

Milan Znoj: České spory o liberalismus: Masaryk a Havel

Praha, Karolinum 2024. 213 s.

Nápad napsat knihu postavenou na interpretaci Masarykova a Havlova přístupu k politice, resp. na jejich vztahu k liberalismu, může působit atraktivně. Zvláště zvýrazníme-li ten nápad marketinkovou floskulí o „filosofech na trůně“¹. Jenže právě tato atraktivita zároveň znesnadňuje poctivé a věcné pojednání zvoleného tématu. Jedná se o riziko ohrožující i tak zkušeného autora, který vychází z desítky svých předchozích dílčích textů, jakým je Milan Znoj. Ten řečené riziko úspěšně minimalizoval pečlivě exponovanou vztažnou teoretickou sítí interpretace proměn liberalismu, přesněji liberální demokracie, se soustavnou problematizací a obnovou vztahu liberalismu a demokracie. Tuto expozici, která sama zabírá bezmála třetinu knihy a představuje svébytný výklad – inspirovaný systematický kon-

1 Výraz najdeme v anotaci na obálce knihy, ale sporadicky s uvozovkami (např. na s. 14) i bez nich (např. na s. 192) i v textu knihy, tam ovšem vždy může pozorný čtenář vycítit náznak ironického odstupu.

ceptem liberálního proceduralismu a deliberativní demokracií v provedení Nadii Urbinatiové, z hlediska historické typologie pak Bernardem Maninem a Mauricem Duvergerem –, ponechávám v rámci této recenze mimo diskusi, respektive chápu ji jako pevnou síť, do které autor zakresluje své úvahy o Masarykově a Havlově politickém myšlení a jednání.

1.

Znoj vymezuje podle Manina² tři historické typy liberální demokracie: parlamentarismus, stranickou demokracii a demokracii publika (47 n.).³ Masarykovo a Havlovo vyrovnávání se s liberalismem potom odpovídá krizím, které liberalismus zažije při přechodu od jednoho typu liberální demokracie k druhému. U Masaryka se jednalo o přechod od parlamentarismu k stranické demokracii, u Havla se pak Znoj soustřeďuje zejména na období devadesátých let, kdy podle Maninovy typologie plně nastupuje demokracie publika.

Tato perspektiva se přesvědčivěji uplatňuje v Masarykově případě. I zde ovšem vyžadoval model postavený podle dějin stranictví v atlantických národních státech určitou adaptaci. Znoj zohlednil dominanci, kterou mělo císařství a jeho byrokracie nad parlamentem, spojenou s výsadní rolí Vídně při vyvažování a moderování „různého tempa industrializace různých národních společností“ v monarchii (s. 51), a s akcentem na Lipsetovo a Rokkanovo štěpení (srov. zvl. s. 53) podtrhl vznik masových socialistických a agrárních stran. Cum grano salis – ale spíše jen cum grano – lze jeho základní interpretační figuru popsat jako přechod Masarykova odmítání dobové podoby středoevropského liberalismu jakožto anticipaci budoucí podoby liberalismu evropského.⁴ Zaměřuje se zejména na Masarykovu socializaci politiky a spojení liberalismu se sociální tematikou (předznamenání liblab), kritiku liberální víry ve všemohoucnost státu, tedy hypostazi státu a ustanovení státního monopolu na řešení a moderování společenských rozporů jakožto kritiky, která anticipuje důraz na občanskou společnost jako aktivního hráče v diarchii moderních demokratických republik. Jen Masarykova kritika náboženské indifferencie liberalismu, event. oportunismu z této indifferencie vyplývajícího, se do podobné figury nevtěšná.

U Havla je věc složitější. Devadesátá léta znamenala obnovu stranické demokracie v Československu. A ačkoliv si nové a obnovené politické strany nedokázaly vytvořit odpovídající masové členské základny, jak výrazná a zřetelná motivace občanů k účasti na politice, tak význam diskusí sedimentujících politické a progra-

2 Viz Manin, B., *Principy reprezentativní vlády*. Přel. A. Kudrnová. Praha, Karolinum 2022.

3 Není-li uvedeno jinak, pak se všechny stránkové odkazy v závorkách vztahují k recenzované publikaci.

4 „... konceptuální inovaci liberalismu ve sporech, které byly zásadní v jejich [Masarykově a Havlově – pozn. M.P.] době...“ (s. 203).

mové postoje svědčí o vitalitě stranické demokracie a zbrzděném nástupu demokracie publika v polistopadovém Československu a jeho nástupnických státech v posledním deceniu dvacátého století. Havel proto musí ve Znojově interpretaci sehrát ambivalentní roli: na jedné straně je tvůrcem působivého pojetí občanské společnosti, se silným potenciálem pro potřebnou inovaci liberální demokracie, na straně druhé je nositelem určité kultivované populistické tendence (mravního populismu, event. elitismu; srov. s. 196 nn.; s. 202 ad.).

