

# KONTRADIKCE

Časopis pro kritické myšlení

2018 / 1

# KONTRADIKCE

ročník 2 2018 číslo 1

## Redakce

Miloš Caňko, Barbora Černušáková, Joseph Grim Feinberg (šéfredaktor), Roman Kanda, Ľubica Kobová, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Daniel Rosenhaft Swain, Jiří Růžička, Pavel Siostrzonek, Šimon Svěrák

## Mezinárodní redakční rada

John Abromeit (Buffalo State University), Oliver Belcher (Durham University), Jana Beránková (Columbia University), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Ústav filosofie a sociologie, Polská akademie věd), Wojciech Burszta (SWPS univerzita humanitních a společenských věd, Varšava), Ľubomír Dunaj (Prešovská univerzita), Elżbieta Durys (Lodžská univerzita), Ingo Elbe (Univerzita Carla von Ossietzského v Oldenburgu), Juraj Halas (Univerzita Komenského v Bratislavě), Peter Hudis (Oakton Community College), Michael Löwy (Centre national de la recherche scientifique), Moishe Postone (in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton University), Peter Steiner (University of Pennsylvania), Richard Stáhel (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Karolina Szymaniak (Židovský historický institut, Varšava a Vratislavská univerzita), G. M. Tamás (Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Vídeň), Francesco Tava (Katolická univerzita v Lovani), Zhivka Valiavicharska (Pratt Institute, New York), Xinruo Zhang (Pekingská univerzita)

Jazyková redakce češtiny Pavla Toráčová

Jazyková redakce slovenštiny Silvia Ruppeldtová

Jazyková redakce angličtiny Greg Evans

Citační redakce Jiří Nedvěd

Sazba Jana Andrllová

Grafická úprava © Markéta Jelenová

Vytiskla Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3, Praha 1

Web design Karel Klouda

Vydal © Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, Česká republika, ve svém nakladatelství Filosofia jako jeho 505. publikaci



Akademie věd  
České republiky

**Strategie AV21**

Špičkový výzkum ve veřejném zájmu

Publikace vychází s podporou Ediční rady AV ČR a Strategie AV21 – Evropa a stát.

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-558-6

Kontakt +420 222 220 124, [kontradikce@flu.cas.cz](mailto:kontradikce@flu.cas.cz)

Webová stránka [kontradikce.flu.cas.cz](http://kontradikce.flu.cas.cz)

# OBSAH

Slovo úvodem 5

## Studie

Vít Bartoš, K problému dialektiky přírody 13

Ivana Komanická, Zrod proletárskej kultúry v Košiciach 41

## Esej

Nick Nesbitt, Deleuze, Adorno a kompozice hudební multiplicity 55

Matěj Mětelec, Charta 77 a její dědictví 77

## Překlad

Herbert Marcuse, Estetický rozměr (z knihy *Erós a civilizace*) 101

## Materiál

Šimon Svěrák, K „Cestě do středu básně“ (Geneze polemické hodnoty imaginativního projevu u Vratislava Effenbergera) 117

Vratislav Effenberger, Cesta do středu básně 129

## Rozhovor

Petr Kužel s Étienneem Balibarem, Teorie a politika v myšlení

Louise Althussera 149

## Recenzní eseje

Lukáš Makovický, Kacírske evanjelium svätého Tamása  
(G. M. Tamás, *K filosofii socialismu*) 175

Petr Kužel, Metodológia kritickej sociálnej vedy (Juraj Halas, *Metodológia kritickej sociálnej vedy. Marxova kritika politickej ekonómie*) 191

Joseph Grim Feinberg, Lid, množství, společnost (Alexandros Kioupkiolis a Giorgos Katsambekis, eds., *Radical Democracy and Collective Movements Today*) 201

## Recenze

Miroslav Tížik, Dialóg po konci politiky a dejín (Ivan Landa, Jan Mervart a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*) 213

Erik Leško, Geografické kategórie a cestujúca teória (Ondřej Horký-Hlucháň,  
Tomáš Profant a kol., *Mimo Sever a Jih. Rozumět globálním nerovnostem  
a rozmanitosti*) 220

Martin Nový, Kontemplace o temnotě evropského kapitalismu  
(Werner Bonefeld, *The Strong State and the Free Economy*) 225

## Zpráva

Aleš Novák, O konferenci „Dvě století Karla Marxe“ 233

## Slovník pojmů

Petr Kužel, Státní kapitalismus 239

## In memoriam

Jiří Růžička, Domenico Losurdo (1941–2018) 263

O autorech 267

## SLOVO ÚVODEM

Již rok uplynul od vydání prvního ročníku svazku *Kontradikcí*. Stejně tak jako v minulém roce, kdy *Kontradikce* vyšly u příležitosti staletého výročí únorové a říjnové revoluce v Rusku, i tento rok je bohatý na nejedno významné výročí: sto let od konce první světové války je rovněž stoletým výročím nového poválečného uspořádání; Polsko, Česká republika a (s větší ambivalencí) Slovensko oslaví sto let vzniku svých samostatných států, což by mělo vyvolat reflexi nad odlišnostmi obou státních útvarů ve srovnání s jejich současnými protějšky, a to na rovině etnické, geografické a politické (Slovensko a Česká republika coby *rozdělené* státy slaví o něco skromnější 25. výročí, což je skutečnost, která budí větší nadšení u slovenských než u českých elit). Možná ještě větší význam s sebou nese 50. výročí roku 1968 – formativní rok pro sebevnímání disidentů všech odstínů. Jakkoliv budou tyto události vhodným soustem pro mýtotvorbu vládnoucího establishmentu, zároveň nabízejí příležitost pro kritické přehodnocení naší současné společnosti a sil, které ji vytvářejí.

Význam tohoto přehodnocení však během uplynulého roku ještě vzrostl. Různé vývojové trendy v regionu jej znovu učinily předmětem varovného zájmu ze strany západních pozorovatelů. Výsledky voleb v České republice potvrdily pokračující vzestup apolitického multimiliardáře Andreje Babiše a extrémně pravicových stran. Podobně i výsledky prezidentských voleb, jejichž kampaň se nesla ve znamení nenávisti k imigrantům, znovupotvrdily postavení Miloše Zemana. Na Slovensku donutily protesty k rezignaci premiéra Roberta Fica, který je dlouhodobou dominantní postavou na slovenské politické scéně. Zdá se, že se politický prostor otevírá novým politickým silám, nicméně zůstává otázkou, zda ti, kdo do něj vstoupí, budou přijatelnější než stará garda. Polsko na oslavě výročí nezávislosti zažilo jednu z největších extrémně pravicových demonstrací v Evropě za poslední dobu, zatímco vládnoucí Právo a spravedlnost se pokusilo kriminalizovat jakékoliv poukazy na polskou účast na holokaustu. Obnovená studenoválečnická paranoia se snaží svalit na Rusko vinu za veškeré politické ořesy od Trumpa až po brexit. Nový předseda britské Labour Party pak byl obviněn ze špionáže pro Československo, přičemž si média nebyla tak úplně jistá, zda dotyčná země stále ještě existuje!

Poslední z těchto vývojových trendů představuje snad až příliš klasický obrázek situace. Tento trend sice možná vzbudil zájem o střeoevropskou oblast a její politiku, nicméně takřka nepozvedl intelektuální úroveň diskuse. Dva diskurzy ovládají situaci: první využívá jazyk populismu, pojem s významnými dějinami a původem, který je

ovšem až příliš často používán jako všeobjímající výraz, který zatemňuje specifickou ideologickou a sociální povahu různých jevů. Až příliš často tento populistický diskurz prozrazuje svůj odpor k „lidu“, následně se chápe jakékoliv příležitosti jej rozpustit a zvolit si nový. Druhá skupina idejí se vyznačuje silnou esencionalizací Západu a Východu, v níž seriózní analýza přenechává místo primitivní geopolitické perspektivě, přičemž jakákoliv forma nezávislé politiky je vytlačována střetem mezi rusofobií a rusofilii. V tom nejhorším případě obě perspektivy splývají v jakousi ochrannou vizi, v níž zaostalé a k Východu vzhlížející obyvatelstvo utvrzuje sebe sama oproti elitě orientované na Západ. Jelikož ani Východ, ani Západ v jejich současném stavu nás nejsou s to vysvobodit z naší současné situace, lze si jen těžko představit, že nastoupená cesta současného trendu může vést někam jinam než do pekel.

Více než kdy předtím se stává jasnějším, že adekvátní kritika naší tzv. postkomunistické přítomnosti musí lépe porozumět tomu, co ji vytvořilo. Doufáme, že právě *Kontradikce* k tomu poskytnou prostor. Naším cílem je zkoumat, jak různá hnutí a síly, které konstituují tyto společnosti, chápou sebe sama: ideje a ideologie postkomunistického liberálního konzervatismu; disentu; oficiálního a neoficiálního komunismu; socialistického hnutí, které zrodilo jak oficiální komunistická hnutí a strany, tak i jejich nejtvrďší kritiky. Jinými slovy, chceme zkoumat ty procesy, které před lety 1989–1991 umožnily, aby se idea komunismu spojovala s režimy, jež potlačovaly radikálně socialistické myšlenky a činy, a které po letech 1989–1991 vedly k tomu, že se přiblížení k jakémukoliv typu komunismu definitivně prohlásilo za nemožné.

Když tedy tvrdíme, že žijeme v době postkomunismu, nepředpokládáme, že někdy v minulosti komunismus fungoval jako společenský systém a v jisté chvíli fungovat přestal. Pojem postkomunismu odkazuje spíše k někdejší skutečnosti, v níž byl komunismus představitelný, a k současné skutečnosti, kdy pro většinu lidí již představitelný není. Pojmy komunismus nebo postkomunismus jsou pro nás relevantní nikoli proto, že by přesně vystihovaly dvě po sobě jdoucí společenské konfigurace, ale proto, že obracejí pozornost k žádoucím a měnícím se koncepcím politického horizontu. Idea komunismu byla mobilizována komunistickou stranou, naproti tomu představa o nelegitimitě komunismu byla mobilizována stranami, které vystřídal u moci strany komunistické. Problém postkomunismu je otázkou po způsobu vyvázání souboru tvrzení o společenské realitě ze souboru představ o její změně. Postkomunismus představuje v tomto smyslu horizont, který vymezuje, co si můžeme představit a co nikoliv. Podmiňuje naše chápání minulosti i budoucnosti, protože radikální představy o budoucnosti svazuje s dávno zavrženou minulostí. A nakonec podmiňuje i kritiku současnosti, protože postkomunismus jako horizont myšlení po nás vyžaduje, aby se kritika dominantního chápání postkomunismu vyrovnala s komunismem. Přesněji, postkomunismus od nás vyžaduje, abychom se vyrovnali s tím, co komunismem nazývá právě sám postkomunismus, tedy s dějinami existujících komunistických stran a hnutí, s dějinami myšlenek, které tyto strany prosazovaly, a s dějinami společností, které tyto strany řídily.



Kritika postkomunismu vyžaduje kritický pohled na „předpostkomunistickou“ minulost. Vyzývá nás k tomu, abychom se z hlediska postkomunistického momentu dívali na ony dějiny, vůči nimž se postkomunismus vymezuje, abychom se dívali na společenské systémy, které se legitimizovaly ideálem komunismu, a ptali se, jak tyto systémy fungovaly, jak vznikly (a jak – ve většině případů – „skončily“), jak byly kritizovány a jak odkaz opozice k „reálnému socialismu“ přispívá k dnešní kritice postkomunismu. Rovněž vyzývá ke kritickému uchopení potenciálních alternativ. Když ve zpětném pohledu pozorujeme spletitý a často tragický historický vývoj, který vedl ke „komunismu“ a k jeho „konci“, můžeme v tomto ohledu rovněž sledovat ideje a aspirace, které tuto historii doprovázely. Spíše než tyto ideje a aspirace a priori odmítat, je nutné je analyzovat v jejich komplexitě a ptát se přitom, proč některé z těchto idejí přetrvaly, ale zároveň se proměnily, jak zas jiné mohly již v zárodku obsahovat prvky své vlastní negace, zatímco ještě jiné byly marginalizovány bez možnosti vlastního uskutečnění.

Naším cílem je tudíž poskytnout prostor pro emancipační kritiku socialistického, komunistického (tj. souvisejícího s komunistickou stranou) a postkomunistického myšlení a praxe. „Emancipační“ proto, že kritika vychází z detailní analýzy a často i z přímé zkušenosti s předměty kritiky, ale zároveň se pokouší prolomit jejich hranice, a umožňuje nám tak překročit horizont porůznu se zjevujících „konců historie“, tj. politických horizontů, které byly vyhlášeny za uzavřené a konečné a vzápětí byly znovu otevřeny. Zde publikované kritické příspěvky tak mají, ať již přímo či nepřímě, „zainteresovaný“ charakter: jako účastníci sledovaných procesů ukazují nejen na momenty mocenského ovládnutí, ale rovněž momenty průlomu a osvobození. Naši autoři zkoumají kontradiktorní potenciál, který je obsažen v takových konceptech jako subjektivita a ideologie, samospráva a znárodnění, antietatismus a stát blahobytu, alternativní kultura a disidentské ghetto, univerzální lidská seberealizace a historicky situovaná transformace.

Proč kvůli tomu všemu zakládat další nový časopis? Za prvé, časopis nám umožňuje neustále držet krok s dobou a soustavně přitom obnovovat svůj kritický postoj, jenž se snaží být vždy adekvátní své přítomnosti. A zatímco novinky se vyznačují svou rychlou pomíjivostí a teorie zas pomalostí, publikování jednou do roka poskytuje autorkám a autorům dostatek času k pozorování jednotlivých procesů, reflexi, analýze a nakonec k reakci. Za druhé, náš časopis chce být specifickým. Není sice prvním mezinárodním časopisem, který si vzal za svou prioritu rozvíjení tradice kritického sociálního myšlení prostřednictvím konfrontace s dějinami socialismu střední a východní Evropy, vládou komunistické strany a postkomunismem. Avšak jiné časopisy, které dříve plnily tuto roli, se později vydaly jiným směrem, a starý projekt tím pádem zůstal nenaplněn.

\*

S vědomím tohoto předsevzetí pokračují v tomto svazku naši autoři s vyrovnáním se s postkomunistickou společností a intelektuálními proudy, které ji pomáhaly vytvořit. Snad nejbezprostředněji tento problém pojednává recenze knihy Borise Budena *Zone des Übergangs. Vom Ende des Postkommunismus* (vyšla česky pod názvem *Konec post-*

*komunismu: Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*) z pera Nedy Genovy, která stále ještě nebyla přeložena do angličtiny, byť nabízí jeden z mála teoreticky podložených pokusů, jak rozumět fenoménu postkomunismu. Peter Steiner na druhou stranu nabízí kritickou perspektivu na postkomunistické rétorické angažmá jednoho z nejprominentnějších bývalých disidentů v regionu – Václava Havla.

