

JAN BÍBA
ONDŘEJ LÁNSKÝ
POLITICKÁ
RESILIENCE
ZA HRANICEMI
NEOLIBERALISMU

KAROLINUM

POLITEIA

Politická resilience za hranicemi neoliberalismu

Jan Bíba, Ondřej Lánský

Recenzovali:

doc. Mgr. Pavel Šaradín, Ph.D.

doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

Tato práce vznikla v rámci projektu NPO „Národní institut pro výzkum socioekonomických dopadů nemocí a systémových rizik“, č. LX22NPO5101, financovaného Evropskou unií – Next Generation EU (MŠMT, NPO: EXCELES). This output was supported by the NPO “Systemic Risk Institute” number LX22NPO5101, funded by European Union – Next Generation EU (Ministry of Education, Youth and Sports, NPO: EXCELES).

Tato kniha vznikla v rámci výzkumné činnosti Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy a Oddělení politické filosofie a výzkumu globalizace Filozofického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze.

Vydaly

Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

a Filozofický ústav AV ČR, v. v. i.

Praha 2025

Edici Politeia řídí Milan Znoj a Matěj Spurný

Redakce Alena Bakešová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

© Univerzita Karlova, 2025

© Filozofický ústav AV ČR, v. v. i., 2025

© Jan Bíba, Ondřej Lánský, 2025

ISBN 978-80-246-6240-4

ISBN 978-80-246-6241-1 (pdf)

<https://doi.org/10.14712/9788024662411>



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

F Filozofický ústav AV ČR
■ Institute of Philosophy

Filozofický ústav AV ČR, v. v. i.
www.flu.cas.cz

OBSAH

7	ÚVOD
	Resilience a demokracie v době nejistoty
22	RESILIENČNÍ MYŠLENÍ
	Od neoliberalismu k postliberální demokracii?
49	SOCIÁLNÍ ROZMĚR POLITICKÉ RESILIENCE V UTOPICKÉM MYŠLENÍ
	Morova <i>Utopie</i> na prahu modernity
73	RESILIENCE JAKO ZDROJ LEGITIMITY
	Machiavelli o politické adaptaci
97	OD RESENTIMENTU K RESILIENCI
	Afektivní rozměr demokratického života
121	ZÁVĚR
	Resilience mezi kritikou a nadějí
126	SUMMARY
130	BIBLIOGRAFIE
136	JMENNÝ REJSTŘÍK



ÚVOD

RESILIENCE A DEMOKRACIE V DOBĚ NEJISTOTY

Pro toho, kdo by se chtěl zabývat aktuálními problémy společnosti, je téměř nemožné, aby se vyhnul pojmu resilience. Ten úspěšně pronikl nejen do odborného diskurzu mnoha vědních disciplín, ale v nedávné době se stal také jedním z pojmů vědeckého diskurzu, který se rozšířil i mimo akademické prostředí.¹ Pojem resilience se objevuje v psychologické lite-

1 Podle *Oxford English Dictionary* se slovo resilience v angličtině využívá výrazněji od devadesátých let 19. století (frekvence užití je kolem 0,35 užití na milion slov v anglicky vydaných textech), přičemž další nárůst začíná od třicátých let 20. století do současnosti (postupně se frekvence znásobí šestinásobně až na 2,9 užití na milion slov). Při důkladnějším pohledu pomocí přesnější metodiky pro období po roce 2017 (započítány jsou „online zpravodajské zdroje a... všechny hlavní varianty světové angličtiny...“) se užití slova resilience mezi lety 2017 až 2024 zvýšilo z 8,8 užití na milion slov až na 35 užití na milion slov právě v roce 2024, přičemž největší nárůst nastal mezi lety 2022 a 2024. Srov. *Oxford English Dictionary* (online), heslo: resilience, <https://doi.org/10.1093/OED/3371756822>. Co se českého prostředí týče, analýza GoogleTrends ukazuje, že zájem o vyhledávání termínu resilience na českém webu mezi lety 2017 a 2025 stoupá po celé toto období, ovšem se znatelným zvýšením zájmu kolem roku 2020. Srov. GoogleTrends

ratuře zaměřené na seberozvoj a psychické zdraví jedinců. Ve sféře ekologie a životního prostředí je resiliencí obecně myšlena schopnost ekosystému odolat narušení. V oblasti informačních technologií či kybernetické bezpečnosti označuje resilience schopnost IT systémů pokračovat v provozu po útoku, výpadku či poruše. V architektuře a stavebnictví je resiliencí míněna vlastnost budovy odolat zátěži či katastrofám. O resilientní ekonomice hovoříme tehdy, když je schopná se vyrovnat se šoky a krizemi. V oblasti managementu a organizačních studií je resiliencí míněna schopnost organizace adaptovat se na změny a odolávat krizím. Obdobně se termín resilience používá také v oblasti vzdělávání či v oblasti zkoumání sociologie sociálních skupin. Tento jednoduchý výčet obecných významů, jichž resilience nabývá v jednotlivých sférách lidské činnosti, však také vypovídá o rozsáhlé významové pružnosti tohoto pojmu. Ta zapříčiňuje, že resilienci chybí jasné vymezení, které by bylo všeobecně přijímané, ale zároveň nebylo významově mělké.

S jistou nadsázkou by bylo možné říct, že kolem pojmu resilience se v sociálních vědách (a nejenom tam) ustavily tři obecné narativy. Podle prvního narativu se resilience podobně jako pojmy dekolonizace či inovace staly jakýmsi *buzzwordem*, módním termínem, často zbaveným konkrétního významu, který má dodat vážnost tomu, co bylo řečeno. Druhý narativ tvrdí, že resilience je vágní pojem, který může být v různých kontextech použit pro nesouměřitelné věci. Posledním narativem je přesvědčení, že idea resilience je bytostně spjatá s neoliberalismem a neoliberálním vládnutím. V tomto pojetí je resiliencí chápána především tendence přenášet odpovědnost za politické rozhodování výlučně na jedince či ohrožené skupiny, a opomíjet tak další rozměry sociální ontologie, zejména společenskou rovinu. Jedním ze záměrů této knihy je v jistém smyslu vypořádat se s těmito narativy a poskytnout pojmům politické a demokratické resilience konkrétní význam za hranicemi neoliberalismu.

(online), heslo: resilience, <https://trends.google.com/trends/explore?date=2010-01-01%202025-06-10&geo=CZ&q=resilience&hl=cs>.

Splnění tohoto úkolu však vyžaduje dva základní kroky: předně je potřeba vyjasnit pojem resilience jako takový (z hlediska sociálních věd a našeho tématu je relevantní zejména pojetí sociálně-ekologické) a dále představit jeho politickou či demokratickou verzi, tak jak se s ní setkáváme v současné odborné literatuře. V obou těchto krocích se vymezujeme proti současnému diskurzu o demokratické resilienci, obzvláště proti termínu robustnost systému.

RESILIENCE V PERSPEKTIVĚ SOCIÁLNĚ-EKOLOGICKÉHO MYŠLENÍ²

Jak jsme uvedli, pojem resilience má mnoho konceptuálních zdrojů, což umožňuje koexistenci řady různých definic. Kevin Grove shrnuje různé pohledy na podstatu resilience, když tvrdí, že

je popisným pojmem, hraničním objektem, ideologií, diskurzem, metaforou, způsobem vládnutí, režimem pravdy, idiomem, a... a... [...] Resilience je tím vším (a ještě něčím více) právě proto, že jde o abstraktní vztah mezi lidmi, prostředím a technologiemi, který byl aktivován v konkrétních kontextech a debatách za účelem dosažení účinků, které pak zpětně připisujeme popisnému pojmu, hraničnímu objektu, ideologii, diskurzu, metafoře a tak dále.³

Philippe Bourbeau ve své studii o genealogii konceptu resilience konstatuje, že k pochopení rostoucího významu tohoto pojmu je potřeba analyzovat jeho nelineární vývoj.⁴ V tomto rámci podle Bourbeaua vynikají čtyři hlavní zdroje pojmu resilience, které odpovídají čtyřem vědním disciplínám, z nichž užití pojmu vychází: psychologii, sociální práci,

2 Tato část je přepracovanou a doplněnou verzí pasáže článku Ondřej Lánský: Resilience as a Methodological Challenge for Axel Honneth's Critical Theory, *FILOZOFIA* 79, č. 10 (2024), s. 1150-1153.

3 Kevin Grove: *Resilience*, London – New York 2018, s. 20-21.

4 Philippe Bourbeau: A Genealogy of Resilience, *International Political Sociology* 12, č. 1 (2018), s. 19-35.

inženýrství a zejména také ekologii nebo socio-ekologickému myšlení.⁵ O posledně jmenovaný přístup se v této knize budeme opírat nejvíce.

Pro pochopení smyslu teorií resilience je potřeba vzít v potaz, že základní charakteristikou současného světa je narůstající komplexita a složitost, která se zvyšuje od počátku procesu modernizace. Přejít od tradiční společnosti ke společnosti moderní v průběhu 18. až 20. století tuto komplexitu a složitost také postupně začal odhalovat. Zatímco život v tradičních společnostech s jejich relativní stabilitou a stálostí vedl lidi ke zkušenosti světa a vlastního života v něm jako v zásadě jen pomalu se měnící (pokud vůbec) tok, tak proces modernizace tento vývoj dramaticky urychlil.⁶ Sám vývoj lidské společnosti tedy ukázal, že svět je mnohem méně stálý, než se předpokládalo, a že je výrazně charakterizován nejistotou. Teorie resilience vychází právě z této základní zkušenosti prožívání moderního či současného světa a nabízí pohled na to, jak se vypořádat s krizemi a zvládnout existující i potenciálně hrozící rizika. Vzhledem k nejistotě života a křehké povaze vztahů mezi jednotlivci, komunitami nebo společnostmi může resilience poskytnout soubor nástrojů pro zvládání krizí.

V našem přístupu k resilienci vycházíme z rozlišení tří typů *epistémé* Davida Chandlera: za prvé modernistické či liberální, za druhé neoliberální a za třetí založené na resilience gnoseologii.⁷ První z nich, zjednodušeně řečeno, vychází z typicky moderní představy o akumulaci znalostí a v zásadě plné poznatelnosti světa. Naproti tomu v neoliberálním modelu poznání jsou významné i procesy determinace, které

5 Brian Walker – David Salt: *Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World*, Washington – Covelo – London 2006.

6 Dějiny sociologického myšlení lze chápat jako snahu pochopit tuto zrychlenou dynamiku. V poslední čtvrtině 20. století se objevily sociologické teorie, které se navíc výslovně zabývají nejistotou a rizikem a dalšími přidruženými koncepty. Srov. Ulrich Beck: *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně*, přel. Otakar Vochoč, Praha 2004; Ulrich Beck – Anthony Giddens – Scott Lash: *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge – Malden 2007.

7 David Chandler: *Resilience: The Governance of Complexity*, London 2014, s. 48–51.

zůstávají neznámé. Skutečně revoluční model však Chandler spatřuje v posledním typu, tj. v resilienční gnoseologii. Ta vychází z přesvědčení, že naše poznání dané věci či problému je vždy omezené, a že navíc ani přesně nevíme, co nevíme. Podle Chandlera se teorie resilience snaží tuto skutečnost řešit vytvořením nového přístupu k pochopení složitosti světa. Genealogii tohoto směru teorie resilience lze vysledovat až k ekologickým studiím, zejména k práci kanadského environmentálního vědce Crawforda Stanleyho Hollinga, který jako jeden z prvních rozpoznal, že vědecké modely spojené s modernitou nemohou adekvátně odpovědět na kladené výzkumné otázky. Holling již od sedmdesátých let minulého století systematicky poukazoval na to, že svět je natolik komplexní, že jej nelze plně poznat.⁸ V roce 1973 publikoval průkopnickou studii o resilienci, v níž mimo jiné ukázal, že ekologické systémy mohou existovat v několika velmi odlišných rovnovážných stavech, a proto navrhl rozlišovat mezi stabilitou systémů a resiliencí systémů.⁹ Touto studií se budeme obšírněji zabývat v první kapitole naší knihy.

Zdroj tohoto zásadního a podle všeho převratného přeorientování vědeckého pohledu na svět můžeme najít v práci amerického politického teoretika a kybernetika Herberta Simona. V této souvislosti je zvláště významný jeho pojem omezené racionality (*bounded rationality*), který vychází z předpokladu, že složitost světa nelze plně poznat. Simon při rozvinutí tohoto konceptu vychází z kritiky neoklasické ekonomie a jejího přístupu k lidským bytostem a jejich jednání.¹⁰ Protože základní charakteristikou světa je jeho inherentní komplexita, snaží se Simon „nahradit globální racionalitu

8 Podobně genealogii resilience vymezují Jeremy Walker a Melinda Cooper, kteří tvrdí, že tento zdroj resilience je patrně nejautentičtější. Srov. Jeremy Walker – Melinda Cooper: *Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation*, *Security Dialogue* 42, č. 2 (2011), s. 143–160.

9 Crawford Stanley Holling: *Resilience and Stability of Ecological Systems*, *Annual Review of Ecological Systems* 4 (1973), s. 1–23.

10 Herbert Alexander Simon: *A Behavioral Model of Rational Choice*, *Quarterly Journal of Economics* 69, č. 1 (1955), s. 99–118; týž: *Rational Choice and the Structure of the Environment*, *Psychological Review* 63, č. 2 (1956), s. 129–138.

ekonomického člověka druhem racionálního chování, které je slučitelné s přístupem k informacím, a výpočetními schopnostmi, jimiž disponují organismy, včetně člověka, v typech prostředí, v nichž tyto organismy existují“.¹¹ Tento posun je veden snahou o hluboké přijetí složitosti a neurčitosti, a tudíž i obtížné uchopitelnosti světa a jeho částí, vzájemných vztahů a dynamiky vývoje. Teze o omezené racionalitě je tudíž zakořeněna v ekonomickém pojetí lidského rozhodování, které uznává, že lidé nemají a nemohou mít přístup k úplným informacím, jež jsou relevantní pro jejich rozhodování. Lidé si navíc často nejsou vědomi přesného rozsahu a omezení svých znalostí.¹² Právě tyto základní gnoseologické úvahy stojí v pozadí obecného pojetí resilience a resilienčního myšlení.

Různé významy konceptu resilience¹³ tak v zásadě respektují mnohost lidských zkušeností a rozmanitost a nedokonalost našeho poznání. Pokud na tuto změnu v gnoseologii pohlédneme jako na svého druhu kognitivní obrat, bude to mít dalekosáhlé důsledky. Přinejmenším totiž zpochybňuje organizaci lidského světa založenou na ostře horizontálních modelech hierarchie nebo nadměrné závislosti na státu (nebo jiných silných institucionálních entitách) jako primárním nebo jediném nástroji sociální organizace. Pro nás je ovšem důležité zejména to, že se tímto čtením resilience dostáváme k inovativnímu pojetí změny zapříčiněné zakoušenou či očekávanou krizí. Kvůli neurčitosti a nejistotě samotného poznání této neurčitosti (jak je pojímá teorie resilience) se totiž resilience

11 H. Simon: A Behavioral Model of Rational Choice, s. 99.

12 Tato teze o nejistotě ohledně míry nejistoty je v ekonomickém myšlení velmi významná a pro ekonomickou teorii převratná. Srov. Esther-Mířam Sent: Rationality and Bounded Rationality: You Can't Have one Without the Other, *The European Journal of the History of Economic Thought* 25, č. 6 (2018), s. 1370–1386.

13 K problematice resilience přistupuje jiným způsobem např. Alice Koubová, která vychází z multisystémového přístupu, který chápe resilienci jako síťový proces odehrávající se mezi jednotlivcem, společností a institucemi. Koubová uvádí, že tento přístup „[...] zkoumá komplexní systémovou síť sil, zdrojů, ochranných faktorů a rizik, které umožňují nebo brání optimálnímu individuálnímu rozvoji tváří v tvář hlubokým společenským selháním, vnitřnímu násilí, dokonce i traumatům.“ Alice Koubová: Which Resilience? Thinking Democratic Subjectivity in the Polycrisis, *FILozOFIA* 79, č. 10 (2024), s. 1136.

zásadně liší od robustnosti. Robustnost označuje schopnost systému odolávat vnějším vlivům, takže nedochází ke změnám jeho fungování, což je fundamentální v tom smyslu, že změna není systémová. Robustnost tak v sobě zahrnuje jistou necitlivost systému na vnější šoky, která mu zajišťuje „běžný provoz“ a funkcionalitu bez zásadnějších změn. Základní charakteristiku robustního systému představuje stabilita a jejím cílem je zachování neměnnosti systému i v nepříznivých podmínkách. Resilientní jsou naopak systémy, které jsou schopny se v procesu své změny na krizi (a problémy) adaptovat novým, do momentu krize neznámým (neurčitým) způsobem.¹⁴ „Zatímco schopnost udržet se, vyrovnat se a odolat je otázkou robustnosti, schopnost zotavit se nebo se vzchopit je otázkou resilience.“¹⁵

POLITICKÁ (A DEMOKRATICKÁ) RESILIENCE

Podrobnému rozboru pojmu politické resilience je věnována třetí kapitola. Zde postačí, když vyjdeme od její tenké (*thin*) definice. Toto tenké pojetí politické resilience chápeme jako schopnost politického systému překonat vnitřní a vnější šoky tím, že se adaptuje. Demokratickou resilienci v tenkém pojetí pak chápeme jako užší verzi politické resilience, pro niž jsou důležité tři charakteristiky: zaprvé, demokratická resilience klade důraz na demokratickou povahu systému a jeho prvků. To znamená, že se v první řadě týká schopnosti demokratického režimu zachovat a udržet svou demokratickou povahu navzdory vnitřním a vnějším šokům a krizím. Zadrhé, demokratická resilience předpokládá schopnost systému

14 To, že svět, ve kterém žijeme, nemá žádnou stabilní strukturu, kterou by bylo možné popsat nějakou teorií, je klíčovým aspektem koncepce non-ergodické ontologie amerického ekonoma Douglase C. Northa, se kterou pracujeme v první kapitole. Srov. Douglas C. North: *Dealing with a Non-Ergodic World: Institutional Economics, Property Rights, and the Global Environment*. *Duke Environmental Law & Policy Forum* 10, č. 1 (1992), s. 1–12.

15 Albert Munoz – Jon Billsberry – Véronique Ambrosini: *Resilience, Robustness, and Antifragility: Towards an Appreciation of dDistinct Organizational Responses to Adversity*, *International Journal of Management Reviews* 24, č. 2 (2022), s. 182.

přizpůsobit se nebo – pokud se předpoklady jeho existence stanou neudržitelnými (např. pokud nerovnoměrné rozdělení bohatství zbaví obyčejné občany moci) – transformovat se. Zatřetí, ve všech těchto scénářích (zůstat stejný, přizpůsobit se, transformovat se) je demokratická resilience podmíněna tím, že změny a fluktuace v systému jsou omezeny jeho schopností zachovat si svou identitu (tj. účast mnoha obyvatel na politickém rozhodování za podmínek rovnosti). Změny a fluktuace vedoucí ke ztrátě těchto rysů by byly nejenom neslučitelné s demokratickou resiliencí, ale i s demokracií jako takovou. Demokratická resilience je tak slučitelná s nevyhnutelnou proměnlivostí forem, postupů a institucionálního uspořádání demokracie. Jinými slovy, zkoumání demokratické resilience vyžaduje zohlednění skutečnosti, že demokracie není statická, že její zachování vyžaduje otevřenost změnám a že předvídání těchto změn nebo stanovení jejich mezí není možné *ex ante*, ale pouze zpětně.

Pojem demokratické resilience je v demokratické teorii poměrně často užíván. Domníváme se však, že toto užití je problematické ze dvou důvodů: konceptuálního a normativního, přičemž tyto důvody jsou ovšem do jisté míry propojeny. Co se konceptuální roviny demokratické resilience týče, soudíme, že často postrádá nějakou zřejmou definici toho, co resilience vůbec je a jaké jsou její zdroje. Je dokonce možné dojít k závěru, že pojem demokratické resilience často slouží jako nové pojmenování pro již existující koncepce v rámci demokratické teorie. Josh Holloway a Rob Manwaring proto v přehledovém článku o stavu výzkumu v oblasti studií demokratické resilience konstatují, že „není jasné, do jaké míry aplikování perspektivy ‚resilience‘ na demokratické politické systémy přináší další poznatky oproti stávajícím přístupům, například ve studiích o přežití demokracie či jejím úpadku (*backsliding*)“.¹⁶ Ukazuje se tak, že pojem resilience v demokratické teorii často nahrazuje jiné, již etablované pojmy či slouží jako zrcadlový pojem k pojmům, jimiž se demokratická teorie pokouší vysvětlit podstatu současné krize demokracie.

16 Josh Holloway – Rob Manwaring: How Well Does “Resilience” Apply to Democracy? A Systematic Review, *Contemporary Politics* 29, č. 1, (2022), s. 69.

Pokud tedy, například, popíšeme současnou krizi demokracie jako demokratický úpadek, demokratická resilience bude chápána jako schopnost demokracie čelit demokratickému úpadku. Pokud příčina krize demokracie bude spatřována v nástupu populismu, demokratická resilience bude ztotožňována se schopností demokracie zmírňovat jeho dopady, a podobně.

Druhý problematický bod současného diskurzu studií demokratické resilience podle našeho názoru souvisí s jeho nereflektovanými normativními předpoklady. Vyjděme z definice demokratické resilience, kterou vypracovali Anna Lührmann¹⁷ a Wolfgang Merkel v editorialech k monotematickému číslu časopisu *Democratisation*, věnovanému demokratické resilienci, dosud nejvlivnějšímu a nejcitovanějšímu příspěvku v oblasti studií demokratické resilience. V tomto textu Lührmann a Merkel definují demokratickou resilienci jako „schopnost politického režimu předcházet výzvám nebo na ně reagovat, aniž by ztratil svůj demokratický charakter“.¹⁸ Naznačují, že jednou z vrstev demokratické resilience je schopnost „přízpůsobit se prostřednictvím vnitřních změn“.¹⁹ Demokratickou resilienci však také rámuje jako protipohyb nebo prostředek k prevenci a zastavení eroze demokracie a tvrdí, že „erozi demokracie lze považovat za zrcadlový obraz konsolidující resilience“.²⁰ Domníváme se, že v tomto pojetí se ukazují zásadní normativní a ideologické předpoklady, kte-

17 Jednou z dlouhodobě diskutovaných otázek původních i překladových textů publikovaných v češtině je problematika přechylování cizích ženských příjmení. V této otázce se střetávají dvě protichůdná hlediska: hledisko eticko-politické a lingvistické. Zatímco eticko-politické hledisko odmítá přechylování cizích příjmení, neboť jej považuje za přetrvávající formu patriarchální nadvlády, z lingvistického hlediska představuje rozhodnutí nepřechylovat problém, neboť narušuje plynulost a srozumitelnost překládaného textu. Je zřejmé, že tato hlediska nelze snadno smířit, a je jisté, že debata o přechylování bude i nadále pokračovat. Pro text této a následující kapitoly bylo v souladu s eticko-politickým stanoviskem, zastávaným autory příslušných textů, zvoleno nepřechylování cizích ženských příjmení (poznámka redakce).

18 Wolfgang Merkel – Anna Lührmann: Resilience of Democracies: Responses to Illiberal and Authoritarian Challenges, *Democratisation* 28, č. 5 (2021), s. 872. Kurzíva v originále.

19 Ibid., s. 872.

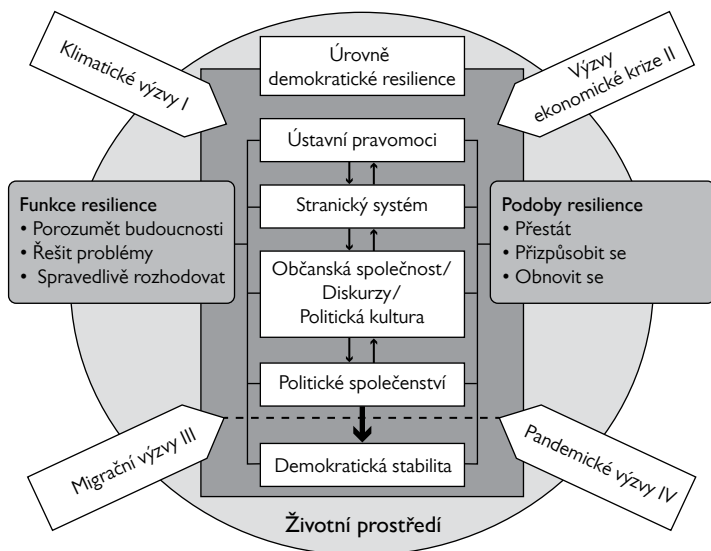
20 Ibid., s. 874.

ré jsou vlastní nejen editorům zvláštního čísla, ale převládají i v současné diskuzi o demokratické resilienci. Přesvědčení, že demokratická resilience je zrcadlovým obrazem eroze demokracie, obsahuje normativní předpoklad o smyslu demokratické resilience v podobě návratu ke konsolidované formě demokratického zřízení, které je ztotožňováno se stávajícími polyarchiemi.

Několik dalších přístupů podobně popisuje demokratickou resilienci jako protipohyb vůči procesům, jako je demokratický úpadek, autokratizace, demokratická dekonsolidace a demokratická disfigurace – nebo jako jejich opak.²¹ Všechny tyto přístupy chápou demokratickou resilienci především jako schopnost demokratického systému odolat vnějším šokům beze změny, a v případě, že ke změně (tj. úpadku, dekonsolidaci, disfiguraci) dojde, jako schopnost se co nejrychleji vrátit do původního stavu. V jazyce teorie resilience je demokratická resilience ve většině případů zaměřena na prevenci fluktuace, adaptace nebo transformace. Na základě rozlišení mezi resiliencí a robustností, které jsme výše uvedli, by bylo možné tvrdit, že studia demokratické resilience tím, že se zaměřují na stabilitu, chápou jako svůj normativní cíl robustnost, a to právě na úkor resilience. Pro stabilitu jako cíl demokratické resilience je přínosné schéma demokratické resilience podle Wolfganga Merkela.

V tomto ohledu lze říct, že značná část současných studií demokratické resilience z ideologických nebo normativních důvodů opomíjí dvě zásadní charakteristiky myšlení založeného na resilienci. První charakteristika se týká tvrzení, že stabilita a resilience nejsou totožné a že předpokladem zachování systému je maximalizace fluktuace, adaptace a transformace, nikoli pouze návrat ke konsolidovanému stavu demokratického systému. Druhým rysem je odmítnutí reflexivity, protože studium demokratické resilience předpokládá, že rovnováha

21 Viz např. Jan Rovny: Antidote to Backsliding: Ethnic Politics and Democratic Resilience, *American Political Science Review* 117, č. 4 (2023), s. 1410–1428; Vanessa A. Boese et al.: How Democracies Prevail: Democratic Resilience as a Two-Stage Process, *Democratization* 28, č. 5 (2021), s. 885–907; Petra Guasti: The Impact of the COVID-19 Pandemic in Central and Eastern Europe, *Democratic Theory* 7, č. 2 (2020), s. 47–60.



Víceúrovňový model demokratické resilience podle Merkela²²

demokratického systému je známa a jeho základní rysy byly formulovány ve formě liberálnědemokratických polyarchií.

Odmítání fluktuací a transformací jakožto jevů, jež jsou za všech okolností *a priori* problematické, vedlo studia demokratické resilience k tomu, že se zaměřila na obnovení demokratických systémů a jejich vrácení do původního – z jejich pohledu zdravého či konsolidovaného – stavu. Jako zásadní slabinu tohoto přístupu však vnímáme to, že přehlíží skutečnost, že právě v tomto původním stavu došlo k demokratickému úpadku. Jinými slovy, návrat demokracie do původního stavu bez kritického zkoumání a reflexe základních příčin jejího úpadku znamená ignorovat tyto příčiny a případně posílit jejich účinky v budoucnosti, a tím zvýšit ohrožení demokratického systému.

²² Převzato z Wolfgang Merkel: What is Democratic Resilience and How Can We Strengthen It?, *Policy Brief No. 169*, 2023, s. 3.

CÍL A STRUKTURA KNIHY

V této knize si ve vztahu k otázce po povaze resilience a jejím významu pro demokracii a politickou oblast obecně kládeme dva vzájemně propojené cíle. První cíl, obecnější a také ambicióznější, by bylo možné chápat jako reartikulaci pojmu resilience v zájmu vymezení resilience za hranicemi neoliberalismu. Jak jsme již uvedli výše, pojem resilience bývá často chápán jako nástroj a prostředek legitimizace neoliberálních přístupů a praktik v oblasti vládnutí. V této knize tedy využíváme jisté vágnosti pojmu resilience, která nám umožňuje rozpojit spojení mezi neoliberalismem a resiliencí. Vzhledem k tomu, že resilience se stala *buzzwordem*, který pronikl nejenom do vědeckého diskurzu, ale i do různých politik a politických opatření, dodává našemu snažení na politickém a sociálním významu. Náš záměr pracovat s pojmem resilience za hranicemi neoliberalismu tedy nelze chápat jako čistě akademický. Druhý cíl této knihy je užší: vypracovat nové pojetí politické a demokratické resilience, které by se vyhnulo problematickým aspektům aplikování resilience v politické sféře, a obzvláště při úvahách o budoucnosti demokracie, jak jsme je nastínili výše.

Tomu odpovídá i struktura knihy. První kapitola propojuje oba cíle jednak tím, že analyzuje vztah mezi resilienčním myšlením a neoliberalismem na jedné straně a resilienčním myšlením a demokracií na straně druhé. Zkoumá tedy, jak koncept resilience – původně vycházející ze socio-ekologického myšlení – ovlivnil přemýšlení o demokracii, zejména v kontextu současných problémů liberálnědemokratických režimů. Chandlerův koncept postliberální demokracie čerpá z kritického pojetí resilience, podle něhož demokracie nemá být pevně strukturovaný systém odolávající změnám, ale spíše proces neustálé adaptace na nepředvídatelné změny prostředí. Tento přístup však podle nás vede k oslabení tradičních demokratických konceptů, jako jsou lidová suverenita, reprezentace či kolektivní vůle. Jeho základem je systémová ontologie převzatá ze sociálně-ekologického myšlení, která chápe svět jako neustále se proměňující, non-ergodický prostor. Adaptací se zde rozumí především individuální psychologická reakce na nestabilní svět, což je výrazně inspirováno neoliberální teorií

Friedricha Augusta Hayeka. V závěru první kapitoly dospíváme k názoru, že tento individualizovaný přístup podceňuje význam sociálních struktur a institucí.

Druhá kapitola se věnuje rozboru utopického myšlení Thomase Mora a jeho prostřednictvím rozvíjí kritiku neoliberalního pojetí resilience. Morova *Utopie* je zde čtena jako pokus o normativní kritiku existující společnosti a zároveň jako náčrt politické resilience založené na sociální kohezi, rovnosti a především sdílených normách. V první části *Utopie* totiž More tematizuje a kritizuje sociální situaci tudorovské Anglie, přičemž se zaměřuje na její projevy v podobě zvýšené kriminality, chudoby a obecně sociální nespravedlnosti. Druhá část *Utopie* následně nabízí obraz ideální společnosti, v níž jsou sociální instituce nastaveny v zásadě tak, aby podporovaly rovnost, komunitní život a sdílenou odpovědnost. To je navíc zajištěno nikoliv na individuální rovině, ale naopak pomocí sdílených sociálních vzorců a dále právním řádem. V naší kapitole zdůrazňujeme, že utopické myšlení může být chápáno jako nástroj politické resilience v tom smyslu, že vytváří imaginativní horizonty, které umožňují kritické zhodnocení současnosti, a zároveň posun ke spravedlivějším formám společenského uspořádání, které slouží jako opora normativní kritiky.

Třetí kapitola navazuje na téma sociálních základů resilience tím, že jej doplňuje o analýzu institucionální roviny politických režimů a adaptace. Ačkoliv Niccolò Machiavelli pojem resilience neznal, uvažoval o zachování politického řádu ve světě ovládaném nepředvídatelností (*fortuna*) a strukturálními nutnostmi (*necessità*). Machiavelli ve svém díle podle našeho názoru rozvíjel resilienci jako schopnost přizpůsobit se těmto podmínkám pomocí prozíravosti (*prudenzia*) a především adaptací politických institucí. Resilience u něj není opět věcí individuálního rozhodnutí, nýbrž je institucionálně zajištěna, a to především v rámci republiky jako typu politického režimu, který je nejbližší současné demokracii. Republikánské instituce podle něj umožňují absorbovat sociální konflikty (např. mezi plebejci a patriciji) a tím zajistit adaptaci na disruptivní podmínky. Resilience je zde vposled chápána jako princip legitimacy: minimální míra legitimacy politického útvaru předpokládá, že tento je schopen se udržet a zajistit řád,

čehož ovšem může dosáhnout pouze tehdy, pokud je schopen přizpůsobovat se změnám. Machiavelli tak nabízí model, který kombinuje adaptaci s institucionalizovanou strukturou moci, čímž překonává limity neoliberálního přístupu k politické a demokratické resilienci.

Zatímco Machiavelli tematizuje resilienci jako otázku institucionální stability, čtvrtá kapitola obrací pozornost k jejímu afektivnímu a každodennímu rozměru. Rozebíráme v ní resilienci na úrovni politických emocí a každodenní zkušenosti občanů s demokracií. Demokracie totiž není jen soubor institucí, ale je také afektivním prostředím tvořeným celou škálou různých emocí – od pozitivních, jako jsou radost, naděje, láska či vděčnost, po negativní emoce jako zklamání, hněv, frustrace, strach či *ressentiment*. V této kapitole navazujeme na Sofii Näsström, která rozvíjí Montesquieuovo pojetí ducha politických režimů tak, že definuje étos demokracie jako emancipaci občanů od žité nejistoty. Ovšem, běžní občané v současných (post)demokraciích mohou často zakoušet zklamání, frustraci a bezmoc, které se projevují jako *ressentiment*, spíše než naději. Tento soubor emocí může při dlouhodobém nerušeném působení vyústit v apatii. *Ressentiment* tak může dlouhodobě podkopávat důvěru v demokracii a vést v důsledku k podpoře populismu či autoritářství. Současné demokratické režimy také analyzujeme na pozadí konceptu postdemokracie Colina Crouche, který odpovídá stavu, kdy demokratické instituce formálně existují, ale politická moc je fakticky koncentrována v rukou elit a korporací, což omezuje skutečný vliv občanů na rozhodování. V posledním kroku pak rozvíjíme afektivní ekonomii právě postdemokracie, která nás dovádí k vymezení resilience postdemokracie pomocí akceptace podstatných částí emocí *ressentimentu*: truchlení a uznání ztráty tak pojmáme jako politicky relevantní emoce, které nahlížíme jako klíčové afektivní praktiky umožňující obnovu demokratického étosu. Demokracie je tak udržitelná nejen skrze zákony a pravidla, ale i skrze emocionální participaci a sdílené prožívání zklamání z postdemokratické skutečnosti.

V této knize tedy postupně rozvíjíme komplexní pojetí demokratické, či přesněji postdemokratické resilience. Od kritiky ekologicko-neoliberálních přístupů přes sociální rovinu resilience, zprostředkovanou utopickým myšlením

alternativ a institucionální rámce republikánské politiky, se dostáváme až k afektivním základům prožívání každodenní postdemokracie. Každá kapitola odhaluje jeden z rozměrů, které jsou pro dlouhodobé přežití a obnovu demokracie klíčové: adaptivní rámce, sociální soudržnost, institucionální stabilita a emocionální podloží demokracie. Kniha tak tvoří celek, jehož ambicí je nabídnout přehodnocení toho, co v daných podmínkách může znamenat „resilientní demokracie“.

Závěrem bychom chtěli poděkovat za cenné konzultace, podnětné diskuze a intelektuální podporu členům týmu Společenská odolnost, který působil v letech 2022 až 2025 v rámci Národního institutu pro výzkum socioekonomických dopadů nemocí a systémových rizik (SYRI). Jejich odborný vhled a otevřenost k mezioborovému dialogu významně přispěly k formování myšlenek této knihy. Dík patří jmenovitě Alici Koubové a Veronice Lorencové za vynikající vedení našeho týmu. Za důležité konzultace v různých fázích přípravy našeho rukopisu děkujeme Sofii Näsström a Kristině Broučkové. Jejich postřehy a kritické poznámky nám umožnily hlouběji promyslet některé klíčové teoretické souvislosti, jimiž se v této knize zabýváme. Dále chceme také poděkovat recenzentům rukopisu této knihy za podněty, které nám poskytly cennou zpětnou vazbu. Děkujeme také redaktorce textu Aleně Bakešové za citlivou a pečlivou redakční práci, která významně přispěla k výsledné podobě textu. Sluší se dodat, že za všechny nedostatky této knihy jsme však odpovědní my sami.

RESILIENČNÍ MYŠLENÍ

OD NEOLIBERALISMU

K POSTLIBERÁLNÍ

DEMOKRACII?²³

Současná krize demokracie, charakterizovaná jako demokratický úpadek, jako „postupná degradace struktur a podstaty liberální ústavní demokracie“, ²⁴ s sebou přinesla nejenom zájem o možný zánik demokracie, ale také o její obranu, život a možnosti zachování. Není proto překvapivé, že pojem resilience našel svoje uplatnění i v otázce krize demokracie a že demokratická resilience se stala jedním z významných směrů současného studia demokratických režimů. Přístup studií demokratické resilience se však od dalších přístupů k obraně demokracie v době její krize, jako je například militantní demokracie, liší tím, že se především nezaměřuje na posilování robustnosti demokracie (tj. schopnosti demokratického režimu odolávat šokům a krizím beze změny – v případě militant-

23 Tato kapitola je přepracovanou a rozšířenou verzí článku Jan Bíba: Democracy and Resilience: From Neoliberal Governance to Post-Liberal Democracy?, *FILOZOFIA* 80, č. 2 (2025), s. 238–251.