Přes zjevnou netrpělivost, s níž přitesával historickou mnohoznačnost interpretovaných do potřebných figur, si autor recenzované publikace nakonec dokázal vypracovat přesvědčivý fundament pro závěr o podobných rolích obou osobností ve velmi nepodobných podmínkách: Masaryk i Havel „dokázali identifikovat nebezpečí, kterému liberální demokracie v jejich době čelila. Proti soumraku liberalismu a vzestupu antiliberálního vsadili na demokracii a našli při tom cestu, jak inovovat liberální demokracii, aby zůstala zachována vnitřní sounáležitost liberálních a demokratických principů.“ (s. 203)

2.

V roce 2000 odhalil prezident Havel na Hradčanském náměstí naproti Hradu souchu T. G. Masaryka. Šlo o symbolický akt: Prezident Osvoboditel měl do budoucna „dohlížet na nové prezidenty“ (s. 128). Akt odhalení podle Znoje splétá Masaryka a Havla v českém (resp. československém) demokratickém mýtu, „který z obou zmiňovaných intelektuálních politiků dělá zakladatele jednoho státu“ (s. 16).

Český demokratický mýtus má ve Znojově pojetí status mýtu zakladatelského. Jde tedy vyprávění, které „dává smysl kolektivnímu jednání lidu“, a díky tomu „z množství různých lidí s různými zájmy, názory a touhami tak vzniká společenství, které je politickým aktérem a je schopné identifikovat se v odlišnosti od jiných“ (s. 18 n.). Bez takových mýtů se demokratické společenství neobejde, protože „právo, stát, natož ekonomická kooperace na trhu“ (tamtéž) nemají samy o sobě dostatečnou vazebnou sílu. Rozumím tomu, že se autor nechce věčně zabývat obsahem zakladatelského mýtu – případná historická, sociologická, etická nebo estetická kritika nemá totiž k politické působnosti mýtu valný vztah.

S menším porozuměním však přijímám, pokud se i v případě mýtu vyhýbá, podobně jako při úvahách o „liberálním konsensu“ po roce 1989 a nepolitické politice Václava Havla, diskusi o ideologické kritice. Mytické nebo symbolikou a iracionálním promíšené obrazy představují vždy efektivní zdroj pro legitimizaci vlastní pozice. A vždy se bojuje o to, kdo bude definovat monopolní – nebo alespoň převládající – verzi vyprávění. Tedy o možnost určovat, kdo – jsa odrodilec nebo dezolát – se nepodílí na „našem“, demokratickým mýtem zakládaném, společenství. Anebo určovat, kdo už je příliš zaostalý či reakcionářský na to, aby s námi byl způsobilý sdílet „naš“ liberální konsensus, tedy aby chápal, že liberální znamená nekon-

zervativní nebo keynesiánský konsensus. Pod sochou T. G. Masaryka nestálo při demonstracích proti Miloši Zemanovi shromážděno sjednocené české občanstvo s důvěrou, že na piedestalu sochy nad ním stojí zároveň s Prezidentem Osvoboditelem i Václav Havel, aby oba tito patroni české demokracie žehnali svému lidu v boji proti svému nehodnému nástupci (srov. s. 16). Jednalo se prostě jen o jednu skupinu obyvatel, která mobilizovaně prosazovala svůj postoj; postoj, pro který si ze strategických důvodů nepříliš úspěšně pokoušela přivlastnit český demokratický mýtus a předvést ho jako všeobecně sdílený zájem.