V česko-slovenskojazyčné sekci analyzuje Matěj Metelec význam historického disidentského hnutí pro současnou levicí stejně tak jako jejich vzájemné limity. Lukáš Makovický dále zkoumá dílo G. M. Tamáse, který se stal ostrým kritikem současné společnosti a znovu disidentským hlasem ve stále autoritářštějším Maďarsku. Anglickojazyčná sekce přistupuje k disidentskému myšlení prostřednictvím tří textů o díle fenomenologa Jana Patočky: dvě recenze z pera Sergio Mas Díaze a Michaely Belejkanichové se týkají současných interpretací Patočkova politického významu, článek Alexe Forbese pak pojednává o významu „Evropy“ v Patočkově myšlení a ve filmu *Odyseův pohled* Theo Angelopoulose.

Alain Badiou, který vychází z výrazně odlišné kritické tradice, diskutuje v rozhovoru s Janou Beránkovou o vztahu mezi vlastní filosofií a emancipačním významem komunismu ve světle mj. pokusů, které se v roce 1968 po celém světě snažily o vytržení pojmu komunismu z tenat elit etablovaných komunistických stran. Dirk Dalberg dále recenzuje soubor do angličtiny přeložených esejů významného stoupence českého marxistického humanismu Ivana Svitáka, který se stal jedním z nejtvrdsích kritiků československé vlády a po porážce tzv. pražského jara 1968 byl donucen emigrovat. Poprvé je zde rovněž publikován anglický překlad eseje Svitákova současníka, filosofa, teoretika estetiky a historika idejí Roberta Kalivody. Dále otiskujeme rovněž revidovaný překlad (stejně tak jako dosud nepublikovaný originál) literárně-teoretického eseje surrealistického intelektuála, spolupracovníka jak Svitáka, tak Kalivody, Vratislava Effenbergera, jehož myšlení je prezentováno i v úvodní studii Šimona Svěráka. Miroslav Tížik pak recenzuje nedávno vyšlý svazek o dalším aspektu reformního procesu v komunistickém Československu – projekt dialogu mezi reformně orientovanými marxisty a sociálně progresivními křesťany v šedesátých letech.

Katarzyna Bielińska-Kowalewska sleduje jiný pokus o reformu společnosti sovětského typu. V recenzi studie Vladimira Unkovského-Korici o Titově Jugoslávii se zamýšlí nad jugoslávskou tradicí „samosprávného socialismu“ a obhájí Unkovského-Koricovu interpretaci tohoto systému jako formu „státního kapitalismu“. V česko-slovenské sekci dále Petr Kužel analyzuje pojem státního kapitalismu v rámci pokračování „pojmového slovníku“ *Kontradikcí*. Martin Nový se přitom zabývá spojením mezi státem a kapitalismem v liberálních společnostech západní Evropy v recenzi knihy Wernera Bonefelda *The Strong State and the Free Economy*.

Řada dalších textů jde dále do minulosti a zkoumá hlubší kontext intelektuálních dějin středovýchodní Evropy. V anglické sekci rozebírá Dan Swain myšlení sovětského právního teoretika Jevgenije Pašukanise, které chápe jako kritický protipól k nedávným levicově orientovaným rawlsiánským teoriím spravedlnosti. Dvě recenze z pera Nicka

Evanse a Vikashe Singha spolu se Sangeetem Parasharem pojednávají o dědictví ekonomia heterodoxního proudu Karla Polanyiho s ohledem jak na jeho rané práce psané v maďarštině, tak i na jeho slavnější práce z pozdní doby. V česko-slovenské sekci věnuje Ivana Komanická pozornost intelektuálnímu světu levicové, maďarsky mluvící inteligence v době po První světové válce s bližším pohledem na socialistické avantgardní hnutí proletářské kultury v Košicích (tehdy součást Slovenské republiky rad).

Dílo Pašukanise a Polanyiho klade důležité otázky s ohledem na vzájemné propojení ekonomické struktury, společenských institucí a kulturních forem. Tyto otázky dále rozebírá Nicole Pepperell v kriticky pojaté studii o chápání zbožního fetišismu u Györgye Lukáse. Ten se v jeho díle ukazuje jako „falešný závoj objektivit“, který musí být odhnut, aby se odkryla pravá povaha společenských vztahů. Pepperell namísto toho navrhuje návrat k Marxovu pojmu z fetišizovaného zboží jako reálné formě vzájemné sociální závislosti. Étienne Balibar se zaměřuje na příbuzný problém ideologie v jejím vztahu k politickým institucím v diskusi s myšlením Louise Althussera v rámci rozhovoru, který vedl Petr Kužel (zde v českém překladu). Herbert Marcuse rozebírá vztah mezi kapitalismem a estetickou dimenzí lidské zkušenosti v prvním českém překladu deváté kapitoly jeho slavné knihy *Erós a civilizace*. Nick Nesbitt analyzuje rovněž v českém překladu specifický problém „vnitřní difference“ v hudební filosofii Theodora Adorna a Gillesa Deleuze.

Ostatní texty se pak rozbíhají různými teoretickými směry. V anglické sekci se Norbert Trenkle věnuje nástupu toho, co nazývá „fiktivní kapitál“, který podle něj ve stále větší míře nahrazuje přímé vykořisťování práce. V česko-slovenské sekci pak Petr Kužel recenzuje knihu Juraje Halase o Marxově příspěvku k metodologii kritických společenských věd a Erik Leško recenzuje knihu o globální nerovnosti Ondřeje Horkého-Hlucháně a Tomáše Profanta a kol. Vít Bartoš se obrací směrem k přírodním vědám a v polemickém tónu vůči jedné tradici humanistického marxismu nás vybízí k zaujetí sympatičtější perspektivy vzhledem k Engelsově koncepci dialektiky přírody. Dále přinášíme český překlad recenzního eseje z anglického čísla *Kontradikcí* 2017 Josepha Grima Feinberga o pojmech hegemonie a množství („*multitude*“) v té podobě, v jaké se objevují v knize *Radical Democracy and Collective Movements Today*.

\*

Kritická a emancipační teorie je sama v sobě optimistická přinejmenším v jednom ohledu: nahlíží na společnost jako na neuzavřenou entitu, která obsahuje mnoho kontradikcí, a tedy i potenciál, který nelze nikdy zcela vyčerpat. Kritika jako nikdy nekončící proces je pak hrou, která není nikdy zcela prohrána. To samé ovšem naneštěstí neplatí o lidském jedinci a jeho životě. I proto uzavíráme *Kontradikce* vzpomínkou na dva významné myslitele, kteří zemřeli v období po posledním vydání *Kontradikcí*. Prvním je italský filosof a historik idejí Domenico Losurdo, který mj. přispěl významnou měrou ke kritice historických kořenů liberalismu, pojmu totalitarismu a našemu rozumnému významu hegelovského myšlení pro levicovou, emancipační a progresivní teorii. Druhým

## Kontradikce

je Moishe Postone, který nás ovlivnil nejen svou průlomovou reinterpetací marxismu a myšlení Karla Marxe samého, ale byl rovněž členem naší mezinárodní ediční rady a významným spolupracovníkem *Kontradikcí*. Svou bitvu se smrtí nemohli vyhrát, ale jejich dílo, které zanechali a které nyní vstoupilo do sdíleného procesu společenské kritiky, v sobě nese stále mnoho života.

# STUDIE



# K PROBLÉMU DIALEKTIKY PŘÍRODY

Vít Bartoš

*On the Problem of the Dialectics of Nature*

*Abstract: The aim of this article is to update some of Engels's ideas on the topic of the dialectics of nature and to bring those ideas into the context of contemporary developments in the natural sciences (especially biology). Firstly, we examine the question of the very possibility of dialectics (dialectical processes) in nature because, at least since Lukács, there has been a significant tradition denying the existence of dialectical processes in nature because nature has no acting, conscious subjects. We argue that dialectics is universally present not only in the actions of the subject, which is an old-fashioned relic of anthropomorphism, but in nature itself. Secondly, we identify some basic problems in Engels's theory of nature as it is described in his Dialectics of Nature. We are especially interested in Engels's employment of dialectics as a general method of investigating the nature of physical and biological reality. We find that some principles of dialectics (as Engels understands them) are not consistent with the fundamental principles of physics, such as the second law of thermodynamics. In addition, in the domain of biology it would seem quite difficult to make Engels's Lamarckian concept of evolution consistent with his own concept of dialectics, not to mention with the paradigmatic Darwinian approach. Finally, we point out that there is a renaissance of dialectical thinking in modern biology*

*that can be understood as a partial confirmation of Engels's intuitions regarding dialectics. Especially in the works of Richard Levins, Richard Lewontin, and Stephen J. Gould we can see how dialectics was applied in their disputes with genetic and environmental determinists and adaptationists.*

*Keywords: dialectics of nature, Friedrich Engels, biology, physics, adaptationism, humanism*

## Úvod

Engelsova díla *Dialektika přírody* a *Anti-Dühring* představují pokus o aplikaci dialektiky jakožto generální metody na vše existující v přírodě a lidských dějinách. Důsledný dialektický materialismus totiž musí předpokládat – a zdá se, že v tomto ohledu není mezi Engelsem a Marxem žádný spor –, že dialektika je zcela obecným principem fungování reality, a tak neexistuje žádný principiální důvod, proč by např. měla být aplikovatelná pouze na lidské dějiny.<sup>1</sup>

V následujícím textu budeme vycházet z hypotézy, že pokud je dialektika skutečně konstruktivním a generálním principem uskutečňování procesů, musí být přítomna i ve fyzikální skutečnosti zcela nezávisle na přítomnosti subjektu. Proto začneme naše úvahy tím, že podrobíme stručné kritice tezi, která tvrdí, že dialektika je možná pouze tehdy, pokud v daném procesu (přírodním či dějinném) vystupuje autonomně činná subjektivita nadaná reflexivními schopnostmi a praxí. V druhém kroku se podíváme na Engelsovy argumenty ve prospěch dialektiky přírodních procesů a zhodnotíme jejich přesvědčivost a konstruktivitu. Nakonec jako podporu Engelsovy argumentace uvedeme některé současné úvahy o tzv. „dialektické biologii“, která, zdá se, rehabilituje Engelsovy intuice o dialektických procesech v přírodě.

Dovolme si rovněž hned zpočátku zmínit širší kontext problematiky. Engelsovo explicitní rozšíření aplikability dialektické metody do domény přírodní skutečnosti nebylo a není obecně filosoficky (a vědecky) přijímáno. Dokonce se dá s jistou zkratkovitostí tvrdit, že dialektický i historický materialismus jako takový do vystoupení Lenina a svě-

<sup>1</sup> Když Marx uvažuje o obecné struktuře jakékoliv konkrétní totality, jejího rozporuplného procesování a privilegovanosti totality nad částmi, říká: „Výsledek, k němuž docházíme, není, že výroba, rozdělování, směna a spotřeba jsou totožné, nýbrž že všechny tvoří články celku, rozdíly uvnitř jednoty. [...] Určitá výroba určuje tedy určitou spotřebu, rozdělování, směnu, určité vzájemné vztahy těchto různých momentů. [...] Dochází k vzájemnému působení mezi různými momenty. Tak je tomu u každého organického celku.“ Karel Marx, *Ke kritice politické ekonomie* (Praha: SNPL, 1953), s. 169–170.

A my se ptáme, co Marx míní spojením „u každého organického celku“, a proč toto zobecnění vůbec předkládá? Velmi přirozenou odpovědí je, že dialektický proces totalizace se týká i „organické přírody“, tj. biologické skutečnosti. Ale ještě pravděpodobnější je, že Marx termín užívá v systémově-obecném smyslu slova, tj. že tam, kde jsou identifikovatelné různé (rozporné) konkrétní „rozdíly uvnitř jednoty“, kde obecně probíhá dialektická totalizace, tam máme právo mluvit o „organickém celku“. Z toho lze dovozovat, že i pro Marxe (jako pro Engelse) je dialektické procesování ontologicky obecnější záležitostí a nemusí být striktně aplikováno pouze na sféru lidského (společenského) uskutečňování, které je konkrétním předmětem Marxovy analýzy.



todějného působení ruské revoluce neměly v rámci krajiny etablovaných filosofických pozic (pozitivismus, novokantovství zejména a také filosofie života) včetně vědeckého diskurzu přímý intelektuální impakt. Mimo relativně úzký marxistický diskurz byla vlastní dialektika (jako metoda a soubor principů) od druhé poloviny 19. století považována za konfušní (metafyzický) způsob myšlení, který není slučitelný s převažující vědeckou metodou.<sup>2</sup> Obvyklé formulace dialektických zákonů navíc vyvolávají dojem, že jsou neslučitelné se standardní a tehdy bouřlivě se vyvíjející moderní logikou, což významně diskvalifikovalo a diskvalifikuje jakékoliv myšlení dovolávající se dialektiky. Tento typ námitek se ve své podstatě opakuje až do dnešní doby. Intelektuálně vstřícní oponenti (i sympatizanti) marxismu jsou ochotní respektovat heuristickou hodnotu historického materialismu (jako ontologii lidských dějin), ale dialektický materialismus (jako ontologie přírody) se, až na výjimky – sice významné, ale stále výjimky –, obecně nepřijímá.

Odmítnutí možnosti dialektiky přírody (dialektického materialismu) bylo navíc posíleno z vnitřních marxistických pozic, na čemž má zakládající podíl (navzdory Leninovi!) vlivný György Lukács (díky své slavné práci *Dějiny a třídní vědomí* z roku 1923).<sup>3</sup> Lukácsova pozice („pouze historický materialismus“) se stane pro tzv. „západní marxismus“ paradigmatickou a bude přes všechny možné vzájemné spory posilována „duchem doby“, který se v Evropě vyjádřil zejména v existencialistickém světonázoru. Základní filosofická argumentace proti možnosti dialektiky přírody (či v přírodě) ve své podstatě vychází z přesvědčení, že lidské kolektivně intencionální jednání v dějinách vykazuje strukturální architekturu, kterou ani analogicky nemůžeme hledat v přírodě. Tato určení specifík lidského dějinného jednání můžeme abstraktně popsat

<sup>2</sup> To se týká kontextu především anglofonního světa s jeho orientací na „tvrdé“ vědecké metody, praktické výsledky vědy a vědeckou filosofii. Tento přístup je přibližně určován následující linií myšlenkových schémat či kognitivních postupů: empirismus, pozitivismus, pragmatismus, později filosofie jazyka a formální postupy matematiky a logiky. I v našem středoevropském kontextu (ve kterém se v návaznosti na Hermanna Helmholtze, Johanna F. Herbarta a Ernsta Macha zrodí vědecká filosofie novopozitivismu) je situace podobná. Vnímání (včetně akademického etablování) marxistické myšlenkové struktury se skutečně změnil až s Leninem a ruskou revolucí. Důležitou roli zde také budou hrát moderní filosofie (epistemologie) a historie vědy (tradice francouzské vědecké epistemologie – Henri Poincaré, Pierre Duhem, Alexandr Koyré, Gaston Bachelard... či v anglofonním prostředí např. Alfred N. Whitehead), které radikálně zpochybní pozitivistická východiska. Díky těmto zpochybněním opět nabudou abstraktní (neempirické nebo nikoliv bezprostředně empiricky přístupné) koncepce či hypotézy své hodnoty (a tak i potenciálně dialektika jako metoda a hypotéza o obecném fungování skutečnosti).