24 Tom Gerald Daly: Democratic Decay: Conceptualising an Emerging Research Field, *Hague Journal on the Rule of Law* 11, č. 1 (2019), s. 17.

ní demokracie²⁵ především zadržováním antidemokratů), ale zdůrazňuje také schopnost demokracie přežít a prosperovat prostřednictvím své adaptace.²⁶

Studia demokratické resilience se však, i přesto, že se stala etablovaným výzkumným programem obzvláště v empiricky zaměřené politické vědě, potýká s nejednoznačností samotného pojmu demokratické resilience. Josh Holloway a Rob Manwaring ve svém přehledovém článku o studiích demokratické resilience tvrdí, že tato oblast „trpí absencí jasných definic, koherentního teoretizování a prostředků měření“. ²⁷ Jako důkaz této nejednoznačnosti pak Holloway a Manwaring uvádějí i 14 definic demokratické resilience, jež našli v odborné literatuře.²⁸ Jak však poznamenávají Alexandru Volacu a Paul Dragos Aligica, tato nejednoznačnost představuje výzvu, neboť „rozvoj výzkumné oblasti založené na konkrétním konceptu vyžaduje elementární shodu na jeho základních principech“.²⁹

Domníváme se, že nejednoznačnost definice demokratické resilience má přinejmenším tři příčiny. Zprv je to úspěch samotného konceptu resilience, který „v nedávné minulosti rychle pronikl do rozsáhlých oblastí společenských věd“, což vedlo k rozšíření jeho různých conceptualizací.³⁰ Zadruhé, jak tvrdí Avery Kolers, „političtí filozofové většinou nástup resilience promeškali“, ³¹ což znamená, že politická filozofie, disciplína z definice nejvíce zaměřená na vypracování a definování pojmů, má tendenci resilienci přehlížet, což přispívá

25 Alexander Kirschner: *Theory of Militant Democracy: The Ethics of Combatting Political Extremism*, New Haven 2014.

26 W. Merkel – A. Lührmann: Resilience of Democracies: Responses to Illiberal and Authoritarian Challenges, s. 872.

27 J. Holloway – R. Manwaring: How Well Does “Resilience” Apply to Democracy?, s. 69.

28 Ibid., s. 90.

29 Alexandru Volacu – Aligica, Paul Dragos: Conceptualizing Democratic Resilience: A Minimalist Account, *Contemporary Politics* 29, č. 5 (2023), s. 622.

30 J. Walker – M. Cooper: Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation, s. 143.

31 Avery Kolers: Resilience as a Political Ideal, *Ethics, Policy & Environment* 19, č. 1 (2016), s. 92.

k rozporu mezi resilienčním myšlením na jedné straně a studiem demokratické resilience a obecněji demokratické a politické teorie na straně druhé. Za třetí, političtí filozofové mají tendenci resilienci opomíjet kvůli rozšířenému přesvědčení, že resilience je spojena s neoliberálním vládnutím.³²

V rámci této kapitoly se však nechceme zabývat diskuzí věnovanou koncepci demokratické resilience v oblasti empiricky orientovaného výzkumu a nemáme ani v úmyslu vypracovat další definici demokratické resilience. Místo toho si klademe obecnější otázku týkající se vztahu demokracie a resilienčního myšlení vycházejícího ze sociálně-ekologických systémů.³³ Jinými slovy, naším záměrem není chápat resilienci jako vlastnost demokratických systémů a demokratické teorie. Chceme perspektivu vztahu demokracie a resilience v jistém smyslu obrátit, a proto klademe otázku, jaká koncepce demokracie vychází z resilienčního myšlení jako takového. To nám umožní přehodnotit nejenom pojem resilience, ale i demokracie samé.

Domníváme se, že i když resilienční myšlení sdílí ontologická a epistemologická východiska s neoliberalismem, resilienci (zejména) v její kritické podobě s ním nelze ztotožnit. Abychom tuto tezi obhájili, budeme se v této kapitole zabývat koncepcí postliberální demokracie Davida Chandlera, což je pravděpodobně nejvlivnější koncepce demokracie založené na kritickém chápání resilience. Naznačujeme však, že resilienční myšlení vzhledem ke své ontologii vede k omezenému chápání lidského jednání.³⁴ To podle našeho názoru činí z Chandlerovy postliberální demokracie specifické pojetí demokracie, které demokracii ztotožňuje s reflexí vnitřního živo-

32 Srov. např. Brad Evans – Julian Reid: *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*, Cambridge 2014; Chris Zebrowski: *The Nature of Resilience*, *Resilience* 1, č. 3 (2013), s. 159–173; Jonathan Joseph: *Resilience as Embedded Neoliberalism: A Governmentality Approach*, *Resilience* 1, č. 1 (2013), s. 38–52; Michel Foucault: *Zrození biopolitiky*. Kurz na Collège de France (1978–1979), přel. Petr Horák, Brno 2009.

33 B. Walker – D. Salt: *Resilience Thinking*.

34 Srov. Jessica Schmidt: *Intuitively Neoliberal? Towards a Critical Understanding of Resilience Governance*, *European Journal of International Relations* 21, č. 2 (2015), s. 402–426; J. Joseph: *Resilience as Embedded Neoliberalism: A Governmentality Approach*.

ta, a proto odmítá některé z ceněných konceptů demokratické teorie, jako je kolektivní vůle, lidová suverenita, deliberace a reprezentace, abychom jmenovali alespoň některé.³⁵ Domníváme se, že toto ochuzené pojetí demokracie má tři příčiny: přehnaný důraz kladený na adaptaci, odmítnutí modernistického liberálního rámce autonomních subjektů a oslabení významu sociální. Ačkoli resilienci nelze ztotožňovat s neoliberalismem, resilienční myšlení vycházející ze systémové teorie je podle našeho názoru pro demokratické myšlení méně podnětné, než by mohlo rozšířené užívání konceptu resilience v sociálních vědách naznačovat. To však neznamená, že bychom koncept resilience měli zcela opustit. Místo toho v následujících kapitolách hledáme jeho další možnosti. K tomu však později.

Tato kapitola je rozdělena do tří podkapitol. První podkapitola stručně shrnuje genealogii konceptu resilience v rámci sociálně-ekologických systémů. Druhá se zaměřuje na adaptaci jako klíčový prvek jak resilienčního myšlení, tak neoliberalismu. Zde vycházíme z pojetí adaptace v díle F. A. Hayeka jako klíčového rysu ontologie adaptivních systémů resilience a poukazujeme na klíčové nedostatky tohoto pojetí především v podobě popření autonomie a oslabení významu sociální. V závěrečné části se obracíme ke konceptu postliberální demokracie Davida Chandlera a jejímu zdroji v diskuzi mezi Walterem Lippmannem a Johnem Deweyem jako příkladu kritického pojetí resilience v teorii demokracie. Klademe si přitom otázku, zda jiné pojetí adaptace, které na rozdíl od toho neoliberálního předpokládá jinou formu lidského jednání, je vhodnějším východiskem pro promyšlení vztahu demokracie a resilience.

35 D. Chandler: *Resilience*, s. 160–180; a též: *Democracy Unbound? Non-Linear Politics and the Politicization of Everyday Life*, *European Journal of Social Theory* 17, č. 1 (2014), s. 42–59.

OD EKOLOGICKÉ K SOCIÁLNÍ RESILIENCI

Jak jsme již naznačili výše, sám pojem resilience (tj. jeho význam, původ a genealogie) je sporný.³⁶ To je také důvod, proč se jeho význam liší napříč různými obory – od inženýrství po psychologii. Existuje však relativní shoda na tom, že resilience v sociálních a politických vědách má původ v ekologii.³⁷ Za základní studii ekologického chápání resilience je všeobecně považován článek Crawforda Stanleyho Hollinga z roku 1973 o rozdílu mezi resiliencí a stabilitou ekologických systémů.³⁸ Holling vycházel z evoluční teorie, kterou interpretoval tak, že hlavním cílem evolučního vývoje je „zůstat ve hře“.³⁹ To z hlediska ekologického systému znamená jeho zachování. Holling rozlišil dva způsoby pojetí toho, jak lze systémy zachovat: stabilitu a resilienci. Stabilitu definoval jako schopnost systému vrátit se po dočasném narušení do původní rovnováhy. Naproti tomu resilienci definoval jako „zachování vztahů v rámci systému“, což předpokládá schopnost systému absorbovat změny při zachování jeho základních funkcí.⁴⁰ Z tohoto pohledu může být systém vysoce resilientní, a přitom relativně nestabilní. Jinými slovy, resilience je podle Hollinga slučitelná se značným kolísáním a proměnami daného systému.

Holling zároveň tvrdil, že odlišnost stability a resilience také určuje různé přístupy ke správě daných systémů, která vychází z různých ontologií a epistemologií odpovídajících právě stabilitě a resilienci. Přístup založený na stabilitě klade důraz na udržování stabilní a identické rovnováhy, což zároveň předpokládá předvídatelný svět s minimálními výkyvy. Naproti tomu přístup založený na resilienci vychází z přesvědčení, které jsme již naznačili v úvodu, že plné poznání jak systému samého, tak jeho prostředí není možné. Resilienční přístup

36 Pro různé genealogie pojmu resilience srov. především P. Bourbeau: *A Genealogy of Resilience*, s. 19–35.

37 Srov. např. K. Grove: *Resilience*; a J. Walker – M. Cooper: *Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation*, s. 143–160.

38 C. S. Holling: *Resilience and Stability of Ecological Systems*.

39 *Ibid.*, s. 18.

40 *Ibid.*, s. 17.

proto vychází z uznání faktu lidské nevědomosti a z vědomí, že „budoucí události jsou očekávatelné, ale že budou nečekané“.⁴¹ To však také znamená, že resilienční myšlení chápe svět nejenom jako nepoznatelný, ale také – právě z důvodů jeho komplexnosti a nepoznatelnosti – jako nepředvídatelný, a tudíž potenciálně nestabilní, s množstvím potenciálních výkyvů a fluktuací.

Koncept resilience se z ekologie později rozšířil do společenských věd pod hlavičkou „sociálně-ekologické resilience“. Toto pojetí resilience se týká sociálně-ekologických systémů, pro které podle spoluautorů článku „Resilience Thinking“ platí, že „lidé a příroda“ či společnost a příroda jsou „vzájemně závislé systémy“, které nelze chápat odděleně.⁴² Toto rozšíření resilience na sociální systémy však s sebou také přináší její nové pojetí. Podle Hollinga systém vyžadoval resilienci především v případě existence vnějších šoků, což znamená, že kdyby neexistovaly, systém by hypoteticky mohl existovat dál i bez schopnosti resilience. Naproti tomu sociálně-ekologické pojetí resilience vnímá oba systémy (jak sociální, tak ekologický) jako vzájemně propojené a vzájemně se ovlivňující. Tento vztah vzájemné závislosti a propojenosti tak umisťuje šoky a mutace do samého jádra sociálně-ekologického systému a jeho schopnosti resilience. Jinými slovy, zatímco pro Hollinga byla resilience vnějším prvkem systému, sociálně-ekologický systém činí změnu a schopnost resilience ontologickým předpokladem systému. Sociálně-ekologický přístup k resilienci navíc rozlišuje dvě strategie resilience (neboli toho, jak, Hollingovými slovy, „zůstat ve hře“): adaptabilitu a transformovatelnost. Adaptabilita zahrnuje schopnost sociálně-ekologického systému „učit se, kombinovat zkušenosti a znalosti, přizpůsobovat své reakce měnícím se vnějším faktorům a vnitřním procesům a pokračovat ve vývoji v rámci stávající oblasti stability“. Naproti tomu transformovatelnost zachycuje schopnost daného systému „transformovat samu

41 Ibid., s. 21.

42 Carl Folke et al.: Resilience Thinking: Integrating Resilience, Adaptability, and Transformability, *Ecology and Society* 15, č. 4 (2010), s. 2. Srov. též W. N. Adger: Social and Ecological Resilience: Are They Related?, *Progress in Human Geography* 24, č. 3 (2000), s. 347–364.

oblast stability“ a stát se „zcela novým systémem v situaci, kdy ekologické, ekonomické nebo sociální struktury učiní stávající systém neudržitelným“.⁴³

Mnozí autoři si však všimli podobnosti mezi tímto chápáním přírodních systémů a socio-ekonomických systémů, jakými jsou trhy. Jeremy Walker a Melinda Cooper dokonce tvrdí, že systémové pojetí resilience „ideologicky souzní s neoliberální filozofií komplexních adaptivních systémů“, jak ji ve svých pozdních dílech rozvinul F. A. Hayek.⁴⁴ Spojení mezi ekologickým myšlením a ekonomii, nebo dokonce neoliberalismem, by však nemělo být překvapivé. Všechny tyto způsoby myšlení totiž spojuje to, že chápou svět jako samoregulující se mechanismus, jehož cílem je dosažení rovnováhy – ať již se rovnováha týká poměru různých typů organismů v daném ekosystému, nebo vztahu nabídky a poptávky v ekonomii. Chris Zebrowski v této souvislosti poukazuje na „spoluustavení“ disciplín ekonomie a ekologie a zdůrazňuje skutečnost, že ekologie byla původně pod vlivem zásadního díla Carla Linného *Oeconomia Naturae* z roku 1749 chápána jako „ekonomie přírody“.⁴⁵ Kromě toho to byla koncepce přirozeného výběru Thomase Malthuse, která ovlivnila Darwinovu evoluční teorii, a evoluční teorie zase ovlivnila mnoho politických myslitelů 19. a 20. století, včetně předních teoretiků neoliberalismu, jako byli Walter Lippmann a F. A. Hayek.⁴⁶

Bližší pohled na vztah mezi resilienčním myšlením, vycházejícím ze sociálně-ekologických systémů, a neoliberalismem odhaluje dvě klíčové oblasti jejich vzájemného propojení: jednak rovinu epistemicko-ontologickou, jednak rovinu vládnutí a politické správy. Začneme epistemicko-ontologickou rovinou. Neoliberalismus s resilienčním myšlením sdílí

43 C. Folke et al.: *Resilience Thinking: Integrating Resilience, Adaptability, and Transformability*, s. 2–3.

44 J. Walker – M. Cooper: *Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation*, s. 144. Srov. též J. Joseph: *Resilience as Embedded Neoliberalism: A Governmentality Approach*.

45 Ch. Zebrowski: *The Nature of Resilience*, s. 164.

46 Friedrich A. Hayek: *Osudná domýšlivost. Omyly socialismu*, přel. Jana Ogrocká, Praha 1995; Walter Lippmann: *A Preface to Politics*, New York 1914; a Barbara Stiegler: *Bisogna adattarsi. Un nuovo imperativo politico*, Milano 2023.

jistou epistemickou skromnost, tj. uznání mezi vlastního poznání, porozumění nebo informovanosti, nikoli však pouze jako psychologického aspektu, ale jako strukturního aspektu světa a komplexnosti systémů jako takových. Tato skromnost vychází z pojetí světa, který je jak v neoliberalismu, tak v myšlení sociálně-ekologických systémů předmětem neustálého pohybu a změny, a je tak nepoznatelný prostřednictvím lidského rozumu. Ekonom Douglass C. North proto definuje svět jako non-ergodický, čímž má na mysli, že svět, v němž žijeme (tj. jak přírodní, tak sociální) nemá žádnou stabilní strukturu, jež by umožnila vytvořit teorii, kterou by bylo možné „znovu a znovu konzistentně aplikovat“.⁴⁷

Na rovině vládnutí a politické správy non-ergodický svět neustálých změn a proudu událostí způsobuje permanentní nebezpečí a nejistotu, které vedou k následné sekuritizaci života. Nejistota vyplývá z toho, že v non-ergodickém světě není kvůli jeho neustálým změnám možné vypočítat distribuci pravděpodobnosti. Není tak možné předem znát výsledky společenských, ale ani přírodních procesů. Pokud jde o nebezpečí, to je nedílnou součástí samotného biologického života, který nemůže být nikdy bezpečný vzhledem ke své zranitelnosti a smrtelnosti. Podobně v neoliberálním i liberálním myšlení nebezpečí částečně vyplývá ze svobody jednotlivců prosazovat své zájmy, z jejich zranitelnosti a schopnosti volby vyhnout se bolesti a utrpení. Jak tvrdí Foucault, „heslem liberalismu je: ‚žít nebezpečně‘“.⁴⁸

Toto vědomí nemožnosti eliminace nebezpečí a zranitelnosti, které je jejím zdrojem, spolu s non-ergodickou povahou světa určuje společnou povahu praktik vládnutí a správy jak pro sociálně-ekologické systémy, tak pro neoliberalismus. Tyto praktiky se posouvají od chápání vládnutí prostřednictvím stabilních sociologických kategorií, jako je třída, národní stát nebo sociální identita, k vnímání světa jako složeného z proměnlivých sítí překrývajících se vztahů mezi jednotlivci a jejich prostředím. Vyrovnání se s vlastní zranitelností pak

47 D. C. North: *Dealing with a Non-Ergodic World: Institutional Economics, Property Rights, and the Global Environment*, s. 2.

48 M. Foucault: *Zrození biopolitiky*, s. 72.

vyžaduje na biologické úrovni resilienci jako nekonečný proces adaptace jednotlivých organismů a celých ekosystémů na environmentální podmínky, jimž jsou vystaveny a na nichž jsou závislé. Podobně neoliberální vládnutí chápe život jako nikdy nekončící proces adaptace neoliberálních subjektů na neustálou proměnu jejich (nejenom) sociálního prostředí, přičemž tyto proměny nelze předvídat a ani ovládat.⁴⁹

HAYEK A PSYCHOLOGICKÁ POVAHA PROCESU ADAPTACE

Jak jsme naznačili výše, non-ergodický svět zranitelných akterů vyžaduje postupy vládnutí a správy, jejichž jádrem je adaptace. Toto tvrzení však zároveň implikuje nutnost porozumět jak vlastnímu procesu adaptace, tak omezením a požadavkům, které klade na adaptující se subjekty. V tomto ohledu je pojetí adaptace jako psychologického procesu v díle F. A. Hayeka obvykle považováno pro resilienční myšlení za zásadní.⁵⁰ Hayek chápe problematiku adaptace jako otázku evoluce, která je podle něj „procesem průběžné adaptace na nepředvídatelné události, nahodilé okolnosti, které se nedají předem odhadnout“.⁵¹ Podle Hayeka je adaptující se subjekt výsledkem evolučního procesu, který, jak opakovaně zdůrazňuje, je nezamýšlený a nelze jej rozumem ovládat ani předvídat, neboť lidská mysl je sama výsledkem evoluce. Hayek tak staví evoluci do kontrastu s „konstruktivistickým racionalismem“, který je spjat s falešným pojetím „lidské mysli jako jsoucná stojícího mimo kosmos přírody a společnosti, zatímco

49 Julian Reid: *Resilience: The Biopolitics of Security*, in: David Chandler – Julian Reid: *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation, and Vulnerability*, London 2016, s. 52.

50 Srov. např. J. Schmidt: *Intuitively Neoliberal? Towards a Critical Understanding of Resilience Governance*; David Chandler: *Resilience: The Societalization of Security*, in: týž – J. Reid: *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation, and Vulnerability*, s. 34–39; J. Walker – M. Cooper: *Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation*, s. 143–160.

51 F. A. Hayek: *Osudná domýšlivost*, s. 25.

ona [tj. mysl] je spíše produktem téhož procesu vývoje, jemuž vděčí za svůj vznik i společenské instituce“.⁵²

Hayek rozlišuje biologickou a kulturní evoluci.⁵³ Zatímco biologická evoluce vybavuje člověka instinkty prostřednictvím genů, kulturní evoluce vede ke vzniku pravidel, která řídí lidské jednání a vytvářejí rozšířený řád lidské spolupráce. Tato pravidla vznikla spontánně v průběhu kulturní evoluce „z nezamýšleného přijetí jistých tradičních, zejména *mravních* praktik, z nichž mnohé lidé moc v lásce nemají, jejichž význam obvykle nechápou, jejichž oprávněnost neumějí prokázat“.⁵⁴ Hayek ohledně těchto pravidel zdůrazňuje dva body: za prvé, že se je neučíme rozumem, ale tradicí a nápodobou,⁵⁵ tj. následováním pravidel, která se v přírodním výběru osvědčila. A za druhé, že tato nová pravidla překonávají nebo nahrazují geneticky zděděné instinkty, což také znamená, že lidská mysl „ani tak pravidla nevytváří, jako spíše z pravidel jednání sestává“.⁵⁶

Z toho je patrné, že proces adaptace je podle Hayeka ze své podstaty psychologický. Hayek, který předtím, než se rozhodl věnovat ekonomii, studoval psychologii, se tomuto tématu podrobně věnoval ve své knize *The Sensory Order* vydané v roce 1952. Rozvinul v ní specifickou formu teorie neuronových sítí, která – jak tvrdí Gerald Gaus – se stala základem Hayekovy teorie spontánního řádu.⁵⁷ Velmi stručně řečeno, ústřední otázkou Hayekovy psychologické doktríny je vztah mezi fyzickým řádem a řádem jevů či fenoménů. Zatímco fyzický řád klasifikuje věci podle toho, zda vedou k podobným vnějším událostem, fenomenální řád klasifikuje věci na základě jejich smyslových vlastností, jako jsou barvy, zvuky, chu-

52 F. A. Hayek: *Právo, zákonodárství a svoboda. Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*, přel. Tomáš Ježek, Praha 1994, s. 14

53 F. A. Hayek: *Osudná domýšlivost*, s. 16–20.

54 *Ibid.*, s. 11. Kurzíva v originále.

55 *Ibid.*, s. 26–28.

56 F. A. Hayek: *Právo, zákonodárství a svoboda*, s. 26.

57 Gerald Gaus: Hayek on the Evolution of Society and Mind, in: *The Cambridge Companion to Hayek*, ed. Edward Feser, Cambridge 2013, s. 232–258.

tě atd. Hayek však upozorňuje, že rozdíl mezi těmito řády by neměl být chápán jako rozdíl mezi skutečností a zdáním, ale spíše jako „rozdíl mezi událostmi v jejich působení na sebe navzájem a v jejich působení na nás“.⁵⁸ Úkolem teoretické psychologie pak podle Hayeka má být nejenom vysvětlení fenomenálního řádu, ale také jeho nesouladu s fyzikálním řádem. Základ řešení nesouladu podle Hayeka pak spočívá v pojetí nesouladu jako důsledku „struktury těchto organismů“⁵⁹ neboli, jinými slovy, důsledku uspořádání centrální nervové soustavy.

Klíčovým závěrem, který plyne z tohoto oddělení fenomenálního a fyzického řádu, je skutečnost, že vnější svět – jak svět přírody, tak svět společenských hierarchií – není v principu možné poznat a ovládat lidským rozumem, což zároveň implikuje, že lidské bytosti nejsou schopné ovládat svět prostřednictvím racionálních plánů a konstrukcí a z nich vycházejícího jednání. Oddělení fyzického a fenomenálního světa totiž klade lidskému uvažování vnitřní limity, které vyplývají spíše z psychologických struktur daných subjektů (jejich instinktů, pravidel naučených nápodobou a minulých zkušeností) než z orientace na budoucí cíl. Tento bod se stal východiskem Hayekovy kritiky centrálního plánování.⁶⁰

Hayekovo evoluční pojetí adaptace a z něj vyplývající chápání resilience s sebou přináší dva problematické aspekty: jednak oslabení významu sociální a jednak popření autonomie. Vyústěním skutečnosti, že adaptace probíhá v *milieu intérieur*, tj. ve „vnitřním prostředí, v němž funguje centrální nervový systém“, ⁶¹ je, že tím, co způsobuje sociální hierarchie, není vnější sociální svět, nýbrž individuální reakce na vnější

58 F. A. Hayek: *The Sensory Order and Other Writings on The Foundations of Theoretical Psychology*, ed. Viktor J. Vanberg, Chicago 2017, s. 138.

59 Ibid., s. 141.

60 F. A. Hayek: *Cesta k nevolnictví*, přel. Pavel Bratinka, Praha 1991. Zároveň však chceme zdůraznit, že to neznamena, že by lidé v důsledku svého jednání neproměňovali svůj (sociální) svět. Jde spíše o to, že tuto proměnu nelze podle Hayeka pro omezenost naší psychologie a nemožnost poznání provádět prostřednictvím racionálního plánu. Výsledná proměna je tak mnohem více nezamýšleným důsledkem jednání mnoha lidí než důsledkem racionálního plánu.

61 F. A. Hayek: *The Sensory Order*, s. 205.

události. Přičemž platí, že tyto reakce jsou podmíněné intervenujícími procesy v mozku každého jednotlivce a jako takové určují jeho jednání v sociálním světě. Z toho také vyplývá nemožnost autonomních subjektů a z toho plynoucí nemožnost proměny světa prostřednictvím sebeurčujícího jednání.⁶² Jednotliví lidé a celá lidská společenství jsou chápáni jako biologické organismy, které se vyvíjejí „ve své struktuře nebo činnosti“⁶³ prostřednictvím své adaptace v evolučním procesu, který ovládá nahodilost. Ačkoli lidé nejsou v tomto procesu pojmání deterministicky, protože pravidla, jimiž se řídí naše jednání, se proměňují a nelze předem určit, které změny pravidel převládnu, není možné uvažovat o lidech jako o autonomních, pokud autonomií rozumíme „přání jednotlivce být svým pánem“, jehož rozhodnutí závisí pouze na něm a „ne na vnějších silách jakéhokoli druhu“. Autonomie předpokládá, že jsem veden „vlastními vědomými cíli, nikoli příčinami, které mne postihují jakoby zvnějšku“.⁶⁴

POSTLIBERÁLNÍ DEMOKRACIE ZA HRANICEMI NEOLIBERALISMU

V předchozí podkapitole jsme dospěli k závěru, že pojetí adaptace v resilienčním myšlení vede k oslabení sociálního a k pořízení autonomie. Otázkou je, jak jsou tyto epistemologicko-ontologické předpoklady slučitelné s demokracií, případně k jakému pojetí demokracie resilienční myšlení vede. Zároveň je potřeba zmínit, že pojem demokracie je v oblasti zkoumání resilience ve srovnání s pojmy jako krize, riziko a bezpečnost poměrně opomíjeným konceptem. Například v časopise *Resilience*, který byl hlavní platformou pro diskuzi o resilienci a jejích podobách (vycházel v letech 2013 až 2019), nebyl publikován žádný článek primárně zaměřený na teorii demokracie. Za nejrozvinutější příklad promýšlení demokracie, který

62 D. Chandler: *Resilience: The Societalization of Security*, s. 36.

63 F. A. Hayek: *The Sensory Order*, s. 206.

64 Isaiah Berlin: *Čtyři eseje o svobodě*, přel. Martin Pokorný, Praha 1999, s. 230.

vychází z resilienčního myšlení, však považujeme koncept postliberální demokracie Davida Chandlera. Postliberální demokracie vychází z ontologických a epistemologických východisek resilienčního myšlení a má být teorií demokracie, která bere vážně komplexitu a nelinearitu non-ergodického světa. Její politická aktuálnost je podle Chandlera dána současným postideologickým *zeit-geistem*, který je výsledkem ukončení soupeření mezi levicí a pravicí o státní moc. Hlavním cílem postliberální demokracie má být „osvobození demokracie od jejích liberálních limitů“,⁶⁵ přičemž tyto limity Chandler ztotožňuje s lineárním vztahem mezi státní mocí a společností. Postliberální demokracie se tedy na rozdíl od běžného pojetí demokracie nemá zaměřovat na konstrukci či artikulaci jednotné kolektivní vůle, odlišné od partikulárních vůlí jednotlivých občanů, a na její reprezentaci ve státních institucích, ale na „problematiku legitimizace vládnutí prostřednictvím přenesení demokracie na společenskou úroveň pluralitního a individualizovaného „každodenního života““. ⁶⁶

Ač tento pohled na povahu a roli demokracie může působit poněkud idiosynkraticky, Chandler ve svém výkladu postliberální demokracie navazuje na diskuzi o povaze demokracie a roli veřejnosti v ní, jak ji spolu na začátku 20. století vedli John Dewey a Walter Lippmann. Jak Lippmann, tak Dewey se zabývali otázkou adaptace demokracie na to, co nazývali Velkou společností (*Great Society*), tj. moderní globální kapitalistickou společností, pro niž je na rozdíl od společností, v nichž se demokracie poprvé ustavila, charakteristická komplexnost a nelinearita.⁶⁷ Z toho pohledu Dewey a Lippmann přemýšleli

65 D. Chandler: *Democracy Unbound? Non-Linear Politics and the Politicization of Everyday Life*, s. 43.

66 D. Chandler: *Resilience*, s. 163.

67 Lippmann není autorem pojmu Velká společnost, ale přebírá jej od anglického sociologa Grahama Wallase. Podle Lippmanna je Velkou společností možné chápat jako komplexní, technicky propojený, abstraktní sociální svět, v němž jsou lidé závislí na neviditelných procesech, institucích a sítích, které nelze řídit selským rozumem, zvykem či morální intuicí. „Velikost a složitost, s nimiž se musíme vypořádat, podle mého názoru více než cokoli jiného zničila jednoduchá všeobecná tvrzení našich předků.“ Walter Lippmann: *Drift and Mastery*, New York 1917, s. 87.

o možnostech demokracie v non-ergodickém světě, přičemž především Dewey spojoval demokracii s úrovní každodenního života společnosti.

Jak již bylo zmíněno výše, Chandler akceptuje ontologická a epistemická omezení resiličního myšlení, což ho vede k odmítnutí modernistického rámce demokratické teorie. Tvrdí proto, že „demokracii lze hlásat bez předpokladu univerzality, racionality a autonomie“. ⁶⁸ Nicméně, i když Chandler staví na podobných ontologických a epistemologických základech jako neoliberalismus, odlišuje od něj svůj postoj ve dvou bodech. Zaprvé Chandler konkrétně polemizuje s Hayekovým přeceňováním racionality trhu a s tím, že trh se v Hayekově myšlení stává jakýmsi samoadaptivním *deus ex machina*, a naznačuje, že Hayek přehlíží, že trh je determinován také etickými postoji daných společenství. ⁶⁹ Za druhé, s odkazem na Deweyho pragmatismus Chandler vidí demokracii jako „mechanismus umožňující reakční a adaptivní schopnosti“ jednotlivců. ⁷⁰ Jak budeme tvrdit dále na základě rozboru diskuze mezi Deweyem a Lippmannem, jádrem této diskuze jsou jiná pojetí evoluce a adaptace, včetně důsledků, které to přináší pro chápání demokracie. Budeme také tvrdit, že Deweyho pragmatické pojetí adaptace, na které se Chandler odvolává, je odlišné od neoliberálního pojetí adaptace, které zastával Lippmann – a jak jsme vyložili v předcházející podkapitole – i Hayek. Zatímco neoliberální pojetí adaptaci chápe spíše jako pasivní přizpůsobení se organismu svému prostředí, Deweyho pragmatismus nahlíží adaptaci jako intencionální a reflexivní proces, kterým jedinec své prostředí přetváří.

⁶⁸ D. Chandler: *Resilience*, s. 164.

⁶⁹ David Chandler: Beyond Neoliberalism: Resilience, The New Art of Governing Complexity, *Resilience* 2, č. 1 (2014), s. 47–63. Srov. též Colin Koopman: Morals and Markets: Liberal Democracy through Dewey and Hayek, *Journal of Speculative Philosophy* 23, č. 3 (2009), s. 151–179.

⁷⁰ D. Chandler: *Resilience*, s. 162.

LIPPMANN A DEWEY O DEMOKRACII A ADAPTACI

Jak jsme naznačili výše, Chandler rozvíjí své úvahy o postliberální demokracii především prostřednictvím odkazů na práce Waltera Lippmanna a Johna Deweyho. Výběr těchto dvou teoretiků není náhodný: oba spojuje nejenom vliv evoluční teorie na jejich myšlení, ale především snaha promyslet možnosti demokracie v komplexní společnosti. Pro oba také platí, že v jejich úvahách hraje klíčovou roli schopnost adaptace jednotlivců a společenství na tyto nové podmínky demokratické společnosti, i když – jak vyložíme dále – oba pracují s jiným pojetím adaptace. To je vposled vede i k jiné představě o možnostech demokracie a veřejnosti. Zároveň je potřeba zmínit, že oba autoři, kteří byli současníky, ve svých dílech na sebe reagují a často spolu polemizují. Tato intelektuální výměna bývá považována za jednu z klíčových pro formování demokratického myšlení ve 20. století.⁷¹

Walter Lippmann je znám především svou knihou *Veřejné mínění* z roku 1922,⁷² která se stala klíčovou pro mediální studia. Lippmann, jenž byl vedoucím oddělení propagandy americké armády za první světové války, v ní líčí běžného občana jako ovládaného stereotypy (tj. neměnnými představami o realitě) a popisuje způsob, jakým politici a média těmito stereotypy manipulují, aby fabrikovali konsenzus. V důsledku této situace pak Lippmann ve snaze adaptovat demokracii na podmínky masové mediální společnosti navrhuje jisté spojení demokracie a technokracie. Ovšem v pozdější knize *The Phantom Public* z roku 1925 vypracovává novou politickou epistemologii, což vposled částečně proměňuje i jeho pojetí role technokracie.

Lippmannovým východiskem v *The Phantom Public* je kritika demokratického mysticismu. Tímto pojmem Lippmann označuje soubor myšlenek, které demokratická teorie zdědi-

71 Je však potřeba zdůraznit, že cílem této podkapitoly není podat vyčerpávající ani jedinou možnou interpretaci toho, co později vešlo ve známost jako *Lippmann-Dewey debate*. Zaměřujeme se na specifické aspekty této debaty ve vztahu k Chandlerovu pojetí postliberální demokracie.

72 Walter Lippmann: *Veřejné mínění*, přel. Ladislav Köppl, Praha 2015.

la z 19. století a které podle něj nemají opodstatnění v realitě. Mezi nereálné představy demokratického mysticismu Lippmann řadí přesvědčení o svrchovanosti demokratického občana, které vzniklo přenosem božských atributů z krále na běžné občany a které ve Velké společnosti ovládané anonymními globálními silami ztrácí v mnohém smysl;⁷³ dále víru, že lékem na všechny neduhy demokracie je více demokracie;⁷⁴ a – především – víru v ideál angažovaného a kompetentního občana.⁷⁵ Místo toho Lippmann, který vychází z dobových výzkumů o úpadku demokratické participace, v prvním odstavci *The Phantom Public* líčí demokratického občana takto:

Soukromý občan se dnes cítí spíše jako hluchý divák v zadních řadách, který by se měl soustředit na záhadu, jež se před ním odehrává, nedokáže se však udržet vzhůru. Je si vědom toho, že to, co se odehrává, se jej nějak týká. Pravidla a regulace neustále, daně jednou za rok a války občas mu připomínají, že je unášen velkými proudy událostí. Tyto veřejné záležitosti však nejsou v žádném přesvědčivém smyslu jeho záležitostmi.⁷⁶

Místo angažovaného veřejného občana zaměstnaného veřejnými záležitostmi Lippmann nachází soukromého občana pohrouženého do svých soukromých zájmů a aktivit, kterého sledování politických událostí v lepším případě nezajímá, v horším přímo nudí, a který se proto jen obtížně dokáže přimět k tomu, aby se soustředil i na ty veřejné záležitosti, jež se ho přímo dotýkají. Skutečnost, že tento pasivní občan pohlcený svým každodenním životem je v rozporu s ideálem demokratické teorie, však podle Lippmanna svědčí spíše o chybě demokratické teorie než tohoto občana. Chybou demokratické teorie jsou podle Lippmanna její nerealistická epistemologická očekávání. Moderního občana politika nezajímá nebo nudí prostě proto, že není v lidských silách být dostatečně informovaný, tj. shromáždit dostatečné množství informací

73 Walter Lippmann: *The Phantom Public*, Eastford 2022, s. 47–48.

74 Ibid., s. 25.

75 Ibid., s. 29.

76 Ibid., s. 3.

o všech záležitostech, o nichž se předpokládá, že by o nich svrchovaný demokratický občan měl rozhodovat.

Zde je potřeba zdůraznit, že Lippmann tento stav nepokládá za důsledek rozdílných intelektuálních kvalit mas a politických elit, ale za důsledek kombinace komplexnosti moderní společnosti a jejích problémů a omezených prostředků (především času a pozornosti), které demokratický občan má k dispozici. Jinými slovy, moderní demokratické společnosti jsou vystaveny paradoxu mezi omezenými epistemickými schopnostmi občanů a neomezenými epistemologickými nároky komplexních Velkých společností. Zdůrazněme ještě jednou, že toto napětí nevychází ze slabých intelektuálních kapacit občanů, ale z povahy moderní společnosti. Nebo ještě jinak, Aristoteles tvrdil, že obec musí svou velikostí a uspořádáním odpovídat schopnostem občanů, a Velká společnost je v tomto smyslu překročila.⁷⁷ Skutečnost strukturálního nesouladu mezi lidskými schopnostmi a nároky Velké společnosti také omezuje původní podobu Lippmannova projektu spojení demokracie a technokracie, neboť tento nesoulad se týká stejně tak běžných občanů jako intelektuálních elit.

Jistá část demokratické teorie – především teoretici participační demokracie⁷⁸ – na tuto námitku nedostatečnosti občanů odpovídá tím, že i když tento stav uzná (tj. stav odpovídající Lippmannovu popisu), nepovažuje jej za trvalý, nýbrž za důsledek špatně nastaveného sociálního prostředí, a předpokládá, že s jeho změnou lze změnit i občany samy. Prostřednictvím vzdělávání, participace a deliberace prý občané získávají vědomostní a morální bonus, který jim do jisté míry umožní překonat nástrahy Velké společnosti. Lippmann je vůči tomuto přístupu velmi skeptický, a jak jsme již naznačili výše, chápal jej jako formu demokratického mysticismu. Obrací proto optiku a navrhuje nikoli proměňovat občany, aby odpovídali ideálům demokratické teorie, ale vypracovat nové pojetí demokracie, které bude brát ohled na reálně existující občany. A právě v tomto podniku se ukazuje klíčový význam evoluční teorie a adaptace pro Lippmannovo myšlení.

77 Aristoteles: *Politika*, 1326a-b.

78 Carole Pateman: *Participation and Democratic Theory*, Cambridge 1970.

Vyjděme od Lippmannovy kritiky představy, že vzdělání a morálka mohou vytvořit lepší demokratické občany. Začněme vzděláním: podle Lippmanna je tato naděje marná, neboť „problémy moderního světa se objevují a proměňují rychleji, než by je jakákoli skupina učitelů dokázala uchopit, mnohem rychleji, než by dokázali tlumočit jejich podstatu obyvatelstvu a dětem“.⁷⁹ A nejenom to, z pohledu evoluční teorie adaptace na změny a jejich poznání přichází vždy až poté, co se tyto změny udály, což znamená, že naše poznání „bude vždy pozadu“.⁸⁰ Ne lépe se podle Lippmanna vede argumentům odkazujícím k morálním principům. Zde je vliv evoluční teorie na Lippmanna ještě zřetelnější. Lippmann toto téma uchopuje prostřednictvím darwinovské bajky o jetelu, čmelácích, jejich larvách, polních myších, kočkách a laskavých starých paních.⁸¹ Jetel potřebuje pro své opylení čmeláky, vysoký počet čmeláků je dobrý pro jetel. Hodně čmeláků znamená hodně čmeláčích larev, které jsou potravou polních myší. Hodně čmeláků tedy prospívá myším. Dostatek polních myší prospívá kočkám, které je loví. Kočkám ovšem také prospívají staré laskavé paní z vedlejší vesnice, které se o ně starají, a tak dále. Úkolem této bajky je ukázat, že neexistuje nic takového jako univerzální dobro, na němž by mohla být vybudována demokratická morálka. Stejně tak jako dobro pro myši (larvy) není dobrem pro čmeláky, tak dobro pro kočky (laskavé paní) není dobrem pro myši, atd. Z pohledu Lippmannovy interpretace darwinovského pojetí evoluce jako přirozeného výběru a zápasu o přežití tak podle Lippmanna neexistují žádná univerzální dobra či standardy, ale jenom různé perspektivy konfliktních dober, která nelze smířit či překonat žádným teleologickým principem.