Samozřejmě, demokratický mýtus není redukovatelný na svůj ideologický aspekt, avšak právě bez ideologické kritiky mu hrozí, že tento aspekt nakonec v politickém použití převládne. Nejsem si jist, zda takovou kritiku dokáže dostatečně kompenzovat prosvětlování iracionality mýtu prostřednictvím „konceptuálního testu“ (s. 18); tedy, pokud této Znojově myšlence dobře rozumím, prostřednictvím vyhledávání „teoretických konceptů, které byly ve hře, když Češi objevovali“ a o století později obnovovali „masovou demokracii“, přičemž by toto vyhledávání mělo být orientováno sledováním „liberální linie, která české politice dává progresivní směřování a evropský rozměr“ (tamtéž).

3.

Neustále kontrolovaná vazba k výše zmíněné vztažné síti vymezuje poměrně úzký, ale precizně zaostřený úhel pohledu a přehlednost Znojova výkladu. Respektuji autorovu produktivní volbu, ale radikální řezy, které tento přístup vyžaduje, berou věci z mého pohledu občas až příliš zkrátka. Proto se – nevázan pravidly hry, které si autor stanovil – nyní zaměřím na jeden drsně prosvětlující řez, totiž na pokus promýšlet Masarykovo pojetí nepolitické politiky, a při tom nechat stranou „poslední náboženské a existenciální výšiny“ jeho přístupů (srov. s. 192).

Znoj spojil svůj výklad o Masarykově nepolitické politice s metaforou neviditelné církve z doslovu *České otázky*. Akcentoval při tom „náboženskou fundaci“ Masarykova přístupu – a ve snaze tuto fundaci odstínit, interpretoval řečenou metaforu jako „tichý souhlas uvědomělých“, vědomí sounáležitosti lidí, kteří sdílí pochopení smyslu českých dějin, který se v knize podrobněji vykládá...“ (s. 95).

Odstínění, které ale mnoho odstínit nemůže, vždyť úvahy o smyslu českých dějin začíná Masaryk v *České otázce* prozřetelností. To mu bývá často vyčítáno a čte se to jako pevná teleologie českých dějin.⁵ V rámci této interpretace by pak ovšem zůstávalo nepochopitelné Masarykovo přesvědčení, že ani „sebepronikavějšímu ro-

5 „...hovoří poněkud trapně – teleologickým jazykem o odhalování ‚plánu Prozřetelnosti‘,“ napsal o tom Bedřich Loewenstein (Viz Loewenstein, B., Manifest nepolitické politiky. Česká otázka po 45 letech. *Sociologický časopis*, 31, 1995, č. 4, s. 463–471, s. 464.) v jinak moudré a vstřícné interpretaci *České otázky*.

zumu“ se nemůže zdařit „odhalit plány Prozřetelnosti“.⁶ Víra v prozřetelnost plní u Masaryka dvojčinnou funkci: a) Zakládá naši důvěru ve smysluplnost lidských dějin, v nichž má každý národ své místo; b) Zakládá povinnost myslícího člověka myslet a jednat s předpokladem této smysluplnosti. Jinými slovy, projasňovat si na stávajícím stupni historického a filosofického poznání své místo ve světě, a následně „podle toho poznání co možná s nejpřesnějším a nejjasnějším vědomím postupovat při vši práci, i politické“.⁷ Vírou založená důvěra, že lidské, a tedy i jednotlivé národní dějiny mají smysl,⁸ nás sice motivuje k tomu, abychom jednali v souladu s naším nejlepším poznáním, ale nic nemění na falibilitě tohoto poznání a na naší osobní odpovědnosti.

Víra k přijetí této odpovědnosti sice motivuje, ale nijak ji neulehčuje. Tím spíše by ji nemohl ulehčit žádný fakticky plně poznatelný smysl národa nebo národ sám. Masaryk ostře odmítá Holečkovu představu svatosti národa. A to Holeček národ nijak modloslužebně nedeifikuje, ale „jen“ nabízí smíření a útěchu smrtelným a životem vždy již nějak pokřiveným jednotlivcům prostřednictvím účasti na kolektivě národa.⁹ Avšak toto smíření by zde, namítá Masaryk, oslabovalo definitivnost mravní odpovědnosti jednotlivce, jen by chlácholilo jeho svědomí – svědomí, které nelze delegovat nad člověka a které je vždy osobní. Odpovědnost vůči národu spočívá v plné znalosti a v přijetí odpovědnosti za jeho morální stav. Své nezczitelné svědomí dokáže jednatel rozšířit do národního svědomí jedině svou „odhodlaností sám se znát ke všemu“.¹⁰ A toto „znát se ke všemu“ objasňuje Masaryk pomocí Nerudovy básně jako nezaslepenou, sebevědomou lásku k národu.