<sup>3</sup> Nutno tu dodat, že Lukács tuto svoji výchozí tezi zjevně později opustil. Srov. „Těchto několik úvah zajisté postačí, abychom naznačili, jak nepřekročitelný je příkop mezi dialektickým materialismem a všemi ostatními proudy myšlení v období imperialismu.“ György Lukács, *Existencialismus či marxismus* (Praha: Nová Osvěta, 1949), s. 195. Lukács tu otevřeně mluví o „dialektickém materialismu“ (nikoli pouze o historickém materialismu) jako o přístupu, který chápe i přírodu jako dialektickou, a v daném kontextu zdůrazňuje jeho konceptuální nadřazenost nad jinými světonázorovými pozicemi, které těmito směry nešly.

v následujících termínech a konceptuálních spojeních: subjekt-objektová interakce, jednota teorie a praxe, totalita, relativní totalita, konkrétní totalita lidské skutečnosti jako integrovaný celek, jednota rozporů, sociální rozpory jako organické reciproční pronikání soupeřících stran (společenských sil) zprostředkované konkrétními lidmi, lidské dějiny jako výtvar samotných lidí, negativita, negace negace ad. Ke konkrétní problematice této argumentace se dostaneme níže. V každém případě je asi možno říci, že tam (a v dané historické situaci), kde marxistická pozice narazila na dobře a tradičně zavedená filosofická schémata pozitivismu a nějaké verze kantovství a zároveň nebyla nutně formována leninismem, byla originální ontologicky materialistická báze marxismu upozaděna, a omezena tak i aplikabilita obecné dialektické metody na pouhou sociální skutečnost.

To, co nás tu ale nakonec navzdory řečenému zajímá, je relativně marginální oblast myšlení, které přímo z přírodovědeckých a v návaznosti na to z filosofických pozic podporuje dialektický materialismus (v souvislosti a shodě s Engelsovým programem *Dialektiky přírody*). Je to zajímavá záležitost, protože nabízí nová myšlenková schémata, která objevují hluboké strukturní analogie ukazující vzájemnou systémovou podobnost mezi společenskými a přírodními procesy. Samozřejmě je tu stále „ortodoxní marxismus“ sovětské provenience (v návaznosti na Engelse a Lenina), který akceptuje dialektiku jako obecný ontologický princip pronikající kompletní realitu a jehož programem je materialistická dialektika. Bohužel nástup Stalina a stalinismu drasticky omezil tvůrčí potenciál (na filosofii asi nejviditelněji) tohoto výzkumného programu v Sovětském svazu, i když i zde existovaly významné výjimky zejména v oblasti přírodních věd či kybernetiky (filosofující vědci – Alexandr A. Bogdanov, Nikolaj Vavilov, Alexandr I. Oparin, Andrej N. Kolmogorov...).<sup>4</sup>

Nicméně jsou tu i jiní marxističtí (a dokonce západní) přírodní vědci nepoznamenaní stalinismem, které si marxismus získal díky svému humanistickému étosu i realistickému vhledu do sociálně podmíněného fungování vědy, a kteří se dokonce hlásí k dialektické metodě ve své obecnosti, a tudíž i k „dialektice přírody“ v Engelsově smyslu slova. Například v anglofonní tradici existuje od třicátých let 20. století významná skupina britských vědců a historiků vědy, kteří se k marxismu a dialektickému materialismu jednoznačně přihlásili (John D. Bernal, Benjamin Farrington, Joseph Needham a hlavně J. B. S. Haldane). Zdá se, že na tuto skupinu myslitelů navazuje později (šedesátá až sedmdesátá léta 20. století) skupina tzv. dialektických biologů (Richard Lewins, Richard Lewontin, Stephen J. Gould), kterým se na konci tohoto referátu budeme krátce věnovat právě proto, že podávají nejspíše nejaktuálnější obraz recepce „engelsové“ dialektiky v rámci oblasti přírodní vědy (biologie). Je to také oblast, která není v našem (českém) prostředí příliš známá.

<sup>4</sup> Samozřejmě můžeme spekulovat o tom, jak moc tito vědci skutečně akceptovali dialektiku jako vědeckou a filosofickou metodu a jak moc se jednalo o pragmatické přizpůsobení ideologii. To by bylo ovšem na samostatnou práci.

Přiznáváme rovněž, že naším špatně skrývaným a posledním cílem je opatrné vyvolání diskuse o tom, jak chápat a smysluplně „konstruovat“ dialektiku jako takovou. Otázka, jestli je dialektika jako metoda a ontologický princip aplikovatelná jen na sociální skutečnost či i na skutečnost přírodní, je otázkou, na kterou dává smysl odpovědět až v tu chvíli, kdy máme alespoň intuitivní pochopení toho, co je to dialektika „an sich“. To ovšem není na druhou stranu možné do té doby, dokud dostatečně komplexně nerozumíme logice vývoje sociální i přírodní skutečnosti (nemáme v současnosti možná dostatečná data na to, abychom dialektické procesy dokázali dosti jemně a konstruktivně identifikovat). Nevíme, jestli to, co aktuálně víme, je postačující a konstruktivní pro vyvození obecných analogií či systémových principů, které by nám umožňovaly obecně mluvit o „dialektice přírody“ a zároveň o „dialektice dějin a rozumu“. Vlastně ani nevíme, jestli to nevíme.

Tento text je tedy pouze informativní a motivační. V souladu s vlastními intuicemi budeme vyhledávat a naznačovat rozpornosti jak na straně příznivců dialektiky, tak na straně jejich odpůrců. Nejde tu o apologetiku. V poslední instanci nám jde o to, jestli pro dialektiku klíčové pojmy totality a rozporu (s přidávanými predikáty „konkrétní“, „relativní“, „absolutní“ atd.) vyjadřují univerzální a konstruktivní vztahy či procesy fungující ve skutečnosti – ve skutečnosti přírodní i sociální. Naší nulovou hypotézou je, že tuto vyjadřovací schopnost tyto pojmy mají.

### Nemožnost dialektiky přírody?

Vzhledem k metodologicky univerzálním nárokům klasiků (Hegel, Marx, Engels) na dialektiku je překvapující, že zejména tzv. „západní marxismus“, mezi jehož ideové zdroje patřili Bernstein, Lukács, Gramsci, Sartre, Marcuse ad., přijal myšlenku, kterou explicitně a programově formuloval zejména Lukács, totiž že dialektika může být smysluplně hledána pouze v procesech, ve kterých vystupují subjekty nadané sebeuvědoměním, které vědomě (plánovitě, teleologicky) utvářejí vlastní bytí.<sup>5</sup> Toto vyjádření je ekvivalentní tvrzení, že pokud máme hledat dialektický proces v přírodních procesech, musí tu vždy zároveň vystupovat činná subjektivita, která interaguje s touto okolní přírodní skutečností. Příroda „an sich“ se chovat dialekticky jednoduše nemůže.

Tyto úvahy jsou pokračováním starého příběhu, který začal spekulativně rozvíjet zejména německý idealismus a který také více či méně implicitně předpokládá idealistickou antropologii. Kantův důraz na spontaneitu syntetizujícího rozumu (transcendentální jednota apercepce) je postaven do protikladu k pasivnímu vnímání a pasivitě samé vnější skutečnosti jako takové, jejíž jednota (na epistemické rovině) je dílem právě transcendentální subjektivity. Jednota jevové přírody (přírody jakožto jevu) je přísně vzato v poslední instanci proces sjednocování transcendentálním rozumem (syntéza či

<sup>5</sup> K problematice Lukáčsovy pozice srov. John Bellamy Foster, „The Dialectics of Nature and Marxist Ecology“, in Bertell Ollman, Tony Smith (eds.), *Dialectics for the New Century* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), s. 50–82.

v hegelovské terminologii „negace negace“) – o tom, jak je příroda „an sich“, samozřejmě nic netušíme. Rozum (subjekt) je aktivní a příroda (objekt) pouze pasivní. Dialektika vyžaduje proces syntézy (negace negace), a tak tu musí být i činná subjektivita, která tuto syntézu realizuje. Pokud bychom tedy v kantovské terminologii řešili naši otázku po možnosti dialektiky přírody, museli bychom konstatovat, že syntetizující subjektivita je apriorní podmínkou dialektiky. Toto přesvědčení, zdá se, napříště zdědí a vědomě akceptuje téměř celý západní marxismus a nejen on.

Hegel Kantovu pozici učinil koherentnější tím, že sjednotil sféru jevu a věci o sobě, přičemž syntetizující, nyní již abstraktní rozum (absolutní duch) je (trochu paradoxně) zároveň imanentním jednotícím principem celé komplexní reality (od onto-logických kategorií přes přírodu a dějiny postupně sebe si uvědomujícího absolutního ducha). To ovšem znamená, že kantovská věta „subjekt provádí syntetizující-totalizující činnost“ může být přeložena do hegelovského slovníku v podobě „děje se syntetizující činnost pohybem absolutního ducha“. Konkrétní subjekty (lidské bytosti) nevypadávají ze hry, jsou ale spíše jen speciální třídou „aktérů“ provozujících onu syntézu. Dialektika (jakožto proces, kde se odehrávají dílčí syntézy) tak nemusí být omezena na jeden privilegovaný typ (lidské subjekty) entit provozující syntetickou činnost.

Hegel dále na rozdíl od Kanta, zdá se nám, lépe pochopil, že proces syntézy (aktivní výkon sebepoznávajícího a „totalizujícího“ ducha, který je „pohybem pojmu“) není jednostranný, asymetricky privilegovaný a hlavně hladký proces (dle Kanta transcendentální syntéza – a tedy subjektivita – předchází možnému analytickému výkonu ducha).<sup>6</sup> Syntéza (proces totalizace) totiž na abstraktnější rovině a priori předpokládá syntetizované části, které jsou původně v konfliktní situaci (rozpor – negace) a tvoří tak „motor“ jakéhokoliv (ontologického) dění. Subjekt-objektový (duch – příroda) vztah – tedy primární rozpor či *odcizení* – je původně v jistém ohledu<sup>7</sup> symetrický a ve vzájemném střetávání hledá dočasný, a tedy relativní stav rovnováhy (negace negace je označení dočasného a relativně stabilního produktu v pohybu ducha). Jinak řečeno, rozpor (negace) na počátku celkového procesu vývoje (sebepoznání ducha v hegelianské terminologii nebo evoluce systémů v moderní terminologii) musí být založen na symetrii střetávajících se protikladů a alespoň *ab initio* tyto protiklady musí být absolutní,<sup>8</sup> pokud nemá mít dění po ontologické stránce možnost ustrnout nebo se

<sup>6</sup> „Naproti tomu spojení rozmanitosti nemůžeme vůbec nikdy získat prostřednictvím smyslů. [...] Toto spojení je totiž aktem spontaneity [...] a spontaneitu musíme na rozdíl od smyslovosti nazývat rozvažováním. [...] že si nic nemůžeme představit jako spojené v objektu, aniž bychom to předtím sami nespojili, a že spojení je jedinou představou ze všech představ, která není dána prostřednictvím objektů, nýbrž může být uskutečněna výhradně subjektem samým.“ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu* (Praha: OIKOYMENH, 2001), s. 107.

<sup>7</sup> Říci přesně v jakém ohledu, je na detailnější metafyzickou úvahu, kterou tu z nedostatku místa nebudeme provádět, ale rádi bychom to učinili jinde.

<sup>8</sup> Absolutními protiklady či absolutním rozparem tu budeme rozumět takový vztah alespoň dvou komponent reality (materiálně-fyzikální či pojmově-ideální), kdy není možné logicky nebo

přímo vyrušit a zkolabovat (konflikt musí být dle našeho názoru robustně, tj. absolutně, ontologicky zajištěn; pouze relativní protiklady by tendovaly k rovnováze a ztratila by se dynamika dialektiky). Symetrie střetávajících se protikladů na obecné ontologické rovině (absolutní duch již není konkrétní lidská subjektivita) ale znamená, že konkrétní lidská subjektivita vypadla jako specificky nutná podmínka dialektiky.

Pro naše následné úvahy je důležité, že předchozí koncepce byly v podstatě již Marxem zamítnuty (Hegelovo vytěsnění konkrétních subjektů jako tvůrců vlastních dějin – tedy Marxovo proslulé „převrácení Hegela z hlavy na nohy“), což znamenalo novou interpretaci dialektické metody (ovšem ne natolik novou, aby byla působnost dialektiky redukována na lidský rozum a dějiny). V každém případě důraz na aktivní konání konkrétních lidských subjektů u Marxe samého a historický myšlenkový posun k subjektivismu antropologicky orientované filosofie první poloviny 20. století ve vzájemné posilující synergii vedl

nomicky (fyzikálně), aby tyto komponenty vstoupily do svazku, kde by zároveň díky tomuto novému uspořádání sdílely identický a původně interní aspekt těchto jednotlivých komponent. Vyjádřeno jednoduše a v termínech (metaforách) prostorové představivosti, která je nám lidem nejběžnější a nejpochoptitelnější: absolutní rozpor vylučuje průnik dílčích oblastí těchto komponent. Přesněji: samotný charakter komponent musí být takový, aby vylučoval jejich průnik, ale zároveň zaručoval jejich interakci (dění). Absolutní rozpor vylučuje „splynutí“ komponent, nivelizaci či entropizaci (splynutí komponent by přece znamenalo ztrátu rozdílností – tedy totální entropizaci či zastavení procesování skutečnosti) – toto jsou základní intuice stojící za nutností postulovat „absolutní protiklady“ jako záruky dynamiky dění.

Oproti tomu relativní protiklady a rozpory vyjadřují konflikty, které průniky (sdílenou identitu komponent) dovolují (dokonce vyžadují) a rovněž dovolují nalezení homeostatické rovnováhy na vyšší (emergentní) úrovni (absolutní rozpor neumožňuje rovnováhu; garantuje potenciál k permanentní změně v uspořádání skutečnosti). Dění (proces) vyžaduje vstup absolutních protikladů (negace). Strukturace skutečnosti (dějiny) vyžaduje existenci relativních protikladů (negace negace).