Pro Lippmannovo uvažování o demokracii je tento rys darwinismu klíčový. Lippmann totiž chápe politiku jako jistou formu pokračování darwinovského zápasu o přežití. Tentokrát však spolu nesoupeří různé biologické druhy, ale jednotlivci či skupiny usilující o naplnění svých cílů. Neexistence

79 W. Lippmann: *The Phantom Public*, s. 17.

80 Ibid.

81 Ibid., s. 21–23.

univerzálního dobra a nemožnost plného poznání společnosti také znamená, že tím, co by mohlo určovat, co je dobrý život, není obecná vůle lidu, veřejnost či stát, ale vždy je to daný jednatel sám. Nemožnost univerzálně platných standardů také znamená omezení možnosti technokracie, pokud technokracií rozumíme vládu expertů zavádějící optimální řešení pro všechny, neboť taková neexistují. Výše řečené tak má zásadní důsledky pro demokratickou teorii a roli veřejnosti. Předně, soukromý občan pohlacený svým soukromým zájmem není v rozporu s demokracií, jak předpokládala tradiční demokratická teorie, ale je jejím průvodním jevem. Za druhé, z důvodu neexistence obecných standardů jedinou možnou formou demokracie je ta minimální. Jejím cílem má být omezování konfliktu a bránění arbitrárním rozhodnutím. Participace občanů by tak měla být ideálně omezena na účast ve volbách. Třetí bod se týká veřejnosti. Podle Lippmanna demokratická teorie obvykle tíhne k tomu chápat veřejnost jako politickou sféru neformálních deliberací, konstituující se nad partikulárními cíli a zájmy konkrétních jednotlivců a skupin, a zároveň veřejnosti připisuje klíčovou úlohu při směřování vládních rozhodnutí a zákonů. Tento pohled je však, jak tvrdí Lippmann, velmi vzdálen od skutečnosti. Běžný občan je pohlacen svými zájmy, a obvykle proto neprojevuje (a ani nemůže projevit) soustavný zájem o politické dění. Ten však může projevit v situaci narušení sféry svých osobních zájmů. Ale i tehdy jeho zájem zůstává přechodný a epizodický. „Veřejnost dorazí uprostřed třetího aktu a odejde ještě před poslední oponou.“⁸² Jinými slovy, veřejnost je emergentní entitou přechodně se konstituující okolo konkrétních problémů. Jejím úkolem pak podle Lippmanna není formulovat návrhy řešení problémů a vtělovat je do konkrétních návrhů politik. Tuto aktivitu Lippmann nadále vyhrazuje expertům či „insiderům“. Veřejnost se místo toho omezuje na to, že se staví na jednu stranu sporu a vyjadřuje oné straně (například prostřednictvím voleb) loajalitu. Role veřejnosti v demokratické společnosti je tak omezena na dodávání legitimacy vůdcům určité strany sporu k přijímání závazných kolektivních rozhodnutí. Jinými slovy, úkolem ve-

řejnosti je bránit arbitrárním rozhodnutím při řešení konkrétních problémů.

To nás přivádí k reflexi příčin problémů. Lippmann opět odkazuje k evoluční teorii:

Namísto jediného velkého systému vývoje a pokroku, který 19. století považovalo za tak povzbudivý, se zdá, že existuje nespočet vývojových systémů, které se navzájem různě ovlivňují, některé jsou propojené, jiné se střetávají, ale každý z nich se v některých základních aspektech pohybuje svým vlastním tempem a za svých vlastních podmínek. Problémem lidstva jsou disharmonie této nerovnoměrné evoluce.⁸³

Příčinou problémů a konfliktů je tak dyschronie neboli různý rytmus evolučních změn. Oproti 19. století, které žilo v iluzi existence jednoho evolučního rytmu, kterému se podřizuje celé společenství, Velká společnost 20. století ukazuje, že takovýchto evolučních rytmů je celá řada. Jejich disharmonie poté vytváří problémy a konflikty, které vyžadují řešení. Jak jsme viděli výše, Lippmannovo chápání evoluční teorie vylučuje existenci obecných standardů či schopnost veřejnosti tyto problémy řešit. Lippmann se tedy nakonec navrátí k jisté představě vlády insiderů či technokratů, jejichž úkolem je gradualisticky upravovat pravidla Velké společnosti, aby mohla reagovat, mírnit a zahlazovat dyschronií vedené konflikty. Přičemž, jak jsme zmínili výše, role veřejnosti je reaktivní a omezena především na neutralizaci konfliktu a bránění arbitrárním řešením.

Dewey na Lippmannův projekt minimální demokracie odpověděl v několika textech, z nichž nejdůležitější je jeho kniha *The Public and Its Problems* z roku 1927. Dewey, který také vychází z evoluční teorie, překvapivě souhlasil s některými z Lippmannových závěrů a s popisem stavu veřejnosti, o níž tvrdil, že se nachází ve stavu zatmění.⁸⁴ Také Dewey chápal veřejnost jako dynamickou a emergentní. Na rozdíl od

⁸³ Ibid., s. 73–74.

⁸⁴ John Dewey: *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*, ed. M. L. Rogers, Athens 2016, s. 144–170.

Lippmanna však vykreslil příznivější vyhlídky demokracie: To, že se lidé samoorganizují kolem konkrétních otázek nebo událostí, ukazuje, že demokracie vzkvétá, nicméně nikoli ve veřejné sféře spojené se státem a reprezentativními institucemi. Místo toho Dewey tvrdil, že „srdce a konečná záruka demokracie“⁸⁵ se nachází v neformální sociální sféře soukromého života a rozhodování. Dewey z toho důvodu navrhoval jiné řešení problémů demokracie v komplexní společnosti. Úkolem nebylo zavést nějakou formu technokratické vlády, kterou navrhoval Lippmann, ale demokratizovat demokracii rozvíjením samosprávných schopností veřejnosti. Dewey v tom vidí proces přeměny Velké společnosti ve Velké společenství (*Great Community*), a klíčovou roli v něm přisuzuje komunikaci a procesu sebereferečního učení.⁸⁶

Barbara Stiegler upozorňuje, že tyto odlišné závěry, k nimž Lippmann a Dewey dospěli, mají svůj původ v rozdílném pochopení darwinovské evoluční teorie.⁸⁷ Zatímco pro Lippmanna opoždění, které s sebou přináší adaptace, ústí do potvrzení hierarchie mezi aktivním a pasivním prvkem (*insiders vs. outsiders*), pro Deweyho je sama tato představa dichotomie aktivní–pasivní projevem evolučního opoždění. Jinými slovy, Lippmannovo trvání na dichotomii aktivní (technokracie)–pasivní (veřejnost) je pro Deweyho důkazem opožděného myšlení, které se nestačilo adaptovat na změněné podmínky. Jádrem sporu se tedy ukazuje být samo porozumění evoluční teorii a roli adaptace. Velmi stručně je možné tento spor shrnout tak, že Lippmann nahlížel adaptaci jako pasivní či reaktivní podřízení se organismu změnám jeho prostředí. Naпротив tomu, Dewey věřil, že organismus se toliko pasivně neadaptuje na změněné podmínky, ale svým aktivním jednáním tyto podmínky také proměňuje. „Adaptivní přizpůsobování se [organismu] [...] není toliko pasivní; není pouze záležitostí tvarování organismu jeho prostředím. Dokonce i škeble působí na svoje okolí a svým způsobem jej proměňuje. [...] V živém

85 John Dewey: *Creative Democracy: The Task Before Us*, in: *John Dewey: The Later Works, 1925–1953*, XIV, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale 1976, s. 227.

86 J. Dewey: *The Public and Its Problems*, s. 170.

87 B. Stiegler, *Bisogna adattarsi*, s. 88–117.

organismu nikdy nejde o nic takového jako o pouhé přizpůsobení se prostředí.⁸⁸

Proces adaptace podle Deweyho tedy obsahuje jak aktivní, tak pasivní složku, nikoli jen pasivní, jak se domníval Lippmann. Organismus je podle Deweyho aktivní v tom, jak spontánně působí na své prostředí, a pasivní či reaktivní v tom, že musí snést, že prostředí působí na něj. Organismus tímto procesem adaptace a stýkání se se svým prostředím získává zkušenost, jež poté u vyšších organismů vede k „vývoji inteligence jako organizačního principu zkušenosti“.⁸⁹ A právě nutnost zkušenosti člověka se svým prostředím a z ní vyvěrající rozvoj myšlení staví Dewey do středu svého pojetí demokracie.

Demokracie podle Deweyho musí podobně jako evoluce reartikulovat vztah mezi aktivním a pasivním prvkem a zároveň nemůže nahlížet konflikty, které vycházejí z dyschronie evolučních rytmů, jako problém, který má být (postupně prostřednictvím technokratické úpravy pravidel, jak to zamýšlel Lippmann) odstraněn. Naopak, Dewey nahlížel tyto konflikty jako prostor, v němž vznikají nové zkušenosti a jejich reflexe, čímž se otevírá i pole nových politických možností. „Žádná vláda odborníků, v níž by masu neměly možnost odborníky informovat o svých potřebách, by nebyla ničím jiným než oligarchií spravovanou ve prospěch několika málo lidí.“⁹⁰

Dewey proto vychází z praxe občanů v každodenním životě a ukazuje, jak z ní vzniká veřejnost. Každodenní jednání mají důsledky, které lze rozlišit na přímé a nepřímé. Přímé důsledky se týkají pouze těch osob, které spolu přímo jednají, zatímco nepřímé důsledky se týkají i ostatních lidí. Jak však Dewey tvrdí s odkazem na Adama Smithe, žádné jednání v moderních komplexních společnostech nemá pouze přímé důsledky. To Deweymu umožňuje přeformulovat povahu veřejnosti. „Veřejnost se skládá ze všech těch, kdo jsou nepřímými důsledky transakcí zasaženi do té míry, že se považuje

88 John Dewey: *Reconstruction in Philosophy*, New York 1920, s. 85.

89 Ibid., s. 91.

90 J. Dewey: *The Public and Its Problems*, s. 225.

za nutné, aby se o tyto důsledky systematicky pečovalo.⁹¹ To však předpokládá, že důsledky společného lidského jednání jsou pozorovány a reflektovány všemi členy daného společenství, a vytvářejí tak podnět k individuální a kolektivní reflexi a učení. V tomto smyslu se participace stává klíčovým prvkem rozvoje veřejnosti. Jak jsme již zmínili výše, veřejnost se podle Deweyho nachází ve stavu „zatmění“, ten však není jejím konečným stavem, neboť veřejnost se proměňuje a vyvíjí prostřednictvím prosté lidské interakce. Demokracie se tak ukazuje jako forma života, která má svůj zdroj a sídlo spíše „ve svobodném každodenním setkávání sousedů na rohu ulice, aby prodiskutovali, o čem se dočetli v necenzurovaných novinách, a při setkání přátel v obývacích pokojích svých domů a bytů, aby spolu navzájem svobodně hovořili“⁹² než v reprezentativních institucích a procedurách ve společnosti.

POSTLIBERÁLNÍ DEMOKRACIE JAKO AUTOREFLEXIVNÍ ADAPTACE

Lippmann a Dewey ve své intelektuální výměně nabídli odlišné pojetí možností demokracie v komplexním světě. Zatímco první nacházel řešení epistemického problému demokracie ve specifické formě technokracie, druhý spoléhal na schopnost každodenní komunikace a deliberace demokratických občanů. Jak jsme již zmínili výše, David Chandler při načrtávání svého pojetí postliberální demokracie vychází z diskuze mezi Lippmannem a Deweyem a nachází v ní řadu aspektů, které jsou zásadní pro resilienční myšlení a uvažování o demokracii, které z něj může vycházet: non-ergodický svět, evoluci jako adaptaci, popření autonomního subjektu či emergentní podstatu veřejnosti.⁹³ Chandler však tato východiska dále rozvíjí či – lépe řečeno – radikalizuje v tom smyslu, že uvolňuje spojení mezi demokracií a liberalismem, přičemž liberalismus spojuje především s lineárním pojetím světa a s představou

91 Ibid., s. 69.

92 J. Dewey: *Creative Democracy*, s. 227.

93 D. Chandler: *Resilience*, s. 145–161 a 172.

jeho reprezentovatelnosti. Chandler se tak kriticky vymezuje jak vůči Lippmannovi, tak vůči Deweymu, i když jeho pozice je bližší druhému jmenovanému. Chandler stejně jako Dewey odmítá Lippmannovo řešení problémů demokracie prostřednictvím technokratické správy a stejně jako Dewey nachází jádro demokracie v každodenní praxi občanů. Tu však pojímá především jako autoreflexivní adaptaci a staví ji do protikladu k deliberaci – ať již by se odehrávala mezi občany, nebo ve sboru technokratů. Deliberace ve svých různých pojetích⁹⁴ totiž nezahrnuje jenom vzájemnou výměnu pozic a argumentů za předpokladu rovnosti účastníků, ale jejím výsledkem je formování kolektivní vůle a její reprezentace. V tomto smyslu postliberální demokracie vposled obchází jak technokracii, tak deliberaci, neboť v jejím jádru se nachází odpolitizovaná vůle individualizované adaptace. Nebo, jinak řečeno, deliberace předpokládá racionální diskuzi občanů, jejímž cílem je kvalitativní transformace individuálních preferencí jednotlivých občanů a jejich zformování v kolektivní vůli, která si klade nárok legitimně reprezentovat dané demokratické společenství. To se však liší od reflexivní adaptace, která probíhá na úrovni jednotlivců.

Identifikace postliberální demokracie spíše s reflexivní adaptací než s formováním kolektivní vůle a její reprezentace s sebou přináší dva důležité body: depolitizaci demokracie a specifické pojetí lidského jednání. Chandler první bod potvrzuje, když tvrdí, že kolektivní proces reflexivního učení, který se nachází v jádru Deweyho pojetí demokracie jako životní formy, zpochybňuje dichotomii soukromé–veřejné. Byl to (mimo jiné) feminismus, který tuto dichotomii s provoláním „osobní je politické“ kritizoval a odhaloval, jak politika proniká do osobního života a mění jej na politický problém. Postliberální demokracie v jistém smyslu usiluje o obrácení perspektivy. Otázkou není, nakolik se politická sféra státu promítá do každodenního života jednotlivců a jak jednotlivci

94 Deliberace je široký koncept zahrnující řadu variant, v jejím jádru se však nachází přesvědčení, že legitimita kolektivní vůle je výsledkem svobodného a rovného diskurzu mezi občany. Srov. např. Joshua Cohen: *Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy*, *Ethics* 99, č. 4 (1989), s. 906–919.

toto působení reflektují. Místo toho postliberální demokracie zdůrazňuje potřebu posílit schopnost občanů reflektovat svá rozhodnutí a činy. Tímto způsobem jsou „politické problémy“ [...] ‚depolitizovány‘, a tudíž reprezentovány jako ‚osobní problémy‘, které mohou řešit silnější jednotlivci a posílené community“.⁹⁵

Co se druhého bodu týče, reflexivita otevírá prostor pro chápání lidského jednání, které se liší od neoliberalního chápání adaptace. Připomeňme, že jak Hayek, tak Lippmann chápali adaptaci jako pasivní či reaktivní přizpůsobení organismu svému prostředí. Naproti tomu Dewey zdůrazňoval, že evoluční adaptace předpokládá odlišnou formu jednání, která kombinuje pasivní (přizpůsobení se prostředí) a aktivní prvek (jeho proměnu). Takovéto jednání je podle Deweyho a Chandlera participativní a dává soukromé sféře demokratický náboj, jenž je nezávislý na lineárním zprostředkování politikou reprezentací nebo státní mocí. Oddělení participace od reprezentace a státní moci však znamená, že primární sférou tohoto děje je reflexe vlastního vnitřního života, což redukuje „politické porozumění na reflexivní práci na sobě samém spíše než na práci na transformaci vnějšího světa“.⁹⁶

DEMOKRACIE, ADAPTACE, RESILIENCE

Současný úpadek demokracie přiměl mnoho politických teoretiků (a nejen jich) zabývat se otázkou života a zachování demokracie. Není proto překvapivé, že resilience se prosadila jako jedna z předních odpovědí na tuto výzvu, zejména v empiricky orientovaném výzkumu. V této kapitole jsme se však nezabývali diskuzemi v oblasti empiricky orientovaného studia demokratické resilience, nýbrž nahlíželi jsme problematiku demokratické resilience z pohledu politické filozofie a zabývali jsme se obecnými otázkami vztahu mezi teorií demokracie a resilienčním myšlením. Klíčovou charakteristikou resilienčního myšlení obecně je schopnost daného systému

⁹⁵ D. Chandler: *Resilience*, s. 174.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 179.

zachovat se prostřednictvím adaptace spíše než prostřednictvím jeho robustnosti (tj. schopnosti odolat šokům beze změny). Došli jsme však k závěru, že resilienční myšlení přináší demokratické teorii nejenom několik podnětných bodů, ale také zásadních výzev. Jedním ze závěrů této kapitoly je, že plodné rozvinutí vztahu mezi demokratickou resiliencí a resilienčním myšlením musí vyjít od jejich překonání.

Předně, za velmi důležitý aspekt resilienčního myšlení považujeme, že bere v potaz existenci non-ergodického světa, jeho komplexnost, a že uvažuje o tom, jaké důsledky non-ergodicita a komplexnost přinášejí pro demokratickou praxi, což považujeme za téma demokratickou teorií přehlížené. Jak upozornil Norberto Bobbio (a nejen on), demokratická teorie často opomíjí, že ideál demokracie vznikl ve společnostech odlišných od těch našich.⁹⁷ Zároveň se však domníváme, že předchozí diskuze ukázala, že resilienční myšlení se rozchází s modernistickým rámcem autonomního racionálního subjektu, redukuje politické jednání na reflexi o vnitřním životě, a především, ve své neoliberální podobě vede k oslabení významu sociálna. Resilienční myšlení si první dvě charakteristiky zachovává i ve své kritické podobě, když se jako v případě postliberální demokracie pokouší odpoutat od neoliberalismu zdůrazňováním aktivní role subjektu v adaptaci. Jessica Schmidt ve svém shrnutí debaty o povaze lidského jednání a demokracii v rámci kritického resilienčního myšlení dochází k závěru, že diskurz resilience se nesnaží „utvářet vnější prostředí prostřednictvím vědomého, autonomního a cílevědomého rozhodování. Místo toho se schopnost jednání ukazuje ve smyslu provádění neustálých změn vnitřního života.“⁹⁸ To však, jak jsme již zmínili na začátku kapitoly, implikuje specifické pojetí demokracie, které například v podobě chandlerovské postliberální demokracie odhlíží od řady klíčových konceptů demokratické teorie a prostředků demokratické praxe,

97 Norberto Bobbio: *Il futuro della democrazia*, Torino 1984. Jako výjimku z pravidla srov. též Danilo Zolo: *Democracy and Complexity: A Realist Approach*, Cambridge 1992.

98 J. Schmidt: *Intuitively Neoliberal? Towards a Critical Understanding of Resilience Governance*, s. 404.

jako jsou deliberace, reprezentace, kolektivní vůle, institucionální předpoklady demokracie, demokratická autonomie atd.

Domníváme se, že budoucnost vztahu mezi demokracií a resilienčním myšlením závisí na tom, zda se tři výše zmíněné výzvy podaří překonat. Tato zjištění nás vedou k otázce, zda je koncept politické a demokratické resilience možné promyslet jinak – způsobem, který by zároveň respektoval ontologickou nejistotu non-ergodického světa, ale nepopíral autonomii jednání, roli politické reprezentace a demokratických institucí obecně a nepřehlížel či neupozadoval význam sociálna. V následujících kapitolách se těmto tématům budeme věnovat. Nejdříve se zaměříme na to, jak překvapivě inspirativní pojetí sociálna nabízí pro demokratickou resilienci Thomas More ve své koncepci utopijské společnosti. Jeho koncepce ideální společnosti totiž nabízí rámec pro normativní kritiku společnosti, které je svědkem, a dělá to tak, že postupně vystavuje obraz konkrétního pojetí sociálního řádu ideální společnosti. Ta se tak může stát jádrem pro politické jednání spočívající v kritice stávajícího stavu.

SOCIÁLNÍ ROZMĚR POLITICKÉ RESILIENCE V UTOPICKÉM MYŠLENÍ

MOROVA UTOPIE
NA PRAHU MODERNITY

Předchozí kapitola ukázala, že jedním z problémů neoliberálního pojetí resilience je opomenutí sociální roviny adaptace či její nedostatečné rozvinutí. Tato výzva spočívá, kvůli orientaci na individuálního aktéra a jeho resilienci, tj. na schopnost překonávat krize a problémy prostřednictvím adaptace, v systematickém potlačování významu sociální sféry.⁹⁹ Proces mo-

99 Příbuzným tématem je zde problematika *societální resilience*, která je v současné odborné literatuře poměrně hojně diskutována, avšak v našem pojetí se tomuto směru analýz nechceme věnovat. Naše analýzy se totiž pohybují na pomezí mezi politickou a societální resiliencí v tom smyslu, že se věnujeme spíše sociálním podmínkám politické resilience. Societální resilience je podobně nejasný a různým interpretacím otevřený pojem jako koncept politické resilience. Avšak societální resilience je využívána zejména v oblasti bezpečnostních studií (*security studies*) k tomu, aby bylo možné obohatit problematiku societální bezpečnosti (původně vymezenou národně) o globální rozměr. Konceptuálně se tak jedná o reakci na globální rizika (zejména spojená s klimatickou krizí a migrací způsobenou vojenskými konflikty posledních dekád), kdy cílem je uchopit právě globální (tj. trans-lokální) rozměr problémů, kterým současné společnosti čelí a budou čelit v blízké budoucnosti. Jedná se o poměrně technicistní vymezení resilience,

dernizace, který v existenciální rovině představuje zejména zkušenost osvobození, zároveň však i rozpadu jistot, s sebou přinesl vznik vědních disciplín (sociologie a dalších sociálních věd), které si od počátku kladly za cíl zkoumat zejména negativní či neblahé procesy, k nimž dochází ve společnostech procházejících modernizací. Sociální vědy a humanitní disciplíny jsou v této linii uvažování projevem snahy vnést do chaotického a non-ergodického procesu modernizace porozumění, a tudíž i řád. Nicméně modernita, moderní společnost a modernizace se tomuto řádu vzpírají proto, že se stále objevují nové a nové fenomény, na které je třeba v rovině vědy reagovat pomocí nových teorií a empirických výzkumů. Jistota v modernitě není stavem, ke kterému lze dospět, ale v nejlepším případě se jedná o formativní ideu. Díky komplexitě moderní společnosti je zároveň zásadní, že se jedná nejen o individuálně uchopitelný fenomén, ale také o fenomén sociální. Neoliberální resilience pak tento problém nejistoty obchází tím, že chápe jednání jako především individuální, a proto zdůrazňuje odpovědnost každého jednotlivce. Tento ontologický nedostatek pojetí sociálna u neoliberální resilience je možné korigovat – podobně jako v případě politických institucí v koncepci demokratické resilience u Machiavelliho, jíž se budeme věnovat v další kapitole – pomocí renesančního textu, kterým je *Utopie* Thomase Mora z roku 1516.¹⁰⁰ Renesanční myšlení se pro nás stalo inspirativním proto, že tehdejší pojetí světa nebylo ovlivněno moderní vědou, a tak bylo v jistém smyslu nereflektovaně non-ergodické.

V této kapitole se proto zaměříme na to, jak lze v renesanční době identifikovat zárodky sociálně sdílené sociální kritiky, která je v jistém smyslu oporou moderní demokracie a společnosti. Jak jsme již vyložili výše, neoliberální pojetí resilience systematicky odhlíží od sociální roviny, což je sféra, jíž se v dějinách politického a sociálního myšlení věnovala řada autorů a autorek. Jednou z cest, jak vložit sociální rovinu do politických úvah, je tradice utopického myšlení, které je

kterému se zde nechceme věnovat, protože by do problematiky vneslo nový rozměr. Srov. Torgeir K. Haavik: Societal Resilience – Clarifying the Concept and Upscaling the Scope, *Safety Science* 132 (2020) 104964.

100 Thomas More: *Utopie*, přel. Bohumil Ryba, 3. vyd., Praha 2024.

možné identifikovat (nejen) v tradici západního myšlení. Utopické myšlení totiž – kromě jiného – programaticky vychází z takřka neomezené imaginace, a může tak hyperbolicky myslet a ukazovat to, co neutopické přístupy nedokážou. Utopickým myšlením míníme různé koncepce představ o lepším světě, uspořádání společnosti či životě, které se v dějinách písemnictví a filozofie objevují v podstatě od jejich počátků. V této kapitole se ovšem zaměříme hlavně na emblematické dílo anglického myslitele, právníka a politika Thomase Mora *Utopie*, které později dalo jméno celému literárnímu či obecně uměleckému stylu a politické či sociální filozofii, tj. utopistice či utopickým studiím.¹⁰¹ Přičemž právě na začátku 16. století společenská a politická situace v západní Evropě poskytla prostor pro nebývalý rozkvět utopických představ o světě.¹⁰²

101 Jedná se o velmi rozsáhlé pole, které zahrnuje množství společenskovědních a humanitních disciplín a jednotlivých přístupů. Samo definování pojmu utopie je v tomto kontextu ne vždy zcela jasné, přičemž jeden z nejpřesvědčivějších pokusů o poskytnutí koncizního vymezení tohoto pojmu nabízí studie Ruth Levitas *The Concept of Utopia*, původně z roku 1991. Utopii definuje jako metodu zkoumání možných alternativ současného sociálního uspořádání. V jejím pojetí nejde tedy nutně o konkrétní obraz ideální společnosti, ale o způsob myšlení, který nám umožňuje představit si svět jinak, než jaký je. Levitas doslova uvádí: „Utopie je vyjádřením touhy po lepším způsobu života. Zahrnuje jak objektivní, institucionální přístup k utopii, tak subjektivní, zkušenostní zájem o odcizení. Umožňuje, aby tato touha byla realistická nebo nerealistická. Umožňuje, aby se forma, funkce a obsah v průběhu času měnily. A připomíná nám, že ať už si o konkrétních utopiích myslíme cokoli, reflexí toužebných přání, které dané podmínky vyvolávají, ale nenaplnují, se můžeme mnoho naučit o životě v jakýchkoli podmínkách.“ Ruth Levitas: *The Concept of Utopia*, Bern 2010, s. 9. Obdobně zásadní je sociologická studie *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* z roku 1987 od Krishana Kumara, která se věnuje obecně rozboru utopistiky jako literárního fenoménu. Srov. Krishan Kumar: *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford – New York 1987. Tomuto nesmírně širokému a velmi zajímavému tématu současných utopických představ o světě se však v tomto textu věnovat nemůžeme, jelikož naším cílem zde je podívat se na Utopii Thomase Mora perspektivou resilienčního myšlení.

102 Vedle Thomase Mora a jeho *Utopie* můžeme zmínit i další renesanční díla s podobným zaměřením, jimž se však v naší knize nemůžeme hlouběji věnovat. Zejména je to Campanellův *Sluneční stát* z roku 1623 (viz Tommaso Campanella: *Sluneční stát*, přel. Jiřina Mohylová a Otakar Mohyla, 2. vyd., Praha 1979) a Baconova *Nová Atlantis* z roku 1624 (viz Francis Bacon: *Nová Atlantida a Eseje*, přel. Alois Bejblík, 3. vyd., Praha 1980).

Morem započatá intenzivní vlna obliby utopických či dystopických děl se v posledních dekadách transformovala do výrazně demokratizované popularity filmových či komiksových děl, která popisují buď ideální, anebo naopak upadlé společnosti více či méně blízké či vzdálené budoucnosti. Zdá se, že moderní a současní lidé (zejména ze západního civilizačního okruhu) nacházejí v těchto kulturních produktech inspiraci pro své chápání nejen perspektiv budoucnosti, ale také své současnosti.

V této kapitole nejprve stručně představíme základní rysy Morovy *Utopie* s ohledem na její celkové cíle a význam. Zaměříme se na několik interpretačních linií, které lze v *Utopii* identifikovat z hlediska politického myšlení. Následně se budeme věnovat otázce sociální sféry a adaptace v kontextu nastupující modernity, jak ji Morovo dílo tematizuje. Klíčovým tématem této části bude pojetí adaptace, jak se odráží v obrazech idealizované budoucnosti v *Utopii*, která otevírá prostor pro úvahy o možných transformacích společnosti. V tomto kontextu zdůrazňujeme problematiku sociálního řádu a otázku sociální koheze, jež hrají v *Utopii* podle našeho názoru zásadní roli. V průběhu celého výkladu budeme identifikovat i další prvky sociálních základů politické resilience, které lze v Morově textu rozpoznat.

MOROVA UTOPIE

Naším cílem není podat obsáhlý rozbor Morova spisu,¹⁰³ je však nutné stručně připomenout několik základních bodů, které jsou pro náš následující výklad důležité. První část *Utopie* byla pravděpodobně napsána později než část druhá.¹⁰⁴ První část spisku je v zásadě věnována kritice vybraných aspektů poli-

103 V českém prostředí je dostupná poměrně rozsáhlá paleta zdrojů popisujících Morovo myšlení a život, byť většina z nich se drží křesťanské (katolické) výkladové tradice. Srov. Walter Nigg: *Tomáš More. Světec svědomí*, přel. Miroslav Kratochvíl, Brno 1990; Bohumil Svoboda: *Thomas More. Světec a utopista*, Praha 2014; Helena Tampierová: *Thomas More. Státník a teolog*, Brno 2002.

104 Jack H. Hexter: *More's Utopia: The Biography of an Idea*, New York, Evanston – London 1965, s. 21–30.

tické a sociální reality tudorovské Anglie, zatímco druhá část je popisem ideální společnosti na ostrově Utopie, kterou zprostředkovává námořník Rafael Hytlodaios. More napsal knihu latinsky, avšak při jejím psaní využil dobově rozsáhlé znalosti nejen latinské kultury, ale zejména řecké filosofie. Na mnoha místech se More nechává inspirovat Platonem, Lúkianem a dalšími starověkými či středověkými mysliteli. Druhá část je spíše naznačenou normativní představou o tom, jak má být společnost uspořádána. Zdrojem sporu mezi Morovými interprety dodnes zůstává otázka, zda byla jeho představa ideální společnosti, popsaná v *Utopii*, myšlena jako reálný politický projekt, anebo zda byla místy přepjatou normativní kritikou tehdejšího stavu. Z různých odpovědí na tyto otázky vychází i různá čtení a interpretace *Utopie*, k nimž se vrátíme později.

První část knihy je z hlediska formy rozhovorem několika postav o stávajícím stavu anglické společnosti. Vystupují v ní jednak sám autor (zapisovatel) Thomas Morus, dále Petr Aegidius a zejména Rafael Hytlodaios, který se brzy stává klíčovou postavou celé knihy (kromě nich se v knize ještě objevuje postava canterburského arcibiskupa a kardinála Johna Mortona). Jedná se tak o kombinaci reálných a smyšlených postav. Smyšlenou postavou je Rafael Hytlodaios, který je námořníkem, jenž procestoval velkou část světa (ve službách mořeplavce Ameriga Vespucciho). Během těchto cest poznal několik státních a společenských zřízení, přičemž jedním z nich je právě zřízení Utopijských, které považuje za nejlepší. Tato prožitá zkušenost s radikální jinakostí společně se znalostí řečtiny (a tudíž řeckých filosofů, jako byl Platon a další) dovádí Hytlodaia k množství dobově neotřelých názorů, které v rozhovoru sděluje svým společníkům.

V této části se potom věnují zejména dvěma otázkám: za prvé, zda má filozof radit vládci, a za druhé popisu a kritice poměrů v tehdejší Anglii. U první otázky Hytlodaios soudí, že spíše ne, protože v podmínkách tehdejšího světa, který je ovládán touhou dobývat a touhou po penězích, by jeho radám stejně nikdo nenaslouchal. Druhým důvodem, proč to nemá příliš smysl, je to, že lidé podle Hytlodaia neradi přijímají názory, které pramení z příliš výrazné jinakosti. Zde mu oponuje Morus (což se v této části stává několikrát), jelikož upozorňuje, že není třeba požadovat vždy naprostou realizaci návrhů či

rad; že i malé či částečné zlepšení může představovat jistou podobu pokroku. V tomto bodě tak zjišťujeme, že Morova sociální kritika si přinejmenším uvědomuje stupně realističnosti. Zde nacházíme určité vodítko pro další čtení celého spisku: nerealisticky znějící návrhy z druhé části knihy mohou být spíše něčím, co směřuje sociální kritiku společnosti než reálně zamýšlenými návrhy. Mohou být formativním horizontem, který slouží jako folie, podklad pro kritiku naší současnosti. Tento moment je možné interpretovat jako jeden z klíčových rysů resilienčního myšlení, protože popis ideálního společenství slouží hlavně jako popis sociální báze kritiky pro resilientní společnost. Pokud jsme schopni vztáhnout ke své současnosti normativní ideál, dokážeme následně naši současnost účinně – adaptivně – kritizovat a posouvat její vývoj. Zároveň je také potřeba zdůraznit, že popis ideální společnosti, která působí nereálně a ironicky, v sobě implicitně zahrnuje nejistotu a neurčitost jako neodmyslitelnou součást lidské situace. Nejde tudíž o to, že by v tomto čtení Morův text nabízel nějaký stabilní model v podobě teorie budoucí společnosti. Dobově více či méně přepjaté návrhy mají spíše nabídnout nástroje k tomu, jak upozornit na non-ergodický charakter světa a zároveň na fragilitu možných řešení problémů, jimž lidé čelí.

Jak už jsme naznačili, text první části nabývá místy povahy platonského dialogu. Co se týče prvního problému – otázka možného poradenství vládnoucím, je čtenář proveden diskuzí, kterou vedou zejména Hytlodaios a Morus. Poměrně záhy se však jejich řeč stočí k otázce kriminality v tehdejší Anglii. Konstatuje se tu, že je rozsáhlá a že v sobě zrcadlí v zásadě tři roviny problémů: Za prvé, za krádež jsou v tehdejší Anglii příliš vysoké tresty (obvykle smrt), které ve skutečnosti nezabraňují zoufalým lidem krást,¹⁰⁵ a tudíž by bylo lepší řešit sociální a ekonomické příčiny tohoto jevu než pouze smrtí trestat provinilce. Za druhé, hlavní příčinou zločinnosti je vlastně to, že je ve společnosti příliš mnoho šlechticů a jejich společníků, kteří mimo jiné vlivem chovu velkého množství ovcí zapříčiňují ničení obecně vlastněných polností, vyhošťování, a tudíž

105 „Vždyť ani prostá krádež není zločin tak ohromný, aby musil být smyt utracením života, ani žádný trest není dost veliký, aby zdržel od kradení ty, kteří nemají jiné možnosti obživy.“ T. More: *Utopie*, s. 23.

i zchudnutí neprivilegovaných vrstev.¹⁰⁶ Zároveň Morem popísaný proces ohrazovania, ktorý bol jedným z kľúčových procesů vzniku kapitalizmu,¹⁰⁷ vede k prílišnej akumulácii kapitálu, ktorou More ostre kritizuje. Posledným problémom, ktorý je zde zmienený, je jedna z možných hlbších príčin týchto sociálnych problémů v podobe záliby šlechty a obecně bohatých lidí v přepychu. K řešení těchto neduhů se objevují v textu první části tři návrhy. Jednak by měl být zrušen trest smrti za krádež a zloději by měli být posíláni na veřejné práce. Za druhé by se mělo zajistit, aby panovníci více dbali o blaho lidu; mimo jiné tím, že by bylo zákonně omezeno množství zlata, které může vlastnit král. A konečně za třetí se zde objevuje návrh na zrušení soukromého vlastnictví. Důležité je, že všechny tři návrhy se týkají změny zákonů, tj. změny sociálních norem, což je z hlediska resilienčního myšlení klíčový prvek v Morově *Utopii*. Hlas Rafaela Hytlodaia je možné považovat za jakýsi hlas radikální kritiky, zatímco hlas Moruse je v této části poměrně nezřídka vyjádřením jisté kompromisní pozice. Je také dobré připomenout, že tato první část byla napsána později a je třeba ji číst právě tak, že More pomocí ní zamýšlel dodat jistý kontext následující, druhé části *Utopie*.

Pokud vyjdeme z interpretačního schématu, které za hlavní sdělení spisu bude považovat normativní model ostrova Utopie, bude pro naši interpretaci klíčová druhá část knihy. Ta je delší než část první, přičemž je výkladem státního a společenského uspořádání na ostrově Utopie, ktorou je možné číst jako svého druhu doplnění první části. Zároveň se zde mění forma; již nejde o dialog, ale o Morem zapsaný monolog Rafaela Hytlodaia. Zatímco tedy první část identifikuje řadu problémů, druhá část je souborem opatření a nařízení, která tyto problémy pomáhají řešit. Je rozdělena do osmi jednotlivých podkapitol a závěru. V těchto pasážích se někdy témata přelévají a v jisté podobě se i opakují. More v textu začíná popisem fungování nejmenší sociální jednotky, ktorou je pro něj rodina. Od ní se dostává k otázce práva (které má být stručné

106 „[...] musejí se, opakují, stěhovat ze známých a navyklých sídel, aniž nacházejí, kam by se uchýlili.“ Ibid., s. 26.

107 Robert Brenner: *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, *Past & Present* 70, č. 1 (1976), s. 30–75.

a srozumitelné), k produkci potravin, vzdělávání, otrocké práci (která je ve společnosti v Utopii formou trestu a zároveň jsou otroci těmi, jimž jsou vyhrazena některá povolání). Věnuje se i sociálnímu životu a způsobu vedení válek Utopijskými. Nemalou pozornost věnuje náboženství a poměrně silné náboženské toleranci, která na Utopii vládne. Otázka náboženství souvisí v Morově pojetí také s filozofií a s pohledem na lidský život. Klíčovou složkou utopijského náboženství je víra v boha či jednotné božstvo a nesmrtelnost duše.¹⁰⁸ Základem celého života člověka je totiž touha po požitcích ve smyslu štěstí a radosti, přičemž ctnostný život je takový, který je veden podle přírody a v souladu s rozumem. Klíčovou je zde ale i jakási svoboda vyznání, protože pokud nějaké náboženství respektuje základy toho utopijského (jediné božstvo, nesmrtelnost duše a skutečnost, že svět je veden prozřetelností), může být na ostrově vyznáváno. I proto jsou chrámy na Utopii vyzdobeny velmi střídmě a kněžstvo je do svých funkcí voleno (navíc je kněží početně velmi málo). Popis ideálního zřízení Utopijských se dotýká ještě několika dalších otázek, které zde pro nás nejsou podstatné. Co je ale možné za podstatné považovat, je to, že celé toto dokonalé uspořádání je pojato buď v rovině právních nařízení, anebo v podobě sociálně sdílených norem, které jsou na Utopii všeobecně respektovány. More vlastně popisuje rozsáhlý, byť jistě neúplný adresář sociálních norem (ať už kodifikovaných či *jen* sociálně sdílených). Jeho popis ideální společnosti tak má silnou sociologicky relevantní bázi.