Básník a filosof shodně akcentují lásku, která si nepotřebuje idealizovat to, co miluje (bližního, vlast, národ, lidstvo), ale zahrnuje do své lásky i nedostatky a chyby milovaného. Básník ovšem přijímá konečnost a nedostatečnost svých bližních a jejich kolektivů se smíchem a laskavou skepsí,¹¹ zatímco filosof k tomu potřebuje náboženskou naději, která spočívá ve věčnosti. Nikoliv ovšem ve věčnosti

6 Masaryk, T. G., Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození. In: Brabec, J. (ed.), Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus. Praha, Ústav T. G. Masaryka – Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2000, s. 11.

7 Tamtéž.

8 U Masaryka to platí o světě obecně, bez této důvěry by nebyla vůbec možná činná lidská svoboda. Srov. Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha, Ústav T. G. Masaryka – Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2013, s. 158–161. A ještě zvláště: „Věřím v teleologii, věřím, že každého z nás vede Prozřetelnost – jak, to ovšem povědět neumím.“ Tamtéž, s. 97.

9 Srov. Masaryk, T. G., *Problém malého národa*. In: Topor, M. (ed.), *Z bojů o náboženství. Texty z let 1904–1906*. Praha, Ústav T. G. Masaryka – Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2014, s. 320 (a též Holeček, J., *Jak u nás žijou i umírají*. In: *Literární prémie Umělecké besedy na rok 1888*. Praha, nákladem umělecké besedy 1888, s. 149).

10 Tamtéž.

11 „Nehněvej se, že se Tobě směju, / že i o chybách Tvých písně pěju, / kdybych snad tě méně miloval, / vše bych chválil, / v všem si liboval.“ Neruda, J., *Popěvky k vlasti*. In: *týž, Knihy veršů*. Praha, Grégr & Dattel 1873, elektronická edice MLP. Dostupné na: https://web2.mlp.cz/ko-web/00/03/59/03/33/knihy_versu.pdf, s. 193–195; [cit. 25. 9. 2024].

posmrtných odměn a trestů, ale ve věčnosti, která „nenastává teprve po smrti, věčnost jest již teď, v tomto, v každém okamžiku“.¹² Víra ve věčnost mou a věčnost každého druhého člověka mně, resp. nám, umožňuje činnou sounáležitost ve společné práci a tvorbě. A dvojediná s vírou v prozřetelnost umožňuje také důvěru v pokrok, který přesáhne a přetrvá horizont mého smrtelného života, umožňuje z důvěry plynoucí klidný odpovědný přístup k „drobné práci“ spočívající v přesvědčení: „Co neuděláš dnes, uděláš zítra, co neuděláš ty, udělá druhý, a když to vůbec neuděláš a když to nikdo neudělá, tož si řekni, že se také Pán Bůh stará o to, co stvořil.“¹³ Přesvědčení, že nebudu-li moci, převezme moje dílo druhý, tedy paradoxně není motivací k laxnosti, ale ke vzájemné odpovědnosti (s níž poskytují tutéž záruku druhému).

Sepectí svobodného individua a důvěry, bez níž nelze rozvíjet společnost, si nevystačí s koncepcí individua, které sleduje jen své racionálně uvědomělé zjištěné zájmy, proto Masaryk výslovně a tvrdě odmítá *laissez faire* jako popření lidské sounáležitosti (s. 106).¹⁴ Potřebný individualismus je v jeho pojetí sice ostře vyhraněný proti stádnosti, ale není „egoismem“. Charakterizuje ho „sympatie se vším, co je lidské, ...s veškerou lidskou mizérií, provázená vroucnou potřebou postavit se jí a vymýtit ji, s touhou po spravedlnosti. Což to nepostačuje k souladu všech lidí dobré vůle?“¹⁵