Na první pohled se může zdát, že neexistuje přechod od absolutních protikladů k relativním a že neexistuje způsob, jak z absolutních rozporů vygenerovat rozpory relativní. Není tomu tak. Absolutní rozpornost (nemožnost „průniku“, „separace“ komponent) ve výše uvedeném smyslu nevylučuje interakci a dokonce nevylučuje spojení (syntézu) těchto protikladů. Paradoxně pro ty, kteří v atomismu a mechanickém materialismu vidí největšího nepřítele dialektického materialismu, je naší ukázkou této možnosti demokritovský atomismus. Atomy se nepronikají (jako např. elektromagnetická pole), protože jsou dokonale tuhé, a není tu tedy sdílená identita (prostorový průnik) „jejich interních aspektů“, jak jsme záměrně napsali v naší přibližné definici absolutních protikladů (viz první věta této poznámky). Jejich střet je proto absolutním rozporem. Mohou se přesto vázat (spojení) díky „háčkům“, kdy se pouze „dotýkají“. Dotyk a průnik jsou ovšem rozdílné věci. Atomy se spojují, ale nepronikají. Ovšem celé řetězce atomů se již mohou pronikat („zamotat se“) a jejich části mohou zároveň vystupovat jako integrující i konfliktní prvek – v tom spočívá ona relativní rozpornost.

Jsme si vědomi toho, že tato provizorní určení mají tu vadu, že jsou postavena na prostoroře-mereologické představivosti či názornosti (metafora „vstoupení do svazku“, „průniku“ apod.), ale pokládáme tato vysvětlení našich intuic (přinejmenším provizorně) za nejpřiměřenější...

V následujícím textu budeme pojmy „absolutního“ a „relativního protikladu“ používat v souladu s touto právě uvedenou intuicí.

k tendenci reinterpretovat základní pojmovou výbavu dialektického myšlení ve směru antropocentrismu a ochoty z marxismu maximálně přijmout historický materialismus.

Jako svého druhu případovou studii můžeme „použít“ J. P. Sartra, který se ve své metafyzice lidské subjektivity vrací až k Descartovi s jeho přesvědčením, že sebeuvědomění, schopnost reflexivních aktů či v moderní terminologii jisté vlastnosti vědomých mentálních stavů, jako je jejich schopnost sebe-oznamování a sebe-identifikace, jsou ze své funkční podstaty mimo dosah přírodní determinace, a mají tak i odlišný ontologický status ve vztahu k fyzikálnímu univerzu. V této doméně lidské mysli a jednání tak může vládnout svoboda, sebe-determinace, autonomie, originalita, které můžeme společně zahrnout pod klíčový (ovšem nově interpretovaný)<sup>9</sup> hegelovsko-marxistický pojem *negativity*. Proces „negování“ je tedy spuštěn ze strany sebe-uvědomujícího se subjektu a subjekt tak z hlediska systémové interakce má privilegovanou pozici (jako původně u Kanta). Že se lidské subjektivitě přisuzuje skutečně výjimečný systémový status, je velmi výmluvně demonstrováno takto:

Kategoricky odmítáme jakékoliv matoucí směšování odcizeného člověka s věcí, jakož i zaměňování odcizení samého s fyzikálními zákony. [...] Tvrdíme naopak se vším důrazem, že jsme přesvědčeni o specifickém charakteru lidského jednání, které proniká společenskou sférou [...] a na základě daných podmínek pozměňuje svět.<sup>10</sup>

Sartre chce říci, že odcizení a obecně strukturu lidských jednání nelze explanačně redukovat na fyzikální omezení (Sartre by dokonce tvrdil, že se na fyziku nemáme odvolávat vůbec). Z části s ním souhlasíme; je jisté triviálním faktem, že odcizení v doméně společenské skutečnosti nelze beze zbytku odvodit z fyzikálních zákonů, a to zvláště tehdy, bavíme-li se jako Sartre pouze o „společenské sféře“, která je projektivního (kolektivně intencionálního) charakteru. Nemohli bychom už dnes ale dále souhlasit, pokud bychom od přírodních (fyzikálních) omezení abstrahovali úplně (a pokud bychom společenské i individuální bytí nesituovali také do bytí přírodního). Sartrova pozice je popravdě řečeno nejasná, protože to skutečně vypadá, že lidské bytosti jsou ve svém jednání radikálně nezávislé na okolním univerzu „tvrдых“ fyzikálních faktů. V zajímavé

<sup>9</sup> Roger Garaudy velmi dobře ukazuje, jak se původní hegelovský pojem „negativity“ proměnil v existencialistické interpretaci, a také, jaké důsledky pro dialektiku má taková interpretace: „Třetím důsledkem je, že [pro existencialisty] neexistuje ‚negativita‘ mimo člověka. Negace se objevuje teprve v okamžiku, kdy člověk svou prací přetváří věci a odmítá jejich bezprostřední bytí. Setkáváme se zde se Sartrovou tezí: člověk je bytost, v níž přichází nicota do světa. Aby mohl připsat tuto myšlenku Hegelovi, ukazuje Kojève, že z Hegelova idealistického stanoviska obsahuje bytí ve své totalitě, v níž se jeví absolutnímu vědění, člověka, a že tak člověk přinesl dialektiku do věcí. Člověk je však u Hegela momentem vývoje bytí a nemohl by překonávat objekt, ‚kdyby původ pohybu, který vede člověka k jejich překonání, nebyl ve věcech samých‘ (Jean Desanti).“ Roger Garaudy, *Perspektivy člověka* (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1964), s. 125.

<sup>10</sup> Jean Paul Sartre, *Marxismus a existencialismus* (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1966), s. 81.



diskusi<sup>11</sup> z roku 1961 Sartre proti Rogeru Garaudymu a fyzikovi Jean-Pierru Vigierovi (kteří bránili dialektický materialismus) zdůvodňoval nemožnost dialektiky ve fyzikální skutečnosti mimo jiné tím, že fyzikální příroda neutváří konkrétní integrované celky a potenciálně obsahuje nekonečnou (a tedy neintegrovatelnou-nesyntetizovatelnou) rozmanitost fragmentárních oblastí – prostě v ní chybí akt totalizace („defragmentarizace“ skrze vědomou praktickou činnost, kterou můžeme naopak shledávat právě v jednání lidských bytostí). Kantův syntetizující privilegovaný (transcendentální) rozum (u Sartra svobodně jednající subjekt) je zjevně v nové formě zpět. Není v každém případě jasné, jak by člověk jako tělesná a prakticky jednající bytost mohla být ve svém jednání fundamentálně nezávislá na onom vesmíru fyzikálních věcí a událostí, které jsou předmětem jejího uskutečňování. Odcizení, či přesněji „proces odcizování“, má mnoho úrovní právě jako realita sama (viz Vigier). Nejde o to „zaměňovat odcizení samo s fyzikálními zákony“, jde o uznání faktu, že odcizování jako forma negace je onticky zasazeno hlouběji než jen ve strukturách čistě společenského jednání. Odcizení má svůj fyzikální základ a z něho plynou jisté netriviální důsledky.<sup>12</sup>

Sartrova pozice je z hlediska přecenění autonomie subjektu notoricky známá. Ale i realističtější pozice jsou na straně určující subjektivity. Takto např. Herbert Marcuse souhlasně parafrázuje Marxe: „Věci mají svoje vnitřní možnosti: tyto možnosti jsou v nich samých, jsou možnostmi, které jsou v nich ukryty; pouze člověk dokáže tyto možnosti osvobodit a tím, že to udělá, osvobozuje právě tak i svůj lidský potenciál.“<sup>13</sup> Těžko se při interpretaci této původní Marxovy úvahy můžeme vyhnout závěru, že lidské bytosti mají jakousi privilegovanou pozici a funkci, která otevírá skrytý potenciál přírodních skutečností, jejichž význam se naplno projeví právě až v momentu lidské interakce (praxe). To je ovšem představa, která působí poněkud antropocentricky. Lidské jednání je zcela určitě onticky specifické (ve srovnání s jinými tvory), ale v jistém obecnějším náhledu by se právě tak dalo konstatovat, že tato schopnost využití skrytého potenciálu

<sup>11</sup> George Novack, „Is Nature Dialectical?“, in *Understanding History* (Chippendale, Australia: Resistance Books, 2002) (dostupné online <https://www.marxists.org/archive/novack/works/history/ch13.htm> [přístup 16. 5. 2018]). Zajímavé je, že argumenty ohledně nekonečné strukturovanosti fyzikální reality Vigier naopak použil pro přijetí dialektiky přírody.

<sup>12</sup> Paul Cockshott, Lewis M. Mackenzie, Gregory Michaelson, *Computation and Its Limits* (Bangalore: Oxford University Press, 2012). Tato publikace poukazuje na reálné fyzikální limity komputace (výpočetních schopností strojů a obecně schopností technologií vykonávat jisté operace). Pokud jsou moderní výrobní prostředky a produkční síly společností postaveny na výpočetních postupech (což samozřejmě jsou, protože v jistém univerzálním smyslu slova může být každý proces chápán jako „turingovský“ výpočet), pak jisté fyzikální limity omezují výpočetní schopnosti technologií, a tedy i evoluce technologií a výrobních prostředků má svá omezení. A pokud jsou takto kladeny meze lidské tvořivosti (limity v evoluci výrobních prostředků), je tím zároveň naznačena fyzikální hranice, kde se odcizení jakožto neschopnost subjektu vtělit okolní svět stává absolutní.

<sup>13</sup> Překlad V. B. Srov. anglický originál: „Things have their ‚inherent measure‘: this measure is in them, is the potential enclosed in them; only man can free it and, in doing so, free his own human potential.“ Herbert Marcuse, *Counter-revolution and Revolt* (Boston: Beacon Press, 1972), s. 67.

(anorganické) přírody je vlastní životu jako takovému od svých počátků. Život jako takový je syntetizující proces,<sup>14</sup> nikoliv jen a pouze lidská vědomá bytost.

A pokud se máme nakonec vyjádřit v termínech ultimátní metafyzické spekulace, musíme již s Platónem<sup>15</sup> připustit, že hmota („nutnost“ v Platónově řeči) jako „objektivní realita“ (v Leninově řeči) klade odpor, a klade tak odpor i kladoucí se subjektivitě. Toto kladení odporu ale může být z pozice vnějšího pozorovatele (nebo „hmoty“ samé) interpretováno jako akt sebetvorby (aktivní rezistence za účelem sebe-zachování) objektivní reality, která je naopak a komplementárně z pozice subjektivity pouze trpným odporem. V tomto smyslu je hmota stejně aktivní jako činná subjektivita a proces negace je přítomný na obou stranách subjekt-objektového vztahu. Relativita pozic by nám neměla zabránit vidět tento vztah skutečně dialekticky, tedy jako proces střetu tvůrčích aktivit různých řádů téže ontologické reality (lidské subjektivity i přírody). Co se týká samého charakteru rozpornosti, střetu či konfliktu; odcizení jakožto forma negativity spočívá v poslední instanci ve faktickém odporu fyzikální reality, který se staví proti tvůrčímu potenciálu subjektu. Tento odpor (nebo autonomie procesující přírody)<sup>16</sup> je absolutní, a nikoliv relativní. Kdyby odpor přírody nebyl na jisté základní úrovni kladení rozporů absolutní, ale pouze relativní, nebylo by jasné, proč vůbec existuje nějaká konkrétní logika (chyběl by dostatečný důvod), jak jsou vyšší emergentní roviny skutečnosti do sebe začleňovány, překonávány či totalizovány (nebylo by jasné, proč jsou v hierarchii systémů v přírodě strukturální zlomy právě tam, kde jsou – a kde je empiricky pozorujeme). Lidský subjekt je nepochybně onticky specifický aktér, ale není to démiurgos, který svévolně tvoří a přetváří. A příroda zase není libovolně tvárnou skutečností, která existuje kvůli tvůrčímu potenciálu lidského subjektu. Ve svém jednání jsme limitováni absolutním odporem „ne-já“, tedy objektivní skutečností.

Rád bych explicitně trval na tezi, že (absolutní) odpor přírody (absolutní protiklady) jakožto objektu je fundamentální podmínkou dialektiky jako procesu. Dle Spinozova tvrzení „Omnis determinatio est negatio“ (které Engels opakuje)<sup>17</sup> je každé vymezení (a vymezení je vždy odporem k jinému vymezení či určení) zároveň negací, a pokud by tedy „determinatio“ bylo pouze relativní, bylo by relativní i „negatio“. „Negatio“ (a také negativita či rozpornost) by pak nemohlo být fundamentálním (absolutním) principem

<sup>14</sup> Některé metafyzické úvahy dokonce celou přírodu (od úrovně elementárních fyzikálních polí) vidí jako systém „srůstajících“ (a rovněž syntetizujících se, totalizujících se) fyzikálních událostí. Nejucelenější koncepci přírody v tomto pojetí představil Alfred North Whitehead.

<sup>15</sup> Srov. Platón, *Timaios* (Praha: OIKOYMENH, 1996), s. 45 (48a).

<sup>16</sup> Je na první pohled pouze terminologickou otázkou, zda odpor skutečnosti vůči vědomé subjektivitě budeme nazývat „odporem“ (s negativními konotacemi ovšem), anebo „autonomií procesující se přírody“ (s inherentně pozitivním hodnocením přírodní skutečnosti). Moderní koncepce přírody však argumentují daleko spíše a přesvědčivěji pro druhou možnost.

<sup>17</sup> Friedrich Engels, *Pana Eugena Dühringa převrat vědy (Anti-Dühring)* (Praha: Svoboda, 1977), s. 200.



fungování reality, a tím i celá dialektika by rovněž pozbyla svého ústředního smyslu jakožto principu principů. Nutnou podmínkou dialektického procesu jsou tak jisté absolutní protiklady<sup>18</sup> garantující nemožnost naprosté nivelizace (splnutí) rozdílů, protože nivelizace rozdílů by znamenala absolutní zrušení rozporu (negace a negativity) či konfliktu. Strukturace skutečnosti a dialektický proces by tak byly nemožné.

Přiznávám, že z hlediska tradičních marxistických pozic (sám Engels<sup>19</sup> například nevěří v absolutní protiklady) jsou předchozí konsekvence asi problematické a mohou být interpretovány jako příklad nesprávné reifikace dynamické metody (dialektiky). Ale ještě jednou a naposledy: u relativních rozporností hrozí jejich nivelizace, protože kdyby žádné definitivní (tj. absolutní) meze neexistovaly, věci by se slily (nebo by se kdykoliv z kontingentních příčin mohly slít) dohromady a vše by bylo identické a bez rozporu, resp. nebylo by jasné, co by této nivelizaci mohlo principiálně zabránit. Nivelizace znamená slití rozdílů do naprosté homogenity a zániku rozpornosti jako mechanismu procesování událostí. Pojem „absolutní hranice“ či „absolutní vymezení“ jsou nutnou podmínkou faktické rozpornosti událostí a právě tak zárukou jejich permanentní dynamiky.

