale vystihnout, jak rostoucí liberalismus pomůže zformovat dnešní „abstraktní společnost“. Máme-li si z tohoto velkého liberálního projektu něco odnést, pak jistě to, že *liberté* a *égalité* mají opravdu smysl jen tak dlouho, dokud je přítomen i poslední a prvotní prvek trojice – *fraternité*. A že pouze někdo, kdo je do tohoto paradigmatu zhola ponořen, může věřit tomu, co Francis Fukuyama napsal před třiceti let.

---

137 Tocqueville A. de, *Democracy in America*, Everyman's Library, Germany, 1994, s. 318. (Překlad autora.)

# SUMMARY

Since the American Founding, the theories of liberalism have played a central role in both American politics and the wider society. So much so that the United States are now often considered a thoroughly “liberal nation”. But things were not always so. Earlier, two distinct political traditions have formed and risen up to challenge the English absolutism of the Stuarts: the traditionalist, empiricist *conservatism*; and the revolutionary, rationalist *liberalism* (as we often call them today). It was these two traditions that have exerted the greatest amounts of influence during the fight for American independence and in the early days of the American republic. In fact, the conservative voices were so strong, that, primarily thanks to them, the American Revolution was not, in the strict sense of the word, a revolution at all. Rather, it resembled more of a desperate effort to restore the traditions of the English constitution, which the “American English”, as Edmund Burke called them, mostly saw as an incredible, historic achievement. One that had to be preserved and fought for, even if it meant breaking off with the Crown (which had betrayed and abandoned the Colonies).

Over time, however, the truly revolutionary liberals, drawing from political theories of philosophers like John Locke, Jean Jacques Rousseau or Immanuel Kant, have only continued to gather their strength. In the end, it was the latter of the two traditions that has come to dominate the political culture and solidified the American “liberal” status. Its history, however, is an extremely complex one. What started off as liberalism of “Lockean” individualism, small government and non-interference has eventually shifted towards the now prevalent American understanding of the term—the progressive liberalism of the “Left”, characterized by a strong welfare state. This meant that things on the political “Right” had to change too. Partially due to the two-party American system, the once strong conservative base now became “infiltrated” by the classical (Lockean) liberals, who have since taken over most of this end of the spectrum as well. Therefore, what now passes for “conservative” in America is usually just a variation of this liberal approach, rather than anything resembling the Burkean traditionalism (although something close to that still survives in American society—albeit not in the academic or intellectual life—as the so called “social conservatism”, with its “Christian nation” as the true liberal counterpart).

The tensions between the progressive and classical liberals (or “liberals” and “conservatives”; the “Left” and the “Right”) now represent most of the political conflict of the United States. But the main question was: what is it that connects these often undeniably incompatible, even antithetical doctrines, that should make them just two sides of the same coin? I have argued that this link has two mutually dependent causes: first, a commitment to a set of *inherently liberal values*; second, a commitment to a characteristic *rationalist method* of political philosophy. Together they assert that by the application of universal human reason we can discover universal (political and human) truths; and that people, by default, exist—and therefore ought to exist—in a state of “perfect freedom and equality”. But what does such freedom mean? For liberalism, freedom does not resemble the classical and Christian ideal of *libertas*; instead, it means no less than *total liberation of the individual from any personally unchosen authority*—not just political authority, but authority of tradition and obligation, from commitments, relationships, even personal identities—and an unrestricted ability to freely choose one at will, whenever we feel like it—an absolute autonomy. Whether we talk about the proponents of negative individual freedoms and minimal outside interference, or those who think that a strong welfare state is needed, or even the now popular liberal “identitarians” and “decolonizers”, we observe this shared underlying goal of trying to liberate people from the confines of time and space they have not consented to. Even though each camp might believe that different means are needed in order to achieve those same ends.

If we wish to speak of “liberalism” without further qualification, we must not speak about various, often mutually opposed political doctrines or parties; but about something much more fundamental. For what started as a political theory has, through remarkable flexibility and an ability to assert (and fall back on) its deepest principles, spread far beyond politics and gave birth to a *paradigm of liberalism* that today directly and indirectly shapes majority of (not just) American society and culture. As I have shown, however, this liberal “system” constitutes neither persuasive, nor sufficient basis for a sustainable and stable human society. Its arrogant rationalist approach, naïve belief that obligations can arise only with personal consent, subversive doctrine of “toleration”, along with other liberal “truths”, together create a set of convictions that can seem detached from social reality, as well as the reality of the human condition; and that often irresponsibly advocates for untested, dubious, even dangerous measures. Patrick J. Deneen wrote that liberalism has failed, not because it has fallen short, but because it has not—liberalism has failed because liberalism has succeeded. Indeed, it has succeeded so much, that today’s culture resembles a monoculture—further yet, a liberal hegemony, which, while hiding behind the mask of “tolerance” and “openness”, wishes to impose its extremely one-sided and narrow “rational” framework on the, so far unenlightened, “illiberal” peoples of the world—results of which we are now starting to realize, as we must face the many systemic social problems (as well as the increasing backlash) of today’s America and the rest of the West.

# SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Appiah, K.A., *The Lies That Bind: Rethinking Identity*, Profile Books, Londýn, 2018.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Bastiat, C.F., *That Which Is Seen, and That Which Is Not Seen*, Mises Institute, 16. února. 2006, <https://mises.org/library/which-seen-and-which-not-seen>.
- Chesterton G.K., *The Autobiography of G.K. Chesterton*, Ignatius Press, San Francisco, 2006 [1936].
- Chesterton, G.K., *The Thing : Why I Am A Catholic*, S & W, Londýn, 1929.
- Clarke, S., *The French Revolution and What Went Wrong*, Century, Londýn, 2018.
- Deneen, P.J., *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven, 2018.
- Ferguson, N., *Civilizace: Západ a zbytek světa*, Argo/Dokořán, Praha, 2014 [*Civilization: The West and the Rest*, 2011].
- Frankl, V., *Man's Search for Meaning*, Ebury Publishing, Great Britain, 2011 [*Trotzdem ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 1946].
- Frankopan, P., *The Silk Roads: A New History of the World*, Bloomsbury, Londýn, 2016, s. 261.
- Fukuyama, F., *The End of History?*, The National Interest, 16, 1989, s. 3–18, <http://www.jstor.org/stable/24027184>.
- Gray, J., *Adam Smith: An Enlightened Life*, By Nicholas Phillipson, The Independent, 2010, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/adam-smith-an-enlightened-life-by-nicholas-phillipson-2056881.html>.
- Gray, J., *Gray's Anatomy: Selected Writings*, Penguin Books, Londýn, 2010 [2009].
- Gray, J., *Reviewed: Edmund Burke: Philosopher, Politician, Prophet by Jesse Norman*, New Statesman, 2013, <https://www.newstatesman.com/politics/2013/05/reviewed-edmund-burke-philosopher-politician-prophet-jesse-norman>.
- Gray, J., *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Granta Books, Londýn, 2003 [2002].
- Gray, J., *The Friedrich Hayek I knew, and what he got right - and wrong*. New Statesman, 2015, <https://www.newstatesman.com/politics/2015/07/john-gray-friedrich-hayek-i-knew-and-what-he-got-right-and-wrong>.
- Havry, O., Hazony Y., *What Is Conservatism?*, American Affairs 1, 2, 2017. <https://americanaffairsjournal.org/2017/05/what-is-conservatism/>.
- Hazony, Y., *Conservative Democracy: Liberal Principles Have Brought Us to a Dead End*, First Things, 2019, <https://www.firstthings.com/article/2019/01/conservative-democracy>.
- Hazony, Y., *The Virtue of Nationalism*. Basic Books, New York, 2018.
- Hulling, M. (ed.), *The American Liberal Tradition Reconsidered: The Contested Legacy of Louis Hartz*, University Press of Kansas, Lawrence, Kan., 2010.
- Kennedy E., *A Cultural History of the French Revolution*, Yale University Press, Yale, 1989.
- Kuklík, J., Selteneich, R., *Dějiny angloamerického práva*, Leges, Praha, 2011.
- Levin Y., *The Great Debate: Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*, Basic Books, New York, 2018 [2013].
- Lilla, M., *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, Harper, New York, 2017.
- Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, 1965 [*Two Treatises of Government*, 1689].

- Locke, J., *Esej o lidském chápání*, OIKOYMENH, Praha, 2012 [*An Essay Concerning Human Understanding*, 1689].
- Lukianof G., Haidt, J., *The Codling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*, Allen Lane, Londýn, 2018.
- Marx K., *Capital: Critique of Political Economy v. 1*, Penguin Classics, Londýn, 1990 [*Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, 1867].
- Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morals*, Penguin Classics, Londýn, 2013 [*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, 1887].
- Nietzsche, F., *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, Penguin Classics, Londýn, 2003 [*Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophiert*, 1889].
- Paine, T., *The Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Oxford University Press, Oxford, 2008 [1776–1796].
- Popper, K.R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I: Platónovo zaříkání*, OIKOYMENH, Praha, 2011 [*The Open Society and Its Enemies, Vol. 1: The Spell of Plato*, 1945].
- Popper, K.R., *Otevřená společnost a její nepřátelé II: Vzednutí prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*, OIKOYMENH, Praha, 2015 [*The Open Society and Its Enemies, Vol. 2: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, 1945].
- Publius, *The Same Subject Continued: Concerning the General Power of Taxation*, The Federalist Papers, 34, 4. ledna 1788, Yale Law School, [http://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed34.asp](http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed34.asp).
- Publius, *The Same Subject Continued: The Union as a Safeguard Against Domestic Faction and Insurrection*, The Federalist Papers, 10, 23. listopadu 1787, Yale Law School, [http://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed10.asp](http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed10.asp).
- Publius, *The Structure of the Government Must Furnish the Proper Checks and Balances Between the Different Departments*, The Federalist Papers, 51, 8. února 1788, Yale Law School, [http://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed51.asp](http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed51.asp).
- Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996 [1993].
- Solzhenitsyn, A. et al., *From Under the Rubble*, Regnery Gateway, Washington D.C., 1989 [1975].
- Taleb, N.N., *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*, Random House, New York, 2010 [2007].
- Tindall, G.B., *Dějiny Spojených států amerických*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1996 [*America: A Narrative History*, 1984].
- Tocqueville A. de, *Democracy in America*, Everyman's Library, Londýn, 1994 [*De La Démocratie en Amérique*, 1835].
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 7, OIKOYMENH, Praha, 2017 [*Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1922].
- Žižek, S., *Democracy and Capitalism Are Destined to Split Up (transcript)*, Žižek.uk, 5.dubna 2016, <https://zizek.uk/democracy-and-capitalism-are-destined-to-split-up/>.