Kongeniální popis tohoto typu individualismu jsem si v předchozí pasáži vzal od Durkheima. Masarykův francouzský současník se opíral o víru v lidskou důstojnost. To jistě nepůsobí z perspektivy metodického ateismu vědy takové rozpaky jako Masarykova víra v Prozřetelnost, ovšem popisuje-li Durkheim takto založenou sounáležitost a vzájemnou důvěru lidí jako „náboženství, v němž je člověk obojím, věřícím i bohem“,¹⁶ nejde jen o rétorický tropus. Bez důvěry založené ve víře se soulad, který je nezbytný pro slušné provozování společnosti, neobejde. Ať již jde o víru v Boha, ať v lidskou důstojnost, v tradici nebo v emancipaci, či v historické učení se lidstva. Žádnou z těchto věr není možné plně rozumově zdůvodnit, dosti na tom, lze-li ji rozumem, tedy „ohněm kritiky“, přetavovat v „přesvědčení“.¹⁷

Odpovědný jedinec stojí s plným nasazením za tím, co poznal a uznal, jeho přesvědčení není lehkovážně. Ale právě z jistoty vlastního přesvědčení čerpá toleranci vůči přesvědčení druhých. Spíše než souhlas očekává poctivou diskusi a stejně odpovědný vztah druhého k jeho vlastnímu přesvědčení.¹⁸

12 Masaryk, T. G., *Ideály humanitní*. In: Kosák, M. (ed.), *Ideály humanitní a texty z let 1901–1903*. Praha, Ústav T. G. Masaryka – Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2011, s. 67.

13 Tamtéž.

14 Srov. Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*, c.d., s. 183.

15 Durkheim, E., *L'individualisme et les intellectuels* (1898), pdf. Dostupné na: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_3_10/individualisme.html, s. 9; [cit. 25. 9. 2024]. (Zčásti jsem v této citaci využil krásný, byť interpretativní překlad z eseje Iva Možného *Proč tak snadno?* Praha, Karolinum 2022.

16 Tamtéž, s. 6.

17 Masaryk, T. G., *Ideály humanitní*, c.d., s. 67.

18 Srov. např. Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*, c.d., s. 176 n.; s. 183 n.; s. 193.

Vrátíme-li se nyní po této odbočce zpět ke Znojovu čtení závěrečné pasáže České otázky, pak je zřejmé, že onou „neviditelnou stranou lidí opravdových a myslících, kteří se nebojí, když toho potřeba, pravdě dáti svědectví i veřejně“,¹⁹ nemohl – jako ve Znojově čtení – Masaryk myslet ty, které by sjednocovalo pochopení jím vyloženého smyslu českých dějin. Myslíci lidé hájí postoje, k nimž dospěli, z čehož nutně vyplývá různost názorů a soustavná diskuse, ve které se hledá nikoliv dogmatická jednota, ale možný soulad různorodých přesvědčení. Součinnost „lidí opravdových a myslících“ vychází z aplikace důvěry k druhému, jak o ni byla řeč v předchozím odstavci, v daném případě ji ovšem lze uplatnit úžeji: Důvěřuji tomu, že onen druhý diskutující je třeba přesvědčený člen politické strany, jež je mi zgruntu protivná, ale neposluguje „kolektivní mystice politických hesel“, stranickému skupinovému egoismu a jde mu o společnou věc, tedy v našem případě o národ s potřebně rozvinutou národní kulturou, včetně kultury politické.²⁰

Nepolitická politika znamenala pak soustavné úsilí o osvětu a rozvoj národního kulturního potenciálu. Působila sice vedle politických stran, které kultivaci národního života pomíjely a zřejmě k ní ani nebyly způsobilé, nicméně nebyla vůči stranické politice konkurenční. A pokud už představovala její korektiv, jak o tom uvažuje Znoj – inspirován Bedřichem Loewensteinem (s. 93; s. 134 n.) –, pak tedy jen ve smyslu vytváření mezí, jimiž usměrňovala politickou politiku při jejím tehdejších přímém přenášení stranických rivalit a animozit do malé národní kultury (včetně oblíbených štvanic na zrádce národa a národní nihilisty).²¹