Nakonec k dialektice přírody ještě z úplně jiné strany; z hlediska moderní vědy jsou základní představy a metafory, které se v rámci konceptu „dialektiky“ objevují, univerzálními modely, které rovnocenně nalézáme jak v přírodní skutečnosti, tak ve skutečnosti dějinně společenské:

Po celou dobu své existence používaly společenské vědy četných metafor k popisu samoregulačních procesů sociálního života. Snad nejznámější je „neviditelná ruka“ regulující trh v ekonomické teorii Adama Smitha, „rovnováha pravomocí“ v Ústavě USA a vzájemný vztah mezi tezí a antitezí v dialektice Hegelově a Marxově. Jevy popisované těmito modely a metaforami v sobě zahrnují cirkulární typ kauzality, který lze znázornit zpětnovazebnou smyčkou. Žádný z autorů metafor však tuto skutečnost výslovně nevyjádřil.<sup>20</sup>

Fritjof Capra takto nenápadně naznačuje, že základní dialektický vztah mezi tezí a antitezí lze interpretovat v termínech teorie systémů, kde by např. negace mohla fungovat (můžeme si ji tak představit) jako kauzální regulační struktura (zpětnovazební smyčka). To je ovšem systémové určení (negativní zpětná vazba), které v každém případě najdeme všeobecně přítomné v rámci přírodní skutečnosti. Příroda tedy při elementární vstřícné interpretaci zná „negativitu“. Příroda zná jistě i proces totalizace (tvůrčí syn-

<sup>18</sup> Vůbec tu netvrdím, že existují jen a pouze absolutní protiklady a relativní protiklady že neexistují, což by bylo zjevně absurdní. Tvrdím jen, že relativní protiklady existují jako deriváty těch primárních či absolutních.

<sup>19</sup> Srov. Friedrich Engels, *Dialektika přírody* (Praha: Svoboda, 1952), s. 178–183.

<sup>20</sup> Fritjof Capra, *Tkáň života. Nová syntéza mysli a hmoty*, přel. Jan Pokorný et al. (Praha: Academia, 2004), s. 67.

tézu, která již napříště nemůže být vyhrazena pouze pro lidskou subjektivitu). Pokud jsou u nějakého procesu obecně splněny podmínky „negativity“ a „totalizace“, má dle našeho soudu smysl mluvit o dialektice tohoto procesu, takže i o dialektice přírody.

Pokud tedy můžeme shrnout: za předpokladu, že pojem „dialektiky“ je konstruktivní – a nám se zdá, že tomu tak je –, nevidíme žádný důvod, proč by neměl být aplikován na komplexní ontologii, tedy na ontologii všech úrovní reality – jak na přírodní, tak dějinně-sociální.

### Engelsovy úvahy o dialektice přírody – fyzika a biologie

#### Dialektika a fyzika

Na začátku 21. století je poněkud obtížné docenit Engelsovy úvahy o filosofii přírody a o roli dialektiky jakožto základním mechanismu fungování věcí. Uběhlo prakticky 150 let od doby, kdy Engels začal *Dialektiku přírody* koncipovat (a Marx dokončil *Kapitál*). Již J. B. S. Haldane, významný britský biolog (a marxista), ve své předmluvě k *Dialektice přírody* z roku 1939 konstatoval:

Věřím, že ty části knihy, které se zabývají biologií, jsou ty z dnešního hlediska nejcennější. To může být samozřejmě tím, že jako biolog dokážu nejlépe identifikovat nuance Engelsových myšlenek týkajících se biologie, které jsem naopak nezaregistroval v částech věnovaných fyzice. Může tomu tak být také proto, že biologie během posledních dvou generací prošla méně působivým vývojem ve srovnání s fyzikou.<sup>21</sup>

Nám nezbyvá než v tomto kontextu dodat, že i biologie prošla za téměř 80 let od Haldaneovy předmluvy mnoha změnami. Dopředu je možno konstatovat, že sama vědecká základna konkrétních dat a znalostí, se kterými Engels operoval, je dnes v podstatě z drtivé většiny falzifikována. Co z Engelsova díla zbývá, je právě jen „metafyzická“<sup>22</sup> či metodologická báze přesvědčení, která více či méně explicitně stojí jako hypotetická pravidla pro integraci a predikci příštího vědeckého poznání. Na obranu Engelse

<sup>21</sup> Překlad V. B. Srov. anglický originál: „I believe that the sections of the book which deal with biology are the most immediately valuable to scientists to-day. This may of course be because as a biologist I can detect subtleties of Engels' thought which I have missed in the physical sections. It may be because biology has undergone less spectacular changes than physics in the last two generations.“ J. B. S. Haldane, „Preface“ in Friedrich Engels, *Dialectics of Nature* (dostupné online <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1883/don/preface.htm>. [přístup 16. 5. 2018]).

<sup>22</sup> Termín „metafyzická“ tu nepoužíváme v marxistickém smyslu jakožto opak termínu „dialektická“. Termínem „metafyzická báze přesvědčení“ míním především nerefléktované i reflektované předpoklady o fungování světa, které vystupují jako základní východiska a zároveň jako vymezující hranice diskurzu, přičemž jejich cílem je intelektuální rovnováha v podobě globálního a koherentního porozumění (na úrovni individua, kultury i celé civilizace).

musíme dodat, že si byl vcelku samozřejmě vědom faktu, že jeho znalosti i teoretické předpoklady a vývody jsou omezené a že také s vysokou pravděpodobností budou některé vyvráceny. Engels by ale bezpochyby přijal popperovský falibilismus, stejně jako přesvědčení o asymptotickém přibližování lidského poznání pravdě.

Podívejme se nyní na některá přírodovědná přesvědčení (a jejich inherentní rozpory) a poučení Haldaneovou radou se v závěru této části především zaměříme na oblast biologie (a antropologie).

Pokud začneme základními představami o fungování fyzikálního vesmíru, Engels usiluje o striktně fyzikalistický, monistický a vývojový vesmír, kde platí předpoklad o zákonu zachování (v moderní terminologii) hmoty a energie. Z hlediska časoprostorových určení je dle Engelse důsledné považovat vesmír za aktuálně nekonečný, i když tato představa není úplně jednoduše slučitelná s navrženou verzí o cyklicky se vyvíjícím vesmíru. Zde se vyplatí ocitovat fragmenty úvodu k *Dialektice přírody*, které dobře vystihují autorovo (Engelsovo) krédo:

[...] věčně se opakující sled světů v nekonečném čase je pouze logickým doplňkem současné existence nesčetných světů v nekonečném prostoru [...] Hmota se pohybuje ve věčném koloběhu, jenž se dovršuje teprve v údobích, pro něž náš pozemský rok již není postačujícím měřítkem [...] v koloběhu, v němž každý konečný způsob bytí hmoty [...] jsou všechny stejně pomíjející a v němž není nic věčného kromě věčně se pohybující hmoty a zákonů, podle nichž se pohybuje a mění [...] máme jistotu, že hmota zůstává ve všech svých proměnách vždy stejná, že žádný z jejích atributů nemůže být nikdy ztracen a že se stejnou železnou nutností, s jakou vyhubí na Zemi svůj vrcholný výkvět – myslícího ducha, zrodí jej jinde a jindy znovu.<sup>23</sup>

A doplníme ještě následující, abychom rozporné momenty Engelsovy ontologie (a kosmologie) mohli zdůraznit: „Ve skutečnosti je však v povaze hmoty spět k vývoji myslících bytostí a děje se tak nutně vždy, jsou-li pro to podmínky.“<sup>24</sup> Doufám, že nebude považováno za příliš pedantické, zmíním-li problémy skryté v uvedených formulacích (a nejen z pozice znalostí počátku 21. století, ale i z hlediska logické konzistence a úrovně tehdejších dobových znalostí).

Především způsob a kontext použití termínů „v nekonečném čase“ a „v nekonečném prostoru“ svědčí o absolutistickém pojetí těchto entit (Engels opačně leibniziánské relationistické pojetí těchto entit jistě znal). Možná se jedná pouze o verbální setrvačnost, ale pokud by se nejednalo o verbální setrvačnost, tak už nemůžeme mluvit o monismu, protože prostor a čas vystupují jako ontologicky nezávislé entity na hmotě (a pohybu). Engels dále mluví o protikladu pomíjejících a časných fyzikálních struktur, ale v kon-

<sup>23</sup> Engels, *Dialektika přírody*, s. 35–36.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 176.

trastu s tím o věčné hmotě či věčných zákonech přírody. To jsou ovšem absolutní protiklady stejně jako protiklady absolutního času a prostoru a proměnlivé hmoty. Jinde však tvrdí: „Hard and fast lines neslučitelné s vývojovou teorií. Dialektika, která právě tak nezná žádné hard and fast lines, žádné bezpodmínečné a vždy platné: ‚buď–anebo‘ [...]“.<sup>25</sup> Zmíněné absolutní rozdíly ovšem nejsou nic jiného než „hard and fast lines“, a tak dialektika jako princip principů absolutní rozdíly v Engelsově pojetí vylučuje, zatímco jeho ontologicko-kosmologické spekulace absolutní rozdíly vyžadují. Rovněž spojení „s železnou nutností“ a „děje se tak nutně“ v kontextu otázky vývoje (inteligentního) života ve vesmíru znějí dost deterministicky, a tedy nedialekticky. Myslím, že tento typ inkonzistence je něčím, co např. v českém filosofickém prostředí stimulovalo Egona Bondyho k formulaci nesubstančního modelu v ontologii, který tyto Engelsovy nedůslednosti nesdílí (věčnou hmotu a věčné zákony přírody versus časné jednotliviny).

Jsou tu ovšem další fundamentální problémy. Jedním z nejčastěji zmiňovaných je slavný problém tzv. druhého termodynamického zákona. Tato otázka je právě v době Engelsovy práce na *Dialektice přírody* velmi aktuální a začíná být také na teoretické úrovni řešena (Clerk Maxwell a později hlavně Ludwig Boltzmann).<sup>26</sup> Následující ukázka je velmi zajímavá, protože dost explicitně ukazuje jisté Engelsovy – a nelze to teď říci jinak – předsudky nebo myšlenkové relikt. Navzdory Engelsovu zjevně pokrokovému záměru, který žádá, aby obecně v přírodě platily zákony zachování, které implikují soběstačnost přírody, a tedy nepotřebnost božího zasahování, Engels bojuje proti nově formulovanému druhému termodynamickému zákonu, o kterém si myslí, že soběstačnost přírody narušuje:

Právě tak málo by nám pomohlo při překonávání potíží každého jednotlivého případu všeobecné tvrzení, že celkové množství pohybu je nekonečné, tj. nevyčerpatelné. Ani s tím nedojdeme k oživení odumřelých světů [...] Není zde skutečně koloběh a nebude, dokud nebude objeveno, jak znovu zužitkovat vyzářené teplo. [...] Clausiova druhá věta atd. může být vykládána, jak kdo chce. V každém případě se energie ztrácí alespoň kvalitativně, když už ne kvantitativně.<sup>27</sup>

Druhý termodynamický zákon říká, že uniklé teplo z užitečné práce nelze nijakým způsobem vrátit do systému (pracovního cyklu stroje, organismu atd.). Důsledkem tohoto fundamentálního procesu je to, že každý uzavřený (funkčně a časoprostorově vymezený) systém chladne a degeneruje – tj. přechází do stavu nižší uspořádanosti či neživotné rovnováhy (smrt organismů je speciálním případem druhého termodynamického zákona). Tato představa znamenala pro myslitele 19. (ale vlastně i 20. století)

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 179.

<sup>26</sup> Engels se ovšem odvolává na Sadi Carnota a Rudolfa Clausia.

<sup>27</sup> Engels, *Dialektika přírody*, s. 240–241.

nepříjemné konsekvence. V poslední instanci totiž říká, že dokonce celý vesmír směřuje do stavu uniformní rovnováhy, kde končí vývoj a nastává rovnováha v podobě tzv. tepelné smrti vesmíru.

Engelsovi přišly nebezpečné zejména dva důsledky přijetí druhého termodynamického zákona. Za prvé se zdá, že ve vesmíru mizí energie (ochlazuje se), což by bylo v rozporu s prvním zákonem termodynamiky. Mizení a naopak vznik energie ovšem implikuje nutnost božího působení, které udržuje svět v chodu (bůh tvoří a ničí energii dle svého kreativního záměru), což je samozřejmě neuspokojivá myšlenka. Za druhé se zjevně ztrácí kvalitativní rozmanitost a moderně řečeno „komplexita“. Tento fakt by se také dal interpretovat tak, že dialektika a obecně „vývoj vpřed“ se generálně v našem vesmíru neuplatňují. Dokonce právě naopak – hegelovské „Aufhebung“ jako základ kvalitativního růstu skutečnosti je druhým zákonem popřeno. To jsou pro materialistickou dialektiku nepřijatelné konsekvence.

Vraťme se nyní k Engelsově úvaze, která říká, že nebezpečí druhého termodynamického zákona může být zažehnáno pouze tehdy, „dokud nebude objeveno, jak znovu zužítkovat vyzářené teplo“, a bude tak skutečně dokonalý „koloběh“ energie v lokálním systému. V termínech moderní fyziky po nás Engels žádá zkonstruování „perpetua mobile“ druhého druhu. Když abstrahujeme od toho, že taková možnost neexistuje, pak uvedená myšlenka naznačuje cosi o implicitních metafyzických přesvědčeních, která Engels zastává. Proč jej například neuspokojuje možnost, že uniklá tepelná energie se přesouvá do jiných (otevřených) systémů ve vesmíru, kde může zapůsobit jako energetický zdroj graduálního vývoje odlišného systému, a takto opakovaně až do nekonečně vzdálených systémů – energie by se zachovávala a uspořádanost by se akorát posouvala od domény k doméně? Co znamená požadavek „oživení odumřelých světů“? Proč by mělo být něco ožívováno, když se tak neděje ani u standardních (biologických) individuí? Proč Engels nechápe tyto „světy“ také jako individua svého druhu, která „žijí a umírají“, ale nekonečné univerzum prostě funguje dál? Nakonec spojení myšlenek (metafor) o „koloběhu“, „zužítkování vyzářeného tepla“ a „oživení odumřelých světů“ prostě z této perspektivy připomíná koncepci finitního a úplného cyklického řádu, který má navíc axiologicko-etický rozměr, jak je známe typicky z tisícileté řecko-křesťanské filosofické tradice. To je překvapující, protože tento model je definitivně opuštěn novověkým myšlením (přelom 16. a 17. století) a počínající vědeckou revolucí (17. století).