Jak jsme uvedli výše, v literatuře věnované interpretaci Morovy *Utopie* a celého jeho díla se až do současnosti objevuje několik základních linií výkladu, které je pro potřebu naší analýzy resilience nutné stručně přiblížit. Jednak bývá vykládán v souladu s křesťanskou či úžeji katolickou tradicí zejména jako ochránce jednotné katolické církve a mučedník, který této své pozici nakonec obětoval vlastní život (More byl

108 „[...] největší a zároveň také mnohem rozumnější část tamních lidí [...] věří v [...] jakési jediné božstvo, nepoznané, věčné, nesmírné, nevysvětlitelné, které přesahuje chápavost lidské mysli a je po celém vesmíru rozlito spíše svou působností nežli hmotou. Toto božstvo nazývají Otcem. Jemu jedinému přiřítají původ, růst, vývoj, změny i zánik všech věcí. Nikomu jinému také kromě něho nevzdávají božských poct.“ T. More: *Utopie*, s. 104.

blahořečen papežem Lvem XIII. v roce 1886 a následně i sva-tořečen papežem Piem XI. v roce 1935). Takovou linii před-stavuje například významný Morův životopis od Raymonda W. Chamberse, původně z roku 1935, ve kterém autor tímto způsobem vykládá nejen celkový odkaz Morova díla, ale také právě *Utopii*.¹⁰⁹ Zjednodušeně řečeno, jde o pohled na Mora jako na středověkého či křesťanského (katolického) člověka, jehož hlavním cílem byla právě ochrana korporátního života v církvi, reprezentovaného zejména v podobě života v klášte-rech, či odmítání moderního individualismu. V souladu s tím-to výkladem je potom náhled, že *Utopie* je čistě ironický, ne zcela vážně míněný spis. More, a stejně tak i jeho dílo, je v této perspektivě dítětem středověku.¹¹⁰

Proti této interpretaci, která je v zásadě postavena na tom, že je Morovo dílo včetně *Utopie* hodnoceno až na záklá-dě konce jeho života, stojí jiný pohled, který s jistým zjedno-dušením tvrdí, že *Utopie* chce říct přesně to, co reálně říká. Mezi zastánce tohoto pohledu lze zařadit například Quentina Skinnera či Jacka H. Hextera. Skinner považuje *Utopii* za klí-čové dílo severské renesance, v němž se More věnuje jednak kritice reálně existující šlechty (resp. kritice převládajícího pojetí ušlechtilosti, nobility), ale také se vymezuje proti hu-manistické sociální filozofii (např. Erasma Rotterdamského). More totiž podle něj považuje za klíčové to, že základem no-bility ve smyslu vznešenosti musí být ctnost, a nikoliv to, že se člověk narodil do šlechtické rodiny anebo do rodiny úspěš-ných měšťanů. Tím, co by mělo skutečně definovat lidi hod-né úcty, by tak měla být jejich jednání projevující skutečnou ctnost, a ne jejich tituly. Zdroje těchto titulů vidí More v pe-něžích a soukromém vlastnictví, které by podle něj měly být zrušeny právě proto, aby se mohla projevit skutečná ctnost. V této kritice se podle Skinnera zároveň objevuje i vymezení se vůči dobové humanistické sociální filozofii, která spojuje

109 Raymond Wilson Chambers: *Thomas More*, London 1967.

110 Obdobně to vidí kromě Chamberse např. Pierre A. Duhamel, který ve své studii ukazuje, jak je *Utopie* z hlediska metodologie a použitých myšlenkových postupů zásadě scholastickým dílem. Viz Pierre Albert Duhamel: *Medievalism of More's 'Utopia'*, *Studies in Philology* 52, č. 2 (1955), s. 99–126.

skutečnou nobilitu se zavedenými členy vládnoucí vrstvy,¹¹¹ přičemž právě proto se věnuje např. Erasmus Rotterdamský vymezení správné výchovy vládců, a nikoliv jejich výběru.¹¹² More je ale nesmlouvavý a požaduje nejen zrušení titulů, ale také toho, co k nim podle něj vede. V tomto bodě je možné vidět, že More aplikuje systematictější přístup k analýze společnosti. K tomu se ale vrátíme později. Jack H. Hexter v diskuzi, zda byl More středověkým člověkem, či člověkem moderním, definuje vlastní specifickou pozici. Přidává k této dichotomii třetí vrchol, kterým je renesanční humanismus, a dodává, že More zastával všechny tyto tři pozice zároveň.¹¹³

Existují samozřejmě i další výklady *Utopie*. Za vyjádření pozic dobově nastupující vrstvy buržoazie stojící v zásadě proti starému režimu jej považuje Russell Ames, když uvádí, že společenské zřízení ostrova Utopie je „ochranná maska pro satiru a nebezpečně pokrokové projekty humanistického reformátora a anglického občana ze střední třídy“.¹¹⁴ Vidí tak Mora a jeho myšlení jako projev útoku vznikajícího kapitalismu na feudalismus.¹¹⁵ Avšak již dříve zmíněný Skinner v tomto kontextu upozorňuje,¹¹⁶ že More v textu ukazuje jistou míru odstupu od právníků¹¹⁷ či obchodníků (resp. od obchodu jako takového), které je možné považovat za typické představitele právě středních vrstev. V našem textu se tak držíme interpretace, která bere obsah textu *Utopie* vážně, ale s jistou střídností.

111 Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought, I. The Renaissance*, Cambridge 1978, s. 255–262.

112 Níže uvidíme, že More v *Utopii* definuje výběr vládce pomocí volby (byť zjevně v nikoli moderním či nesoučasném smyslu), do které se zapojuje lid a zvolení zástupci jednotlivých rodin.

113 Jack H. Hexter: Thomas More: On the Margins of Modernity, *Journal of British Studies* 1, č. 1 (1961), s. 22.

114 Russell Ames: *Citizen Thomas More and his Utopia*, Princeton 1949, s. 5.

115 Krajní polohou této pozice je socialistické či marxistické čtení *Utopie*, které začíná knihou Karla Kautského z roku 1888, věnovanou Morovi, kde Kautsky identifikuje Mora jako jednoho z prvních socialistů. Srov. Karl Kautsky: *Thomas More and his Utopia*, ed. H. J. Stenning, New York 1959.

116 Q. Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought, I. The Renaissance*, s. 258.

117 „Dále obhájce, kteří by prohnáně vedli pře a chytračili v hádkách o smysl zákonů, vylučují zcela a vesměs.“ T. More: *Utopie*, s. 92.

mostí. Kromě výše uvedeného je dalším důvodem, který nás k tomu vede, i fakt, že Morův text je koneckonců hojně vydáván a čten i v současnosti, což je více než pět set let po svém prvním vydání. To znamená, že autorovo dílo žije i po jeho smrti a je vykládáno nově vzhledem k historickému vývoji, který samo mohlo do nějaké míry ovlivnit.

MODERNITA V UTOPII: SOCIÁLNÍ ZÁKLADY RESILIENCE A ODPOVÍDAJÍCÍ POJETÍ ADAPTACE

V úvodu k této knize jsme vymezili termín resilience zejména na pomoci sociálně-ekologického myšlení, a proto je pro nás klíčové, že resilience jako koncept reaguje na nejistotu a komplexitu moderního světa (non-ergodická ontologie). Na rozdíl od čistě modernistického důrazu na jistotu a univerzalitu resiliencení myšlení v našem čtení vychází ze socio-ekologického myšlení, přijímá jistou nevyhnutelnost neurčitosti a omezeného poznání (*bounded rationality*) a pracuje s nimi. Adaptace na probíhající krize, jak jsme již upozornili v předchozí kapitole, není postavena na robustnosti, ale právě naopak na schopnosti systému i jeho aktérů se vyvíjet a měnit. Z hlediska stále probíhajícího procesu modernizace předznamenává koncept resilience posun od víry v naprostou stabilitu (tradiční společnost) k vnímání světa jako dynamického, pluralitního a v zásadě velmi nejistého (současnost a budoucnost). Jaké prvky resilienceního myšlení je možné v Morově *Utopii* spatřovat?

Modernita, modernizace a moderní společnost jsou klíčové kategorie vědní disciplíny, která se, zjednodušeně řečeno, odštěpuje od filozofie a historiografie v 19. století a získává jméno sociologie. Jejím hlavním cílem bylo a stále je zkoumat předpoklady, původ a fungování moderních společností. Určit konkrétní období vzniku moderní společnosti je obtížné, protože proces modernizace je možné analyzovat v několika jednotlivých rovinách (ekonomické, politické, sociální, která je ve skutečnosti složena z mnoha dalších sfér, či rovině kulturní). V těchto jednotlivých sférách můžeme identifikovat příklady modernizačních tendencí již od 14. století; kupříkladu proces byrokratizace a centralizace moci je rozpoznatel-

ný se vznikem absolutismu a centralizovaného státu, což ve svém díle zkoumá například Norbert Elias.¹¹⁸ Sociologie na modernizaci pohlíží buď právě jako na určitý stav společnosti (moderní společnost či modernita), kterou je třeba zkoumat, anebo jako na soubor procesů a subprocesů modernizace samé. Druhý přístup je zde pro nás příhodnější, neboť právě v období renesance lze sledovat postupnou transformaci původní evropské tradiční společnosti ve společnost moderní, a to v několika vrstvách.

Modernita a modernizace na každodenní úrovni přináší postupně jistý nárůst individualizace, racionalizace a svobody, které jsou ovšem mnohdy zažívány jako ohrožení, nejistota a rozpad jistot. Modernizace je tak ze své povahy ambivalentní proces. Tomuto dvojedinému charakteru modernity a modernizace se v dějinách politického a sociálního myšlení věnovala celá řada myslitelů: od Jürgena Habermase, zkoumajícího vzájemné vazby mezi žitým světem a systémem, což jsou Habermasovy pojmy pro výše uvedené ambivalentní prvky modernity,¹¹⁹ po Petera Wagnera, který analyzuje moderní instituce z hlediska omezování a zároveň rozšiřování možností lidského jednání.¹²⁰ Ať pojatá tím či oním způsobem, je tato ambivalence klíčová pro porozumění modernitě a modernizaci. Pro nás je tento ústřední motiv významný z toho důvodu, že se objevuje již ve zkoumaném díle *Utopie* a zároveň se dotýká resiličního myšlení.

Utopie Thomase Mora představuje vedle Machiavelliho *Vladaře* jedno z klíčových děl renesančního politického (a sociálního) myšlení. Obě díla vyjadřují silný odstup od tehdejších politických a sociálních norem společnosti. Jak uvádí

118 Norbert Elias: *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie, I. Proměny chování světských horních vrstev na Západě*, přel. Josef Boček, Praha 2006; Norbert Elias: *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie, II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*, přel. Blanka Pscheidtová, Praha 2007.

119 Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action, I. Reason and the Rationalization of Society*, Boston 1984; též: *The Theory of Communicative Action, II. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston 1987.

120 Peter Wagner: *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, London – New York 1994.

ve své analýze Jack H. Hexter,¹²¹ v obou najdeme snahu o to postihnout aspekty nastupující moderní společnosti a porozumět jim. V Morově odmítnutí významů slov nobilita, sláva, velkolepost, důstojnost či vznešenost, které byly v jeho době běžné a byly spojovány s reálně existujícími společenskými vrstvami šlechty a duchovenstva, se projevuje jeho kritičnost. More tato slova nesmlouvavě očišťuje od jejich tehdejšího sociálně sdíleného významu a dodává jim význam nový, resp. obnovený. Kupříkladu slovo ctnost nemá být primárně spojováno s osobami či společenskými vrstvami, které svou pozici získaly na základě svého původu či majetku, ale se skutečnou ctností (lat. *virtus*), která je založena na charakterové ryzosti a již může disponovat ve společnosti v zásadě kdokoliv, bez ohledu na jeho či její aktuální společenské postavení. Zkaženost společnosti se podle Mora projevuje právě v tom, že ctnost, velkolepost, důstojnost a další pojmy hodnotící charakter člověka, jsou spojovány dominantně s lidmi a vrstvami bez ohledu na jejich reálné jednání. Zdroj tohoto problému vidí ve fungování společenské struktury, a proto slovy hlavní postavy *Utopie* Rafaela Hytlodaia navrhuje a požaduje zrušení jak soukromého vlastnictví, tak peněz. V jiné své studii Hexter přesvědčivě ukazuje, že přestože More tato slova používá v *Utopii* ironicky či v satirickém tónu, nejde mu o bezbřehou parodii, ale o kritiku sociálního a politického řádu tehdejší Anglie či západní Evropy.¹²² Navíc tato radikální kritika není naváděna snahou o nápravu problémů nectnosti či pýchy (o které je v *Utopii* samozřejmě řeč) pouze či výlučně na individuální úrovni, ale naopak pomocí strukturální, systémové změny. V tom je Morovo dílo převratné a dotýká se sociálních základů politické resilience. Je třeba si uvědomit, do jak radikální nejistoty stran návrhů, o kterých hovoří, se vlastně pouštěl – neměl pro ně tehdy žádné vzory ani oporu. Jistá nebyla ani reakce jeho současníků. Nějaká opora mohla být postavena snad jen na tehdejších morálních hodnotách.

121 Jack H. Hexter: The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of Il Principe and Utopia, *The American Historical Review* 69, č. 4 (1964), s. 945–968.

122 Jack H. Hexter: Intention, Words, and Meaning: The Case of More's Utopia, *New Literary History* 6, č. 3 (1975), s. 529–541.

Nicméně v nastupující modernitě se vlivem narůstající complexity začal postupně projevovat vzrůstající non-ergodický moment, který nakonec explicitně pociťujeme a můžeme analyzovat.

To, že cestou k nápravě současnosti či k vytvoření nové a spravedlivější společnosti není individuální jednání, ale systémové pojetí sociálna, prosvítá v *Utopii* na mnoha místech. Je to patrné, podle našeho názoru, zejména v těchto tématech: v problému politické organizace ostrova Utopie, v otázce soukromého vlastnictví (jak jsme už naznačili) a konečně v otázce jisté oddělenosti Utopie od zbytku světa. More v *Utopii* popisuje poměrně robustní strukturu politického vládnutí, která je pevně vnořena do přediva společnosti. V částech, kde se tomuto tématu věnuje, se prolíná téma vládnutí s otázkami dělby práce a organizace sociálního života. Ten se opírá o instituci rodiny, která je jednak tvořena pokrevními svazky, ale zároveň je do určité míry organizována podle pracovních činností, tj. podle dělby práce. Každý člověk v Utopii se musí naučit zemědělské činnosti a zároveň minimálně jednomu řemeslu. Výchozím řemeslem je to, které ovládá otec rodiny, ale to je možné podle zájmu během života změnit. Chce-li ovšem jedinec práci změnit, musí změnit právě i rodinu. Každá rodina se podílí na volbě svých zástupců (30 rodin volí jednoho zástupce), přičemž všichni tito úředníci (More je nazývá syfogranty), kterých je celkem 200, volí vladaře. Výkon většiny funkcí je v Utopii stanoven na jeden rok, ovšem s výjimkou právě vladaře, který je volen do konce svého života. Kandidáty na vládce (celkem 4) určuje lid a z nich volí právě zmínění syfograntové.¹²³ U nástupnictví či pokračování vlády tak v zásadě nehrají roli rodinné vztahy anebo je jejich vliv minimalizován. Dominantní kontrolní prvek či pojistka proti případné samovládě vladaře spočívají v tom, že jsou pod trestem smrti zakázané jakékoliv soukromé politické rozhovory.¹²⁴ Středobodem sociální a politické organizace společnosti je tak ro-

123 Popis této struktury vládnutí a procedur je v *Utopii* poměrně velmi stručný a nechává hodně prostoru pro různé interpretace. Srov. T. More: *Utopie*, s. 57–58.

124 „Toto zřízení má ten účel, aby nebylo snadné, kdyby se spikl vladař s tranibory potlačit lid samovládou a změnit stav státu.“ Ibid., s. 58.

dina, ze které vychází jak dělba práce, tak právě politická organizace. Roli v tomto systému nehrají a ani nemohou hrát sociální skupiny či vrstvy, které by mohly mít vlastní zájmy nad rámec rodinných či klanových vztahů – a to samozřejmě i vlivem neexistence soukromého vlastnictví.

Druhým prvkem, který tuto výraznou stabilitu zajišťuje, je totiž důraz na sociální a ekonomickou rovnost. Přílišné bohatství je identifikované v *Utopii* jako jeden z hlavních zdrojů sociálních problémů již na konci první části,¹²⁵ kde More navrhuje také řešení: stanovení hranice velikosti majetku, omezení moci vladaře (ale i lidu) a konečně obsazování úřadů nikoli na základě financí, ale na základě vhodnosti kandidátů pro danou pozici. K tomuto tématu More přistupuje v textu několikrát. Nicméně popis zřízení na Utopii je radikálnější a jde za návrhy obsažené v první části.¹²⁶ Majetek, peníze, zlato a další vzácné kovy nejsou na Utopii nijak pozitivně vnímány a hodnoceny. Naopak na mnoha místech More ukazuje, že oblíbenost zlata či diamantů je projevem nezralé, až infantilní osobnosti. V textu tak čtenář musí vnímat, že More jej chce dovést k tomu, aby z hlediska rozvoje civilizace došel k závěru, že utopijská společnost vysoce převyšuje tu evropskou. Pro naše téma politické resilience je klíčové, že se jedná o celospolečenský jev na úrovni sdílených sociálních vzorců. Nikoliv o nějaké individuální rozhodnutí: zbavit se majetku, žít v chudobě apod. Obyvatelé Utopie k těmto postojům dospěli na základě dlouhodobého vývoje a vlivem zapojení racionálního uvažování při organizaci a řízení společnosti. Identifikovali

125 „[...] mně se zdá, že všude tam, kde trvá soukromé vlastnictví a kde všichni všechno měří penězi, stěží může kdy nastat, aby byl stát zřízení spravedlivé a prospěšné.“ A dále: „Vždyť když u jistých národů každý hledí pro sebe uchvátit, co jen může, mohlo by být hmotných statků sebevětší bohatství, a přece si je celé mezi sebou rozdělí několik jednotlivců, kdežto ostatním bude ponechána bída. A bezmála se stává, že spravedlivé by byli jedni hodni osudu těch druhých, protože boháčů jsou hrabiví, nešlechtní a neužiteční, naproti tomu chudáci jsou mužové skromní, prostí a každodenní přičinlivostí zasloužilejší o celek než o sebe samy.“ Ibid., s. 44, 45.

126 Na tomto tématu se mimochodem ukazuje dynamika vztahu mezi první a druhou částí. Druhou část, ve které je popisován režim bez soukromého vlastnictví, můžeme vnímat právě jako extrapolovanou polohu, která racionalizuje smírnější či realističtější návrh spočívající ve stanovení hranice legitimního majetku tak, jak se objevuje v první části.

v minulosti problém (přílišná koncentrace bohatství) a vytvořili sociálně sdílený nástroj na jeho řešení: zrušení soukromého vlastnictví.

Posledním momentem, který je pro politickou resilienci společnosti v Morově podání klíčový, je jistá svébytnost Utopie a její odlišnost od ostatního světa. Ta se na jednu stranu projevuje antropizovanou geografíí ostrova, na druhou stranu jistou otevřeností (tolerancí) a konečně tím, jak Utopijští pojmají válčení. Dohromady se v těchto tématech manifestuje opět Morovo systémové myšlení, které lze pokládat za projev úvah o politické resilienci. Za prvé More při popisu základní geografie ostrova a jeho dějin upozorňuje, že původně se jednalo o poloostrov, který po dobytí nechal Utopos (což je zakládající postava utopijské společnosti) oddělit prokopáním původní šíje, jež spojovala území Utopie s pevninou. Tím se z poloostrova stal ostrov. V rámci čtení *Utopie* jako myšlenkového experimentu vidíme, že má-li vzniknout a rozvíjet se resilientní utopijská společnost, musí být v nějakém smyslu oddělena od zbytku světa. Tato oddělenost od jiných systémů totiž zajišťuje větší schopnost společnosti odolávat disruptivním krizím, které zvenku systému mohou přicházet.¹²⁷ Na druhou stranu to není tak, že by byl ostrov zcela uzavřen okolnímu světu. Je otevřen ekonomickým a diplomatickým vztahům, což ostatně dokládá i pětiletý pobyt vypravěče Hytlodaia na ostrově. Obchod sice sami Utopijští nepovažují za něco příliš smysluplného, ale jsou ochotni na něm participovat; koneckonců své přebytky nabízejí právě okolním společnostem. Pokud návštěvníci Utopie dodržují zákony, mohou se po něm poměrně volně pohybovat, byť pro Utopijské je cestování po ostrově poměrně silně regulováno.¹²⁸ U této regulace nejde o výraz totalitního vymezení společnosti, jak bývá někdy Morovi v tomto bodě vytýkáno, ale spíše o opatření, kterým chce řešit problém potulování družiníků šlechticů, či obecně

127 Tato určitá oddělenost Utopie od okolního světa (která v jistých rysech nabývá podoby uzavřenosti a v jiných naopak otevřenosti) může být důkazem toho, jak si More uvědomoval non-ergodický charakter světa, ve kterém žil. Aby mohl svou Utopii vytvořit ideální, musela být do značné míry uzavřená okolnímu světu.

128 Ibid., s. 68–87.

lidí, kteří nepracují, a jsou tedy z celospolečenského hlediska příživníky společnosti. Tento problém je jedním z těch, které zmiňují ve svém rozhovoru v první části Hytlodaios a jeho partneři v diskuzi. More toto téma v zásadě invertuje oproti tomu, co mohl tehdejší čtenář očekávat: nejde mu primárně o nějakou migrující chudinu, přičemž hlavní černé pasažéry společnosti vidí naopak v zahálčivé šlechtě a příliš početném duchovenstvu. K tomuto tématu se v *Utopii* vyslovuje opakovane a velmi kriticky.¹²⁹

Za druhé, jistým doplněním této oddělenosti od zbytku světa je ale poměrně silná míra tolerance, a tedy otevřenosti, kterou More vymezuje ve chvíli, kdy hovoří o náboženství. Jak jsme již ukázali výše, tolerance je zde na tehdejší dobu rozsáhlá a projevuje se v poměrně otevřeném vymezení státního náboženství, které při respektu k základnímu vymezení víry umožňuje nejrůznějším konkrétním náboženským skupinám participaci na životě ve společnosti.¹³⁰ More tak podle nás ukazuje, že náboženství obecně je významnou složkou sociálního života, ale jeho konkrétní podoba je v jistém smyslu vedlejší.

129 More požaduje, aby uznání (či ctnostné jednání) nebylo výsadou šlechty či duchovenstva, ale spíše, aby bylo připsáno na základě výkonu reálné pracujícím lidem, a proto opakovaně kritizuje jak duchovenstvo, tak šlechtu: „Příliš mnoho je šlechticů. Ti nejenom sami žijí v zahálce jako trubci z práce jiných, totiž obdělávatelů svých statků, a je odírají až na kůži (tento jediný druh hospodárnosti znají lidé, kteří jinak rozhazují až k zežebračení), nýbrž mají kolem sebe také zástup zahálčivých průvodců, kteří se nikdy nevyučili nějakému počestnému způsobu, jak si opatřit živobytí.“ Anebo k duchovenstvu zde: „[...] veliký a velmi zahálčivý zástup kněží a řeholníků. Dále připočti všechny boháče, zvláště pány panství, které obecně nazývají urozenými a šlechtici. K nim připoj jejich dvořanstvo, zřejmě vesměs to sebranku lehce ozbrojených větroplachů.“ A také zde: „Vždyť jakápak je to spravedlnost, aby kdejaký šlechtic, klenotník, lichvář nebo konečně kterýkoli jiný z těch, kteří buď vůbec nic nedělají, anebo to, co dělají, je toho druhu, že to není pro stát valně potřebné, dosahoval ať zahálkou, ať zbytečným zaměstnáním života v přepychu a lesku? A současně aby podomek, vozač, řemeslník nebo rolník, přestože pracují tolik a tak nepřetržitě, že by to dobytek stěží vydržel, a přestože je jejich práce tak potřebná, že by bez ní žádný stát nemohl trvat ani jediný rok, přece vydělávali živobytí tak skoupé a vedli život do té míry ubohý, že se mohou jevit mnohem lepšími životní podmínky tažných zvířat, která nepracují tak ustavičně, nemají stravu o mnoho horší, ba pro ně sama dokonce chutnější, a nejsou mezitím tísněna strachem o budoucnost?“ Ibid., s. 23, 60 a 116.

130 V mnoha křesťanských či úžeji katolických výkladech je tento prvek interpretován jako čirá ironie a sarkasmus – viz výše.

Důležité je to, aby společnost v náboženství získala základní předivo sociálních norem pro svoje fungování. Všichni, kdo se na tomto základu shodnou a jsou ochotni jej ve svém jednání respektovat, jsou následně v utopijské společnosti vítáni.¹³¹ Na jednu stranu je sice tato ideální společnost oddělena fyzickou bariérou moře od ostatního světa, ale ta je na druhou stranu vyvážena otevřeností vůči jinakosti po splnění základních podmínek mírové koexistence. To je velmi moderní moment v Morově myšlení, který při naší interpretaci celé *Utopie* jako nástroje vyjadřujícího podklad pro kritiku stávající společnosti je také resilienční. Je třeba mít na paměti, že se jedná o vymezení ideálního stavu, tj. jakýchsi normativních pravidel, pro která ale musejí existovat příhodné podmínky. Přesně proto volí More pro název ostrova právě slovo *Utopie* (Ne-místo), aby vyjádřil distanci mezi ideálem a skutečností.

Posledním aspektem utopijské společnosti, který je zde nutné představit, je pohled Utopijských na vedení války. Podstatné je, že válku považují za krajní a velmi nelidské řešení konfliktů. Sami od sebe ji nikdy nevedou, ale sahají k ní až ve chvíli, kdy je to nezbytné, tj. když se musejí bránit. Neradi zapojují do válečných operací vlastní obyvatelstvo, využívají spíše žoldnéře. Hlavně ale využívají různých lstí, jako jsou – dnešním jazykem – zpravodajské akce na území nepřítelů. Dobyta města se snaží ušetřit, neplenit, ale zavést různé reparace a trvalý přísun statků. Na druhou stranu jsou ochotni pomáhat spřáteleným národům, které jsou utlačovány nějakým silným sousedem. Klíčové na tomto vymezení je, že *Utopie* je zcela neimperiální stát a společnost, protože se v ní projevuje jistý kosmopolitní humanismus spočívající v tom, že lidský život je v zásadě vždy hoden ochrany.¹³² Malá agresivita navenek, avšak kombinovaná s ochotou se účinně bránit, opět naznačuje Morovo pojetí sociálních základů politické resilience: vyvážený vztah mezi otevřeností a uzavřeností, jenž vede

131 More dokonce připouští možnost, že jednotliví věřící mohou propagovat svou konkrétní víru, pokud to dělají bez použití pomluv a násilí. Srov. *ibid.*, s. 105-106.

132 Srov.: „[...] obecného lidu nepřátelského je jim totiž skoro stejně líto jako vlastních lidí, protože si jsou vědomi, že lid nezačíná válku dobrovolně, nýbrž je do ní hnán zběsilostí vládců.“ *Ibid.*, s. 98.

k vysoké adaptabilitě v konkrétních historických podmínkách možných konfliktů a sporů. Předpokladem zde ovšem znovu je, že neexistující soukromé vlastnictví a neexistence rodinného nástupnictví minimalizují nebezpečí, že by společnost byla zatažena do válečného konfliktu – sám vladař nemá a nemůže mít podobné ambice.

Domníváme se, že More zjevně hledal cestu, jak nalézt návody pro ustavení stabilní společenské organizace, která by se dokázala adaptovat na krizové situace takovým způsobem, aby k nim vposled nemohlo často docházet. Jeho koncepci adaptace je tak možné chápat jako částečně preventivní v tom smyslu, že společnost je nastavena tak, aby byla připravena na krizi. Jaké kognitivní zdroje k tomuto využívá? Za prvé jsou to popisy či inspirace sociálního jednání a organizace, které překračují dobově platné sociální normy směrem, který se ukáže z dlouhodobého hlediska žádoucí (či pozitivní), za druhé jsou to výsledky normativně vedených úvah postavených na kritice nějakého fenoménu a za třetí je zjevně inspirován i jistou mírou rozmanitosti a šíří podnětů, které v jeho době přicházely v souvislosti s evropským objevováním Nového světa. Co se týče prvního bodu, není s podivem, že při svých úvahách vychází v zásadě z existujících podob podle něj správně či dobře fungujících sociálních institucí. Je totiž zjevně inspirován například podobou života v klášterech. Projevuje se to v poměrně striktní strukturaci pracovního dne, vymezení toho, co je svobodným trávením času, či v odmítání módy a na ni navázané luxusní výroby a spotřeby. Zároveň však jeho pojetí správného lidského života rozhodně nepostrádá radost či štěstí, jak je to patrné z poměrně rozsáhlé části *Utopie*, kde se More věnuje filozofii (či náboženskému pojetí) života Utopijských.¹³³ Jedná se v zásadě o eudaimonistické pojetí smyslu a cíle lidského života, které spočívá v rozpracované teorii rozkoše propojující antickou filozofii (zejména Aristotelovu) s křesťanskou morálkou a renesančním humanismem. Druhý bod jeho kognitivních zdrojů se dotýká role sociální kritiky, kterou Morovo dílo do značné míry předznamenává. Samo vykreslování negativních jevů ve společnosti je totiž jistou

133 Ibid., s. 104–115.

obžalobou a kritikou současného stavu, protože nepřímou komunikuje s normativními představami o správném uspořádání daných prvků. Někdy pro zvýraznění problematičnosti tohoto jednání využívá odkazy na základní křesťanské hodnoty (např. „nezabiješ“ v případě odmítání trestu smrti za krádeže). A konečně za třetí, éra zámořských cest představovala pro evropské společnosti nebývalý soubor podnětů nejen v materiální oblasti (materiální zdroje, pracovní síla), ale také v oblasti idejí a seznamování se s rozsáhlým rejstříkem lidských kultur a společností.¹³⁴ Právě proto More pro popis ideální společnosti volí formu imaginárního cestopisu.

Politická resilience vypovídá o schopnosti společnosti odolávat existenčním krizím a adaptovat se na různá narušení systému, jako jsou ekonomické krize, sociální nepokoje či ekologické katastrofy, při změně celku a při adaptaci v nových podmínkách. Proces modernizace až do současnosti je možné pokládat za sérii různě silných a závažných krizí, které rozleptávaly a rozleptávají do té doby existující společenské instituce, tj. řád sociálních vzorců, který byl do doby dané krize stabilní. Pojem resilience, který bere vážně sociální sféru a neomezuje se na individuální rovinu, vede ke společnosti, která je schopná krize překonávat při zajištění svých fundamentálních funkcí a zároveň je schopná se měnit v těch aspektech, které je pro její přežití nezbytně nutné změnit. Tím, co odlišuje resilienci od robustnosti, je, že při resilientní změně nedochází po překonání krize k návratu do původního stavu, nýbrž nově vzniklý stav vykazuje nové rysy v danou chvíli stabilního ekvilibria. Někdy jsou tyto rysy z pohledu původního ekvilibria, tj. minulosti, nečekané a velmi neortodoxní. Morova koncepce dokonalé společnosti, obsažená zejména ve druhé části *Utopie*, je v kontextu sociálních základů politické resilience vyjádřením opory pro sociální kritiku vedoucí k sociální změně bez destruktivních projevů, ale zároveň bez návratu do původního stavu. Jak ukazuje Ernst Bloch, v *Utopii* se zároveň projevuje typický prvek celého utopického myšlení, jímž je specifické propojení tématu svobody a sociálního řádu,

134 Walter D. Mignolo: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham 2011.

kteřé vyznačuje prostor pro lidskou naději a vymezení transformačního potenciálu lidské společnosti.¹³⁵ Morova *Utopie* je bez ohledu na originální záměr autora odkazem k naději, že svět může být lepší, což platí spíše než příslib, že lepší skutečně bude. To je její hlavní poselství a tím buduje základ pro sociální zakotvení politické resilience společnosti.

Rainer Forst nadto ukazuje,¹³⁶ že obecně v utopiích, a v Morově *Utopii* obzvlášť, lze nalézt dvě roviny normativity. První vždy nabízí nějaký klíč odemykající dveře k lepší budoucnosti lidstva; u Mora je to zejména společné vlastnictví, u Campanelly potom extrémní podoba kolektivistického způsobu života a třeba u Bacona je tímto klíčem plný rozvoj vědy. Druhá rovina sociální kritiky utopií se podle Forsta objevuje v tom, že utopické texty jsou obecně prodchnuty vždy určitou inverzí: popis či kritika existujícího světa ani popis světa lepšího, imaginárního, nejsou myšleny zcela vážně. Autor či autorka utopického textu vůči nim oběma zaujímají jistý odstup. Právě proto z hlediska literárních forem sahá nejen More často po hyperbole či ironii. Projevuje se tak mírný skepticismus utopistů vůči člověku a možností jeho případné změny. Oba světy – reálný i imaginární – jsou svým způsobem zvrhlé¹³⁷ a smysl dává jen jejich vzájemné porovnání.

Tím, že More nabízí vizi společnosti, která je v zásadě postavena na principech rovnosti, spravedlnosti a udržitelnosti a zároveň je formulována dobově pochopitelným způsobem a v dobově vymezených limitech, nabízí konkrétní náplň pro sociálně sdílenou kritiku i mimo rámec, ve kterém toto dílo psal. Slouží tak jako kritika existujících sociálních strukturálních problémů a fungování sociálních institucí, s tím, že pouze naznačuje vybraná (rozhodně ne všechna) možná řešení, jak tyto instituce proměnit. Obsah vize ideální společnosti

135 Ernst Bloch: *The Principle of Hope*, II, Cambridge (Mass.) 1995, s. 515–528.

136 Rainer Forst: *Utopia and Irony: On the Normativity of a Political Philosophy of 'Nowhere'*, in: týž, *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Cambridge – Malden 2014, s. 177–190.

137 Dobře to zobrazuje Morova teze o sebevraždě či eutanazii, která v dané době nemohla být vnímána jinak než jako zvrhlost či ironie. Nicméně myšlenky utopistů obecně a Mora konkrétně samozřejmě zdaleka přezívají vlastní dobu svého vzniku i své autory a autorky.

ti v *Utopii* tak dnes plní roli sociálně sdílené normativity, jež upozorňuje na problémy dobově existujícího světa a zároveň formuje horizont případných sociálních a politických změn, a tím naznačuje, jak může resilientní společnost čelit nejistotám spojeným s procesem modernizace. Více než vlastní obsah těchto změn se hlavní přínos skrývá v tom, že vůbec odhaluje stávající uspořádání jako v něčem deficientní; naznačuje tak, že jiná ekvilibria, jiné stavy jsou vůbec možné.

Klíčový aspekt pro resilientní adaptaci na sociální změnu, kterou představoval a představuje proces modernizace, se v *Utopii* opakovaně projevuje v otázce soukromého vlastnictví a návrhu jej zrušit či výrazně regulovat. Na hraně nastupující modernity nakonec vidí v sociálně udržitelné distribuci zdrojů, které jsou nedostatkové, centrální rovinu adaptace na sociální krize a změny, které přináší nastupující modernizace.¹³⁸ Nezná samozřejmě nástroje, které nakonec zmírní majetkové nerovnosti, ale vyznačuje horizont, v němž lze vůbec majetek řešit jako politickou otázku.

Utopie tak obecně zdůrazňuje silné komunitní vazby, spolupráci a sociální harmonii, které je možné vnímat jako konkrétní hodnoty či kvality sociálního řádu utopijské společnosti. Zobrazuje tak harmonický svět, kde je v porovnání s existující evropskou společností maximalizována sociální koheze, přičemž se může zdát, že individuum je potlačováno ve prospěch obecného blaha. To by ale mohlo být příliš zkratkovitým, až zbrklým čtením. Zmíněné kvality sociálního řádu totiž spíše představují formativní ideje, horizonty, které informují a formují sociálně sdílenou kritiku resilientní adaptace na probíhající sociální změnu.

MEZI NORMATIVNÍ VIZÍ A SOCIÁLNÍ KRITIKOU

V této kapitole jsme se věnovali zanedbávání sociální dimenze předpokladů politické resilience. Ukazujeme zde, že pro kom-

138 V souladu s tímto návrhem jsou i další utopijská opatření související s návrhem vzniku či posílení sociálních institucí, jako je veřejné školství či zdravotnictví (špitály), které More také podrobně rozebírá (vzdělávání) či alespoň naznačuje (zdravotnictví a sociální péče).

plexní pojetí politické resilience je třeba zohlednit i sociálně sdílené normy a institucionální kontexty. V tomto ohledu je *Utopie* Thomase Mora využita jako zdroj alternativního porozumění adaptaci a stabilitě společnosti. Když pomineme různé interpretační možnosti, které *Utopie* skýtá, a držíme se Skinnerova návrhu brát *Utopii* vážně, More rozhodně anticipuje modernizační procesy (individualizace, sekularizace, nástroje přerozdělování). Zároveň ve své knize rozebírá množství zásadních negativních sociálních fenoménů moderní společnosti. Reaguje na ně rejstříkem normativních návrhů ideální společnosti, které by měly skutečně existující společnosti naznačit možnosti, jak tyto problémy překlenout, tj. adaptovat se na ně. Měla by být schopná čelit krizím bez destruktivního kolapsu a zároveň bez návratu do původního stavu před krizí, kterou modernizace způsobila. Proto je možné u *Utopie* hovořit o vymezení sociálních podmínek politické resilience, které vidíme zejména v návrzích konkrétních sociálních institucí.