Motiv odpovědného individua tvoří nikoli nepodstatnou linii podobnosti přístupů Masaryka a Havla. A opět jde o znojovskou „podobnost v nepodobných podmínkách“. Havlovi už důvěru potřebnou k přijetí odpovědnosti nedokáže zakládat víra – ani v prozřetelnost, ani v lidskou důstojnost; individuum u něj čerpá tvrdošíjně odhodlání k odpovědnosti jen z rozumově nezdůvodnitelné potřeby zachovat si svou integritu, tedy nepřekročit mez, kterou mu jasně vymezuje jeho žitá a vždy osobní „slušnost, jeho cit pro solidaritu a pro spravedlnost“.²² Nikoliv disidenti, ale sama totalitní moc proměňuje soukromé a jindy obvyklé činy – jako účast na pohřbu oblíbeného učitele – v existenčně riskantní, a již proto eminentně politická gesta, která stojí na jindy tak vágní, a teď náhle přesně vyhraněné mezi obyčejné lidské slušnosti.²³

19 Masaryk, T. G., Česká otázka, c.d., s. 163.

20 Srov. Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*, c.d., s. 144.

21 Srov. např. Masarykovu obhajobu Schauerova postoje obviňovaného z národního nihilismu (Masaryk, T. G., *Ideály humanitní*, c.d., s. 51) nebo odpor ke stranické zášti blokující postavení pomníku Vítězslavu Hádkovi v Praze (Masaryk, T. G., *Česká otázka*, c.d., s. 46).

22 Havel, V., *Odpovědnost jako osud* (1983). In: *týž, Eseje a jiné texty z let 1970–1989; Dálkový výslech*. Ed. J. Šulc. Praha, Torst 1999, s. 407.

23 Kladu zde důraz spíše na texty *Odpovědnost jako osud* (1983) a *Šest poznámek o kultuře* (1984) než na v této souvislosti nejčastěji interpretovanou *Moc bezmocných* (1978). V oněch pozdějších textech se totiž vynikajícím esejistovi Havlovi nemotají pod nohy ne zcela zvládnuté filosofické inspirace a oproti *Moci bezmocných* v nich navíc nepracuje se záměrně extrémním, a proto nutně neživotným příkladem.

4.

V mizérii osmdesátých let pokoušela Havla útěšná myšlenka: Klesli jsme sice až na dno bídy, ale jedině ze dna studny jsou vidět hvězdy; a disidenti uskutečňují principiální obrat politiky, ke kterému šťastnější demokratické země dospějí až za dlouho.²⁴ Myšlenka, jejíž pomýlenost ukázala devadesátá léta, protože vystoupili ze dna studny do záře dne, pak hvězdy zmizí. A protože se v té denní záři už nemáš podle čeho orientovat, přijmeš zase „abstraktní vize nějakého samospasitelného ‚pozitivního‘ modelu“ víceméně zotročujícího konkrétní lidi; „(a [ovlivňuje tě] ovšem i oportunní politická praxe, tato druhá strana téže mince)“²⁵ Přestože Havel tuto útěšnou myšlenku minulých let v devadesátých letech již nikdy nezopakoval (stejně jako podobně fungující metafora vypouklého zrcadla zmizela z jeho textů již před rokem 1985), představovala leitmotiv diskreditačního odhalování Havlovy nebezpečně utopické nepolitické politiky ze strany klausovských neokonzervativců. Milan Znoj má naprostou pravdu, když se proti této neokonzervativní „demystifikaci“ jasně vyhraňuje a striktně odděluje myšlenku disidentské „nepolitické politiky“ před rokem 1989 a to, co nazývá „nepolitickou politikou“ v Havlově politickém jednání devadesátých let (s. 135).

Složitější je to ovšem se Znojovým pojmem „mravní populismus“, se kterým spojuje stopování případných motivů nepolitické politiky v Havlově prezidentském období. Přes poctivé hledání se mi nepodařilo nalézt v Havlových textech z počátku devadesátých let žádné místo, které by svědčilo o záměru opřít se o odeznívající revoluční mobilizaci občanů proti vládě a parlamentu – institucím tehdy ustanoveným nejprve revolučním kompromisem a později hnutím, jež bylo podle Havla programově určeno k brzkému rozpadu ve prospěch stranického spektra –, či alespoň o využití tohoto konsensu mimo řečené instituce.²⁶ Tedy to, co by splňovalo alespoň minimální vymezení populismu.²⁷ Příznávám ovšem pamětnické rozpaky. Mé vzpomínky na dobu, kdy jsem řečené projevy slyšel, by dávaly spíše za pravdu Znojovi. Rozpor s interpretací prostřednictvím dnešní četby spočívá podle mého v Havlových textech pochopitelně nereflektované charismatické autoritě revolučního předáka, zpětně nezávážitelná a nedefinovatelná, jež působila při jeho požadavcích vznášených vůči parlamentu, aniž se přitom fakticky potřeboval či mohl dovolávat mobilizovaného veřejného mínění.