Odpověď a interpretace předchozích otázek je jednoduchá: Engels prostě předpokládá, že se v soběstačném (tj. bez nutného božího působení) vesmíru musí zachovávat i uspořádanost (nejen hmota a energie jako v případě prvního termodynamického zákona). Proto obecně požaduje „cyklické“ („koloběh“ a „oživení odumřelých světů“) chování systémů, kde se stavy uspořádání identicky neustále reprodukují a uspořádanost se celkově zachovává. V opačném případě by uspořádanost musela být „doplňována“ zásahem zvenčí... Engels zkrátka použil analogické řešení tradiční otázky po zachování „síly“, „hmoty“ či „energie“ ve vesmíru i v rámci kategorie „uspořádanosti“ („kvalitativní energie“ v jeho vlastních termínech). Budoucí vývoj vědy ukázal, že tato

otázka (ubývání či zachování komplexity ve vesmíru) je nepoměrně komplikovanější než otázka zachování energie.

Engelsův boj proti druhému termodynamickému zákonu je legendární. Bývá také často zmiňován jako ukázka neadekvátního zapletení ideologie (dialektický materialismus) do otázek čisté<sup>28</sup> vědy. Možná, že tuto výtku lze přijmout pro oblast fyziky, ale jak ještě uvidíme dále, v oblasti biologie je situace nepoměrně složitější a zajímavější. Proto se nyní přesuneme k ní.

### Dialektika a biologie

Engelsovy úvahy o dialektice v rámci biologické domény (darwinismus a naturalistická antropologie) jsou, zdá se, motivovány dvěma důvody. První je, řekněme, ideologický a druhý, hlubší, je systémový. Začneme ideologickou (historickou a sociálně-ekonomickou) podmíněností biologických idejí (darwinismu zejména).

Engels velmi dobře postihl skutečnost a nebezpečí, která plynou z určitých interpretací darwinismu a v něm přítomných Malthusových idejí o populační dynamice. Darwinismus se svými ústředními pojmy „přirozeného výběru“ a „přežívání nejzdatnějších“ je dle Engelse zásadně sociomorfní. „Celé Darwinovo učení o boji o bytí přenáší jednoduše se společnosti na živou přírodu Hobbesovu nauku o bellum omnium contra omnes [...] a měšťáckou ekonomickou nauku o konkurenci, jakož i Malthusovu teorii o populaci.“<sup>29</sup> Ať již chápeme tento Engelsův výpad jakkoliv, vzhledem k dalším historickým zkušenostem můžeme potvrdit, že biologické pojmy „přirozeného výběru“ a „přežívání nejzdatnějších“ sehrály důležitou roli jako zdroje analogií a metafor pro fungování společnosti, a to i se všemi neblahými důsledky. Malthusiánství svojí základní tezí o intenzivním boji organismů o principiálně nedostatečné životní zdroje skutečně aktualizuje Hobbesovo „člověk člověku vlkem“. Vede také k apologetice konkurenčního střetávání stejně jako nutnosti udržování populace ve „zdravých“ limitech, přičemž tyto limity samozřejmě nastavuje ten, kdo je u moci. Janet Brownová nás zpravuje o situaci na počátku 20. století bez obalu:

V zásadě byl starý systém malthusiánských překážek, který Darwin uplatnil v biologii, znovu uplatňován v politické ekonomii za přesvědčivé biologické podpory. Chudí, choromyslní, slabí a nemocní začali být nahlíženi jako břímě navalené na společnost přírodou. Tvrdilo se, že pro dobro národa by měla být zavedena opatření, která by jim zabránila v reprodukci jejich druhu.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Pro marxisty ovšem není nic takového jako „čistá“ objektivní věda, která by v sobě alespoň implicitně nevyjadřovala lidský (či dokonce pouze třídní) zájem. Ani nejabstraktnější věda neexistuje v sociálním, antropologickém a obecně existenčně-existenciálním vzduchoprázdnu.

<sup>29</sup> Engels, *Dialektika přírody*, s. 261.

<sup>30</sup> Janet Brownová, *Darwinův původ druhů. Biografie* (Praha: Pavel Dobrovský – Beta, 2007), s. 164–165.

Na druhou stranu samozřejmě Engels i Marx oceňují nepochybné zásluhy darwinismu o překonání tradičního teleologického výkladu přírodních procesů. Adaptace nahrazují inteligentní plán a navíc se ukazuje, že organismy zdaleka nejsou tak dokonale uspořádány (jak tvrdila např. tradice přirozené teologie), aby mělo cenu se domnívat, že jsou vyprojektovány boží bytostí. Z marxistického hlediska učinil darwinismus pro destrukci „opiátu“ náboženství prakticky maximum.

Pokud jde o systémové problémy darwinismu a obecněji jakékoliv koncepce biologického vývoje, Engels formuluje poněkud kryptickou obecnou zásadu: „Dokázat, že Darwinova teorie je praktickým důkazem Hegelovy koncepce o vnitřní souvislosti mezi nutností a náhodností.“<sup>31</sup> To je jistě poněkud metafyzické stanovisko, ale jeho skryté racionále spočívá v pochopení evoluce jako příkladného procesu, kde se snoubí naprosté nahodilosti se strukturálními nutnostmi. Problém, před který nás Engels dále staví, se tak mimo jiné týká stupně autonomní aktivity a determinace, které přísluší organismu v kontextu jeho interakce s okolím. A tady nastává jeden z dalších známých problémů. Engelsovi je vyčítáno, že místo Darwina preferuje Lamarcka. „[...] Engels pochopil Darwina špatně: protože věřil, že nabyté vlastnosti mohou být děděny v budoucích generacích, je jeho pojetí evoluce spíše lamarckovské než darwinovské.“<sup>32</sup> Lamarckismus totiž tvrdí, že organismy se aktivně přizpůsobují okolním tlakům prostředí, získané zkušenosti v rámci ontogeneze předávají svým potomkům a celkově evoluce směřuje ke stále komplexnějším biologickým systémům. Takové pojetí evoluce je koherentnější s marxismem než darwinistická verze, protože zjevně samy organismy řídí vlastní vývojový proces skrze vlastní přizpůsobovací aktivitu (tak jako lidé realizují své vlastní dějiny), která není nijak nutně svázána (alespoň na první pohled) s konkurenčním bojem a navíc je tu jasně formulována myšlenka pokroku. Engels sice zároveň tvrdí, že mechanismy biologické evoluce nelze mechanicky přenášet na společenské procesy, ale na druhou stranu je příliš zjevné, že alespoň analogická podobnost mezi biologickou a kulturní evolucí by se velmi hodila jako podpůrný argument pro dialektický i historický materialismus. Takto např. Engels akcentuje aktivitu organismu a odpor k přirozenému (malthusiánskému) výběru: „Jestliže zde přizpůsobivší se jedinci přežijí a stále rostoucím přizpůsobováním se vyvíjí v nový druh, zatím co jiní ustálenější jednotlivci odumírají a konečně vymřou a s nimi i nedokonalé mezistupně, může to probíhat a skutečně to probíhá bez jakéhokoli malthusianismu.“<sup>33</sup> Je tudíž zřejmé, kam Engels míří: evoluce může být myslitelná bez přirozeného výběru, bez konkurenčního zápasu ať již vnitrodruhového nebo mezidruhového. To je samozřejmě představa, kterou již dnes nemůžeme přijmout. Důvodem je dobře empiricky potvrzené přesvědčení moderní biologie, že pokud je něco adaptací, pak je to výsledkem přirozeného výběru.

<sup>31</sup> Engels, *Dialektika přírody*, s. 259.

<sup>32</sup> Peter Singer, *Darwinovská levice. Politika, evoluce a spolupráce* (Praha: Filosofie, 2016), s. 38.

<sup>33</sup> Engels, *Dialektika přírody*, s. 260.



Engels si v tomto kontextu správně neuvědomuje, že oni „přizpůsobivší se jedinci“ (tedy lépe aktuálně<sup>34</sup> adaptovaní) většinou sdílejí s těmi méně adaptovanými stejné a obvykle relativně omezené zdroje, což samozřejmě musí vyústit v přirozený výběr.

Nakonec ale Engels nachází velmi důležitý obecný rys biologické evoluce, který bohužel přímo nekonfrontuje s principy dialektiky. Můžeme se ale, myslím, domnívat, že tento rys dle Engelse fundamentálně odlišuje dějiny biologických systémů od lidských civilizačních dějin: „Hlavní věc je, že každý pokrok v organickém vývoji je zároveň krokem nazpět, neboť upevňuje jednostranný vývoj a vylučuje možnost vývoje v mnoha jiných směrech. Ale toto je základní zákon.“<sup>35</sup> Zde má Engels naprostou pravdu. Biologické systémy jsou sice pružné, ale nikoliv neomezeně pružné. Historická omezení organismů získaná a zděděná v průběhu fylogeneze právě omezují onen potenciální „vývoj v mnoha jiných směrech“. V jistém smyslu je biologická evoluce velice konzervativní a Engels to správně vytyčil. Bylo by zajímavé zjistit, jak moc jsou vzájemně slučitelné Engelsovy ideje o dialektickém procesování biologické skutečnosti a moderní koncepce, které říkají, že genetická dědičnost, tělní plány apod. jsou invariantními „zamrzlými“ strukturami organismů, které nemohou podstupovat dialektické transformace (nemohou být „negovány“). Zcela komplementárně si můžeme položit otázku, zda ve skutečnosti a nahlíženo ze širší perspektivy společenská realita v sobě rovněž neobsahuje neměnné vztahy, které fungují analogicky ke zděděným základním biologickým mechanismům. I v tomto ohledu by engelsovská dialektika měla potíže, protože by se tu objevily absolutní protiklady.

Rád bych tu jen podotkl, že my jsme naopak výše argumentovali *pro* přijetí absolutních protikladů jakožto nutných předpokladů dialektiky (v podkapitole „Nemožnost dialektiky přírody?“) a tak pro nás otázka dialektiky jakožto univerzálního principu zůstává v platnosti.

Nakonec je tu poslední pro nás přitažlivá a aktuální část týkající se dialektiky biologických systémů; je to otázka evoluce člověka. Ve své známé (krátké a nedokončené) práci *Podíl práce na polidštění opice* se Engels pokouší o syntézu Marxe a Darwina. Tato stať je kritizována za již výše zmíněný lamarckismus, ale je také naopak ceněna za vyzdvížení momentu systémově specifické aktivity lidského druhu (práce), která přispívá k jeho vlastní evoluci. Engels tak na rozdíl od Darwina zdůrazňuje aktivitu organismu, a nikoliv jeho trpné přizpůsobování se různým environmentálním tlakům. V konkrétním případě člověka došlo díky vzpřímení k uvolnění (kdysi) předních končetin

<sup>34</sup> Spojení „lépe či hůře adaptovaní“ („přizpůsobivší“ či „nedokonalé mezistupně“, jak píše Engels) má smysl pouze tehdy, pokud jeden druh (či jedinec) je fakticky srovnáván s druhem (jedincem) jiným – tj. když probíhá přirozený výběr. Vačnatci v Austrálii by nemohli být klasifikováni jako „nedokonalé mezistupně“ či „hůře adaptovaní“, dokud nebyli na kontinent uměle dovezeni moderní savci. Do té doby však byli vačnatci dobře (tj. dostatečně) adaptovaní na australské přírodní podmínky.

<sup>35</sup> Engels, *Dialektika přírody*, s. 260.



a tato nově strukturovaná fyziologie vedla k rozvíjení motoriky rukou. Engels explicitně hovoří o tom, že „je ruka nejen orgánem práce, nýbrž i jejím produktem“.<sup>36</sup> Korelativně s evolucí ruky dochází ke koevoluci dalších schopností (generováno praktickými potřebami), zejména pak jazyka. Je zajímavé, že základní diferencí mezi lidskými bytostmi a zvířaty nevidí Engels v záměrném a plánovitém jednání, které připisuje i zvířatům. Základní rozdíl spočívá dle něj v tom, že zvíře vnější přírodu pouze používá, zatímco člověk ji ovládá, a ovládá ji prací a skrze práci.<sup>37</sup>

V kontextu některých „zelených“ kritik, které marxismu připisují typický novověce-kořistnický vztah k přírodě, je nutné poznamenat, že Engels zdaleka nechápe ono „ovládání“ přírody jako definitivní potvrzení lidské výjimečnosti a nadřazenosti nad světem přírody:

A tak si na každém kroku uvědomujeme, že naprosto neovládneme přírodu, jako dobyvatel ovládá cizí národ, jako někdo, kdo stojí mimo přírodu – nýbrž že jí tělem, krví i mozkem náležíme a tkvíme v ní a že celé naše panství záleží v tom, že dovedeme lépe než všichni ostatní tvorové poznávat její zákony a správně jich užívat.<sup>38</sup>

Možná to vypadá jako nepodstatný detail, ale důraz na triviální skutečnost, že lidské bytosti jsou faktickou součástí přírody a že naše intelektuální kapacity pouze dokáží ve srovnání s jinými tvory využívat přírodu mnohostranněji, poukazuje na jisté, i když explicitně neartikulované limity lidského jednání.

V Engelsově *Dialektice přírody* existuje celá řada dalších nosných idejí, které by stály za zevrubnější analýzu. My jsme se tu soustředili pouze na ty ideje, které mají obecnější přitažlivost a stále vykazují jistou aktuálnost, jak ještě uvidíme v následující části. Celá Engelsova práce je samozřejmě důležitá z hlediska dějin vědy a filosofie a také jako dílo, které zcela metodicky neskřívá svá ideová i ideologická východiska.

### Dialektická biologie

Je poměrně málo známým faktem, že některé Engelsovy myšlenky silně zapůsobily ještě v osmdesátých letech 20. století v rámci filosofických debat o důsledcích a možných interpretacích jistých biologických idejí (na které se soustředíme níže). V roce 1985 vychází kniha Richarda Levinse a Richarda Lewontina *The Dialectical Biologist*, která je explicitně věnována Engelsově památce. Zmínění autoři a s nimi ještě ve svých vlastních pracích rovněž známý teoretik biologie Stephen J. Gould<sup>39</sup> usilují o odideologizování

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 146.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 152.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 153.

<sup>39</sup> Gould takto poctivě přiznává vlastní „ideologické“ a ideové ovlivnění: „Přerušovaná rovnováha musí mít svůj sociální kontext také. Považoval jsem za fér popsat některé z možných zdrojů

moderní biologie, přičemž se ovšem všichni zcela veřejně přihlásí k „marxismu“, anebo alespoň k řadě metodologických východisek, které s marxismem sdílejí. V každém případě vycházejí z historicky zřejmého faktu, že biologie nikdy nebyla ideologicky neutrální a že je to právě biologie (na rozdíl třeba od fyziky), která perfektně ukazuje, jak ideologie epochy penetruje do vědeckých (zdánlivě objektivních) schémat. Že se v případě biologie hraje o příliš mnoho – o příliš kontroverzní ideje –, je na první pohled zřejmé. Otázka lidské přirozenosti a z toho vyplývajících možných realistických společenských uspořádání je prostě nabíledni a jedná se také zjevně o otázku, která je naprosto fundamentální.