Tím klíčovým je zrušení soukromého vlastnictví a jeho nahrazení vlastnictvím kolektivním. Sám More v poslední kapitole *Utopie* shrnuje, že „[...] v Utopii, kde není nic soukromého, opravdově se všichni zabývají veřejným zájmem. [...] Vždyť jinde není snad jediného člověka, aby nevěděl, že nepostará-li se sám zvlášť o sebe, zahyne hladem, i kdyby jeho stát sebe více vzkvétal. A proto ho pudí nezbytnost k tomu, aby byl přesvědčen, že musí dbát spíše o sebe než o lid, to jest o ty druhé.“¹³⁹ Intenzivní komunitní život, což je druhý aspekt sociálních základů politické resilience u Mora, je zárukou toho, že v takové společnosti vládne silná sociální koheze jako předpoklad adaptace na krize. Tomu odpovídá politická organizace společnosti, u které More navrhuje celou řadu ve společnosti zakotvených institucí: od vymezení základních principů ne-moderní reprezentace vycházející z rodiny po kontrolní nástroje moci zamezující samovládě vládce. Otevřenost vůči jinakosti tam, kde může jinakost inspirovat sociální vzorce společnosti pozitivním směrem, s jistou mírou uzavřenosti před okolním světem a zdrženlivosti v mezinárodních vztazích, rezultuje v oddělenost utopijské společnosti od okol-

139 T. More, *Utopie*, s. 115.

ního světa. Ta je tak jednou z důležitých sociálních podmínek politické resilience, o které More hovoří. Zavedení limitu na bohatství (jako realistická podoba utopického návrhu po zrušení soukromého vlastnictví) by natolik změnila společnost, že bychom již nemohli mluvit o stejné společnosti – nastalo by nové ekvilibrium.

More tak na prahu nastupující modernity nabízí návod k tomu, jak posílit sociální bázi politické resilience. Jednotlivé návrhy lepšího uspořádání společnosti jsou vyjádřením sociální kritiky, která směřuje budoucí jednání za horizont společnosti, v níž docházelo ke krizím, resp. která nebyla schopna je řešit. Otázka po realističnosti návrhů utopijských institucí (či po tom, zda More vlastně skutečně své návrhy myslel vážně) tak přestává dávat smysl. Hlavní sdělení je pro nás obsaženo v samotné možnosti takto o sociálních základech politicky resilientní společnosti uvažovat.

V následující kapitole se zaměříme na myšlení Niccola Machiavelliho, jehož pojetí politické adaptace může nabídnout překvapivě aktuální rámec pro promyšlení demokratické resilience. Ukážeme, že Machiavelli sdílí základní ontologický předpoklad non-ergodického světa, ale namísto osamocněního, psychologicky podmíněného jednání akcentuje institucionálně zakotvené kolektivní jednání, schopnost deliberace a resilienci jako princip legitimacy založený na zachování politického tělesa skrze institucionální pluralitu.

RESILIENCE JAKO ZDROJ LEGITIMITY

**MACHIAVELLI
O POLITICKÉ ADAPTACI**

Výklad pojmu resilience v systémovém socio-ekologickém myšlení a jeho vztahu k neoliberalismu, jak byl představen v první kapitole, přinesl několik problematických bodů. Resilience byla nahlížena především jako reakce na non-ergodický svět, který s sebou přináší epistemickou nouzi (tj. nutnost rozhodovat se bez znalosti všech relevantních informací) a z ní plynoucí nejistotu a nebezpečí jako ontologických předpokladů bytí ve světě. Důsledkem této epistemické nouze se poté (nejenom) na politické rovině stala strategie adaptace, tj. posilování schopnosti jednotlivců a komunit čelit vnějším a vnitřním šokům. Náš problém s tímto pojetím adaptace však vycházel jednak z toho, že adaptace byla chápána jako proces, který probíhá mimo modernistický rámec racionálního a autonomního subjektu, jednak z toho, že tento proces odhlížel od sociálních podmínek a jejich determinujících účinků, v nichž adaptace konkrétních jednotlivců probíhá. Tyto problematické aspekty resilienčního myšlení se ukázaly jako přítomné i v Chandlerově koncepci postliberální demokracie, která se pokouší překonat neoliberalismus prostřednictvím

deweyovské reformulace povahy evoluční adaptace, jež nechápe adaptaci jako pouze pasivní přizpůsobení se vnějším podmínkám. Chandler však i tak pracuje z našeho pohledu s omezeným pojetím kolektivního politického jednání, které se redukuje především na interpersonální reflexi každodenního života. Důsledkem tohoto pojetí je pak také omezené pojetí demokracie, které se vyhýbá otázce konstruování kolektivní vůle a její reprezentace.

Naším cílem v této kapitole je nabídnout jiné pojetí demokratické resilience, které – jak věříme – reaguje na výše zmíněné nedostatky. Zaměříme proto naši pozornost k myšlení Niccola Machiavelliho. To pro mnohé může být překvapivý krok, jelikož Machiavelli je v obecném povědomí vnímán spíše jako obhájce bezskrupulózní politiky, jíž se po něm dostalo pojmenování machiavelismus. V této kapitole však ukážeme, že tento obraz je falešný, a také to, že Machiavelli byl inovativní myslitel, který – i když pojem resilience, jenž je pozdějšího data, nepoužívá – nejenom vypracoval specifické pojetí politické resilience, které ji chápe jako zdroj legitimacy politického útvaru, ale zabýval se i otázkou vtělení resilience do reprezentativních institucí daného politického společenství. Toto pojetí považujeme v mnohém za inspirativní, neboť překonává některé z potíží, které jsme identifikovali v pojetí resilience, jež vyrůstá ze sociálně-ekologického myšlení. Machiavelli sdílí s resilienčním myšlením jak představu non-ergodického světa, tak zachování prostřednictvím adaptace. Zároveň však ve vztahu k pojetí resilience, které jsme představili v předcházející kapitole, přináší tři důležité inovace. Jeho pojetí adaptace je slučitelné s lidskou svobodou a autonomií. Machiavelli dále postuluje resilienci jako princip legitimacy politického společenství. Příkaz *mantenere lo stato* (zachovejte vládu), který Machiavelli dává jak vladařům, tak občanům, protože politickou vládu chápe jako podmínku politického společenství, neznamená pouze, že každá forma vlády je lepší než anarchie, ale umožňuje Machiavellimu také rozlišovat mezi různými druhy vlád či režimů podle jejich schopnosti zachovat se a podle strategie, kterou k tomu volí. To však, v neposlední řadě, také znamená, že promýšlení resilience politického společenství musí brát v potaz i otázku jeho institucionálního uspořádání. Otázku, jak se takovéto

společenství ustavuje, reprezentuje a zachovává prostřednictvím svých institucí. V tomto ohledu pro nás bude důležité, že Machiavelli přisuzuje největší schopnost resilience, a tedy i legitimitu, republikánskému či demokratickému režimu.

Struktura kapitoly je následující: Nejdříve shrneme hlavní body Machiavelliho non-ergodické ontologie a vysvětlíme pojmy jako nutnost, fortuna či *virtù*. Dále se zaměříme na Machiavelliho pojetí adaptace a na roli, jakou v jeho myšlení hrají politické instituce. To nám dále umožní rozlišit dvě strategie politického jednání zaměřené na zachování politického společenství – strategie robustnosti a resilience. V neposlední řadě se zaměříme na Machiavelliho pojetí resilience jako předpokladu legitimacy politického útvaru a na základě těchto impulzů načrtne demokratické pojetí resilience, které je možné z našeho čtení Machiavelliho vyvodit.

MACHIAVELLIHO NON-ERGODICKÁ ONTOLOGIE: FORTUNA A NUTNOST

K porozumění Machiavelliho pojetí světa je potřeba vyjít ze skutečnosti, že Machiavelli žil v době před zrodem moderní vědy založené na kauzálních vztazích. Své chápání světa tak čerpal z kombinace renesanční astrologie a lucretiovského atomismu. V této podkapitole tedy stručně shrneme Machiavelliho ontologii s ohledem na non-ergodické pojetí světa, a co to znamená pro politické jednání a strategie resilience.

Jak jsme již zmínili, Machiavelliho pojetí světa je, jak bylo u jeho současníků běžné, formováno předvědeckou astrologií.¹⁴⁰ Ta chápala svět jako ovládaný imanentními silami, z nichž pro Machiavelliho jsou důležité obzvláště dvě: nutnost (*necessità*) a fortuna. Vztah mezi těmito pojmy není jednoznačný. Lze jej však zjednodušeně shrnout tak, že nutnost označuje jakousi sféru pravidelností (ať již přírodních nebo sociálních), které není možné lidským jednáním změnit. Příkladem takové nutnosti je kromě neměnných přírodních cyklů i lidská přirozenost, která podle Machiavelliho má ne-

140 Anthony J. Parel: *The Machiavellian Cosmos*, New Haven 1992.

měnný sklon ke zkaženosti. V rovině politické se tato nutnost projevuje například ve sklonu určitých sociálních skupin jednat konkrétním způsobem. Z toho vychází i Machiavelliho specifické pojetí třídního konfliktu, v němž „lid touží po tom, aby nebyl ovládán a utiskován ze strany pánů, a páni touží ovládat a utiskovat lid“.¹⁴¹ Tato neměnitelná nutnost tak klade limity možnostem politického jednání. Vladař či představitelé republiky musí vždy počítat jak s tím, že se neustále budou pohybovat na půdě sociálního konfliktu, tak s nezměnitelnou lidskou přirozeností. To ovšem také znamená, že nutnost poskytuje ospravedlnění určitým formám politického jednání, které mohou být v rozporu s morálními principy.

Svět však není ovládán pouze nutností, působí v něm zároveň i síla, která vůči ní stojí v jistém smyslu v opozici. Machiavelli, který v tomto navazuje na dlouhou tradici západního myšlení, tuto imanentní sílu projevující se nepředvídatelností nazývá fortunou. Fortuna byla původně římskou bohyní hojnosti a štěstí. Později se stala symbolem náhody, nepředvídatelnosti či vrtkavosti osudu, před níž nelze uniknout. Často byla zobrazována jako kolo, na němž se točí život (nejenom) panovníků, kterým pohyb kola vzhůru zároveň předznamenává jejich pád v situaci, kdy pohyb kola zamíří dolů. V tomto smyslu fortuna měla ve středověkém myšlení teologickou dimenzi, neboť nepředvídatelnost osudu a pohromy, které přináší, byly terénem, na němž bylo možné prokázat své (křesťanské) ctnosti.¹⁴² V Machiavelliho myšlení je však toto napojení fortune na teologický rámec zrušeno. Machiavelli se inspiroval lucretiovským atomismem, v němž je svět tvořen atomy, které původně jako déšť (tj. rovnoběžně, aniž by do sebe narážely) padají vesmírem. Pak se však jeden z nich nepatrně vychýlí a začne narážet do dalších atomů a vychylovat je z jejich dráhy. Tyto další atomy do sebe pak náhodně narážejí, přechodně se skládají ve větší celky, a ty jsou zase

141 Niccolò Machiavelli: *Vladař*, přel. Jan Bíba, Praha 2022, s. 95.

142 Srov. například Boëthius: *Filosofie utěšitelka*, přel. Václav Bahník, Praha 2012. Srov. též J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1974, s. 31–48.

rozbíjeny dalšími nárazy, přičemž tento proces je nekonečný a věčný jako svět sám. Příčinu vychýlení prvního atomu Lucretius nazývá vírem (*klinamen*), a je to tento vír, který vedl ke vzniku našeho světa. Lurcretiovská teorie je tak pozoruhodná tím, že umožňuje kombinovat dva protichůdné principy: kauzalitu a nahodilost.¹⁴³

Machiavelli aplikuje principy lucretiovské kosmologie na politické jednání. Lidé, protože mají stejnou podstatu a cíle, a protože usilují o naplnění těchto cílů, spolu interagují podobně jako lucretiovské atomy. Svým na účel orientovaným jednáním vytvářejí kauzální řetězce, které se však protínají s podobnými řetězci účelného jednání dalších lidí. Střetnutí těchto jednotlivých řetězců se však ukazuje jako nahodilé, neboť je nepředvídatelné. A dále, toto nepředvídatelné střetnutí řetězců lidského jednání vytváří novou situaci, je jakýmsi eticko-politickým *klinamenem*, který otevírá prostor pro lidskou svobodu, autonomii a lidské jednání.¹⁴⁴ Machiavelli proto tvrdí: „[...] jelikož jsme o naši svobodnou vůli zcela nepřišli, soudím, že může být pravda, že fortuna rozhoduje o polovině našich skutků, ale že nám také přenechává vládu nad druhou polovinou či podobnou částí.“¹⁴⁵

Machiavelli působení fortuny ve známé metafoře přirovnává k ničivým řekám. Ty, když se rozvodní, „zaplavují nížiny, strhávají stromy a budovy, odnášejí půdu z jednoho místa a přesouvají ji na druhé. Všichni se před ní snaží uprchnout, každý podlehe jejímu náporu.“¹⁴⁶ Je potřeba vidět, že nebezpečí dravé řeky/fortuny nespočívá jenom v síle jejího úderu, ale především v jisté nepředvídatelnosti, s níž je tato síla spojena. To podle Machiavelliho ve vztahu k ničivé síle fortuny nabízí dvě možné strategie politického jednání: předběžnou obezřetnost a adaptaci.

143 Louis Althusser: *Sul materialismo aleatorio*, Milano 2000.

144 Filippo Del Lucchese: *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh 2015, s. 34.

145 N. Machiavelli: *Vladař*, s. 165.

146 Ibid.

VIRTÙ A PŘEDBĚŽNÁ OBEZŘETNOST

V čem spočívá přístup předběžné obezřetnosti? Při uvažování o ní se do hry dostává další klíčový pojem Machiavelliho politického myšlení – *virtù*. Pojem *virtù* v italštině běžně znamená ctnost. Machiavelli jej však používá způsobem, který odhlíží od jeho morální konotace, což řadu interpretů vedlo k tomu, že Machiavelliho nauku označovali za nemorální a jeho samého za „učitele zla“.¹⁴⁷ Je však potřeba podotknout, že *virtù* u Machiavelliho sice nemá morální náboj, na druhou stranu ji však není možné ztotožnit s jakýmkoli amorálním jednáním. Pro Machiavelliho je *virtù* spíše politická než morální kategorie, což znamená, že se primárně vztahuje ke schopnosti vládařů (v případě vladařství) či občanů (v případě republik) efektivně politicky jednat. Z tohoto důvodu *virtù* nelze vymezit substantivně jako pevně daný soubor vlastností, ale jako „jakýkoliv soubor vlastností, které vladař může shledat jako nutné nabýt, aby si mohl ‚udržet vládu‘ a dosáhnout ‚velkých věcí‘“.¹⁴⁸ I když pojem *virtù* nelze konkrétně vymezit, protože soubor vlastností, které vyžaduje, se může proměňovat v závislosti na situaci, Machiavelli uznává, že její nutnou složkou vždy bude prozíravost (*prudenzia*).

Prozíravost je jistá forma praktické moudrosti, která není čistě teoretická, ale vychází i z praxe. Machiavelli odkazuje k jejímu dvojitému původu, když opakovaně tvrdí, že jí nabyl kombinací dlouhé praxe a soustavným teoretickým studiem.¹⁴⁹ Podstatu prozíravosti je pak možno nejlépe určit jako schopnost *vedere da lontano*, tj. vidět z daleka nebezpečí, kterým konkrétní vladař či politické společenství může čelit. Když se vrátíme k našemu příkladu fortuny jako rozvodněné divoké řeky, vladařská *virtù*, jejíž součástí je i prozíravost, se projevuje ve formě vykonávání předběžných opatření, jejichž cílem je připravit se na působení fortuny. Vladař sice nemůže zabránit tomu, aby se řeka rozvodnila, ale může prostřednic-

147 Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, Chicago 1978, s. 9–10.

148 Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought, I. The Renaissance*, s. 138. Kurzíva v originále.

149 Srov. např. N. Machiavelli: *Vladař*, s. 51.

tvím příkopů a kanálů dosáhnout toho, aby (když už se rozvodní) její nápor nebyl tolik ničivý. V tomto smyslu prozíravost umožňuje překonat epistemickou nouzi non-ergodického světa, tj. jeho nepředvídatelnost. Vladař, politik či občan nadaný prozíravostí dokážou díky své praktické moudrosti nejenom předvídat vnější šoky a krize, ale také nahlédnout budoucí důsledky konkrétních událostí a činů, které jejich aktéři nemohou vidět. V tomto smyslu je prozíravost klíčovou politickou schopností. Je s ní však spojen jeden zásadní problém: je to také schopnost, která je stejně jako celá *virtù* vzácná. Machiavelli tvrdí, že se jedná o schopnost, která je vyhrazena „moudrým tohoto světa“, není však běžnou výbavou vladařů, politiků či lidí obecně. Ba co víc, skutečnost, že vladař bude prozíravý či že se prozíravý člověk chopí vlády, je v politickém světě podřízena náhodě, a tedy fortuně. Spoléhání se na vladařskou *virtù* jako nástroj, jehož prostřednictvím lze překonat nahodilost a proměnlivost samotného politického světa (tj. fortuna), se tak ukazuje jako nejistá strategie. Nejistá nejenom proto, že *virtù* a prozíravost nejsou častou vlastností politiků, ale také proto, že schopnost *virtù* přemoci fortuna je nakonec závislá na šťastné fortuně, totiž na existenci vladařů s dostatečnou prozíravostí a *virtù*. Jinými slovy, protože existence vladaře s *virtù* je závislá na fortuně, a protože fortuna lze porazit jenom díky *virtù*, fortuna nakonec nelze porazit jinak než s pomocí fortune. To ovšem znamená, že strategie politického jednání spoléhající na osobní *virtù* politiků je značně nejistá. Existuje tedy podle Machiavelliho nějaká jiná strategie politického jednání mimo *virtù*? Odpověď na tuto otázku Machiavelliho přivádí k promýšlení druhé strategie, totiž strategie založené na adaptaci na proměňující se situaci.

ADAPTACE

Jak bylo naznačeno výše, fortuna nelze přemoci jinak než pomocí jí samé. To je však postup, který je ze své podstaty velmi nejistý, neboť jeho úspěch do značné míry záleží na fortuně, která je proměnlivá a lidskými silami neovladatelná. Machiavelli proto promýšlí jinou strategii politického jednání, takovou, která by nevycházela ze snahy fortuna přemoci, ale spíše

ji dokázat využít či se na její proměny adaptovat. Abychom pochopili adaptaci jako politickou strategii, je nejdříve nutné zaměřit se na Machiavelliho pojetí úspěšného politického jednání. Jeho základním předpokladem je setkání (*riscontro*) mezi osobnostními předpoklady jednajících aktérů a povahou doby či dané konjunktury. Pokud daná doba vyžaduje rázné a prudké jednání a jednající má k takovému jednání dispozici, může uspět. Na druhou stranu, pokud doba vyžaduje politické jednání, které je ze své povahy pomalé a rozvážené, a pokud jednající nemá k takovému jednání dispozici, uspět nemůže. „(Š)ťastným je takový vladař, jenž se ve svém postupu shoduje (*riscontra*) s povahou doby, a podobně nešťastným je takový vladař, jemuž se s jeho postupem neshoduje doba.“¹⁵⁰

Z toho ovšem plynou dva důležité body. Za prvé, není možné stanovit obecné zásady úspěšného politického jednání, neboť jeho úspěšnost bude vždy závislá na shodě mezi dispozicemi jednajícího aktéra a doby. Z toho také plyne, že stejného cíle je možné dosáhnout různými způsoby v závislosti na povaze konkrétní doby. Za druhé, trvale úspěšné politické jednání vyžaduje, aby se jednající subjekt dokázal adaptovat na proměny doby neboli aby se podřídil fortuně. Je však takovýto postup možný a bezpečný? Machiavelli je více než skeptický. Předně, tento postup vyžaduje plné podřízení se proměnám doby neboli fortuně, což implikuje nutnost vzdát se autonomie. Ta totiž sice může předpokládat schopnost adaptovat se, ale znamená také, a především, schopnost odporu, schopnost čelit proměňujícím se podmínkám a nebezpečí, jež s sebou proměňující se podmínky přinášejí. Kromě nebezpečí ztráty autonomie však hlavní obtíž strategie stálé adaptace spočívá v tom, že je dlouhodobě neudržitelná. Jednak proto, že kvůli epistemické nouzi (plně neznáme podmínky, v nichž musíme jednat) není možné přesně znát povahu doby, v níž se nacházíme, a není tedy možné se proměňující se povaze doby přizpůsobit. A jednak není možné, aby se jednotliví lidé jak kvůli setrvačnosti naučených způsobů jednání, které v minulosti byly úspěšné, tak kvůli svým vrozeným dispozicím a vlastnostem neustále proměňovali. „A tak, když nastane čas, aby se

150 Ibid., s. 166.

rozvážný člověk změnil na prudkého, nesvede to a dojde zkázy. Protože kdyby se spolu se změnou doby a okolností mohla měnit přirozenost, neměnila by se fortuna.“¹⁵¹

OD JEDNOTLIVCŮ KE KOMUNITÁM A INSTITUCÍM

Jak ukázal předchozí výklad, obě možné strategie politického jednání jak v podobě předběžné opatrnosti založené na prozíravosti, tak adaptace v podobě přizpůsobení se proměnám fortuny se nakonec ukázaly jako krajně nejisté. Znamená to, že se jich musíme vzdát? Zatím jsme obě strategie diskutovali ve vztahu k jednotlivcům. Co se však s nimi stane, když změníme perspektivu našeho výkladu a místo na schopnost jednotlivců zachovat se prostřednictvím prozíravosti či adaptace se zaměříme na stejné schopnosti politických společenství a jejich institucí? A právě tento přístup nabízí Machiavelli.

Obrat k politickým společenstvím, jejich druhům (režimům), institucím a strategiím jejich zachování umožňuje Machiavellimu rozpracovat příkaz *mantenere lo stato*. Zachovat vládu, politický režim a jeho formu totiž v první řadě vyžaduje poznat nejenom možné příčiny jeho zachování, ale také zániku. Je však zřejmé, že takovýchto příčin může být celá řada, včetně takových věcí, jako jsou přírodní katastrofy, které nejsou lidmi způsobené a ani jimi kontrolovatelné. Když však odhlédneme od tohoto druhu výzev a zaměříme se na ty způsobené lidmi, zjistíme, že pro Machiavelliho jsou v podstatě dvě: válka a zkaženost (*corruzione*). Obě spolu souvisí v tom smyslu, že zkažená obec má nižší schopnost obrany než nezkažená. Jestliže se tedy zkaženost ukáže jako příčina oslabení a zániku politických útvarů, předpokladem jejich zachování se opět ukazuje být *virtù*. Dialektika *virtù*/fortuna je tak při přemýšlení o politických útvarech nahrazena dialektikou *virtù*/zkaženost. Tato dialektika pohání i cyklus ústav, který Machiavelli v mnohém přebírá z Polybia. První formou vlády je monarchie, která se vlivem zkaženosti vládců promění na tyranii, tyranie je svržena a je ustavena aristokracie, aristokracie degeneruje

151 Ibid., s. 167.

v oligarchii, oligarchie je svržena a je nastolena demokracie, která postupně degeneruje ve svévolnost, což vede k opětovnému ustanovení monarchie, která opět upadne do tyranie, a tak dále. A jak Machiavelli tvrdí, pokud se daný politický útvar nestane „podřízeným nějakému sousednímu státu [...] bude mezi těmito vládami kroužit po nekonečnou dobu“.¹⁵²

To přináší dvě otázky: Co (kromě Machiavelliho historického pesimismu) je příčinou toho, že *virtù* nakonec vždy podlehne zkaženosti? Za druhé, lze z tohoto věčného koloběhu nějak vystoupit? Chceme-li zodpovědět první otázku, musíme se zaměřit na Machiavelliho sociální ontologii, tj. jeho pojetí bytí a struktury společnosti. Zde je důležité si povšimnout, že Machiavelli se odlišuje od filozofické tradice, která zdůrazňuje sociální harmonii, a to tím, že do jádra společnosti umísťuje konflikt mezi dvěma třídami či *umori*, mezi lidem a pány. Tyto dvě třídy však na rozdíl od marxistické tradice nejsou definovány prostřednictvím svého předpolitického vztahu k výrobním prostředkům, ale konstituují se v politickém zápasu okolo vášní a tužeb, které je definují.¹⁵³ Machiavelli tvrdí, že „lid touží po tom, aby nebyl ovládnán a utiskován ze strany pánů, a páni touží ovládat a utiskovat lid; a z těchto dvou odlišných pohnutek v obci vzniká jeden z těchto tří důsledků: vladařství, nebo svoboda, nebo svévolnost“.¹⁵⁴ Machiavelli tedy vychází z toho, že sociální konflikt je důsledkem napětí mezi touhou oligarchických pánů dominovat a touhou prostého lidu se této dominanci vyhnout. Důležité je povšimnout si, že Machiavelli tento konflikt, který je přítomný v každé obci, nechápe jako něco negativního, a tvrdí dokonce, že – pokud je správně veden – je prospěšný a nutný pro zachování svobody. Klíčovou se tedy stává otázka po povaze správného zvládnutí konfliktu. Machiavelli zde rozlišuje mezi *umori* a sektami. Zatímco *umori*

152 Niccolò Machiavelli: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere*, I-II, ed. Rinaldo Rinaldi, Torino 2006. V dalším odkazování na Machiavelliho *Discorsi* budeme používat v literatuře zavedený systém odkazování na konkrétní kapitoly. Kde D. označuje *Discorsi*, římské číslice označují knihy, arabské jednotlivé kapitoly. Odkaz D. I. 2 v tomto případě označuje druhou kapitolu první knihy *Discorsi*.

153 Lefort, Claude: *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris 1986.

154 N. Machiavelli: *Vladař*, s. 95–96.

svůj konflikt provádějí veřejně a vtělují jej do reprezentativních institucí daného politického společenství, sekty jsou jakýmižsi zájmovými skupinami, které svůj cíl prosazují pokoutně, často prostřednictvím formování klientelistických sítí, jak to například v Machiavelliho Florencii činili Medicejští. Způsob, jakým *umori* či sekty prosazují svůj zájem, však také spoluurčuje povahu tohoto zájmu. Veřejné prosazování určitého zájmu předpokládá rámování tohoto zájmu jako obecně platného, tj. prospěšného pro celé politické společenství, a naopak pokoutné prosazování zájmu implikuje, že tento zájem se nemusí odvolávat k prospěchu celého politického společenství. Na základě tohoto výkladu pak občanskou *virtù* můžeme blíže definovat nejenom jako prozíravost, ale také jako schopnost občanů omezit sami sebe v zájmu obecného užitku či zachování politického společenství. Zkaženost lze poté určit právě jako nadřazování partikulárních zájmů nad zájmy obecné. Machiavelli však nikoho nenechává na pochybách, že kvůli své touze dominovat jsou to právě oligarchické elity či, Machiavelliho slovy, třída pánů, která má větší sklon ke zkaženosti než třída lidu. Proto je také lid lepším strážcem svobody než oligarchické politické elity.¹⁵⁵ Ostatně, jak napovídá výše zmíněný kruh ústav, změny režimů začínají degenerací v elitní vrstvě a poté se promítají do zbytku společnosti.

Machiavelli tedy na první otázku po původu a síle zkaženosti odpověděl tak, že příčinou zkaženosti bývají elity a od nich se zkaženost jako nákaza může šířit celou obcí. Přejděme však k druhé otázce: Lze uniknout z věčného kolotání režimů? Nebo, jinými slovy: Lze ustavit režim, který by vykazoval vysokou míru robustnosti nebo resilience? Machiavelli nabízí řešení v podobě smíšené ústavy:

Tvrdím tedy, že všechny výše řečené formy jsou škodlivé, a to pro krátkou dobu trvání v případě tří dobrých a pro zhoubnost v případě tří špatných. Když tato vada byla rozpoznána těmi, kdo prozíravě navrhuji zákony, rozhodli se vyhnout se každé z těchto forem jako takové, a zvolili formu vlády, na níž by se podílely všechny, neboť usoudili, že taková bude pevnější a stabilnější,

když ve stejném městě bude vladařství, vláda nejlepších a vláda lidu, neboť jedna bude hlídat druhou.¹⁵⁶

Problém čistých forem režimů tedy spočíval v tom, že ty řádné (království, aristokracie, vláda lidu) mají krátké trvání, protože snadno degenerují ve tři zkažené (tyranie, oligarchie, svévolnost). Úkolem je tedy nalézt mechanismus, který bude mít schopnost zabránit degeneraci řádných režimů v režimy zkažené. Machiavelliho řešení má podobu smíšené ústavy, která v jeho pojetí předpokládá vytvoření třídně specifických institucí. Tyto instituce budou reprezentovat dané třídy a zároveň jim dávat politickou moc vzájemné kontroly. V případě Římské republiky, kterou si Machiavelli v mnohém (ne však ve všem) bere za vzor, se jednalo o moc konzulskou jako reprezentanta královské moci, senát jako reprezentanta moci oligarchických elit a tribuny lidu jako reprezentanty plebejců. Jak Machiavelli podrobně vysvětluje v krátkém spisu o florentských záležitostech, který je návrhem ústavního a institucionálního uspořádání toho, co Machiavelli nazývá „dokonalou republikou“ (*republica perfetta*), tyto instituce a jejich vzájemné pravomoci vytvářely agonistický veřejný prostor, v němž se jednotlivé třídy ustavují a potýkají, ale také kontrolují navzájem a brání tím degeneraci politického útvaru.¹⁵⁷ Zde je potřeba připomenout, jak jsme zmiňovali výše, že Machiavelliho politická ontologie nemá jako svoje východisko jedince, ale právě třídy (*umori*) či sociální celky. Systém specifických třídních institucí a jejich vzájemné vztahy kontroly a vyvažování vytváří zároveň systém, v němž tyto jednotlivé třídy získávají rovný podíl na politické moci prostřednictvím své politické reprezentace.

156 D. I. 2.

157 Niccolò Machiavelli: *Discorso delle cose Fiorentine*, in: týž, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, ed. Alessandro Montevocchi, Torino 2007, s. 205–222; Jan Biba: Machiavelli against the Venice Myth: A Sixteenth Century Dialogue on the Nature of Political Representation, in: *The Constructivist Turn in Political Representation*, ed. Lisa Disch – Mathijs van de Sande – Nadia Urbinati, London 2019, s. 48–64.

ROBUSTNOST VS. RESILIENCE

Zde je důležité povšimnout si dvou věcí. Za prvé, spolu s narůstající rolí institucí klesá význam osobní *virtù*. Výše zmíněnou dialektiku *virtù*/zkaženost tak do určité míry nahrazuje dialektika řádné instituce/zkaženost.¹⁵⁸ Svobodné zřízení neboli republiku je tak možné zachovat i ve zkažené obci za předpokladu, že v této republice jsou dobře nastaveny politické instituce a systém reprezentace.¹⁵⁹ Za druhé, tento důraz na instituce umožňuje na základě Machiavelliho myšlení rozlišit mezi resiliencí a robustností politického režimu. Připomeňme, že zatímco robustnost jsme chápali jako schopnost systému odolávat změnám a vnějším šokům bez toho, aby došlo k zásadní změně jeho fungování, resilience zahrnuje schopnost přizpůsobit se změnám, zotavit se po narušení a pokračovat v činnosti – ať už návratem do původního stavu, nebo adaptací na nové podmínky. Robustnost tedy – zjednodušeně – předpokládá, že instituce by měly být natolik silné, aby vydržely nápor vnějších šoků beze změn v rámci systému. Řečeno jazykem systémové teorie, čím robustnější systém je, tím snadněji si v případě vnějších šoků zachovává svoje původní ekvilibrium. Naproti tomu resilience předpokládá schopnost institucí přestát vnější a vnitřní šoky prostřednictvím adaptace, tj. přizpůsobením se či proměnou institucionální struktury, což lze do jazyka systémové teorie přeložit tak, že systém je resilientní za předpokladu, že se dokáže přizpůsobovat změnám nalézáním nové rovnováhy.

Jako příklad robustního pojetí institucionální struktury politického společenství Machiavellimu slouží především Sparta a Benátky. Obzvláště Sparta byla známa svou stabilitou, kdy její zákony a instituce, které se nezměnily po osm set let, byly ustaveny náraz Lykurgem, spartským legendárním zakladatelem. Podobně Benátská republika, která délkou svého trvání překonala Spartu o více než tři sta let, získala své

158 Tomu odpovídá i argumentace ve výše zmíněném projektu dokonalé republiky, v němž témata spojená s *virtù* zcela chybí, a Machiavelli se místo toho věnuje načrtávání vztahů vzájemně na sebe působících třídních institucí.

159 D. I. 18.

instituce a zákonodárství krátce po svém založení a ty dále neměnila. Oproti tomu Římská republika, kterou Machiavelli dává za příklad hodný napodobení, nejenže trvala pouze zhruba pět set let (od svého vzniku po vyhnání tarquinovských králů v roce 509 př. n. l. po vznik císařství v roce 27 př. n. l.), ale byla známá svou nestabilitou, nepokoji (*tumulti*) mezi nobilitou a plebejci a opakovanými proměnami institucionálního zřízení. Ač se tedy na první pohled může zdát, že politické útvary sledující robustnost přežívají déle než ty, které fluktuují a vytvářejí nová ekvilibria, Machiavelliho závěr je odlišný. Skutečnost, že Benátky a Sparta přežily déle než Řím, má totiž co do činění se specifickou situací, v níž se oba útvary nacházely.¹⁶⁰ Tato specifická měla dvě vrstvy. Za prvé, tyto republiky se vyznačovaly vysokou mírou izolovanosti a uzavřenosti. Benátky mohly přežít jenom proto, že se nacházely na ostrovech v laguně severního cípu Jaderského moře. Podobně Sparta se podle Machiavelliho úspěšně izolovala od ostatního světa a odrazovala kontakt s ním mimo jiné tím, že Lykurgos omezil přistěhovalectví a nařídil užívání peněz vyrobených z kůže.¹⁶¹

Druhá vrstva spočívala v tom, že obě republiky měly omezený systém plného politického občanství, který zahrnoval především představitele aristokratických rodů či zabraňoval zapojení nově příchozích obyvatel. Z tohoto důvodu v těchto republikách zůstávala velká část obyvatelstva bez politické reprezentace a bez možnosti ji získat, což eliminovalo politický konflikt a zakrývalo tak i ten třídní a zároveň vytvářelo zdání klidu. Benátská republika proto byla známá jako *Serenissima*, tj. jako jasná a klidná. Machiavelli však upozorňuje na to, že když hlavní podmínky stability či robustnosti těchto republik (jejich izolovanost) pominuly, obě republiky rychle došly zkázy.¹⁶² Římská republika se nemohla těšit žádné ze dvou specifických charakteristik, které zajišťovaly pře-

160 Pro specifická Benátek a Sparty a jejich institucionální strukturu srovnej D. I. 6.

161 D. II. 3.

162 Úpadek Benátek souvisí s jejich expanzí do pevninské Itálie, která skončila jejich porážkou v bitvě u Agnadella roku 1509. Úpadek Sparty byl postupný a byl zapříčiněn kombinací demografického úpadku

žití Sparty a Benátek, a přesto dokázala nejenom přežít, ale stát se i velkou říší. To mělo řadu příčin. Jednou z nich byla nepochybně římská vojenská zdatnost, ale další z nich byla právě i schopnost Římské republiky proměňovat se, reagovat na vnější a vnitřní šoky, adaptovat se na změnu vnitřních a vnějších podmínek a proměňovat svou institucionální strukturu. Jinými slovy, úspěch Římské republiky byl založen na její resilienci, nikoli robustnosti.

Lze to ukázat na dějinách Římské republiky a na vnitřních a vnějších konfliktech, které ji provázely po celou dobu její existence. Jak jsme již zmínili výše, každý politický útvar podle Machiavelliho čelí dvěma druhům nebezpečí. Vnějšímu nebezpečí především v podobě jiného státu a vnitřnímu nebezpečí v podobě zkaženosti. Ta postupně nahloďává jak občanskou *virtu* v podobě schopnosti občanů sebeomezit se ve prospěch obecného užitku, tak schopnost institucí řádně a efektivně jednat. Předpokladem resilience Římské republiky bylo, že dokázala adaptivním přístupem čelit oběma těmto nebezpečím, respektive že proměnami svého vnitřního institucionálního uspořádání dokázala vytvářet podmínky i pro svoji vnější obranu. Klíčovým faktorem se tedy ukazuje být schopnost Římanů čelit vnitřní zkaženosti, a jak jsme již zmínili výše při výkladu Machiavelliho teorie třídního konfliktu, zdrojem této zkaženosti byla podle Machiavelliho spíše oligarchická třída pánů než lid.¹⁶³ Z tohoto pohledu je resilience obce spojena se schopností občanů čelit zkaženosti a touze oligarchů dominovat. Protože plebejci (*umore* lidu) původně neměli žádnou instituci, jejímž prostřednictvím by mohli nejenom prosazovat své zájmy, ale i bránit se proti zpupnosti oligarchů, jejich obrana nabývala podoby nepokojů (*tumulti*) a v extrémním případě i plebejských secesí. Nejznámější a nejdůležitější z těchto secesí byla ta z roku 494 př. n. l., kdy římstí plebejci opustili město, shromáždili se na vrcholku pahorku

a vojenských porážek. Roku 146 př. n. l. se Sparta stala součástí římské provincie Acháje.

163 Machiavelli sice v několika pasážích přisuzuje zkaženost i prostému lidu, tvrdí však, že ta je buď reakcí na exces oligarchických elit, nebo důsledkem nákazy šířící se do celého těla společnosti opět z oligarchické vrstvy.

Mons Sacer, kde prohlásili, že se do Říma nevrátí, pokud jim patricijové neumožní politickou reprezentaci. Nakonec dosáhli ustavení tribunů plebejců.¹⁶⁴ Výsledkem těchto projevů mimo-institucionálního jednání byla adaptace Římské republiky, která postupně vedla ke vzniku nejenom tribunů plebejců a plebejských shromáždění (*concilium plebis*). To vytvořilo prostor pro participaci plebejců na veřejných záležitostech, a tudíž i předpoklady pro jejich participaci na obraně Říma. Posílení resilience vůči vnitřním šokům tak vytvořilo předpoklady pro posílení resilience vůči šokům vnějším.

Široká participace občanů na správě obce posiluje resilienci institucí ještě dalším způsobem, nejenom tím, že snižuje nebezpečí bujení zkaženosti, ale umožňuje vyměňovat jejich představitele podle toho, nakolik je jejich přirozený sklon k určitému postupu v souladu s požadavky doby. Jako příklad zde Machiavellimu posloužily osoby Fabia Maxima Cuncatora a Scipia Africana. Oba jmenovaní byli veliteli římského vojska během druhé punské války a oba se vyznačovali odlišnými vlastnostmi. Zatímco Fabius Maximus měl sklon k rozvážnému a opatrnému jednání, Scipio byl naopak ve svém jednání prudší a ochotnější riskovat. Fabius Maximus se tak osvědčil jako velitel vojska v době, kdy bylo potřeba vyhýbat se boji a zadržovat Hannibala v Itálii, a naopak Scipio byl vhodným velitelem v situaci, kdy bylo nutné přenést válku z Apeninského poloostrova do Kartága. Fabius Maximus by tak kvůli svým vrozeným vlastnostem nemohl uspět tam, kde uspěl Scipio, a Scipio by zase neuspěl tam, kde uspěl Fabius. Tento příklad poukazuje k dalšímu způsobu, jehož prostřednictvím se obec a instituce mohou adaptovat na proměňující se podmínky: nejenom vytvářením nových institucí, ale také díky široké demokratické participaci a s ní spojené možnosti posilovat schopnost institucí prostřednictvím výběru vhodných kandidátů. Tento postup však mohou vladařství a autoritářské režimy používat jen omezeně.