Ještě méně nacházím oporu pro tezi o mravním populismu v textech z Havlových pozdějších prezidentských období. V tzv. Rudolfském projevu Havel opa-

24 Viz Havel, V., *Moc bezmocných*. In: *týž, Eseje a jiné texty z let 1970–1989; Dálkový výslech*, c.d., s. 289.

25 Tamtéž.

26 Včetně Havlových projevů ze 17. 11. 1991 a 21. 11. 1991. Viz Havel, V., *Projevy z let 1990–1992*. Ed. J. Zelenka. Praha, Torst 1999, s. 589–593 a s. 594–597.

27 Viz Znojova diskuse pojmu populismu v současné situaci (s. 151 nn.).

koval předtím (i potom) mnohokrát akcentovaný politický úkol, jehož podstata spočívala ve vytvoření podmínek pro rozvoj institucí občanské společnosti a pro stabilizaci jejich útvarů (deetatizace samosprávy, podpora vzdělání a kulturních institucí, úprava právních a ekonomických, zvláště daňových podmínek atd.).²⁸ A jak se později vyjádřil explicitně, považoval institucionální i faktický rozvoj občanské společnosti za žádoucí alternativu mítinkového kolektivismu (srov. souhlasnou citaci s. 178), tedy mobilizace veřejnosti spojené s krátkodechými ad hoc iniciativami, která má až příliš často tendenci klesnout k tomu „nejlevnějšímu a nejnebezpečnějšímu“.²⁹ Vyjádřeno Znojem – s využitím převzatého slovníku Nadii Urbinatiové –: jde o to umožnit, aby se mezi diarchickými póly demokracie vedle tvrdých střetů o vzájemné hranice rozvíjela také žádoucí moderovanější forma dialogu.

* * *

Milan Znoj vytvořil ve slovním spojení „mravní populismus“³⁰ provokativní paradox. Zatímco bohužel známe až příliš dobře moralistní populismus těch, kteří „píjí víno a kážou vodu“, meritum mravního populismu by muselo spočívat v osobnosti samého politika. U Havla by se jednalo o přesvědčení, že „demokratické instituce samy o sobě pramálo zachrání, nestojí-li za nimi vůle a odvaha slušných lidí zabránit jejich zneužití“,³⁰ přičemž tato vůle a odvaha nejsou možné bez odpovědného individualismu těch slušných. To vše se neobejde bez absurdní důvěry, že můj odpovědný individualismus nalezne spolehlivě oporu ve slušnosti druhých, a že i pokud jsem politik, ob stojí má slušnost proti vynucované konformitě vydávané za projev politické profesionality; tedy proti konformitě, která začíná brýlemi s fenstrglasem, aby politik vypadal seriózně, a vrcholí mlčením k masovým vraždám, pokud by poctivé stanovisko mohlo pobuřovat elektorát politikovy strany.

Řečený paradox předvádí největší půvab a přínos Znojovy knihy. Napětí mezi odborně disciplinovaným výkladem a sněmovním pobaveným zřetelem k tomu, co možnosti tohoto výkladu překračuje. Výše jsem psal o někdy až příliš radikálních řezech, které vykupují jasný a zaostřený průhled k vykládanému problému, ale sluší se dodat, že každý takový řez je přiznaný a nezapírá to, co zůstalo mimo. A už jen pro tuto upřímnost stojí kniha určitě za pozorné studium.

Martin Profant

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha
martin.profant@seznam.cz

28 Srov. Havel, V., Senát a Poslanecká sněmovna České republiky 9. 12. 1997. In: *týž, Projevy a jiné texty z let 1992–1999, c.d., s. 744 n.*

29 Havel, V., Novoroční projev 1. 1. 1999. In: *týž, Projevy a jiné texty z let 1992–1999, c.d., s. 820.*

30 Havel, V., *Letní přemítání*. Praha, Odeon 1991, s. 536.