Lze se rovněž v tomto kontextu setkat s upřímným a někdy možná až morálně přepjatým názorem, že biologie je zatížena „dědičným hříchem“, který spočívá v přijetí determinismu (ať již genetického či environmentálního) legitimizujícím společensko-ekonomický status quo. Stejný „hřích“ je založen koncepcí přirozeného výběru s jeho malthusiánstvím a nepřijatelnými sociálními důsledky. Morální problémy eugeniky krátce zmíněné výše snad ani netřeba dále rozvádět. Zjevně tedy existuje silný stimul, řekneme-li to prostě, učinit biologii humánnější a je pak také pochopitelné, že pro levicově orientované myslitele je řada hlubokých a principiálních biologických problémů výzvou k interpretaci, která bude vědecky i z humánně-levicových pozic přijatelná.

Rád bych tu nakonec dodal, že výše uvedení myslitelé se neomezují pouze na identifikaci dobové ideologicky zkreslených interpretací vědeckých poznatků, jak zvláště od Darwinových časů defilují v dějinách myšlení o filosoficko-biologických otázkách týkajících se člověka a společnosti. Tito autoři se také pozitivně hlásí k dialektice jakožto principu fungování věcí (biologických procesů), a dialektiku tedy otevřeně akceptují jako vysvětlující a objektivní princip. Proto se nyní výběrově a čistě informativně zaměříme na některé biologicko-filosofické problémy, jejich ideologické souvislosti a jejich „dialektickou“ analýzu.

### Proti determinismu

Determinismus vždy představoval morální problém. Je všeobecně rozšířeným metafyzickým přesvědčením, že determinismus nelze sloučit se svobodným, důstojným a perspektivním životem inteligentních tvorů. A samozřejmě v kontextu společenské kritiky naopak determinismus slouží jako nástroj apologetiky aktuálního stavu společenského uspořádání; „věci jsou, jak jsou, protože ani nemohou být jinak, a proto tak také mají být“ – tak by mohl znít slogan (samozřejmě zavádějící, nebo spíše rovnou zcela nesprávný). V tomto ohledu dialektičtí biologové vedou klasickou bitvu novými terminologickými prostředky.

myšlenky. A protože u hegelianů a marxistů existuje dlouhá tradice teorií přerušované změny, jistě se na mě mohla podepsat skutečnost, že můj otec byl marxistou.“ Stephen Jay Gould, „Obraz dějin života“, in John Brockman, *Třetí kultura. Za hranice vědecké revoluce*, přel. Anton Markoš, Ondřej Novák (Praha: Academia, 2008), s. 42.

Determinismus v biologii má alespoň dva velevýznamné zdroje. Tradiční darwinismus dával (dle Goulda) důraz na environmentální tlaky, takže to vypadalo, jako by konkrétní organismus (fenotyp) byl jen pouhou „silovou“ výslednicí, která je „vektorovým“ součtem externích tlaků. Moderní neodarwinisté pro změnu kladou důraz na geny jakožto hlavní a determinující aktéry, takže konkrétní individuum (organismus, biologická totalita) je opět jen epifenomémem. Když to pak sečteme, individuální organismus (konkrétní aktér jednající ve světě) je prakticky vymazán, nebo je jen povrchovým výsledkem střetu genů a prostředí. Že tato koncepce velmi připomíná freudovskou koncepci Ega, které je formováno permanentním tlakem Id a Superega, je možná nenáhodná souvislost založená na hlubším životním pocitu (odcizení) člověka 20. století. Levins s Lewontinem se mimochodem k problému determinismu vyjádřili velmi jasně:

Pro biologické deterministy, jako je E. O. Wilson, existuje vzájemná podobnost mezi individui – biologická neměnnost diktovaná geny, které určují eventuální strukturu fungování sociálních institucí. Pro sociální teoretiky, jako je Lévi-Strauss, všechny společnosti mají jisté podkladové struktury společné. [...] Tyto struktury nejsou odvozeny z genů, ale z něčeho jiného, co není přesně specifikováno. [...] Dva společné rysy všech těchto teorií jsou, za prvé, postulování obecných principů, které platí univerzálně pro všechny čas a prostor, a za druhé, situování kauzálních sil buď do individuí, anebo do společnosti. Tyto teorie se potýkají s dichotomiemi individuální – sociální a biologické – environmentální.<sup>40</sup>

Determinace genů (E. O. Wilson) i determinace strukturálních invariantů společenské skutečnosti (Lévi-Strauss) je odmítnuta, protože obě koncepce vycházejí především z fundamentálních abstraktních principů, které jsou formulovány jako prakticky věčné (tj. „substanciální“ či „esenciální“) a intaktní vzhledem ke konkrétnímu a individuálnímu nositeli (genů či kulturně-společenského vzorce). Jedná se ve své podstatě o moderní variaci na klasické téma autonomní existence univerzálií. Dialektičtí biologové jsou samozřejmě proti samostatné („netečné“) existenci univerzálií. Obecné struktury a abstrakce jsou maximálně emergentní<sup>41</sup> rovinou, jejíž pravý původ je v oblasti faktické

<sup>40</sup> Překlad V. B. Srov. anglický originál: „For biological determinists like E. O. Wilson, the uniformity is among individuals themselves, biological constancies dictated by the genes that determine the eventual shape of social institutions. For social theorists like Lévi-Strauss, all societies have certain underlying structures in common [...] These structures derive not from genes but from somewhere else that is not specified [...] The two common characteristics of all these theories are, first, they postulate underlying ideals that are common to all time and place and, second, they locate causal forces either in the individual or in society. They struggle over the dichotomies individual-social and biological-environmental.“ Richard Levins, Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist* (Delhi: Aakar Books, 2009), s. 258.

<sup>41</sup> Termínem „emergentní“ označujeme ty vlastnosti sjednoceného systému, které se nově objevují v rámci interakce subsystémů či částí tvořící tento nově sjednocovaný systém. Tyto nové

a konkrétní interakce jednotlivin, pokud se můžeme vyjádřit v tradičním filosofickém žargonu. Ontologicky privilegovaná jsou zkrátka konkrétní individua a jejich jednání.

Není v tomto ohledu překvapivé, že samotný Engels, aniž by to explicitně vyjádřil, je spíše na straně Lamarcka než Darwina. V lamarckovské evoluci totiž platí,<sup>42</sup> že individuální organismy vlastním aktivním přizpůsobováním získávají znaky, které pak biologicky předávají svým potomkům. Je jasné, že organismy v tomto procesu hrají poměrně autonomní roli a jsou takřka tvůrci sebe samých. To je model, který na rovině analogií velmi koresponduje s marxistickou tezí o tom, že lidské dějiny jsou produktem jednajících konkrétních lidí.

Determinismus abstraktních principů je tedy nutné odmítnout nejen z morálních, ale i z ontologicko-systémových důvodů. Abstrakce jako takové jsou v tradičním marxistickém pojetí výrazem odcizení na intelektuální rovině a vývoj moderní biologie (její interpretace) v očích autorů „dialektické biologie“ toto odcizení dobře demonstduje.

A v čem spočívá dialektické řešení problému determinismu?

Dialektický pohled na věc odmítá přijmout základy, na nichž je postaven argumentační spor. Za prvé, dialektická perspektiva přijímá primárně heterogenitu individuálních životních historií a sociálního vývoje. [...] Předpokládá, že konflikt uvnitř i mezi společnostmi navzájem je základní pružinou lidských dějin, takže samotná heterogenita se stává řádným předmětem studia. Za druhé, dialektická analýza nepřipisuje vnitřní vlastnosti ani individuům, ani společnosti, ale zdůrazňuje vzájemné pronikání individuálních a sociálních vlastností či sil.<sup>43</sup>

vlastnosti nemohou být nijak odvozeny ze samostatných původních částí. V tradičním žargonu dialektického materialismu bychom mohli pojem emergence spojovat s dialektickým zákonem přechodu kvantity v kvalitu, který vyjadřuje základní zkušenost o tom, že od jisté kritické hranice v procesu přidávání prvků do systémů se objeví zcela nová koherentní vlastnost tohoto systému. Za samým procesem emergence stojí nejspíše jednoduchý fakt (matematicky nutný), že s lineárním zvyšováním počtu interagujících prvků tvořících systém roste exponenciálně složitost vztahové matrice mezi těmito prvky, a tak se i kombinatoricky utváří nový prostor pro širší vnitřní sjednocování (homeostázi), a tedy i nové „emergentní“ vlastnosti.

<sup>42</sup> Dnes je lamarckismus z vědeckých důvodů odmítán – konkrétně princip „dědičnosti získaných znaků“ (funguje pravděpodobně velmi omezeně) a vlastně i důraz na neustálý růst komplexity v živé přírodě.

<sup>43</sup> Překlad V. B. Srov. anglický originál: „A dialectical point of view rejects the ground on which these struggles are fought. First, it accepts as primary the heterogeneity of individual life histories and of social developments. [...] it assumes the contradictions within and between societies to be the motive force of human history, so that heterogeneity itself becomes the proper object of study. Second, a dialectical analysis does not ascribe intrinsic properties either to individuals or to societies but stresses the interpenetration of individual and social properties and forces.“ Levins, Lewontin, *The Dialectical Biologist*, s. 258.

Myslím, že to, co se tu říká, lze přeložit nebo vyjádřit jednou větou: „odmítáme esencionalismus!“<sup>44</sup> Heterogenita individuí i systémů je v rozporu s nějakým esenciálním jádrem či vnitřními vlastnostmi („intrinsic properties“) organismů. Heterogenita je rovněž generátorem rozpornosti a dynamiky. A je to právě dynamika relativních rozporů a střetů, která ustavuje konkrétní možnosti a vývojové tendence individuí i širších kolektivů (lidí i obecně organismů).

Zbývá si klást otázku, jestli takto koncipovaný dialektický pohled na obecné procesy nevylučuje existenci vědy jako takové (která je o obecných strukturách), a neredukuje tak (sociální, biologický) svět na pouhé opozitní střetávání konkrétních a také nahodilých konstelací sil, individuí atd. Je rovněž možné namítnout, že dialektičtí biologové odmítají existencialistickou antropologii, která zase odmítá reifikaci člověka na jakoukoliv esenci, ale sami dělají to samé, když odmítají „vnitřní vlastnosti“ tvořící lidskou přirozenost. Není vůbec jasné, co by potom mělo být lidskou přirozeností, kterou na rozdíl od existencialistů dialektičtí biologové neodmítají.<sup>45</sup>

To nás přivádí k ontologicky zásadnímu problému dialektiky. Je skutečně nedialektické, pokud předpokládáme, že věci, události či procesy mají svoji interní strukturu („esenci“ v tradiční terminologii)? Jsou nutně v logickém rozporu koncept esence a koncept heterogenity (rozmanitosti) či „pronikání individuálních vlastností a sil“? Dle našeho soudu není (ontologicky) realistické upírat věcem a procesům jejich (alespoň relativní) interní strukturu (esenci) a stejně tak není realistické popírat existenci konstitutivních externích vztahů. To, o co tu běží, je spíše ekonomie vzájemné interakce mezi interními omezeními a externími vztahy. V rámci vývojových procesů systémů může nastat případ, kdy robustnost externích sil naruší (relativně) esenciální základ systémů a systém zanikne nebo se (fázově) transformuje. Nebo naopak interní struktura je sama natolik robustní, že dané externí síly ji nemají šanci měnit. Dle našeho soudu je ale střetávání interního s externím typicky dialektickým bojem protikladů a popírat jej by tak bylo nekonstruktivní. Povšimněme si mimochodem, že samy termíny „interní“ a „externí“ původně vyjadřují prostorově-topologický protiklad, což je ale ukázka absolutního protikladu (protože jde o systémy vztahů, které se nemění, ať na ně nahlédneme z jakéhokoliv referenčního rámce či perspektivy; vzhledem k danému systému prostorových vztahů vyjadřuje tudíž predikát „být uvnitř“, nebo vně, konstelaci, která není relativní vzhledem k libovolnému pozorovateli). V tomto pojetí dialektice nijak esence či vnitřní podstaty věcí či procesů nepřekážejí. Naopak, jsou zárukou dění (rozporu). Že esencionalismus vždy podporuje jistou formu determinismu, je ovšem pravda.

Nakonec existuje ještě jedna úvaha, která se přímo opírá o empirickou molekulární biologii a která naopak pro determinismus horuje. Autorem následující úvahy není

<sup>44</sup> Esencionalismem tu míníme tisíciletou filosofickou pozici, která v tradici platónsko-aristotelského substancialismu předpokládá věčné ideje či formy, které ontologicky předcházejí jednotlivinám (jednotlivým případům) a determinují konkrétní procesy jevového světa.

<sup>45</sup> Levins, Lewontin, *The Dialectical Biologist*, s. 256.

nikdo jiný než známý popírač dialektiky Jacques Monod: „Tento systém, jenž s přesností mikroskopického hodinového stroje ustavuje jednosměrné vztahy jak mezi DNA a proteinem, tak mezi organismem a prostředím, se očividně vymyká ‚dialektickému‘ popisu. Je svou podstatou karteziánský, nikoliv hegelovský: buňka je vskutku strojem.“<sup>46</sup>

Zde skutečně spočívá příští výzva! Jak si máme představit „karteziánský“ (deterministický) a naproti tomu „hegeliánský“ proces (organismu či systému)? Jedná se o klasické polární protiklady, nebo o za jistých podmínek komplementární popisy? Může Monod neochvějně tvrdit, že uvnitř biologického systému neprobíhají konflikty, resp. (dialektické) rozpory? Tyto velké otázky musíme na tomto místě bohužel ponechat bez analýzy a pouze je zde vyzdvihneme.

#### Proti adaptacionismu

Ve svém slavném článku „The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme“ (česky: Spandrely Svatého Marka a panglosiánské paradigma: kritika adaptacionistického programu) Stephen Jay Gould a Richard Lewontin ukazují nedůslednosti něčeho, co nazývají „adaptacionistickým programem“. Adaptacionistický program, který dle autorů v anglofonním intelektuálním prostoru v rámci biologického myšlení dominoval čtyři desetiletí (článek je ovšem z roku 1979), je založen na přesvědčení, že: „moc přirozeného výběru [je] optimalizační činitel. Postupuje se tak, že organismus je rozdělen na jednotlivé rysy a pro každý tento jednotlivý rys se speciálně vymyslí adaptační příběh.“<sup>47</sup> Což znamená, že přirozený výběr, jehož jsou adaptace vždy produktem, je fundamentálním mechanismem změny v biologické doméně. Organismus je takto redukován na uskupení jednotlivých adaptací. Každý orgán či každý vzorec chování organismu pak musí být vysvětlen jako adaptace, která plní jistou funkci. Občas se může stát, že některé adaptace se v rámci jednoho organismu dostanou do konfliktu, ale to nemění nic na věci, že se v každém případě jedná o adaptivní znaky, a nikoliv náhodné chyby nebo o něco ne-adaptivního původu. V rámci adaptacionismu platí modernizované Leibnizovo (proto v názvu článku aluze na Voltairovu karikaturu Leibnize v podobě filosofa Panglose v *Candidovi*, či explicitně „panglosiánské paradigma“) pravidlo, že uzpůsobení a uspořádání organismu je vždy nejlepší z možných,<sup>48</sup> což sice neznamená zcela dokonalé, ale v moderní terminologii tzv. „suboptimální“. Je nakonec hluboce paradoxní, že vědecký adaptacionismus mo-

<sup>46</sup> Anton Markoš (ed.), *Náhoda a nutnost. Jacques Monod v zrcadle naší doby. Sborník statí* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008), s. 113.