Z toho plyne, že republika má delší život než vladařství a po delší dobu si uchovává dobrou fortuna, jelikož se díky

164 Srov. Livius, *Dějiny I*, přel. Pavel Kucharský a Čestmír Vránek, Praha 1971, s. 169–171.

rozdílnosti svých občanů dokáže lépe než vladař přizpůsobit rozličným nepříznivým dobám. Neboť člověk, který je zvyklý postupovat jedním způsobem se, jak již bylo řečeno, nikdy nezmění a nutně se tak stane, že dojde zkázy, když se doba začne lišit od jeho postupu.¹⁶⁵

RESILIENCE JAKO ZDROJ LEGITIMITY POLITICKÉHO SPOLEČENSTVÍ

Dosavadní výklad Machiavelliho politické teorie ukázal, že i když Machiavelli pojem resilience neužívá, přesto je v podobě příkazu *mantenere lo stato* klíčovou součástí jeho myšlení. Ukázal však nejenom to. Ukázal také nevýhody robustnosti jako strategie zachování režimu a dále, že různé typy režimů si mohou nárokovat jinou míru resilience, že těmi, které vykazují vyšší míru resilience, jsou režimy republikánské či demokratické, nikoli režimy autoritářské či takové, které by Machiavelli označil jako vladařství. Příčinu vyšší míry resilience v demokraciích je pak potřeba hledat v tom, že v republikánských režimech adaptace probíhá prostřednictvím institucí na kolektivní, nikoli individuální úrovni. Republiky jsou v tomto ohledu lépe uzpůsobeny k přežití než vladařství, protože jejich schopnost adaptovat se, proměňovat se, a tak odolat vnitřním či vnějším šokům, není závislá toliko na schopnosti jednotlivých vladařů či politiků adaptovat se, která je, jak jsme vysvětlovali výše, vždy omezená. Protože republika není na rozdíl od vladařství či autoritářského režimu spojena s jednou osobou, nýbrž vytváří prostor pro širokou participaci, může nejenom spoléhat na omezenou schopnost jednotlivců se adaptovat, ale může se také adaptovat tím, že bude do úřadů dosazovat jedince s odpovídajícími schopnostmi. To ostatně ukázal příklad Scipia a Fabia Maxima. A v neposlední řadě římský příklad ukázal, že lidové republiky, tj. takové, které poskytují široký prostor pro lidovou participaci, jsou odolnější než aristokratické republiky s omezenou lidovou participací, neboť tím, co vytváří veřejný prostor, v němž je možné jednat čelit

165 D. III. 9.

zkaženosti, jednak vnějším šokům prostřednictvím zapojení lidu do kolektivní sebeobranu, je právě participace lidu a jeho reprezentativní instituce.

Z Machiavelliho pojetí resilience můžeme vyvodit dva důležité body nejenom pro pochopení Machiavelliho myšlení, ale i pro porozumění politické resilienci obecně a resilienci demokratických režimů zvláště. První bod se týká vztahu mezi resiliencí a legitimitou. Pojem legitimacy patří k základním, ale také nejobtížněji definovatelným pojmům politické teorie. Tato obtíž nevychází pouze z odlišných normativních koncepcí různých teoretiků, ale především z toho, že každá historická epocha formuluje svoje pojetí legitimacy na základě svého morálního, kulturního, intelektuálního slovníku a pragmatického kontextu. Obecně je však možné otázku legitimacy chápat jako otázku ospravedlnění koordinovaného kolektivního jednání daného společenství.¹⁶⁶ Každá forma koordinovaného kolektivního jednání v sobě zahrnuje možnost donucení v poslední instanci (i když není nutné, aby k donucení fakticky došlo), přičemž si lze představit různé formy donucení od přesvědčování po násilí. Problematiku legitimacy tak lze formulovat jako otázku souvztažnosti cíle či účelu koordinovaného kolektivního jednání, možnosti nesouhlasu s tímto cílem a odporu proti němu, a v neposlední řadě, povahy donucovacích prostředků užitých pro prosazení těchto cílů (s obvykle největším důrazem kladeným na roli organizovaného násilí).

Jak jsme již zmínili několikrát, základní poučkou Machiavelliho politické vědy je příkaz *mantenere lo stato*, tedy zachovávejte vládu. Zachování vlády je možné – slovy Bernarda Williamsa – označit za „první politickou otázku“ v tom smyslu, že je to existence vlády, co zajišťuje základní pořádek, bezpečnost, důvěru a podmínky pro spolupráci. Základní požadavek legitimizace pak předpokládá to, co Williams nazval přijatelným řešením první politické otázky.¹⁶⁷ Pro Machiavelliho myšlení

166 Raymond Geuss: *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008, s. 34–36; Max Weber: *Metodologie, sociologie, politika*, vybral a přel. Miloš Havelka, Praha 1998, s. 246–296.

167 Bernard Williams: *Na počátku byl čin. Realismus a moralismus v politické diskusi*, přel. Tomáš Hejduk, Červený Kostelec 2011, s. 30–31; Janosch Prinz – Andy Scerri: *From Politics to Democracy? Bernard Williams' Basic*

sice platí, že politický řád je obecně preferovanější než lidská společnost bez něj, ale to neznamená, že Machiavelli nahlíží každé řešení první politické otázky jako stejně „přijatelné“. Poučný je v tomto případě Machiavelliho rozbor působení Cesara Borgii v Romagni, jak jej líčí v sedmé kapitole *Vladaře*. Borgia se ve své snaze získat Romagnu a ustavit v ní vlastní stát musel vypořádat s kořistnickou nobilitou, která odírala poddané a zavdávala „jim příčinu k rozkolům, a ne k jednotě, a to do takové míry, že celá provincie byla plná loupeží, šarvátek a všemožných ničemností“.¹⁶⁸ Borgia, aby si získal Romagnu a podporu jejího obyvatelstva, tedy musel nejdříve eliminovat moc kořistnické nobility a poté, aby nejen upevnil svoji moc, ale zavedl i řád, který by obyvatelstvo Romagne podporovalo, ustavil „občanský tribunál s vynikajícím předsedou v čele, v němž každé město mělo svého zástupce“.¹⁶⁹ Tento krok je důležitý ze dvou důvodů: předně, Borgia jím eliminoval moc oligarchie nejenom utlačující obyvatelstvo, ale také šířící zkaženost. Za druhé, ustavením tribunálu omezil personální charakter moci ve prospěch jejího institucionálního zakotvení. Tyto kroky mu umožnily zřici se násilí a získat podporu či legitimitu v očích obyvatel Romagne. Jinými slovy, Borgiovo založení jeho státu v Romagni se sice neobešlo bez užití násilí (eliminace nobility), které je nutné, aby odstranilo nepřátele nového režimu, ale založení moci bylo dosaženo prostřednictvím „krutostí řádně užitých“, tj. takových, které se vykonají jednou, ale více se neopakují a „přemění se, jak nejvíce je to možné, na užitek pro poddané“.¹⁷⁰

Je možné se domnívat, že události v Romagni představují pro Machiavelliho přijatelné řešení první politické otázky, a tudíž toto řešení pokládá za v jistém smyslu legitimní. Zde stojí za zmínku, že tento přístup zahrnuje minimálně dva klíčové prvky, které jsme identifikovali jako součást resilience politických útvarů. Připomeňme, že jednou z hrozeb, jimž po-

Legitimation Demand in a Radical Realist Lens, *Constellations* 31, č. 3 (2024), s. 338–353.

168 N. Machiavelli: *Vladař*, s. 83.

169 Ibid.

170 Ibid., s. 93.

dle Machiavelliho čelí všechny politické útvary, je postupné rozšiřování zkaženosti. Borgia však eliminoval kořistnickou nobilitu a oligarchii, která je hlavním zdrojem zkaženosti v obci. A zároveň, což nás přivádí k druhému bodu, vytvořil reprezentativní instituci, tzn. přenesl správu z roviny osobní na institucionální. V tom smyslu můžeme Borgiovo úsilí chápat jako vykročení směrem k resilienci, ovšem se dvěma dodatky. Předně, Borgiův osud a jeho pád po smrti jeho otce (papeže Alexandra VI., který zajišťoval Borgiovu armádu) prokazují, že sám Borgia se na změnu podmínek nedokázal adaptovat. To potvrzuje Machiavelliho tezi o omezené schopnosti jednotlivců adaptovat se. A dále, výklad resilience Římské republiky prostřednictvím institucionální adaptace poukázal na důležitost široké lidové participace jako způsobu, jímž je posilována schopnost demokratického či republikánského režimu nejenom odolat vnějším a vnitřním šokům, ale také adaptovat se na změnu podmínek. Tato široká participace však v případě Borgiou získané Romagne chybí. To nám připomíná skutečnost již popsanou na římském příkladu, že efektivní široká participace čili demokracie zvyšuje resilienci politického útvaru, že – jinými slovy – demokratické režimy jsou resilientnější než režimy autoritářské.

DEMOKRATICKÁ RESILIENCE: MACHIAVELOVSKÉ IMPULZY

Na základě Machiavelliho výkladu osudu Římské republiky se můžeme pokusit načrtnout naše pojetí demokratické resilience. Ta bývá obvykle definována jako „schopnost politického režimu zabránit výzvám nebo na ně reagovat, aniž by režim ztratil svůj demokratický charakter“.¹⁷¹ Každé rozpracování konceptu demokratické resilience tak musí vyjít od bližšího určení podstaty demokratického charakteru. Vzhledem k tomu, že demokracie je sporný pojem, na jehož povaze neexistuje všeobecná shoda, budeme dále používat minimalistic-

171 W. Merkel – A. Lührmann: Resilience of Democracies: Responses to Illiberal and Authoritarian Challenges, s. 872. Kurzíva v originále.

kou definici demokracie.¹⁷² Cílem této definice není nabídnout vyčerpávající nebo minimální podstatu toho, co je demokracie, ale spíše zahrnout rysy demokracie, na nichž panuje mezi teoretiky demokracie obecná, ne-li univerzální shoda. Jak již bylo zmíněno výše, politiku je možné chápat jako formu koordinovaného jednání. Koordinace jednání vyžaduje existenci obecně závazných rozhodnutí, a k těm se zase dochází prostřednictvím metod či procedur, které se liší podle povahy daného režimu. Demokracii tak lze chápat jako specifickou proceduru, mechanismus či – jak by řekl Schumpeter – metodu, „pomocí níž občané dochází k určitým rozhodnutím. Takovou metodu bychom měli být schopni charakterizovat tím, že určíme, kdo a jak rozhoduje.“¹⁷³ Jinými slovy, demokracie jako systém přijímání závazných kolektivních rozhodnutí bude mít specifické rysy, kterými se odlišuje od mechanismů, jimiž jsou rozhodnutí přijímána v nedemokratických režimech různého typu. Vyjdeme-li z otázky, *kdo* rozhoduje, pak mezi rysy demokracie patří schopnost velké části obyvatelstva (i když ne nutně všech) podílet se na závazném politickém rozhodování. Co se týče způsobu, *jak* se rozhoduje, pak platí, že postupy a procesy, které takovou účast na rozhodování umožňují, poskytují občanům prostřednictvím reprezentativních institucí rovný podíl na efektivní politické moci. Zároveň platí, že z plurality aktérů a závaznosti rozhodnutí plyne skutečnost, že konflikt je nedílnou součástí demokracie. Jinými slovy, demokracie znamená „přebití jedné vůle druhou“.¹⁷⁴

Tyto tři rysy demokracie (široká participace, rovný podíl prostřednictvím reprezentativních institucí¹⁷⁵ a konflikt jako

172 Cílem tohoto provizorního pojetí demokracie není vyčerpávající definice demokracie, ale načrtnutí demarkační linie odlišující demokratický režim od nedemokratického. Definice zároveň zůstává dostatečně široká, aby byla slučitelná s různými pojetími demokracie.

173 Joseph A. Schumpeter: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, přel. Jiří Ogrocký, Brno 2004, s. 261.

174 Adam Przeworski: *Minimalist Conception of Democracy: A Defense*, in: *Democracy's Values*, ed. Ian Shapiro – Casiano Hacker-Cordón, Cambridge 1999, s. 47.

175 Zde je však potřeba zdůraznit, že Machiavelli sice uvažuje o reprezentaci jako nástroji pro dosažení politické rovnosti, ale jelikož jeho sociální ontologie – jak jsme zdůrazňovali výše – nevychází z jednotlivců, ale tříd (*umore*), není jeho pojetí politické rovnosti zcela slučitelné

jádru demokratického života) jsme ukázali výše jako klíčové i pro Machiavelliho republikánské myšlení. Na základě těchto tří rysů pak můžeme začít rozvíjet povahu demokratické resilience. Zároveň k nim můžeme přidat další důležité aspekty Machiavelliho myšlení vyložené výše. Prvním z nich je důraz na resilienci jako zdroj legitimacy politického útvaru. Jak jsme viděli výše, resilience politického útvaru, jeho schopnost zachovat se (*mantenere*), je pro Machiavelliho hlavní odpovědí na to, co Bernard Williams nazval první politickou otázkou. V tomto smyslu je resilience fundamentálním zdrojem legitimacy daného politického útvaru. Pro demokratickou resilienci a legitimitu pak platí, že zdůrazňuje demokratickou povahu systému a jeho prvků. Přičemž legitimita zde zahrnuje nejenom fungování institucí a procedur, kterými se dané demokratické společenství řídí, ale i formy a způsoby vynucování kolektivně závazných rozhodnutí.

Druhý Machiavelliho impuls se týká odlišení strategií resilience a robustnosti. Jak jsme vyložili výše, Machiavelli upřednostňuje resilienci před strategií robustnosti. Demokratická resilience proto podle Machiavelliho zahrnuje schopnost demokratického systému adaptovat se, nebo v případě, že se jeho předpoklady stanou neudržitelnými (např. pokud nerovnoměrné rozdělení bohatství zbaví běžné občany moci), transformovat svoje instituce tak, aby dokázaly čelit proměňujícímu se a nepředvídatelnému sociálnímu a politickému světu. Ovšem jak v situaci adaptace, tak transformace jsou změny a fluktuace systému omezeny jeho schopností zachovat si svou identitu (tj. účast mnoha obyvatel na efektivním politickém rozhodování prostřednictvím reprezentativních institucí). Fluktuace vedoucí ke ztrátě těchto rysů pak znamená i konec demokracie.

Poslední Machiavelliho impuls k promýšlení demokratické resilience se týká příčiny degenerace (nejenom) demokratických režimů v podobě zkaženosti a způsobů, jak jí čelit.

s tím moderním. Srov. Nadia Urbinati: Republicanism: Democratic or Popular, *The Good Society* 20, č. 2 (2011), s. 157–169. Význam tohoto aspektu Machiavelliho myšlení nechceme umenšovat, zároveň se však domníváme, že představuje jinou interpretaci představy politické rovnosti prostřednictvím politické reprezentace.

Jak jsme vyložili výše, Machiavelli nachází zdroj zkaženosti v oligarchických elitách a jejich touze dominovat. Ta, když se nemůže projevit veřejně, proměňuje se na frakce a sekty, které pokoutně sledují soukromý zájem na úkor zájmu obecného. Oligarchové proto vytvářejí klientelistické sítě, jejichž prostřednictvím ovládají politické instituce, aniž by je sami nutně obsazovali. Schopnost občanů čelit této korumpující moci pak závisí především na tom, zda se konflikt mezi třídami (*umori*) podaří učinit veřejným tím, že bude vtělen do reprezentativních institucí obce. To tedy předpokládá umístění tohoto konfliktu, který je nepřekonatelný a věčný, do jádra našeho pojetí demokracie, přijetí toho, že jádrem demokracie není nutně usilování o jednotu či konsenzus, ale že její nedílnou součástí je konflikt jako nástroj vyjadřování nesouhlasu, neshody a odporu. Reprezentace tohoto konfliktu pak vyžaduje správný institucionální design, který ale – jak ukázala postupná proměna římských institucí – musí být elastický a otevřený změnám, aby dokázal reagovat na proměny jednání oligarchů. A v neposlední řadě předpokládá i schopnost obyvatelstva efektivně na těchto institucích participovat, a to zase předpokládá jednak vytvoření sociálních podmínek pro participaci, jednak agonistické občanství inkorporující legitimní formy politického zápasu.

MACHIAVELLIHO ODKAZ PRO DEMOKRATICKOU RESILIENCI

Výchozím bodem našeho uvažování v této kapitole byly jistě problematické závěry, ke kterým podle našeho názoru vede resilienční myšlení vyrůstající ze sociálně-ekologických systémů. Připomeňme, že se jednalo především o popření autonomního a racionálního subjektu, odhlížení od sociálního a v neposlední řadě redukce politického jednání na změny vnitřního života. Tyto problematické rysy resilienčního myšlení jsme identifikovali i v kritickém pojetí resilience v Chandlerově konceptu postliberální demokracie. V této a následující kapitole se pokoušíme vypracovat pojetí politické a demokratické resilience, které tyto obtíže překonává. V této kapitole jsme proto prostřednictvím Machiavelliho poukázali jednak na

klíčovou roli resilience jako zdroje politické legitimacy a její provázanosti s reprezentativními institucemi politického společenství. Domníváme se, že Machiavelliho rozbor osudu Římské republiky přináší několik cenných impulzů pro porozumění demokratické resilienci. Za prvé, Machiavelli ukazuje, že klíčovým předpokladem resilience demokratického režimu není rigidní robustnost institucí, ale jejich schopnost adaptace na proměnlivé politické a sociální podmínky. Tato adaptace je, za druhé, podmíněna širokou občanskou participací, která nejen posiluje legitimitu demokratického režimu, ale také umožňuje pružně reagovat na výzvy, jimž dané politické společenství čelí, bez ztráty demokratického charakteru. Zároveň však Machiavelli upozorňuje na neustálou hrozbu zkaženosti a oligarchické dominance, která oslabuje demokratický režim tím, že odvádí moc z veřejného prostoru, že ji činí neviditelnou. Obrana proti této tendenci nespočívá v pasivní stabilitě, ale v aktivním institucionálním designu, který podporuje agonistický konflikt mezi různými společenskými skupinami a zároveň brání tomu, aby tento konflikt zdegeneroval ve skryté mocenské manipulace.

Když se tedy vrátíme k otázkám, které jsme otevřeli v první kapitole – především k mezím Chandlerova pojetí postliberální demokracie, vychází najevo, že Chandler sice právem upozorňuje na epistemickou nejistotu moderního světa, ale jeho politická odpověď v podobě reflexivního každodenního jednání zůstává normativně i institucionálně neukotvená. Oproti tomu Machiavelli ukazuje, že resilience nemusí znamenat pouze adaptivní schopnost jednotlivce, ale může se stát základním legitimizačním principem politického společenství. To však vyžaduje, aby byla institucionalizována. Takovéto pojetí demokratické resilience není omezeno na pasivní reakci na krizové události či na neustálé změny vnitřního života, ale je aktivní strategií, která v sobě spojuje adaptaci, deliberaci a institucionální pluralitu.

OD RESSENTIMENTU K RESILIENCI

AFEKTIVNÍ ROZMĚR DEMOKRATICKÉHO ŽIVOTA

V předcházejících kapitolách jsme se věnovali politické a demokratické resilienci především z pohledu politických institucí a sociálních předpokladů resilience. V této kapitole se chceme zaměřit na další rovinu demokratické resilience, tentokrát z perspektivy každodenního prožívání demokracie ze strany běžných občanů, a na to, co by bylo možné nazvat afektivní či emocionální stránkou každodenní demokratické zkušenosti. Naším východiskem je přesvědčení, že demokracie se neodehrává jen na úrovni institucí a norem, ale i v afektivní krajině naděje, radosti, ale také ztrát, zklamání, hněvu, frustrace a truchlení, jež s sebou každodenní zkušenost s nedostatký demokracie přináší. To představuje další výzvy pro demokratickou resilienci.

Domníváme se také, že tato stránka zkoumání nejenom demokratické resilience, ale i patologických jevů, které demokracii ohrožují, je důležitá ze dvou důvodů. Jednak proto, že se jedná o téma v politické vědě spíše opomíjené. Obecně lze tvrdit, že politická věda se při studiu fenoménů jako populismus (a nejen jich) zaměřuje spíše na nabídkovou stránku

politiky, tj. na politické lídry a reprezentanty, jejich rétoriku a styl performance, na politické instituce, sdělovací prostředky, politické strany a hnutí či obecněji na politické elity než na každodenní demokratickou zkušenost běžných občanů. Je sice pravda, že pohled zaměřený na nabídkovou stranu politického provozu má jisté oprávnění, neboť masová demokracie předpokládá odlišení na politicky aktivní a pasivní a jsou to právě tito politicky aktivní, kdo na rozdíl od běžných občanů mají významný vliv na formování veřejného mínění.¹⁷⁶ Demokratická politika však také předpokládá poptávkovou stranu, tj. více či méně artikulovaná očekávání občanů, která představují terén, který se politická nabídka nesnaží pouze transformovat, ale také na něj reagovat.

Druhý důvod souvisí se sociální rolí emocí. Mnohokrát bylo poukázáno na schopnost emocí formovat identity nejenom jednotlivců, ale i celých sociálních skupin. Například Sara Ahmed tvrdí, že „emoce hrají zásadní roli při ‚vynořování se‘ jednotlivých a kolektivních těl prostřednictvím způsobu, jímž emoce cirkulují mezi těly a znaky“.¹⁷⁷ Podle Ahmed je chybné chápat emoce jako soukromý prožitek jednotlivce nebo jako něco, co by vyvěralo z nitra jednotlivce a poté mířilo ven k druhým. Místo toho mluví o „afektivní ekonomii“, o tom, že „emoce cirkulují a jsou distribuovány jak v sociálním, tak psychickém poli“,¹⁷⁸ a že tato jejich cirkulace vytváří kolektivní identity i v situaci, kdy emoce nemusí v daných subjektech fakticky sídlit, což však neomezuje jejich schopnost působit jako sociální pojivo.

V našem dalším výkladu se tedy zaměříme na to, co bychom slovy Sary Ahmed mohli nazvat afektivní ekonomikou

176 Nemožnost překročit rozdělení na politicky aktivní a politicky pasivní v masové demokracii je jedním z hlavních témat demokratické teorie od dob vzniku masové demokracie, které je společné pro teoretiky tak odlišné, jako byli Max Weber, Joseph Schumpeter, Walter Lippmann, Robert Dahl či v nedávné době Bernard Manin. Pro odlišení reálně existujících demokracií jako vlády elit od autokracie platí to, co Norberto Bobbio shrnul v tvrzení, že v demokracii se vládnoucí třídy navrhují, zatímco v autoritářství vnucují. Norberto Bobbio: *Quale democrazia?*, Brescia 2009, s. 18–19.

177 Sara Ahmed: *Affective Economies*, *Social Text* 79 22, č. 2 (2004), s. 117.

178 *Ibid.*, s. 120.

demokracie a postdemokracie, a to ve vztahu k demokratické resilienci. Kapitola je rozdělena do tří částí. V první části vymezujeme teoretický rámec, přičemž vycházíme z díla Charlese Louise Montesquieua a jeho rozlišení povahy a principu daného režimu, neboť právě princip či *étos* režimu mimo jiné vystihuje i emocionální a afektivní stránku konkrétního režimu. Protože Montesquieu neznal moderní demokracii, rozvíjíme jeho pojetí prostřednictvím práce Sofie Näsström a jejího pojetí *étosu* demokracie jako emancipace. Tuto tezi dále prohlubujeme a ukazujeme, že emancipace je afektivně zakotvená ve specifickém pojetí naděje. V další části se věnujeme konceptu postdemokracie a jejímu *étosu*, který identifikujeme s *ressentimentem* a pocitem bezmocnosti. Při výkladu *ressentimentu* se opíráme o Friedricha Nietzscheho a zejména Maxe Schelera, přičemž *ressentiment* chápeme jako kolektivní, strukturálně podmíněný a dlouhodobý emoční stav,¹⁷⁹ který – mimo jiné – podkopává demokratickou kulturu. V třetí části si klademe otázku, jaké jsou možnosti demokratické resilience tváří v tvář k demokracii ohrožujícímu *ressentimentu*. Rozlišujeme v tomto kontextu dva přístupy: strukturální (institucionální a materiální zajištění účasti občanů na politickém životě) a terapeutický (umožnění artikulace politických emocí prostřednictvím truchlení). Právě truchlení je představeno jako forma veřejného uznání ztráty, která má jak terapeutický, tak politicky formativní účinek. V závěru argumentujeme, že truchlení může sloužit jako afektivní infrastruktura demokra-

179 Výkladu pojmu *resentimentu* a jeho různým podobám věnujeme samostatnou podkapitolu. V našem pojetí je *resentiment* komplexní emocí či emocionální dispozicí. Tím se odlišujeme od těch, kdo *resentiment* chápou jako afekt. Srov. např. Chantal Mouffe: *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects*, London 2022, s. 43. Zároveň chceme podotknout, že – jak jsme již zmínili – v naší diskuzi o roli emocí v demokratické politice vycházíme z pojetí afektivní ekonomie Sary Ahmed, pro niž platí, že odmítá ostré odlišení mezi afektem a emocí, jak je prosazují někteří teoretici tzv. afektivního obratu, k nimž patří např. Brian Massumi. Podle Ahmed totiž pro vztah emocí a afektů platí, že skutečnost, že „je můžeme oddělit, neznamená, že jsou oddělené“, což platí především pro „úroveň žité zkušenosti“. Srov. Sara Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, 2. vyd., Edinburgh 2014, s. 210; srov. též Brian Massumi: *The Autonomy of Affect*, *Cultural Critique*, č. 31 (1995), s. 83–109.

cie, neboť nabízí způsob, jak se vyrovnat se zklamáním bez cynismu a zároveň znovu zakotvit demokratický étos.

DEMOKRACIE, ÉTOS A EMOCE

Přejděme v našich úvahách o afektivní ekonomii demokracie k dílu Charlese Louise Montesquieho *O duchu zákonů*. To je známé především svou formulací teorie dělby moci mezi legislativu, exekutivu a moc soudní. Pro naše zkoumání afektivní povahy demokracie a důsledků, které přináší emocionální reakce na napětí mezi demokratickými ideály a reálně existujícími demokraciemi, považujeme za důležité zejména Montesquieho rozlišení mezi povahou určité vlády a jejím principem či étosem.

„Mezi povahou určité vlády a jejím principem je rozdíl v tom, že povaha ji činí takovou, jaká je, a princip ji nutí jednat určitým způsobem. Povaha je její specifickou strukturou, principem jsou lidské vášně, které ji uvádějí v pohyb.“¹⁸⁰

Zatímco povaha vlády odpovídá na otázku, kdo vládne a jak, a zahrnuje tedy institucionální a sociální předpoklady daného režimu, princip vlády je jakousi podmínkou možnosti daného režimu. Je tím, co daný režim zároveň pohání a zachovává. Vztáhneme-li rozlišení mezi povahou vlády a jejím principem konkrétně na liberální demokracii, pak by bylo možné tvrdit, že povahou vlády Montesquieu myslí primárně institucionální a ústavní řád liberálnědemokratického státu a principem soubor hodnot a postojů občanů, kterými se vláda řídí a které umožňují její existenci. Montesquieu rozlišuje tři typy režimů: republiku, monarchii a despocii, přičemž těmto režimům kromě povahy (tj. formy zákonodárství a institucí) připisuje i určitý princip: ctnost republiky, čest monarchii a strach despocii. Z našeho pohledu je důležité, že Montesquieu blíže definuje princip vlády jako vášeň, což znamená, že princip, který daný typ režimu uvádí v pohyb, má silnou emocionální či afektivní dimenzi. Lze ji identifikovat u každého z Monte-

180 Charles Louis de Montesquieu: *O duchu zákonů I*, přel. Hana Fořtová, Praha 2010, s. 34.

squieuových principů. Princip despotie je definován jako jednoduchá emoce strachu, a „v despotismu je proto možné veškerou politiku vždy zcela redukovat na vášně“.¹⁸¹ Ctnost a čest sice nelze na rozdíl od strachu považovat za jednoduché emoce, obě však mají silnou afektivní složku. Ctnost v republice tak Montesquieu definuje jako lásku, kterou občan chová ke své vlasti. Čest v monarchii je pak „vášní společenské třídy“,¹⁸² která je vedená distinkcí a všeobecnou snahou zapůsobit na ostatní a zalíbit se jim.¹⁸³

Jak už jsme uvedli, Montesquieu samozřejmě neměl zkušenost s moderní formou demokracie,¹⁸⁴ a nemohl proto definovat její princip či étos. Na Montesquieho úvahy o principu režimu navázala ve své knize *The Spirit of Democracy*¹⁸⁵ švédská politická teoretička Sofia Näsström. Doplnila je o Lefortovo pojetí demokracie jako prázdného místa moci, dále je kriticky rozvinula a určila étos či princip moderní demokracie jako emancipaci. To je překvapivé z několika důvodů. Předně, Näsström nedefinuje demokracii prostřednictvím pojmů lidové suverenity, svobody, rovnosti či voleb,¹⁸⁶ což se v demokratické teorii jeví jako převládající přístupy, ale jako étos či montesquieuovský princip. Näsström tak neusiluje o nic menšího než o přerámování demokratické teorie, jež spočívá právě v jistém rozpojení či zproblematizování spojení lidové suverenity a demokracie. Näsström ve svých úvahách o povaze demokracie vychází z toho, co nazývá rousseauovskou pastí.¹⁸⁷

181 Louis Althusser: *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx*, London 2007, s. 80. Kurzíva v originále.

182 Ibid., s. 72.

183 Hana Dohnálková: *Montesquieu a nejkrásnější monarchie*, Praha 2006, s. 135.

184 Montesquieu ve skutečnosti rozlišuje dva druhy republik – aristokratické a demokratické. Je však potřeba zdůraznit, že oba typy republik chápe jako záležitost minulosti, a z jeho popisu je zřejmé, že je obě pojímá jako formy městského státu.

185 Sofia Näsström: *The Spirit of Democracy: Corruption, Disintegration, Renewal*, Oxford 2021.

186 Srov. např. Nadia Urbinati: *Znetvořená demokracie: mínění, pravda a lid*, přel. Jan Bíba, Praha 2018; Jan-Werner Müller: *Democracy Rules*, New York 2021; Adam Przeworski: *Minimalist Conception of Democracy: A Defense*, s. 23–55.

187 S. Näsström: *The Spirit of Democracy*, s. 33–57.

Nebezpečí této pasti spočívá v tom, že suverénní demokratický lid sám o sobě nemůže definovat svoje hranice (tzn. určit, kdo je členem *dému*), za lid musí tyto hranice definovat nějaký vnější aktér (v případě Rousseaua jím je legendární zákonodárce¹⁸⁸). Pojem lidové suverenity tak podle Näsström v sobě vždy nese nebezpečí autoritářství. Při vymezení demokratického charakteru konkrétního *dému*, ale i dalších demokratických institucí jako například voleb, je podle Näsström vždy nutné vzít v potaz princip, který v daném případě uvádí tyto instituce do chodu. (Je lid v daném kontextu definován dostatečně inkluzivně, nebo naopak jako v případě řady populistických hnutí slouží definice lidu k vyloučení určité části populace? Poskytují dané volby dostatečný prostor pro vyjádření vůle či zájmů občanů, nebo slouží spíše jako spektakl, jehož cílem je inscenovat distinkci mezi běžnými občany a držiteli moci? A tak podobně.) V tomto ohledu se tedy otázka principu či étosu demokracie stává pro Näsström klíčovou nejenom pro pochopení podstaty demokracie, ale i pro její odlišení od nedemokratických či autoritářských režimů či pro posouzení působení demokratických institucí a procedur a jejich dopadů na demokratická společenství.

Vraťme se však přímo k podstatě étosu či principu demokracie. Ten podle Näsström souvisí s reakcí na specifický pocit nejistoty, který s sebou přináší zkušenost demokratické revoluce. Pojem demokratické revoluce zde odkazuje k pojetí demokracie jako prázdného místa moci, jež se v současné demokratické teorii těší velkému vlivu a jehož autorem je Claude Lefort. Lefort definuje podstatu demokracie jako prázdné místo moci prostřednictvím srovnání symbolického řádu demokracie se symbolickým řádem *ancien régime*, který demokracii předcházela, a zároveň chápe přechod od *ancien régime* k demokracii jako jistou formu revolučního aktu. Symbolickou povahu *ancien régime* je podle Leforta, který se opírá o práci Ernsta Kantorowicze,¹⁸⁹ možné shrnout takto: Král stojící v čele *ancien régime* byl ve svých dvou tělech – věčném

188 Jean-Jacques Rousseau: O společenské smlouvě, in: *týž, Rozprava o nerovnosti; O společenské smlouvě*, přel. Hana Fořtová, Praha 2022, s. 203–208.

189 Ernst Kantorowicz: *Dvě těla krále*, přel. Daniela Orlando, Praha 2014.

a smrtelném – srostlý s místem moci, a jeho tělo tak bylo do jisté míry identické s tělesem království a garantovalo jeho vnitřní řád, hierarchii a uspořádání. Tělo krále nejenom postupovalo celým předivem sociálna, ale jako něco nepodmíněnému mu dávalo legitimitu. Ovšem demokratické revoluce jak symbolické, tak fyzické tělo krále eliminovaly, a tím učinily místo moci prázdné. V tom podle Leforta spočívá „revoluční a bezprecedentní rys moderní demokracie“.¹⁹⁰ Neznamená to však, že demokracie místo moci zrušila. Z hlediska symbolického řádu každého režimu je takové místo nutné, neboť je jakýmsi svorníkem, vůči němuž se dané politické společenství inscenuje a činí viditelným. Demokratická revoluce tedy místo moci neruší, ale mění jeho povahu tak, že jej činí prázdným, tj. definitivně neobsaditelným. V demokratické společnosti na rozdíl od *ancien régime* místo moci není a ani nemůže být srostlé s konkrétní osobou, ale je podrobeno pravidelně se opakující hře o své dočasné obsazení. To s sebou podle Leforta přináší dva důsledky pro povahu moderní demokracie a demokratické společnosti. Prvním důsledkem je institucionalizace konfliktu. Jinými slovy, v jádru demokracie spočívá konflikt o dočasné obsazení prázdného místa moci. Druhý důsledek se týká specifické formy nejistoty v demokratické společnosti. Zatímco v *ancien régime* tělo krále určovalo a garantovalo společenské hierarchie tak, že „existovalo latentní, avšak účinné vědomí toho, co v celé šíři sociálna znamenal *jeden pro druhého*“,¹⁹¹ demokratická revoluce přináší subverzivní princip rovnosti, který narušuje všechny hierarchické vztahy, a vystavuje tudíž všechny mezilidské vztahy radikální nejistotě. Lefort z toho vyvozuje důsledek, že demokracie „se ustavuje a udržuje za *rozpouštění orientačních bodů jistoty*“.¹⁹²

Násström z tohoto pojetí vychází a dále jej rozvíjí. Spolu s ní zdůrazněme specifickou povahu této demokratické nejistoty a to, že se odlišuje od dalších druhů nejistoty – od kosmické nejistoty, která není vyvolána lidským jednáním, a od

190 Claude Lefort: *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris 2001, s. 31. Citujeme podle dosud nevydaného překladu Hany Fořtové.

191 Ibid.

192 Ibid., s. 34. Kurzíva v originále.

lidské nejistoty, která vychází z omezeného poznání a nepředvídatelnosti lidského spolubytí. Zatímco omezování dopadů prvních dvou forem nejistoty (kosmické a lidské) je podle Näsström hlavním smyslem všech politických režimů a východiskem pro její pojetí politična,¹⁹³ demokracie k nim navíc přidává další formu nejistoty, která vzniká ze subverzivního působení demokratického principu rovnosti na všechny hierarchické vztahy v daném společenství. Otázkou, kterou však Lefort podle Näsström nedokázal zodpovědět, je, co demokracie vede k tomu, aby se tomuto zakoušení nejistoty vystavovali. Jestliže prožitek nejistoty je jak pro jednotlivce, tak pro celá společenství zatěžující, proč by tuto nejistotu – kterou si občané navíc vytvářejí sami svým spolubytím v demokratickém systému – měli dobrovolně zakoušet a snášet? Zodpovězení této otázky Näsström umožní nejenom doplnit a rozvinout Lefortovo pojetí demokracie, ale – a to především – vyložit povahu principu či étosu demokracie.

Východiskem úvah Näsström je promýšlení možných rozhodnutí, která demokratičtí revolucionáři učiní po svržení *ancien régime*. Revoluce jako bod přechodu mezi starým a novým řádem totiž spolu s nejistotou otevírá před revolucionáři propast svobody a odpovědnosti. Okamžik demokratické revoluce implikuje, že staré normy neplatí a nové se ještě nepodařilo ustavit. Revolucionáři se v této situaci svobody musí rozhodnout, jaké normy ustavit. Důsledkem demokratické svobody je tak i radikální odpovědnost. Zároveň demokracie pro svůj subverzivní potenciál rovnosti a rozpouštění orientačních bodů jistoty činí zakoušení těchto propastí odpovědnosti a svobody trvalým aspektem života v demokratickém společenství. V tuto chvíli mohou revolucionáři zaujmout tři různé strategie, jak se se situací demokratické svobody, nejistoty a z nich plynoucí odpovědnosti vypořádat. První dvě však vedou k popření demokracie: revolucionáři mohou místo moci inkorporovat a tím si jej uzurpovat; mohou svobodu a odpovědnost také odmítnout a znovu se podvolit nějaké autoritě. Nebo – za třetí – mohou nejistotu, svobodu a odpovědnost, kterou prázdné místo přináší, přijmout jako otázku,

193 Srov. S. Näsström: *The Spirit of Democracy*, s. 253, pozn. 81.

kteřá vyžaduje, aby byla opět a opět zodpovídána. Právě tento poslední přístup podle Näsström naplňuje ideál emancipace jako étos demokracie, neboť pouze v této situaci revoluční náři osvobodí sami sebe a učiní ze sebe tvůrce svých dějin. „Princip emancipace tím, že sdílí a rozděluje nejistotu rovnoměrně, proměňuje neurčitost přítomnosti na konstruktivní otázku o povaze budoucnosti.“¹⁹⁴ Emancipace se tak protíná s demokracií v tom, že obě vystavují lidi politické nejistotě a z ní pramenící svobodě a odpovědnosti, ale činí tak na základě principu rovnosti, který umožňuje nejistotu a neurčitost zvládat tím, že ji sdílí a rozděluje rovným dílem všem. Neboli tím, že vytváří společenství, v němž lidé mohou společně svým kolektivním úsilím řídit svůj osud a čelit nástrahám nejistoty, kterou s sebou demokracie přináší.

Vraťme se však k emocionální či afektivní povaze principu politického režimu, jak jej chápal Montesquieu. Připomeňme, že Montesquieu definoval principy či étosy režimů jako vášně, tj. také jako silně emocionálně nabitě touhy. Připomeňme také, že těmito vášněmi byl strach v despocii, čest v monarchii a ctnost v podobě lásky k vlasti v republice. Näsström toto Montesquieho pojetí obohatila tím, že původní trojici principů doplnila o čtvrtý, tj. o étos moderní demokracie v podobě emancipace. Otázkou zůstává, s jakou emocí je možné spojit emancipaci. Nebo, jinak řečeno, jaká emoce tvoří jádro afektivní ekonomie demokracie. Näsström na tuto otázku sice nikde přímo neodpovídá, ale z jejího výkladu demokratické svobody, kterou s odkazem na pojetí svobody Hannah Arendt chápe jako schopnost začít znova, lze vyvodit, že emancipace je spojena s nadějí.¹⁹⁵ To však vyžaduje další určení, neboť demokracie není ani zdaleka jediný politický směr, který si může naději nárokovat, nemluvě o tom, že naděje má své pevné místo i v oblastech, které bychom spíše vnímali jako nepolitické,

194 Ibid., s. 83.

195 Srov. ibid., s. 107–115 a 221. Srov. též Hannah Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení*, přel. Martin Palouš a Tomáš Suchomel, Brno 2002. Pro pojetí naděje jako komplexní emoce srov. Barbara Fredrickson: The Role of Positive Emotions in Positive Psychology: The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions, *American Psychologist* 56, č. 3 (2001), s. 218–226.

jakou je například náboženství. Naděje, která tvoří základní komponentu afektivní ekonomie demokracie, a způsob, jakým cirkuluje celým demokratickým společenstvím a zároveň dává vzniknout tomuto společenství jednotlivců, jsou charakteristické tím, že interpelují občany jako tvůrce svých společenství, kteří rovně sdílejí odpovědnost a svobodu, jež s sebou demokratická nejistota přináší.¹⁹⁶

AFEKTIVNÍ EKONOMIE POSTDEMOKRACIE

V předcházejícím výkladu jsme na základě Montesquieho rozlišení mezi povahou a principem politického režimu a prostřednictvím rozvinutí konceptu demokracie jako prázdného místa moci definovali étos demokracie jako specifickou formu naděje spojenou s představou rovného sdílení nejistoty. Otázkou však zůstává, nakolik je tato naděje slučitelná s každodenní zkušeností běžných občanů či – jinak řečeno – nakolik je zkušenost každodenní demokratické praxe slučitelná s nadějí a vírou, že občané mohou „začít znovu“, tj. že svým jednáním mohou emancipačně měnit svůj svět. Zdá se totiž, že tyto demokratické aspirace narážejí na realitu toho, co bylo nazváno jako postdemokracie, v níž jsou podle řady teoretiků možnosti demokratického rozhodování a občanské participace prchavé nebo se stávají vyprázdněnými.¹⁹⁷ Colin Crouch, s nímž je koncept postdemokracie spojen nejvíce, postdemokracii definuje jako

196 Tento důraz na rovný aspekt sdílení nejistoty a rovný podíl na svobodě a odpovědnosti, který s sebou přináší politické jednání a rozhodování, je typickým rysem demokratické naděje. Je však zřejmé, že demokraté nejsou zdaleka jedinými, kdo odkazují k naději, jak ukazují hesla jako „Make America Great Again“. Je však potřeba podotknout, že například v diskurzu pravicového populismu tato naděje není distribuována rovně proto, že se netýká všech, ale pouze „pravého lidu“, který tvoří jen část obyvatel daného politického útvaru. Srov. např. Jan-Werner Müller: *Co je to populismus?*, přel. Markéta Hofmeisterová, Praha 2018; Nadia Urbinati: *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, New York 2019.

197 Srov. např. Caleb R. Miller: *Living Under Post-Democracy: Citizenship in Fleeting Democratic Times*, London 2020; Peter Mair: *Ruling the Void: The Hollowing of Western Democracy*, London 2013.

situaci, v níž se po demokratickém momentu ustálila nuda, frustrace a deziluze; kdy se mocné menšinové zájmy staly mnohem aktivnějšími než masa obyčejných lidí v tom, aby politický systém fungoval v jejich prospěch; kdy se politické elity naučily řídit a manipulovat požadavky lidu; kdy je třeba lidi přesvědčovat, aby šli volit, pomocí reklamních kampaní vedených shora dolů.¹⁹⁸

Demokratickými momenty Crouch myslí vývojová stadia společností globálního Severu po druhé světové válce, kde došlo k rozvoji nejen demokracie, ale také poměrně rozvinutého sociálního státu. Někteří teoretici o této době (v této části světa) hovoří jako o *zlaté éře kapitalismu*, protože právě v ní byl rozvinut kompromis mezi třídami pracujících a kapitálem, jenž vedl k nebývalému civilizačnímu progresu v životní úrovni poměrně širokých vrstev obyvatelstva.¹⁹⁹ K oslabování demokracie, projevující se jako postdemokracie, podle Crouche dochází ze tří důvodů: za prvé působením globalizace, což zjednodušeně odpovídá omezení vlivu národních vlád a projevuje se mimo jiné nárůstem postindustriálních forem práce (odpojených od třídní identity); za druhé vlivem oslabení či změnou role třídy a náboženství při formování politické identity; a konečně určitou mírou oddělenosti politiků a voličů, občanů, která je zapříčiněna právě globalizací a změnou role třídy a náboženství v politickém životě.

I když Crouchův pojem postdemokracie je specifický v tom, že ji chápe jako historickou periodu nastupující po demokracii, která byla umožněna kompromisem mezi prací a kapitálem v období po druhé světové válce, vystihuje podstatu postdemokracie, jak o ní uvažují i další teoretici:²⁰⁰ postdemokracie je formou společnosti, která si zachovala demokratickou rétoriku demokratické instituce jako pravidelné volby, ty se však staly prázdnou fasádou často bez vli-

198 Colin Crouch: *Post-Democracy*, Cambridge 2004, s. 19–20.

199 Ronaldo Munck: *Globalisation and Labour: The New 'Great Transformation'*, London – New York 2002, s. 24–50.

200 Michael Augustín: How to Escape from the Dead End of Post-Democracy? Representation and Principle of Popular Sovereignty, in: *A Crisis of Democracy and Representation*, ed. Jan Bíba – Milan Znoj, Praha 2017, s. 93–111.

vu na důležitá politická rozhodnutí, jež se narůstající měrou přesouvají do rukou oligarchických skupin a politických elit. Jak upozorňuje Jeffrey Green ve svém rozboru fenomenologie každodenního občanství, občané liberálních demokracií zakoušejí běžné občanství jako „občanství druhého řádu“, tj. jako občanství strukturálně odlišné od forem moci, s nimiž disponují politické elity a oligarchické skupiny, a také jako faktické občanství, které je vzdáleno demokratickým proklamacím nejenom o politické rovnosti občanů. Podle Greena je tento zakoušený rozpor mezi demokratickými proklamacemi a zkušeností druhořadého občanství strukturálním (a zároveň neeliminovatelným) rysem současných demokracií.²⁰¹

Otázkou zůstává, k čemu vede toto zakoušení opakovaného rozporu mezi proklamacemi demokratické rovnosti, emancipací a každodenní zkušeností reálné bezmoci v post-demokracii, která je navíc vlivem neoliberalismu často spojena s obavami ze skutečného nebo očekávaného zhoršování sociálního postavení, materiálního zajištění a prestiže. Řada etnografických a sociologických studií zkoumajících život lidí, kteří jsou tímto nebezpečím reálně ohroženi, nebo se aspoň ohroženě cítí, poukazuje na prožívání emocí hněvu, zloby, bezmoci a beznaděje a jejich proměny na resentment.²⁰² A souběžně s tím řada teoretiků spojuje nárůst resentimentu s pravicovým populismem a dalšími patologickými jevy ohrožujícími současnou demokracii.²⁰³ Z toho pohledu je možné

201 Jeffrey E. Green: *The Shadow of Unfairness: A Plebian Theory of Liberal Democracy*, Oxford 2018, s. 29–66. Green tyto strukturální rysy charakterizuje jako omezenou možnost běžných občanů získat rozhodovací pozici; nutnost běžných občanů podřídit se nárokům kolektivního jednání při prosazování svých cílů; a rozdílnou politickou moc běžných občanů a oligarchie, která plyne z ekonomické moci plutokracie.

202 Srov. např. Katherine J. Cramer: *The Politics of Resentment: Rural Consciousness in Wisconsin and the Rise of Scott Walker*, Chicago 2016; Tom Schaller – Paul Waldman: *White Rural Rage: The Threat to American Democracy*, New York 2024; Wuthnow, Robert: *The Left Behind: Decline and Rage in Rural America*, Princeton 2018; Tereza Capelos – Nicolas Demertzis: *Sour Grapes: Ressentiment as the Affective Response of Grievance Politics*, *Innovation: The European Journal of Social Science Research* 35, č. 1 (2022), s. 107–129.

203 Srov. např. Eva Illouz: *The Emotional Life of Populism: How Fear, Disgust, Resentment, and Love Undermine Democracy*, Cambridge 2023; Francis

postdemokratickou situaci charakterizovat (mimo jiné) jako demokratický režim, v němž občané zakoušejí bezmoc a beznaděj, které se proměňují na resentment. Pak je možné se domnívat, že resentment je étosem postdemokracie, tj. emocí, která cirkuluje postdemokratickou společností a formuje identitu jak celého postdemokratického společenství, tak jednotlivých občanů.

Aby bylo možné naši domněnku ověřit, je však nutné nejdříve se zaměřit na to, jakou emoci pojem resentimentu označuje. Bylo poukázáno na to, že resentment je komplexní a mnohohrstevnatá emoce objevující se v různých kontextech, což neumožňuje její jednoduchý výklad.²⁰⁴ Domníváme se však, že je možné rozlišit jeho dvě základní podoby.²⁰⁵ První vychází od teoretiků skotského osvícenství, jako byli David Hume či Adam Smith.²⁰⁶ Resentiment v této podobě lze chápat jako emoci podobnou hněvu či rozhořčení. Její vznik může být motivován zakoušením nespravedlnosti, opovržením či lhostejnosti. Takovýto resentment vede bezprostředně k jednání, jehož cílem může být potrestání viníka či náprava újmy. V nedávné době podobně resentment chápal John Rawls, který jej označoval za „morální pocit“ a odlišoval jej od nemorální závisti. Podle Rawlse je resentment úzce spojen se spravedlností, neboť nevzniká ze závisti, ale z uvědomění si toho, že něčí lepší pozice „je výsledkem nespravedlivých institucí nebo neoprávněného jednání“.²⁰⁷ Tento druh resentimentu je tedy

Fukuyama: *Identita. Volání po důstojnosti a politika resentimentu*, přel. Marie Vlachová, Praha 2019; Nicolas Demertzis: *The Political Sociology of Emotions*, London 2020, s. 150-169.

204 Robert A. Schneider: *The Return of Resentment: The Rise and Decline and Rise Again of a Political Emotion*, Chicago 2023.

205 Literatura k tomuto tématu je rozsáhlá a ani autoři, kteří rozlišují dvě podoby resentimentu, se neshodnou na stejném pojetí jejich rozdílu a původu. Následující řádky si nekladou nárok na to být vyčerpávajícím výkladem této debaty, ale chtějí pouze shrnout její hlavní body. Srov. Michael Ure: Resentment/Ressentiment, *Constellations* 22, č. 4 (2015), s. 599-613; Bernard Meltzer - Gil Musolf: Resentment a Ressentiment, *Sociological Inquiry* 72, č. 2 (2002), s. 240-255; N. Demertzis: *The Political Sociology of Emotions*, s. 111-149.

206 Michelle Schwarze: *Recognizing Resentment: Sympathy, Injustice, and Liberal Political Thought*, Cambridge 2020.

207 John Rawls: *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge (MA) 1999, s. 476.

možné považovat za morální (Adam Smith jej označoval za „strážce spravedlnosti“) a slučitelný s liberální demokracií, či dokonce za její součást, jelikož kritikou nespravedlností a nerovností směřuje k emancipaci.²⁰⁸

Druhé pojetí *resentimentu*, které, abychom jej odlišili od prvního, budeme pro neexistenci vhodného českého slova dále označovat jako *ressentiment*, vychází z díla Friedricha Nietzscheho. Max Scheler, který Nietzscheho pojetí rozvinul, jej popisuje takto:

Ressentiment je sebeotrávení myslí, které má zcela konkrétní příčiny a důsledky. Jedná se o trvalý duševní postoj způsobený systematickým potlačováním určitých emocí a afektů, které jsou jako takové normální součástí lidské přirozenosti. Jejich potlačování vede k neustálé tendenci oddávat se určitým druhům hodnotových klamů a odpovídajícím hodnotovým soudům. Mezi dotyčné emoce a afekty patří především pomsta, nenávist, zloba, závist, nutkání hanit a zlomyslnost.²⁰⁹

Ressentiment je setrvalou emocionální dispozicí, která prostupuje veškeré oblasti života daného jedince. Tento stav je spojen především s emocemi a postoji, jakými jsou zloba, závist a především pomstychtivost. Příčinou vzniku tohoto stavu je dlouhodobé potlačování emocí vznikajících ze zakoušeného pocitu nespravedlnosti či křivdy. Jak napovídá francouzské slovo *ressentir* (z něhož Nietzsche vytvořil pojem *ressentiment*), *ressentiment* označuje opakované prožívání dané emoce. Toto opakované prožívání a zároveň potlačování je důsledkem pocitu bezmoci, který daná osoba zakouší. Pocit bezmoci pak ústí do jisté formy pasivity a apatie. V tomto se *ressentiment* odlišuje od smithovského *resentimentu*, který bývá charakterizován tendencí k bezprostřednímu jednání. V jistém smyslu lze dokonce tvrdit, že *ressentiment* se rodí z *resentimentu*, právě kvůli – ať již skutečné, nebo pouze představované – bezmoci a z ní plynoucí beznaděje daného jedin-

208 Pro pojetí *resentimentu* jako klíčového prvku demokratické tradice srov. např. Jeremy Engels: *The Politics of Resentment: A Genealogy*, Chicago 2015, kap. 1.

209 Max Scheler: *Ressentiment*, New York 1961, s. 45–46. Kurzíva v originále.

ce nebo společenství jednat a požadovat nápravu zakoušené křivdy a nespravedlnosti.

Druhým rysem *ressentimentu*, na nějž Scheler upozorňuje, je to, že vede k hodnotovým klamům. Má tím na mysli Nietzschovo „přehodnocení všech hodnot“, tj. převrácené hodnocení, které vychází z neschopnosti dotyčného subjektu daných hodnot dosáhnout. Podobně jako liška v Ezopově bajce, která, protože nemůže dosáhnout na hrozny, dojde k závěru, že jsou stejně kyselé, člověk stížený *ressentimentem* bude dobro a hodnoty, jichž pro svoji bezmoc nemůže dosáhnout, považovat za zlo či za bezcenné. Podle Schelera však toto přehodnocení nikdy neprobíhá úplně, neboť v mysli člověka *ressentimentu* sice „jsou pozitivní hodnoty stále vnímány jako takové, ale jsou *zastíněny* falešnými hodnotami a prosvítají jen matně. Prožitek *ressentimentu* je vždy charakterizován touto ‚průhlednou‘ přítomností skutečných a objektivních hodnot za iluzorními hodnotami – tím nejasným vědomím, že člověk žije ve *falešném* světě, do kterého není schopen proniknout.“²¹⁰ Zakryté setrvání pozitivních hodnot vede k tomu, že „formální struktura vyjádření *ressentimentu* je vždy stejná: A je oceňováno, vyzdvižováno a chváleno nikoli pro svou vlastní vnitřní hodnotu, ale s nevyřčeným úmyslem popřít, znehodnotit a znevážit B. A je tak ‚postaveno‘ proti B.“²¹¹ Nebo, jinými slovy, člověk *ressentimentu* oceňuje nějakou konkrétní hodnotu právě proto, že ji považuje za hodnotu opačnou pravé hodnotě, jejíž existence si je vědom a kterou nemůže zcela popřít. K tomu je možné doplnit dva body. Za prvé, toto přehodnocení hodnot má terapeutický účinek, neboť člověk přestává, podobně jako liška po hroznech, toužit po něčem, o čem ví, že toho nikdy nemůže dosáhnout. Jinými slovy, znehodnocení hodnoty daného objektu přináší psychickou úlevu. Za druhé, Nietzscheho přístup k *ressentimentu* lze chápat jako v jistém smyslu ignorující sociální rovinu, neboť *ressentiment* v jeho pojetí má biologický základ, tj. vysvětluje jej jako emoční stav slabých

210 Ibid., s. 60. Kurzíva v originále.

211 Ibid., s. 68. Kurzíva v originále.

a zdegenerovaných jednotlivců či celých národů.²¹² Scheler naproti tomu *ressentiment* nevnímá jako důsledek biologické podstaty slabých a zdegenerovaných a nechápe jej ani jako fenomén, který by vycházel z psychologického nastavení jednotlivců, nýbrž jako důsledek „samotné struktury společnosti“.²¹³ *Ressentiment* je tak kategorie potenciálně univerzální, přičemž k tomu, zda se u konkrétního člověka rozvine či nikoli, přispívá kromě jeho osobnostních dispozic také celkové nastavení společnosti a dané místo člověka v ní.

Toto pojetí přináší tři důležité body pro naše úvahy o *ressentimentu* jako étosu postdemokracie. Předně, z našeho pohledu je důležité, že právě postdemokratická společnost – charakterizovaná napětím mezi demokratickými egalitářskými proklamacemi, vyprázdněnými institucemi, které tyto proklamace mají ztělesňovat a reprezentovat, a zakoušenou bezmocí a beznadějí běžných občanů – je živnou půdou pro vznik *ressentimentu*. Podle Schelera tak platí „sociologický zákon“, z něhož plyne, že „psychologický dynamit“ *ressentimentu*

se bude šířit v závislosti na rozdílu mezi politickým, ústavním nebo tradičním postavením skupiny a její skutečnou mocí. [...] *Ressentiment* musí být proto nejsilnější ve společnosti, jako je ta naše, kde přibližně rovná práva (politická i jiná) nebo formální sociální rovnost, která je veřejně uznávána, jdou ruku v ruce s velkými faktickými rozdíly v moci, majetku a vzdělání.²¹⁴

Druhým důležitým bodem je kolektivní rys *ressentimentu* a jeho afektivní ekonomie. I když *ressentiment* obvykle bývá považován za individuální charakteristiku, Scheler i další teoretici poukazují na jeho možný kolektivní charakter. *Ressentiment* se totiž nemusí vyvinout pouze u osob, které samy zakoušejí krivdu doprovázenou pocitem bezmoci, ale i u dalších lidí, kteří ji považují za hrozbu pro své společenství. *Ressentiment* tak může v daném společenství cirkulovat pro-

212 Srov. Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, přel. Věra Koubová, Praha 2002, s. 107–110. Pro Nietzscheův sociální darwinismus a jeho vliv na jeho pojetí *ressentimentu* srov. též M. Ure: *Resentment/Ressentiment*.

213 M. Scheler: *Ressentiment*, s. 50.

214 Ibid. Kurzíva v originále.

střednictvím různých symbolů jako kolektivně sdílená emoce či postoj i mezi těmi, kdo danou křivdu sami nezakoušejí. To však neznamená, jak upozorňuje Katie Stockdale, že každý člen daného společenství musí zakoušet křivdu, z níž *ressentiment* vzniká, ale spíše, že *ressentiment* může být „pocitován a vyjadřován konkrétními jednotlivci a být založen na příčinách, které by *mohly* být příčinami pro všechny členy daného společenství“.²¹⁵

A konečně třetí bod se týká přehodnocení hodnot, k němuž *ressentiment* vede. Jak jsme zmínili výše, člověk *ressentimentu* se pohybuje v rámci paradoxu – znehodnocení dané hodnoty předpokládá uznání její platnosti, což v mysli člověka *ressentimentu* zachovává její stopu. Tato nejednoznačnost ve vztahu k hodnotám, kterou v sobě *ressentiment* nese, se proto podle našeho názoru nepromítá jenom do povahy postdemokracie, ale i do řady patologických jevů, jako jsou různé druhy populismu, které zakoušíme. Tyto jevy totiž ve své rétorice často odkazují k demokratickým hodnotám a konceptům, jako například lidová suverenita, přehodnocují však jejich význam tak, aby spíše než k podpoře a prosazení demokracie poskytovaly legitimitu jejich autoritářským cílům. Domníváme se, že *ressentiment* tímto způsobem přispívá k povaze postdemokracie tím, že sice zachovává demokratickou rétoriku (či její prvky), avšak ta nesměřuje k prohloubení demokracie.

OD RESENTIMENTU K RESILIENCI POSTDEMOKRACIE

V předcházejícím výkladu jsme na základě Montesquieua, Leforta a Näsström analyzovali étos demokracie v podobě emancipace a její emocionální složky naděje, která byla blíže určena rovným sdílením nejistoty vyvěrající z propasti svobody a odpovědnosti otevřených demokratickou revolucí. Dále jsme určili étos postdemokracie jako *ressentiment*, který vzniká z diskrepance mezi demokratickými proklamacemi a fak-

²¹⁵ Katie Stockdale: *Collective Resentment*, *Social Theory and Practice* 39, č. 3 (2013), s. 511. Kurzíva v originále.

Druh režimu	tyranie	monarchie	republika	demokracie	post-demokracie
Étos	strach	čest	ctnost	emancipace	<i>ressentiment</i>

Režimy a jim odpovídající étos

tickou bezmocí, kterou občané postdemokratických společností zakoušejí.

Poukázali jsme na nebezpečí nejenom pro demokracii a emancipaci, které s sebou *ressentiment* přináší především v podobě znehodnocení hodnot. Zároveň jsme však také poukázali na to, že *ressentiment* je do značné míry sociálně konstruovaný, že není pouze výsledkem biologického nebo psychologického vybavení daného člověka, a že převrácení hodnot má pro člověka *ressentimentu* terapeutické účinky, neboť uvolňuje jeho frustraci tím, že jej zbavuje touhy po nedosažitelném objektu.

Nyní chceme stručně nastínit možnosti, jak lze budovat resilienci demokratické či postdemokratické společnosti v oblasti každodenní (post)demokratické zkušenosti běžných občanů. Navrhujeme dva přístupy: zatímco první bude vycházet ze skutečnosti sociální podmíněnosti *ressentimentu*, druhý by bylo možné nazvat terapeutickým, neboť se pokusí překonat *ressentiment* na psychologické rovině. Je však potřeba zdůraznit, že oba způsoby budování resilience nechápeme jako oddělené, ale naopak jako vzájemně se doplňující a posilující. Zároveň však přiznáváme, že ani kombinace obou způsobů nemusí stačit a že nejsou všelékem na nebezpečí (nejenom) *ressentimentu*. To totiž pro setrvání strukturálních nerovností v rámci i těch nejrozvinutějších demokracií nepovažujeme za realistické.

Začneme tedy sociálními podmínkami a jejich vztahem ke vzniku *ressentimentu*, které se jeví jako jeho hlavní indikátory.²¹⁶ Již bylo řečeno, že *ressentiment* se rodí z rozdílu mezi uznaným či tradičním postavením daného jednotlivce či sociální skupiny a jeho či jejich reálnou mocí a postavením. Vzniká z opakované frustrace, kterou přináší diskrepance

216 Srov. např. T. Capelos – N. Demertzis: *Sour Grapes: Ressentiment as the Affective Response of Grievance Politics*.

a z neschopnosti ji překonat. Podle Schelera jsou k *ressenti-mentu* obzvláště náchylné demokratické společnosti, které proklamují rovnost a rovnou moc každého občana. Nerovnost a bezmoc zakoušená v kastovní společnosti, jak zdůrazňoval Scheler, ke vzniku *ressentimentu* nevede. Ten se totiž může objevit pouze tam, kde je člověku upřena rovnost, o níž se domnívá, že na ni má nárok. Vraťme se však k (post)demo-kratické společnosti: jestliže *ressentiment* v demokratickém či postdemokratickém systému vzniká z rozporu mezi jeho pro-klamacemi a reálnou mocí občanů, pak zjevnou možností, jak *ressentiment* překonat, by byla eliminace této diskrepance. To může zahrnovat řadu opatření jak na rovině sociální, tak po- litické. Sám Scheler tvrdil, že „(s)ociální *ressentiment* by byl přinejmenším mírný v demokracii, která je nejen politická, ale také sociální a směřuje k majetkové rovnosti“.²¹⁷ Jinými slovy, posílení resilience předpokládá přijetí sady opatření, která by snižovala diskrepanci mezi demokratickými proklamacemi a žitou zkušeností. Opatření by musela být provázána, tak aby se politické instituce lépe adaptovaly na zájmy občanů, aby jim poskytly větší prostor pro participaci a aby občané měli dostatek moci k vetování rozhodnutí, která jsou v rozporu s jejich zájmy, jak jsme to popisovali v kapitole věnované Ma- chievellimu a politické resilienci. Podobně na úrovni sociální to vyžaduje vytvoření a zajištění širokého systému sociálních práv²¹⁸ a dalších nástrojů, jak byly naznačeny v kapitole o Mo-

217 M. Scheler: *Ressentiment*, s. 50.

218 Systém moderních sociálních práv (jako záruky sociálního zabezpečení), realizovaný v průběhu 20. století, v mnohém vyšel z koncepce sociálního občanství Thomase H. Marshalla z roku 1950. Ve své slavné esejí *Občanství a sociální třída* doplnil Marshall občanská a politická práva právě o práva sociální, která vymezil jako „právo na trochu ekonomického blahobytu a bezpečí, právo podílet se na sociálním bohatství a žít civilizovaným životem“. Srov. Thomas H. Marshall: *Citizenship and Social Class*, in: týž – Tom Bottomore, *Citizenship and Social Class*, London 1992, s. 11. Toto pojetí se stalo klíčovým zdrojem při vytváření systému sociálních práv nejen v Británii, ale s jistým zpožděním a kulturními posuny v celé Evropě. Guy Standing ve své knize o prekariátu a prekárních formách práce konkretizuje jednotlivé podoby těchto práv, jak se rozvinuly do podoby tzv. průmyslového občanství. Srov. Guy Standing: *Prekariát*, přel. Antonín Handl a Petr Janus, Praha 2018, s. 28–29. Dokládá, že právě s procesy prekarizace práce (a vznikající vrstvou prekariátu) dochází od počátku 21. století k postupnému narušování a rozdrobování sociálních politik. Sociologicky

rovi. Za základní předpoklad vytvoření resilientní sociální politiky lze považovat dostatečně robustní systém zdanění, tedy režim redistribuce bohatství. V *Utopii* More požadoval omezení bohatství či zrušení soukromého vlastnictví.

Je však potřeba zdůraznit dva body: za prvé, sociální a politická opatření nemají být vnímána jako odlišená či oddělená, ale jako vzájemně se posilující a multiplikující svoji účinnost. Za druhé, domníváme se, že kvůli strukturálním rysům moderních demokracií, jako jsou narůstající komplexita vyžadující technokratickou správu, nutnost organizovat veřejné mínění v masových společnostech, což předpokládá dělení na politicky aktivní a politicky pasivní občany, či moc oligarchie (abychom jmenovali aspoň některé), všechna tato opatření nemohou nebezpečí vzniku *ressentimentu* eliminovat, mohou je však zmírňovat.

Druhý způsob budování resilience demokracie tváří v tvář nedemokratickému *ressentimentu* označujeme s jistou nadsázkou za terapeutický. Tento přístup vychází z toho, že součástí *ressentimentu* je přehodnocení hodnot, které přináší určité uvolnění frustrace tím, že se nedosažitelný objekt znehodnotí, čímž přestane být předmětem nenaplnitelné touhy. Cílem terapeutického přístupu k demokratické resilienci, který zde načrtáváme, je podobné terapeutické působení, tentokrát však využité k oslabení *ressentimentu* a posílení demokratických hodnot a tím i demokratické resilience. Protože ze strukturálních důvodů není v reálně existujících demokraciích možné odstranit diskrepanci mezi demokratickými proklamacemi a zakoušenou bezmocí, a nelze proto zabránit vzniku hněvu a frustrace, které by ústily do *ressen-*

tým kolem Michaela Savage v rámci svého empirického výzkumu britské společnosti v roce 2011 ukázal, že prekariát je podstatnou součástí společnosti; podle jejich zjištění asi 15 % britské populace spadalo právě do této kategorie. Viz Mike Savage et al.: *A New Model of Social Class? Findings from the BBC's Great British Class Survey Experiment*, *Sociology* 47, č. 2 (2013), s. 230. Na těchto analýzách je možné ilustrovat, že také postdemokratický vývoj společnosti je doprovázen oslabováním sociálního státu, takže je zcela oprávněné hovořit zde o *ressentimentu*. Snaha o zachování či rozšíření sociálních politik je zároveň potenciálním lékem na rozšiřující se emoci *ressentimentu*, což ve své studii ducha demokracie zohledňuje i Sofie Näsström. Srov. S. Näsström: *The Spirit of Democracy*, s. 158–193.

timentu, musí terapeutický přístup k demokratické resilienci cílit k obrácení hněvu tak, aby demokracii spíše posiloval, než oslaboval. Stručně řečeno, podstata terapeutického přístupu spočívá v přeměně *ressentimentu* na *resentiment*.

Připomeňme, že *ressentiment* vzniká z *resentimentu* a odlišuje se od něj také tím, že *resentiment* jako forma morálního rozhořčení, které zakoušíme při pohledu na nespravedlnost a křivdu, v sobě zahrnuje bezprostřední reakci. Naproti tomu *ressentiment* kvůli – ať již skutečné nebo představované – bezmoci vede k potlačování emocí, k opakovanému prožívání bezmoci a k pasivitě. Z toho plyne, že možnost vyjádření emocí a jejich transformace je klíčová pro uvolnění napětí, omezení *ressentimentu*, a proto i demokratickou resilienci. Otázkou však zůstává, jakým způsobem toho dosáhnout. Zde se – kromě dalších – nabízí možnost, které se v současné demokratické a politické teorii obzvláště ve vztahu ke krizi a úpadku demokracie dostává větší pozornosti, totiž role žalu a jeho veřejné performance v podobě truchlení.²¹⁹ To se může zdát překvapivé, neboť žal a veřejné truchlení byly dlouho spojovány spíše s autoritářskými a totalitními režimy než s režimy demokratickými.²²⁰ Jak však ukazují rozbory vztahu demokracie a emocí, demokracie je pevně spojena s žalem ať již pro svoji nedokonalost, pro porážky a kompromisy, které participace v demokratické zápase přináší, či v důsledku vyloučení některých osob nebo skupin. Žal je tak součástí každodenní demokratické zkušenosti a demokratické instituce a praktiky by tuto dimenzi demokratického života v podobě truchlení měly do sebe zahrnout.

Truchlení a žal jako součástí demokratických praktik plní dvě odlišné role, na jejichž základě odlišujeme jejich slabé a silné působení. Slabé pojetí demokratického žalu a truchlení vychází z toho, že truchlení vytváří prostor pro praktiky, které mají terapeutický účinek tím, že představují prostor či rituál,

219 Srov. např. s Judith Butler: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London 2020; Athena Athanasiou: *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*, Edinburgh 2017; Alexander Keller Hirsch – David W. McIvor (ed.): *The Democratic Arts of Mourning: Political Theory and Loss*, London 2019.

220 Bin Xu: Mourning Becomes Democratic, *Context* 12, č. 1 (2013), s. 42–46.

který umožňuje uvolnit a sdílet emoce. Připomeňme, že podmínkou rozvoje *ressentimentu* byla skutečnost, že osoba pociťující křivdu a nespravedlnost nemohla svoji frustraci a zklamání vyjádřit, potlačovala je a opětovně potlačenou emoci prožívala. Tím, že truchlení dává prostor pro vyjádření zklamání a frustrací a stává se každodenní součástí demokratického života, snižuje se nebezpečí vzniku *ressentimentu*. Popis terapeutického momentu truchlení se stal součástí projektu Dark Mountain z roku 2009 vedeného Calebem R. Millerem.²²¹ Tento projekt vznikl jako reakce na ztrátu důvěry v možnosti nekonečného pokroku lidského společenství a v očekávání ekologické katastrofy. Jeho výstupy – od festivalů *Uncivilization* přes vydávání manifestů až k poezii atd. – vytvářely prostor pro sdílené truchlení, v němž se účastníci prostřednictvím vyjadřování svého žalu nejenom smířovali s katastrofou, již nemohou zabránit, ale zároveň formovali etiku postdemokratického občanství, přičemž jejich východiskem bylo právě uznání společné ztráty.

V silném pojetí se význam truchlení v demokracii jeho terapeutickou rolí nevyčerpává. Truchlení totiž umožňuje vyjadřovat žal nad ztrátou demokracie či její nedokonalostí způsobem, který loajalitu k demokracii paradoxně posiluje. Jak tvrdí C. Melissa Snarr: „Truchlení je pro politiku nezbytné, protože objasňuje naše hluboké vazby tím, že současně uznává, kdo/co pro nás bylo důležité a kým/čím doufáme, že naše společenství bude v budoucnosti.“²²² Truchlení nad ztrátou či nenapravitelnou nedokonalostí demokracie má podobně jako demokracie strukturu orientovanou na budoucnost, v jejímž jádru stojí naděje. Truchlení tak spojuje minulost společenství s vizí jeho budoucnosti, čímž otevírá prostor pro jiné posílení demokratické resilience mimo uvolňování negativních emocí. Prožitek žalu ze ztráty nebo nedokonalosti demokracie totiž odhaluje, nakolik je pro naše společenství demokracie důležitá, a zároveň posiluje naše budoucí aspirace na její zachování či dosažení.

221 C. R. Miller: *Living under Post-Democracy*, s. 97–112.

222 C. Melissa Snarr: Formative Political Grief, *Journal of the Society of Christian Ethics* 42, č. 1 (2022), s. 10.

V tomto ohledu truchlení nemá jen psychosociální účinek (uvolnění frustrací), ale jeho sdílení je formativní. Vytváří politické společenství kolem sdílené hodnoty a posiluje resilienci demokracie tím, že demokratické postoje a angažovanost afektivně zakotvuje. Tento bod lze demonstrovat na příkladu bělehradských Žen v černém, jemuž se věnovala Athena Athanasiou.²²³ Ženy v době války v Chorvatsku a Bosně pořádaly tichá shromáždění, na nichž beze slov a transparentů truchlily nad oběťmi a zločiny, které byly v Bosně a Chorvatsku v jejich jménu (tj. jako srbských žen a matek) páčány autoritářským režimem. Tento tichý protest ukazuje truchlení jako politickou, performativní a subverzivní praktiku, která překračuje rámec individuální bolesti a utrpení a stává se formou odporu vůči mocenským režimům, jež určují, za jaké životy se má truchlit. Takovéto performance veřejného smutku tak mohou formovat demokratické společenství okolo sdílené ztráty a naděje, ale také afektivně ukotvují demokratickou angažovanost. V tomto ohledu tedy demokratická resilience prostřednictvím truchlení nespočívá pouze v emocionálním uvolnění frustrace, ale v politickém uznání ztráty jako sdílené zkušenosti, která umožňuje zformovat nové demokratické společenství. Jak demonstrují oba zmíněné příklady, gesta otevřeného smutku ukazují, že žal nemusí být pro demokracii hrozbou, naopak je s ní v pozitivním smyslu silně spojen.

DEMOKRATICKÁ RESILIENCE VE VĚKU RESENTIMENTU

Cílem této kapitoly bylo rozšířit úvahy o demokratické resilienci na každodenní zkušenost demokratické praxe běžných občanů. Naším východiskem bylo uznání skutečnosti, jež je popsána v řadě etnografických a sociologických studií, že každodenní zkušenost lidí je v postdemokratické společnosti spojena spíše s pocity zloby, frustrace a zklamání než s oslavou demokratické praxe. Abychom porozuměli možnostem demokratické resilience v postdemokratických společ-

223 A. Athanasiou: *Agonistic Mourning*.

nostech, zaměřili jsme se na afektivní a emocionální stránku demokracie. Vyšli jsme přitom z Montesquieho rozlišení mezi povahou vlády a jejím principem či étosem. Protože Montesquieu nemohl definovat étos moderní demokracie, vyšli jsme z práce Sofie Näsström, která definuje étos demokracie jako emancipaci. Étos demokracie jsme dále rozvinuli jako specifické pojetí naděje spojené s rovným sdílením nejistoty, kterou sociální a politický život v demokracii přináší.

V dalším kroku jsme se zaměřili na určení étosu postdemokracie. Ten jsme především na základě prací Maxe Scheelera určili jako *ressentiment* vycházející ze strukturálního pocitu bezmoci. Zároveň jsme *ressentiment* odlišili od *resentimentu* a ukázali, že *ressentiment* není jen individuálním prožitkem, ale že má kolektivní dimenzi, že jako emocionální formace může cirkulovat celým politickým společenstvím a ovlivnit i ty, kteří křivdu a bezmoc aktuálně nezakoušejí.

Na základě tohoto rozboru povahy a role *ressentimentu* v (post)demokratické společnosti jsme navrhli dvě vzájemně se doplňující a posilující strategie demokratické resilience. První – strukturální – spočívala v eliminaci rozporu mezi demokratickými proklamacemi a skutečnou mocí demokratických občanů. Tato strategie by měla zahrnovat různé formy adaptace, jejichž cílem by bylo jednak posilovat schopnost občanů efektivně participovat na politickém rozhodování (to zahrnuje jak proměnu demokratických institucí, tak posílení sociálních práv), jednak činit vlády responzivnější k požadavkům a zájmům občanů. Vzhledem ke strukturálním nerovnostem, které s sebou přináší masová demokracie, komplexní společnost či oligarchie, navrhli jsme doplňkovou strategii demokratické resilience. Ta počítá s tím, že tato omezení jsou trvalá a že reálně existující (post)demokracie budou vždy produkovat frustraci, která může podnítit vznik *ressentimentu*. Je potřeba uznat žal a truchlení jako součásti demokratické zkušenosti, neboť rituály a praxe veřejného truchlení nemají pouze terapeutickou dimenzi vedoucí k uvolnění potlačovaných emocí smutku a zklamání, ale mají také formativní dimenzi spočívající v ustavování společenství kolem sdílené hodnoty demokracie. Z tohoto pohledu není truchlení projevem slabosti demokracie, ale její afektivní infrastrukturou, která zajišťuje sdílenou odpovědnost a otevírá budoucnost.

ZÁVĚR

RESILIENCE MEZI KRITIKOU A NADĚJÍ

V této knize jsme představili čtyři odlišné, ale přesto vzájemně se doplňující perspektivy, jejichž prostřednictvím lze uchopit koncept politické resilience obzvláště v kontextu demokratického myšlení. Vycházeli jsme z tenké definice politické resilience, kterou jsme chápali jako schopnost politického systému překonat vnitřní a vnější šoky a krize prostřednictvím adaptace. Tenkou definici demokratické resilience jsme poté určili jako specifickou formu politické resilience, která zároveň klade důraz na demokratickou povahu systému, především na politickou rovnost a možnost efektivní participace. Ve čtyřech kapitolách této knihy jsme se toto formální pojetí politické a demokratické resilience pokoušeli dále rozvinout a doplnit z různých perspektiv. Věnovali jsme se proto postupně genealogii pojmu resilience v sociálně-ekologickém myšlení a jeho vztahu k neoliberálnímu vládnutí, nacházeli jsme zdroje resilience v utopické imaginaci, nahlíželi jsme resilienci jako zdroj legitimacy politických útvarů a zkoumali ji ve spojitosti s jejich institucionální adaptací a nakonec jsme zkoumali možnosti resilience v rámci afektivní krajiny

každodenní politiky. I když naší ambicí nebylo spojit všechny tyto perspektivy do jednoho celku a formulovat komprehenzivní koncepty politické a demokratické resilience, nyní na úplný závěr knihy chceme navzdory jejich různosti identifikovat několik vzájemně se protínajících os našeho pohledu na demokratickou resilienci, které tvoří společný rámec této publikace.

OD RESILIENCE JAKO TECHNIKY K RESILIENCI JAKO ONTOLOGII

Resilience bývá často chápána jako technika, tj. jako soubor praktik a opatření, jejichž prostřednictvím má dojít k zachování daného objektu či subjektu. Ve studiích demokratické resilience to pak znamená, že resilience je chápána jako soubor praktik a opatření, jejichž prostřednictvím má být posílena schopnost demokratického systému přežít šoky a krize, přičemž toto pojetí zdůrazňuje roli stability a robustnosti systému. Jak jsme argumentovali v této knize, tento přístup opomíjí klíčové rysy resilienčního myšlení v podobě non-ergodické ontologie (North), omezené racionality (Simon) a z nich plynoucí posun od epistemologie poznání k epistemologii nejistoty. Na politické rovině je důsledkem těchto ontologických a epistemologických posunů důraz spíše na adaptivitu systémů než na jejich robustnost. Jak však ukázal rozbor tohoto posunu v neoliberálním myšlení (od Lippmanna po Hayeka) a v Chandlerově koncepci postliberální demokracie, tento posun není politicky neutrální, protože vede k omezenému pojetí lidského jednání, k omezené schopnosti jednat jako aktér, a tudíž i k omezenému pojetí demokracie. Ta je v Chandlerově postliberálním pojetí chápána spíše jakou formou individuální adaptivní autoreflexe než jako snaha o proměnu světa prostřednictvím kolektivního jednání. Právě zde se rodí jeden z určujících sporů debaty o resilienci, spor o to, zda resilience vede k emancipaci, či spíše k rezignaci na kolektivní jednání.

MATERIÁLNÍ PODMÍNKY RESILIENCE

Sociálně-ekologické myšlení vycházející z non-ergodické ontologie a epistemologie nejistoty ve své politické artikulaci (neoliberalismus a postliberální demokracie) vede k oslabení významu sociálních a materiálních podmínek politické a demokratické resilience. Toto oslabení je však vyústěním specifické interpretace tohoto myšlení, nikoli nutným důsledkem přijetí non-ergodické ontologie a z ní plynoucí omezené povahy lidského poznání. Kapitoly věnované Morovi a ještě více Machiavellimu ukázaly, že tito dva teoretici (sice zřejmě nereflektovaně, neboť neznali moderní vědu a její nároky) ve svých politických projektech promýšlejí sociální a vlastně i materiální předpoklady politické resilience v non-ergodickém světě. Zahrnutí materiálních podmínek a předpokladů v podobě sociální roviny či systému politických institucí ukazuje, že resilience není pouze individuální schopností adaptace, ale že má silné sociální, institucionální a normativní zakotvení. More svou *Utopií* připomíná, že kritické myšlení vyžaduje imaginaci možného a že adaptace bez sociální koheze ztrácí orientaci. Machiavelli pak nabízí raně moderní vizi resilience jako schopnosti zachovat demokratické zřízení tvář v tvář fortune (tj. nejistotě) – a tím předznamenává institucionální logiku adaptace, která není individualistická, ale strukturální a kolektivní.

RESILIENCE JAKO ÉTOS DEMOKRACIE A NADĚJE

Rozvíjení a naplňování sociálních předpokladů demokracie jako kolektivní adaptace probíhající na sociální a politické rovině sice překonává limity jak neoliberální, tak postliberální verze resilienceního myšlení, ale přesto je nutné tuto perspektivu doplnit o další rozměr v podobě resilience jako emocionální a kulturní schopnosti společnosti čelit ztrátám, frustracím a nejistotě. Schopnost zotavovat se nejenom z krizí, ale z každodenního zklamání a frustrací, které s sebou reálně existující demokracie (tj. v situaci postdemokracie) pro svou nedokonalost nutně přinášejí, je tedy neopominutelnou rovinou demokratické resilience. Ta se v tomto nároku protíná s koncepcí

étosu demokracie Sofie Näsström jako emancipace, jejíž klíčovou emocionální komponentou je naděje. Tato vrstva demokratické resilience se ukazuje být obzvláště důležitá v souvislosti s patologickými jevy současných (post)demokracií, jako jsou populismus a prohlubující se příklon k autoritářství. Zkoumali jsme možnost rozšíření souboru demokratických praktik o demokratickou formu truchlení, tj. truchlení otevřeného naději a budoucnosti, které má schopnost přetvářet afektivní energii v nástroj obnovy politické imaginace.

NORMATIVNÍ PLURALITA RESILIENCE

Z výkladu v této knize vyplývá, že resilienci nelze redukovat na jednu ideální normu ani na technicky uchopitelnou schopnost adaptace. Namísto toho vystupuje jako pluralitní pojem, v němž se zrcadlí různé formy vztahu ke světu, změně a nejistotě. Každý z přístupů analyzovaných v předcházejících kapitolách reprezentuje odlišnou normativní orientaci v přemýšlení o tom, co znamená zachovat se, adaptovat se, odolat krizi či se po krizi zotavit. Machiavelli klade důraz na resilienci jako zachování: tedy schopnost uchovat republikánskou svobodu tváří v tvář fortuně a chaotickému pohybu dějin a politických sil. Resilience zde nabývá nejenom podobu politiky občanské ctnosti, ale také proměnlivé institucionální rovnováhy. More a utopické myšlení obecně představuje resilienci jako radikální formu imaginace, jež je spojena se schopností odpoutat se od přítomnosti a uvažovat o možnostech jiného, lepšího uspořádání. A konečně Näsström přichází s pojetím demokratické resilience jako znovuzrození víry zakotvené v afektu naděje. Resilience se zde nevyčerpává pouze v adaptivní reakci na krizi, ale stává se předpokladem demokratického jednání, které je otevřené budoucnosti a odpovědnosti za ni.

Tato normativní pluralita resilience není překážkou, ale možností: ukazuje, že resilience může být rámcem pro různorodé demokratické postoje vůči nejistotě a ztrátě, od konsolidace a adaptace po přetvoření, od melancholie po naději. Společným prvkem různých přístupů k politické a demokratické resilienci, které jsme v knize sledovali, není jejich sjednocení do jednoho modelu ani dosažení konsenzu o jejich normativ-

ních důsledcích. To, co je však spojuje, je chápání resilience jako politické schopnosti reagovat na narušení zavedených struktur a očekávání způsobem, který nevede k rezignaci, ale k jejich novému promýšlení. Resilience tak není pouze souborem technik pro zvládání krizí, ale může být také nástrojem reflexe a politické imaginace. V tomto pojetí demokratickou resilienci nelze nahlížet jako návrat k původní rovnováze systému, ale jako hledání způsobů a forem demokratického jednání v podmínkách nezrušitelné nejistoty a proměnlivosti.

SUMMARY

The present monograph provides a philosophical and political investigation of resilience, particularly as it applies to democratic systems in times of crisis, uncertainty, and transformation. In a time when resilience is often appropriated as a neo-liberal keyword used to promote individual responsibility and depoliticise systemic issues, the authors attempt to retrieve and redefine the concept through a wide-ranging interdisciplinary and historical engagement. The book comprises four analytically rich chapters framed by an introduction and a conclusion, each addressing resilience through a different conceptual lens: ontological, historical, institutional, and affective.

The introduction outlines the growing relevance and ambiguity of “resilience” across disciplines. From psychology and ecology to cybernetics and economics, resilience has come to denote the capacity of systems—individual, social, technical, or ecological—to absorb shocks and adapt without collapsing. Yet, this broad appeal also renders the concept theoretically diffuse. The authors identify three prevailing

narratives: (1) resilience as a fashionable but vacuous buzzword; (2) resilience as an amorphous, context-dependent concept; and (3) resilience as an ideological construct central to neoliberal governance, where it encourages self-regulation and adaptation instead of collective action or institutional transformation.

Against these narratives, the authors argue that political and democratic resilience can and should be conceptualised in more robust terms. They distinguish resilience from robustness, where the former implies adaptive transformation in the face of uncertainty and the latter, inertial resistance to change. Drawing on socio-ecological systems theory, particularly the work of C. S. Holling and David Chandler, they place resilience within a non-ergodic ontology and an epistemology of uncertainty, which challenges traditional modernist assumptions of control, predictability, and full rationality.

The first substantive chapter focuses on David Chandler's model of postliberal democracy, which is rooted in complexity theory and socio-ecological thinking. Chandler proposes that the future of democracy lies not in institutional robustness or normative coherence, but in the capacity of individuals and communities to adapt reflexively to unpredictable change. The authors provide a critical reading of this view, noting that while Chandler moves beyond liberal rationalism, his conception of postliberal democracy tends to depoliticise collective agency by substituting it with individual self-management and micro-level reflexivity.

The chapter also explores the ontological and epistemological premises shared by neoliberalism and Chandler's postliberalism, such as the unpredictability of complex systems and the limited scope of human knowledge. These premises, the authors argue, contribute to a minimalist conception of politics that undercuts the transformative and collective dimensions of democracy. Adaptation is reduced to survival rather than being linked to visions of justice or emancipation. Despite its intentions, Chandler's framework risks reproducing the very limitations it seeks to overcome.

The second chapter turns to utopian thinking as an alternative to individualistic and technocratic models of resilience. Specifically, the authors examine Thomas More's *Utopia* as

a text that anticipates a socially grounded form of resilience by imagining radically different life forms. Written in 1516, Utopia critiques the enclosure movement and nascent capitalist practices of Tudor England while presenting a vision of communal life organised around equality, education, and moral responsibility.

Rather than interpreting Utopia as a rigid blueprint, the authors treat it as a critical mirror reflecting the social foundations necessary for resilient democratic life. In contrast to neoliberal models that overemphasise individual adaptability, Utopia foregrounds the collective dimensions of adaptation—especially solidarity, distributive justice, and institutional innovation. The utopian imagination, they argue, opens conceptual space for envisioning transformation beyond the constraints of present conditions. This capacity to imagine otherwise is itself a key element of political resilience.

The third chapter revisits Niccolò Machiavelli's work, typically associated with political realism and cynical opportunism, to uncover a latent theory of political resilience. While Machiavelli never used the term explicitly, his ideas about *fortuna* (chance), *necessità* (necessity), and *virtù* (civic excellence) offer a powerful account of how political systems survive and evolve. In a world marked by unpredictability and human fallibility, Machiavelli saw resilience as a function of institutional design and adaptability.

The authors highlight three innovations in Machiavelli's thought. First, he emphasises *virtù* as a non-moral quality that enables effective political action. Second, he views political legitimacy as grounded in the capacity to adapt to changing circumstances. Third, he prefers republican institutions, which distribute power and foster collective responsibility, as the most resilient form of political organisation. This interpretation offers a corrective to neoliberal and postliberal conceptions by anchoring resilience in institutional structures and shared political agency.

In the fourth chapter, the authors explore the emotional undercurrents of democratic resilience. Drawing on Montesquieu, Lefort, Nietzsche, Scheler, and Sara Ahmed, they argue that emotions play a constitutive role in shaping democratic identity and legitimacy. Resilience, in this sense, is not merely

a technical or institutional feature but also an affective infrastructure sustained by hope, grief, and collective memory.

They distinguish between two emotional economies: one of hope, which undergirds emancipatory democratic engagement, and one of *ressentiment*, which typifies postdemocratic malaise. Ressentiment is described as a long-term, structurally embedded affective condition characterised by powerlessness, envy, and latent aggression, which are often exploited by populist or authoritarian movements. To foster resilience, the authors suggest, democracies must cultivate affective practices that allow for mourning, recognition, and transformation. Public rituals of grief can enable citizens to process loss without retreating into cynicism, thus maintaining the democratic ethos.

The concluding chapter synthesises the diverse threads of the preceding discussions. The authors reiterate that resilience must not be reduced to a neoliberal survival technique, but instead reimagined as a critical and hopeful orientation toward collective life. They identify three key shifts in understanding resilience: (1) From technique to ontology: Resilience must be grounded in an understanding of the world as non-ergodic and uncertain, requiring adaptive, not merely robust, systems. (2) From individual to collective: True democratic resilience demands attention to social, institutional, and material foundations-not just individual psychological traits. (3) From survival to transformation: Resilience should be linked to the democratic ethos of emancipation, solidarity, and imagination.

The book concludes that democratic resilience is not a neutral term but a politically loaded concept whose interpretation shapes the future of democratic theory and practice. Far from being a passive reaction to crisis, it entails a commitment to rebuilding institutions, reimagining solidarities, and sustaining the emotional energies required for democratic renewal.

BIBLIOGRAFIE

- Adger, W. Neil: Social and Ecological Resilience: Are They Related?, *Progress in Human Geography* 24, č. 3 (2000), s. 347–364.
- Ahmed, Sara: Affective Economies, *Social Text* 79 22, č. 2 (2004), s. 117–139.
- Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, 2. vyd., Edinburgh 2014.
- Althusser, Louis: *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx*, London 2007.
- Althusser, Louis: *Sul materialismo aleatorio*, Milano 2000.
- Ames, Russell: *Citizen Thomas More and his Utopia*, Princeton 1949.
- Arendtová, Hannah: *Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení*, přel. Martin Palouš a Tomáš Suchomel, Brno 2002.
- Aristoteles: *Politika*, přel. Antonín Kříž, Praha 1939.
- Athanasiou, Athena: *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*, Edinburgh 2017.
- Augustín, Michael: How to Escape from the Dead End of Post-Democracy? Representation and Principle of Popular Sovereignty, in: *A Crisis of Democracy and Representation*, ed. Jan Bíba – Milan Znoj, Praha 2017, s. 93–111.
- Bacon, Francis: *Nová Atlantida a Eseje*, přel. Alois Bejblík, 3. vyd., Praha 1980.
- Beck, Ulrich: *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, přel. Otakar Vochoč, Praha 2004.
- Beck, Ulrich – Giddens, Anthony – Lash, Scott: *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge – Malden 2007.
- Berlin, Isaiah: *Čtyři eseje o svobodě*, přel. Martin Pokorný, Praha 1999.
- Bíba, Jan: Democracy and Resilience: From Neoliberal Governance to Post-Liberal Democracy?, *FILOZOFIA* 80, č. 2 (2025), s. 238–251.

- Bíba, Jan: Machiavelli against the Venice Myth: A Sixteenth Century Dialogue on the Nature of Political Representation, in: *The Constructivist Turn in Political Representation*, ed. Lisa Disch – Mathijs van de Sande – Nadia Urbinati, London 2019, s. 48–64.
- Bloch, Ernst: *The Principle of Hope*, II, Cambridge (Mass.) 1995.
- Bobbio, Norberto: *Il futuro della democrazia*, Torino 1984.
- Bobbio, Norberto: *Quale democrazia?*, Brescia 2009.
- Boese, Vanessa A. – Edgell, Amanda B. – Hellmeier, Sebastian – Maerz, Seraphine F. – Lindberg, Staffan I.: How Democracies Prevail: Democratic Resilience as a Two-Stage Process, *Democratization* 28, č. 5 (2021), s. 885–907.
- Boëthius: *Filosofie utěšitelka*, přel. Václav Bahník, Praha 2012.
- Bourbeau, Philippe: A Genealogy of Resilience, *International Political Sociology* 12, č. 1 (2018), s. 19–35.
- Brenner, Robert: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe, *Past & Present* 70, č. 1 (1976), s. 30–75.
- Butler, Judith: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London 2020.
- Campanella, Tommaso: *Sluneční stát*, přel. Jiřina Mohylová a Otakar Mohyla, 2. vyd., Praha 1979.
- Capelos, Tereza – Demertzis, Nicolas: Sour Grapes: *Ressentiment* as the Affective Response of Grievance Politics, *Innovation: The European Journal of Social Science Research* 35, č. 1 (2022), s. 107–129.
- Cohen, Joshua: Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy, *Ethics* 99, č. 4 (1989), s. 906–919.
- Cramer, Katherine J.: *The Politics of Resentment: Rural Consciousness in Wisconsin and the Rise of Scott Walker*, Chicago 2016.
- Crouch, Colin: *Post-Democracy*, Cambridge 2004.
- Daly, Tom Gerald: Democratic Decay: Conceptualising an Emerging Research Field, *Hague Journal on the Rule of Law* 11, č. 1 (2019), s. 9–36.
- Del Lucchese, Filippo: *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh 2015.
- Demertzis, Nicolas: *The Political Sociology of Emotions*, London 2020.
- Dewey, John: Creative Democracy: The Task Before Us, in: *John Dewey: The Later Works, 1925–1953*, XIV, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, 1976, s. 224–230.
- Dewey, John: *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*, ed. M. L. Rogers, Athens 2016.
- Dewey, John: *Reconstruction in Philosophy*, New York 1920.
- Dohnálková, Hana: *Montesquieu a nejkrásnější monarchie*, Praha 2006.
- Duhamel, Pierre Albert: Medievalism of More's 'Utopia', *Studies in Philology* 52, č. 2 (1955), s. 99–126.
- Elias, Norbert: *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie, I. Proměny chování světských horních vrstev na Západě*, přel. Josef Boček, Praha 2006.
- Elias, Norbert: *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie, II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*, přel. Blanka Pscheidtová, Praha 2007.
- Engels, Jeremy: *The Politics of Resentment: A Genealogy*, Chicago 2015.
- Evans, Brad – Reid, Julian: *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*, Cambridge 2014.
- Folke, Carl et al.: Resilience Thinking: Integrating Resilience, Adaptability, and Transformability, *Ecology and Society* 15, č. 4 (2010), s. 1–9.

- Forst, Rainer: Utopia and Irony: On the Normativity of a Political Philosophy of 'Nowhere', in: týž, *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Cambridge – Malden 2014, s. 177–190.
- Foucault, Michel: *Zrození biopolitiky. Kurz na Collège de France (1978–1979)*, přel. Petr Horák, Brno 2009.
- Fredrickson, Barbara: The Role of Positive Emotions in Positive Psychology: The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions, *American Psychologist* 56, č. 3 (2001), s. 218–226.
- Fukuyama, Francis: *Identita. Volání po důstojnosti a politika resentimentu*, přel. Marie Vlachová, Praha 2019.
- Gaus, Gerald: Hayek on the Evolution of Society and Mind, in: *The Cambridge Companion to Hayek*, ed. Edward Feser, Cambridge 2013, s. 232–258.
- Geuss, Raymond: *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008.
- GoogleTrends (online), heslo: resilience, <https://trends.google.com/trends/explore?date=2010-01-01%202025-06-10&geo=CZ&q=resilience&hl=cs>.
- Green, Jeffrey E.: *The Shadow of Unfairness: A Plebeian Theory of Democracy*, Oxford 2018.
- Grove, Kevin: *Resilience*, London – New York 2018.
- Guasti, Petra: The Impact of the COVID-19 Pandemic in Central and Eastern Europe, *Democratic Theory* 7, č. 2 (2020), s. 47–60.
- Haavik, Torgeir K.: Societal Resilience – Clarifying the Concept and Upscaling the Scope, *Safety Science* 132 (2020), 104964.
- Habermas, Jürgen: *The Theory of Communicative Action, I. Reason and the Rationalization of Society*, Boston 1984.
- Habermas, Jürgen: *The Theory of Communicative Action, II. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston 1987.
- Hayek, Friedrich August: *Cesta k nevolnictví*, přel. Pavel Bratinka, Praha 1991.
- Hayek, Friedrich August: *Osudná domýšlivost. Omyly socialismu*, přel. Jana Ogrocká, Praha 1995.
- Hayek, Friedrich August: *Právo, zákonodárství a svoboda. Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*, přel. Tomáš Ježek, Praha 1994.
- Hayek, Friedrich August: *The Sensory Order and Other Writings on The Foundations of Theoretical Psychology*, ed. Viktor J. Vanberg, Chicago 2017.
- Hexter, Jack H.: Intention, Words, and Meaning: The Case of More's Utopia, *New Literary History* 6, č. 3 (1975), s. 529–541.
- Hexter, Jack H.: The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of Il Principe and Utopia, *The American Historical Review* 69, č. 4 (1964), s. 945–968.
- Hexter, Jack H.: *More's Utopia: The Biography of an Idea*, New York, Evanston – London 1965.
- Hexter, Jack H.: Thomas More: On the Margins of Modernity, *Journal of British Studies* 1, č. 1 (1961), s. 20–37.
- Hirsch, Alexander Keller – McIvor, David W. (ed.): *The Democratic Arts of Mourning: Political Theory and Loss*, London 2019.
- Holling, Crawford Stanley: Resilience and Stability of Ecological Systems, *Annual Review of Ecological Systems* 4 (1973), s. 1–23.
- Holloway, Josh – Manwaring, Rob: How Well Does "Resilience" Apply to Democracy? A Systematic Review, *Contemporary Politics* 29, č. 1, (2022), s. 68–92.
- Chambers, Raymond Wilson: *Thomas More*, London 1967.
- Chandler, David: Beyond Neoliberalism: Resilience, The New Art of Governing Complexity, *Resilience* 2, č. 1 (2014), s. 47–63.

- Chandler, David: Democracy Unbound? Non-Linear Politics and the Politicization of Everyday Life, *European Journal of Social Theory* 17, č. 1 (2014), s. 42-59.
- Chandler, David: *Resilience: The Governance of Complexity*, London 2014.
- Chandler, David: Resilience: The Societalization of Security, in: Chandler, David – Reid, Julian: *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation, and Vulnerability*, London 2016, s. 27-49.
- Illouz, Eva: *The Emotional Life of Populism: How Fear, Disgust, Resentment, and Love Undermine Democracy*, Cambridge 2023.
- Joseph, Jonathan: Resilience as Embedded Neoliberalism: A Governmentality Approach, *Resilience* 1, č. 1 (2013), s. 38-52.
- Kantorowicz, Ernst: *Dvě těla krále*, přel. Daniela Orlando, Praha 2014.
- Kautsky, Karl: *Thomas More and his Utopia*, ed. H. J. Stenning, New York 1959.
- Kirschner, Alexander: *Theory of Militant Democracy: The Ethics of Combatting Political Extremism*, New Haven 2014.
- Kolers, Avery: Resilience as a Political Ideal, *Ethics, Policy & Environment* 19, č. 1 (2016), s. 91-107.
- Koopman, Colin: Morals and Markets: Liberal Democracy through Dewey and Hayek, *Journal of Speculative Philosophy* 23, č. 3 (2009), s. 151-179.
- Koubová, Alice: Which Resilience? Thinking Democratic Subjectivity in the Polycrisis, *FILozOFIA* 79, č. 10 (2024), s. 1129-1143.
- Kumar, Krishan: *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford – New York 1987.
- Lánský, Ondřej: Resilience as a Methodological Challenge for Axel Honneth's Critical Theory, *FILozOFIA* 79, č. 10 (2024), s. 1144-1158.
- Lefort, Claude: *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris 2001.
- Lefort, Claude: *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris 1986.
- Levitas, Ruth: *The Concept of Utopia*, Bern 2010.
- Lippmann, Walter: *Drift and Mastery*, New York 1917.
- Lippmann, Walter: *The Phantom Public*, Eastford 2022.
- Lippmann, Walter: *A Preface to Politics*, New York 1914.
- Lippmann, Walter: *Veřejné mínění*, přel. Ladislav Köppl, Praha 2015.
- Livius, *Dějiny I*, přel. Pavel Kucharský a Čestmír Vránek, Praha 1971.
- Machiavelli, Niccolò: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere*, I-II, ed. Rinaldo Rinaldi, 2006.
- Machiavelli, Niccolò: Discorso delle cose Fiorentine, in: týž, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, ed. Alessandro Montecvecchi, Torino 2007.
- Machiavelli, Niccolò: *Vladař*, přel. Jan Bíba, Praha 2022.
- Mair, Peter: *Ruling the Void: The Hollowing of Western Democracy*, London 2013.
- Marshall, Thomas H.: Citizenship and Social Class, in: týž – Toms Bottomore, *Citizenship and Social Class*, London 1992, s. 3-51.
- Massumi, Brian: The Autonomy of Affect, *Cultural Critique*, č. 31 (1995), s. 83-109.
- Meltzer, Bernard – Musolf, Gil: Resentment a Ressentiment, *Sociological Inquiry* 72, č. 2 (2002), s. 240-255.
- Merkel, Wolfgang – Lührmann, Anna: Resilience of Democracies: Responses to Illiberal and Authoritarian Challenges, *Democratisation* 28, č. 5 (2021), s. 869-884.
- Merkel, Wolfgang: What is Democratic Resilience and How Can We Strengthen It?, *Policy Brief No. 169*, 2023.
- Mignolo, Walter D.: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham 2011.

- Miller, Caleb R.: *Living Under Post-Democracy: Citizenship in Fleeting Democratic Times*, London 2020.
- Montesquieu, Charles Louis de: *O duchu zákonů I*, přel. Hana Fořtová, Praha 2010.
- More, Thomas: *Utopie*, přel. Bohumil Ryba, 3. vyd., Praha 2024.
- Mouffe, Chantal: *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects*, London 2022.
- Müller, Jan-Werner: *Co je to populismus?*, přel. Markéta Hofmeisterová, Praha 2018.
- Müller, Jan-Werner: *Democracy Rules*, New York 2021.
- Munck, Ronaldo: *Globalisation and Labour: The New 'Great Transformation'*, London – New York 2002.
- Munoz, Albert – Billsberry, Jon – Ambrosini, Véronique: Resilience, Robustness, and Antifragility: Towards an Appreciation of Distinct Organizational Responses to Adversity, *International Journal of Management Reviews* 24, č. 2 (2022), s. 181–187.
- Näsström, Sofia: *The Spirit of Democracy: Corruption, Disintegration, Renewal*, Oxford 2021.
- Nietzsche, Friedrich: *Genealogie morálky*, přel. Věra Koubová, Praha 2002.
- Nigg, Walter: *Tomáš More. Světec svědomí*, přel. Miroslav Kratochvíl, Brno 1990.
- North, Douglas C.: Dealing with a Non-Ergodic World: Institutional Economics, Property Rights, and the Global Environment, *Duke Environmental Law & Policy Forum* 10, č. 1 (1992), s. 1–12.
- Oxford English Dictionary* (online), heslo: resilience, <https://doi.org/10.1093/OED/3371756822>.
- Parel, Anthony J.: *The Machiavellian Cosmos*, New Haven 1992.
- Pateman, Carole: *Participation and Democratic Theory*, Cambridge 1970.
- Pocock, John G. A.: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1974.
- Prinz, Janosch – Scerri, Andy: From Politics to Democracy? Bernard Williams' Basic Legitimation Demand in a Radical Realist Lens, *Constellations* 31, č. 3 (2024), s. 338–353.
- Przeworski, Adam: Minimalist Conception of Democracy: A Defense, in: *Democracy's Values*, ed. Ian Shapiro – Casiano Hacker-Cordón, Cambridge 1999, s. 23–55.
- Rawls, John: *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge (MA) 1999.
- Reid, Julian: Resilience: The Biopolitics of Security, in: David Chandler – Julian Reid: *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation, and Vulnerability*, London 2016, s. 51–72.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Rozprava o nerovnosti; O společenské smlouvě*, přel. Hana Fořtová, Praha 2022.
- Rovny, Jan: Antidote to Backsliding: Ethnic Politics and Democratic Resilience, *American Political Science Review* 117, č. 4 (2023), s. 1410–1428.
- Savage, Mike – Devine, Fiona – Cunningham, Niall – Taylor, Mark – Li, Yaojun – Hjellbrekke, Johs – Le Roux, Brigitte – Friedman, Sam – Miles, Andrew: A New Model of Social Class? Findings from the BBC's Great British Class Survey Experiment, *Sociology* 47, č. 2 (2013), s. 219–250.
- Sent, Esther-Mirjam: Rationality and Bounded Rationality: You Can't Have one Without the Other, *The European Journal of the History of Economic Thought* 25, č. 6 (2018), s. 1370–1386.
- Schaller, Tom – Waldman, Paul: *White Rural Rage: The Threat to American Democracy*, New York 2024.

- Scheler, Max: *Ressentiment*, New York 1961.
- Schmidt, Jessica: Intuitively Neoliberal? Towards a Critical Understanding of Resilience Governance. *European Journal of International Relations*, 21, č. 2 (2015), s. 402–426.
- Schneider, Robert A.: *The Return of Resentment: The Rise and Decline and Rise Again of a Political Emotion*, Chicago 2023.
- Schumpeter, Joseph A.: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, přel. Jiří Ogrocký, Brno 2004.
- Schwarze, Michelle: *Recognizing Resentment: Sympathy, Injustice, and Liberal Political Thought*, Cambridge 2020.
- Simon, Herbert Alexander: A Behavioral Model of Rational Choice, *Quarterly Journal of Economics* 69, č. 1 (1955), s. 99–118.
- Simon, Herbert Alexander: Rational Choice and the Structure of the Environment, *Psychological Review* 63, č. 2 (1956), s. 129–138.
- Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought, I. The Renaissance*, Cambridge 1978.
- Snarr, C. Melissa: Formative Political Grief, *Journal of the Society of Christian Ethics* 42, č. 1 (2022), s. 7–13.
- Standing, Guy: *Prekariát*, přel. Antonín Handl a Petr Janus, Praha 2018.
- Stiegler, Barbara: *Bisogna adattarsi. Un nuovo imperativo politico*, Milano 2023.
- Stockdale, Katie: Collective Resentment, *Social Theory and Practice* 39, č. 3 (2013), s. 501–521.
- Strauss, Leo: *Thoughts on Machiavelli*, Chicago 1978.
- Svoboda, Bohumil: *Thomas More. Světec a utopista*, Praha 2014.
- Tampierová, Helena: *Thomas More. Státník a teolog*, Brno 2002.
- Urbinati, Nadia: *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, New York 2019.
- Urbinati, Nadia: Republicanism: Democratic or Popular, *The Good Society* 20, č. 2 (2011), s. 157–169.
- Urbinati, Nadia: *Znetvořená demokracie. Mínění, pravda a lid*, přel. Jan Bíba, Praha 2018.
- Ure, Michael: Resentment/Ressentiment, *Constellations* 22, č. 4 (2015), s. 599–613.
- Volacu, Alexandru – Aligica, Paul Dragos: Conceptualizing Democratic Resilience: A Minimalist Account, *Contemporary Politics* 29, č. 5 (2023), s. 621–639.
- Wagner, Peter: *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, London – New York 1994.
- Walker, Brian – Salt, David: *Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World*, Washington – Covelo – London 2006.
- Walker, Jeremy – Cooper, Melinda: Genealogies of Resilience: From Systems Ecology to the Political Economy of Crisis Adaptation, *Security Dialogue* 42, č. 2 (2011), s. 143–160.
- Weber, Max: *Metodologie, sociologie, politika*, vybral a přel. Miloš Havelka, Praha 1998.
- Williams, Bernard: *Na počátku byl čin. Realismus a moralismus v politické diskusi*, Červený Kostelec 2011.
- Wuthnow, Robert: *The Left Behind: Decline and Rage in Rural America*, Princeton 2018.
- Xu, Bin: Mourning Becomes Democratic, *Context* 12, č. 1 (2013), s. 42–46.
- Zebrowski, Chris: The Nature of Resilience, *Resilience* 1, č. 3 (2013), s. 159–173.
- Zolo, Danilo: *Democracy and Complexity: A Realist Approach*, Cambridge 1992.

JMENNÝ REJSTŘÍK

- | | |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| Ahmed, Sara 98, 99, 128 | Fabius Maximus Cuncator 88, 89 |
| Alexandr VI. (Rodrigo Borgia) 92 | Forst, Rainer 69 |
| Aligica, Paul Dragos 23 | Foucault, Michel 29 |
| Ames, Russell 58 | |
| Arendt, Hannah 105 | Gaus, Gerald 31 |
| Aristoteles 38, 67 | Green, Jeffrey E. 108 |
| Athanasiou, Athena 119 | Grove, Kevin 9 |
| | |
| Bacon, Francis 51, 69 | Habermas, Jürgen 60 |
| Bloch, Ernst 68 | Hannibal 88 |
| Bobbio, Norberto 47, 98 | von Hayek, Friedrich August 19, 25, |
| Borgia, Cesare 91, 92 | 28, 30–32, 35, 46, 122 |
| Bourbeau, Philippe 9 | Hexter, Jack H. 57, 58, 61 |
| | Holling, Crawford Stanley 11, 26, 27, |
| Campanella, Tommaso 51, 69 | 127 |
| Cooper, Melinda 11, 28 | Holloway, Josh 14, 23 |
| Crouch, Colin 20, 106, 107 | Hume, David 109 |
| | |
| Dahl, Robert 98 | Chambers, Raymond Wilson 57 |
| Dewey, John 25, 34, 35, 41–46 | Chandler, David 10, 11, 18, 24, 25, |
| Duhamel, Pierre Albert 57 | 34–36, 44–46, 73, 74, 95, 96, 122 |
| | |
| Elias, Norbert 60 | Kantorowicz, Ernst 102 |
| Erasmus Rotterdamský 57, 58 | Kautsky, Karl 58 |

- Kolers, Avery 23
 Koubová, Alice 12, 21
 Kumar, Krishan 51
- Lefort, Claude 101–104, 113, 128
 Lev XIII. 57
 Levitas, Ruth 51
 Linné, Carl 28
 Lippmann, Walter 25, 28, 34–46, 98, 122
 Lucretius 77
 Lührmann, Anna 15
 Lúkianos 53
- Machiavelli, Niccolò 19, 20, 50, 60, 72, 74–96, 115, 123, 124
 Malthuse, Thomas 28
 Manin, Bernard 98
 Manwaring, Rob 14, 23
 Marshall, Thomas H. 115
 Massumi, Brian 99
 Merkel, Wolfgang 15–17
 Miller, Caleb R. 118
 de Montesquieu, Charles-Louis 20, 99–101, 105, 106, 113, 120
 More, Thomas 19, 48, 50–72, 116, 123, 124
- Näsström, Sofia 20, 21, 99, 101–105, 113, 116, 120, 124
 Nietzsche, Friedrich 99, 110–112
 North, Douglas C. 13, 29, 122
- Pius XI. 57
 Platon 53
 Polybios 81
- Rawls, John 109
 Rousseau, Jean-Jacques 102
- Savage, Mike 116
 Scipio African 88, 89
 Scheler, Max 99, 110–112, 115, 120
 Schmidt, Jessica 47
 Schumpeter, Joseph A. 93
 Simon, Herbert Alexander 11, 122
 Skinner, Quentin 57, 58, 71
 Smith, Adam 43, 109, 110
 Snarr, C. Melissa 118
 Standing, Guy 115
 Stiegler, Barbara 42
 Stockdale, Katie 113
- Vespucci, Amerigo 53
 Volacu, Alexandru 23
- Wagner, Peter 60
 Wallas, Graham 34
 Walker, Jeremy 11, 28
 Weber, Max 98
 Williams, Bernard 90, 94
- Zebrowski, Chris 28

V EDICI POLITEIA JIŽ VYŠLO:

- Ian Shapiro: Skutečný svět demokratické teorie (2012)
- Ernesto Laclau: Emancipace a radikální demokracie (2013)
- Judith Butlerová: Rámce války.
Za které životy netruchlíme (2013)
- Martin Horák: Úspěch i zklamání.
Demokracie a veřejná politika v Praze 1990–2000 (2014)
- Noam Chomsky: Disident západu (2014)
- Ernesto Laclau a Chantal Mouffe: Hegemonie a socialistická strategie.
Za radikálně demokratickou politiku (2014)
- Milan Znoj, Jan Bíba, Jana Vargovčíková:
Demokracie v postliberální konstelaci (2014)
- Wendy Z. Goldmanová: Vytváření nepřítele.
Udávání a zastrašování ve stalinském Rusku (2014)
- Michael Sandel: Spravedlnost.
Co je správné dělat (2015)
- Roger Griffin: Modernismus a fašismus.
Pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera (2015)
- Maurice Duverger: Politické strany (2016)
- Aletta J. Norval: Averzivní demokracie (2016)
- Nadia Urbinati: Znetvořená demokracie.
Mínění, pravda a lid (2018)
- Ian Shapiro: Morální základy politiky (2018)
- Jürgen Habermas: Diskursivní teorie liberální demokracie (2018)
- Alexej Jurčak: Bylo to na věčné časy, dokud to neskončilo.
Poslední sovětská generace (2018)
- Mark Mazower: Temný kontinent. Evropa ve 20. století (2019)
- Noam Chomsky: Kdo vládne světu? (2019)
- Přemysl Houda: Normalizační festival.
Socialistické paradoxy a postsocialistické korekce (2019)
- Ian Shapiro: Politika proti dominanci (2019)

Ivan Krastev, Stephen Holmes: Světlo, které pohaslo.
Vyúčtování (2020)

Ivan Krastev: Už je zítra? Aneb jak pandemie mění Evropu (2020)

Roger Griffin: Fašismus (2021)

Marc-Antoine Pérouse de Montclos: Africký džihád.
Historické kořeny a současný význam (2021)

Bernard Manin: Principy reprezentativní vlády (2022)

Gilles Kepel: Cesta z chaosu (2022)

Michael J. Sandel: Tyranie zásluh.
Kam se podělo obecné dobro? (2022)

Philipp Ther: Jiný konec dějin.
Eseje o velké transformaci po roce 1989 (2022)

Pankádž Mišra: Věk hněvu. Dějiny přítomnosti (2024)

Pavel Barša: Dekadence a obrození. Krize evropského
liberalismu a „židovská otázka“ (2024)

Eva von Redecker: Revoluce pro život. Filosofie nového protestu (2024)

Milan Znoj: České spory o liberalismus: Masaryk a Havel (2024)