<sup>47</sup> Překlad V. B. Srov. anglický originál: „the power of natural selection as an optimizing agent. It proceeds by breaking an organism into unitary ‚traits‘ and proposing an adaptive story for each considered separately.“ Stephen Jay Gould, Richard C. Lewontin, „The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm. A Critique of the Adaptationist Programme“, in *Proceedings of the Royal Society of London, Series B* 205, 1979, č. 1161, s. 581.

<sup>48</sup> Srov. *ibid.*, s. 584.

derní biologie, pokud se domyslí do důsledků, má blízko ke koncepci teleologického inteligentního plánu. S. J. Gould to v odvolání na tradici formuluje takto: „Je tedy ironií, že Wallaceův hyperselekcionismus vyústil zase zpátky do základního článku kreacionistické víry ve ‚správnost‘ uspořádání věcí v přírodě, v definitivně vymezené místo všech částí v integrovaném celku.“<sup>49</sup>

Adaptacionismus má z hlediska marxistické metody odhalování implicitních ideologických zájmů samozřejmě své ideologické pozadí, nebo v každém případě alespoň zřejmé ideologické konsekvence. Adaptace jsou totiž velmi konjunkturální věci. Jsou vždy účinné „teď a tady“ (i když „teď a tady“ v rámci existence biologických systémů je velmi problematická záležitost – různé typy adaptací mají různá trvání). To obecně neznamena nic jiného, než že adaptacionismus může sloužit jako apologetika „přizpůsobivosti“, ochoty radikálně měnit životní způsob či, moderně řečeno, „flexibility“, což je přesně to, co vyhovuje kapitalistickému výrobnímu způsobu. Permanentně se přizpůsobující organismus je tak systémovým vzorem pro přizpůsobující se pracovní sílu, která v tržním prostředí podstupuje onu „hyperselekcí“.

Zastánci dialektické biologie vůči „panadaptacionismu“ nabízejí tuto alternativu:

Kritizujeme tento přístup a pokoušíme se zdůraznit konkurenční koncepci (jež je tradičně zavedená v kontinentální Evropě), totiž že organismy musí být analyzovány jako integrované celky vymezené tělním plánem, fyletickým dědictvím, vývojovou historií a obecnou architekturou, a to takovým způsobem, že samotná strukturální vymezení jsou zajímavější a důležitější pro usměrnění změn organismu než klasický selekční tlak, který ovšem může tyto změny zprostředkovat.<sup>50</sup>

Gould s Lewontinem poměrně revolučně tvrdí, že na biologických procesech není nejdůležitější přirozený výběr, ale obecná strukturálně-celostní omezení, která se objevila v průběhu fylogeneze (a ještě z jiných důvodů, viz níže „tělní plány“), a až tato vymezení určují prostor pro variace v rámci přirozeného výběru. Přirozený výběr je druhotnou záležitostí, což je opak adaptacionistické teze. Organismy je tedy potřeba chápat jako integrované celky, a nikoliv jako „hromadu“ navršených separabilních adaptací a případné formování (evoluce) těchto celků je určováno historickými omezeními, které si v sobě organismus nese v důsledku děděných struktur získaných v rámci

<sup>49</sup> Stephen Jay Gould, *Pandin palec. Malá tajemství evoluce*, přel. Ladislav Verecký, Ivo Šmoldas (Praha: Mladá fronta, 1988), s. 57.

<sup>50</sup> Překlad V. B. Srov. anglický originál: „We criticize this approach and attempt to reassert a competing notion (long popular in continental Europe) that organisms must be analyzed as integral wholes with baupläne so constrained by phyletic heritage, pathways of development, and general architecture that the constraints themselves become more interesting and more important in delimiting pathways of change than the selective force that may mediate change when it occurs.“ Gould, Lewontin, „The Spandrels of San Marco“, s. 581.



celé fylogeneze. Obecné biologické struktury a historická „navrstvení“ znaků vymezují možné cesty dalšího vývoje, a tedy i přirozeného výběru.

Ke koncepci tělních plánů: organismy mají tzv. tělní plány (Baupläne), což jsou obecné vývojově-morfologické struktury (či algoritmy) limitující možnou architekturu biologických těl. Tělní plány, zdá se, nejsou výsledkem přirozeného výběru (a nejsou tedy adaptacemi). Vyplynávají daleko spíše z fyzikálních potřeb organismu, který se může vyskytovat v určitém typu fyzikálního prostředí. Například tvary (morfologie) ptáků a ryb jsou takové, aby korespondovaly s fluidním prostředím, kde se tyto organismy vyskytují (hydrodynamické a aerodynamické tvary). Jinak řečeno, můžeme si představit planety, kde život nebude biochemicky stejný nebo kde nebude probíhat přirozený výběr, ale neumíme si rozumně představit planetu, kde by tvorové pohybliví se fluidním prostředím měli tvar například krychle. Pointa je, že tělní plány jsou určitými univerzáliemi, které nelze libovolně ohýbat a přizpůsobovat měnícím se podmínkám. Pokud tedy chcete napadnout adaptacionismus, teorie o tělních plánech je velmi dobrý způsob, jak to učinit.

Zároveň tu nemůžeme nezmínit jistý zásadní problém. Dialektická biologie, jak jsme řekli výše, je zásadně proti esencialismu, což je obecný rys jakéhokoliv myšlení, které zaměstnává dialektiku. Jestli ovšem něco esencialismus potvrzuje, tak je to právě koncepce „Baupläne“! A tak se tu opět dostáváme ke klasickému problému, jestli by nebylo dialektiku možné a spolehlivější komponovat na esencialistických základech. Je skutečně nutné, aby koncepce esence vylučovala rozpornost a dynamiku skutečnosti?

Dialektické řešení problému adaptacionismu pak můžeme spatřovat v koncepci tzv. „exaptací“. Gould s Lewontinem využili důvtipné analogie z architektury, aby demonstrovali fakt, že celá řada biologických funkcí nemusí být adaptacemi, ale vedlejším produktem strukturálních omezení organismu. Architektonická koncepce tzv. „spandrel“ je právě základem analogie s biologickými exaptacemi. Spandrely jsou v podstatě prázdná místa (meziprostory), která vzniknou mezi dvěma nosnými klenbami (Bauplan) a stropem katedrály. Toto prázdné místo se zazdí a je možné je využít jako prostor pro realizaci estetické funkce (přesně tak tomu je u v názvu článku zmíněném dómu sv. Marka v Benátkách). Vtip tohoto příběhu spočívá v tom, že krásně esteticky propracované spandrely sv. Marka vypadají jako autonomní objekty či funkce (analogicky adaptace v organismu), jejichž místo a relevance v rámci substruktur katedrály je srovnatelná s nosnými oblouky. Jenže tak tomu není. Spandrely jsou vedlejším efektem a architekti a umělci pouze přišli na to, jak je efektivně využít. Když se pak přeneseme do „chrámu“ organismu, může se ukázat, že spousta funkčních biologických struktur je také vedlejším efektem (exaptací) uspořádání fundamentálnějších oblastí (ať již se jedná o starší adaptace, nebo o Bauplan) a my se jen nesprávně domníváme, že jsou adaptivního původu (současná debata o původu lidského jazyka se mimochodem týká tohoto problému).<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Viz V. S. Ramachandran, *Mozek a jeho tajemství, aneb Pátrání neurovědčů po tom, co nás činí lidmi* (Praha: Dybbuk, 2013), s. 187–227.



Dialektika exaptací a adaptací ukazuje, jak se jistý původně marginální rys systému může v průběhu času transformovat ve velmi zásadní část. U biologických systémů není vyloučeno, aby se alespoň některé adaptace nestaly exaptacemi a naopak. Náhoda a nutnost tu tak tvoří klasickou jednotu protikladů.

### Závěr

Existují ještě další argumenty, které míří proti adaptacionismu a zcela obecně proti ideologicky zatíženým interpretacím filosofických problémů moderní biologie. Například známá debata o tzv. „gradualismu“ v biologii je pokračováním staré debaty o tom, jestli příroda „činí skoků“ (klasicky a s metafyzickým zdůvodněním např. Leibniz a Linné proti skokům), jestli v přírodě existují náhlé přechody a kvalitativní skoky či fázové přechody v moderní terminologii, nebo jestli se změny dějí pouze kontinuálním přechodem. Je asi také hned na první pohled zjevné ideologické jádro debaty o gradualismu, které se dá vyjádřit jednoduchým heslem či otázkou: „evoluce, či revoluce?“. V kontextu tradičních metafyzicko-teologických debat může být otázka reformulována obdobně: Může onen „velký řetězec bytí“ (Arthur O. Lovejoy) obsahovat skoky, které by přeci znamenaly změnu v božím záměru stvoření? A tak bychom jistě mohli pokračovat dál a dál.

Vraťme se ale nakonec k Engelsovi a pokusme se alespoň konstruktivně formulovat zásadní otázky, které by vyznačovaly příští nosný výzkumný program. Co vlastně zbývá v 21. století z *Dialektiky přírody*? Jak už jsem naznačil, konkrétní data a principy skryté v Engelsem formulovaných problémech přírodních věd již nelze použít. A tak zbývá problém metody a její legitimacy.

Engels určitě věřil v dialektiku jakožto univerzální princip dění (skutečnosti i myšlení). V kontextu moderního naturalismu a s ním spojené „de-antropocentrizace“ můžeme jako heuristické východisko akceptovat, že dialektika je aplikovatelná na všechny ontologické oblasti, a nikoliv pouze na lidské dějiny. Co je ovšem daleko méně jasné (navzdory obsáhlým pracím klasiků), je právě fungování, popis, porozumění a vysvětlení dialektiky samé. Dle mého soudu potřebujeme hlubší vhled a možná i změnu slovníku. Určitě bude užitečné uvažovat o dialektice v termínech systémových teorií, jak již výše naznačil Fritjof Capra. Právě proto bude nutné vzájemně usouvztažnit základní pojmy k dialektice se vztahující, jako jsou pojmy změny, totality, (relativního i absolutního) rozporu, kvantity, kvality, negace negace a konkrétnosti s pojmy a modely systémového přístupu, mezi které zase patří pojmy systému, evoluce, informace, hierarchie, sítě, homeostáze, komplexity, robustnosti, zpětné vazby, celostnosti, symetrie, otevřenosti a uzavřenosti, transformace ad.

Jako skutečně motivující vidím otázku výše (a poněkud krypticky) formulovanou Jacquesem Monodem, totiž v čem spočívá rozdíl mezi deterministickým (mechanickým) karteziánským strojem a „strojem“, řekněme, „hegeliánským“. Jsou hegeliánské stroje přítomné pouze v doméně biologické a výše (tj. směrem k historické skutečnosti lidské civilizace), nebo je můžeme nalézt i v rovině jednodušší, tj. rovině čisté fyziky (kde základní principy rozpornosti lze také nalézt)? Objevuje se tedy dialektické proce-

sování až v souvislosti s rostoucí doménovou komplexitou (biologické buňky-domény jsou výrazně složitější než atomy-domény apod.)?

Zkrátka a dobře Friedrich Engels zanechal svým následovníkům dost široké pole pro další bádání. Historicky problematickou záležitostí se v tomto kontextu stává otázka, jak překonat vzájemnou neochotu dvou intelektuálně různých kultur (filosofie versus věda) reinterpretovat jeden pojmový rámec (koncept klasické dialektiky) rámcem jiným (systémové teorie). Pokus o takový „překlad“ by mohl dle mého soudu vést alespoň k objasnění a explicitnějšímu formulování základních problémů. Ale mohli bychom nejspíše očekávat i mnohem více.

# ZROD PROLETÁRSKEJ KULTÚRY

*Ivana Komanická*

*The Birth of Proletarian Culture*

*Abstract: This text looks at the early Communist intellectual movement in Slovakia (in an area that, for part of the time under discussion, was affiliated with the the Hungarian Soviet Republic) organized around the journal Kassai Munkás (The Košice Worker). By placing this movement in the context of the development of Western Marxism and the incipient Marxist aesthetics of György Lukács, who was among those who published in the journal, the paper characterizes the movement's contribution to discussions of the meaning of proletarian culture, which elaborated on the concept of social culture developed by Lukács in his radical period. An earlier version of this article, in the original Slovak and in parallel English translation, was published in Košice Modernism: Košice Art in the Nineteen-twenties = Košická moderna. Umenie Košíc v dvadsiatych rokoch 20. storočia, ed. Zsófia Kiss-Széman, (Košice: Východoslovenská galéria, 2013), pp. 84–94. Key words: proletarian culture, Kassai Munkás, early Communism, Marxist aesthetics, György Lukács, János Mácza*

Keď Walter Benjamin v tridsiatych rokoch 20. storočia formuloval tézy svojej politickej estetiky analyzujúcej vzťahy medzi kultúrnou a ekonomickou produkciou, ktoré boli kľúčové pre marxistickú teóriu umenia, odkazoval na dnes už polozabudnuté

teoretické diskusie raných 20. rokov o proletárskej kultúre. V nich sa po prvýkrát použila Marxova teória o základni a nadstavbe ako dôkaz, že umenie nie je nadčasové, autonómne a beztriedne (to je nanajvýš buržoázna ilúzia, ktorou táto trieda upevňuje svoju hegemoniu), ale odráža stav spoločnosti, vlastníctvo výrobných prostriedkov a spôsob výroby. Progresívne sily rodiacej sa proletárskej verejnej sféry dali prvýkrát do súvislosti prácu v rámci priemyselnej produkcie a kultúrnu produkciu v protiklade k buržoáznej originalite. A avantgardné umenie prijalo jej prvky – kolektívnosť, či technickú reprodukciu v protiklade k buržoáznej originalite. Oproti buržoáznemu kontemplatívne materializmu bolo postavené aktívne jednanie a nový druh teórie postavený na dialektickej metóde. V kapitole „Čo je ortodoxný marxizmus“ Lukács v roku 1922 píše, že teória je v zásade intelektuálne vyjadrenie revolučného procesu a v ňom/nej je „každý stupeň procesu ustálený, aby mohol byť zovšeobecnený, komunikovaný, použitý a rozvinutý“.<sup>1</sup> Zrod vedomia, ktorý si tento proces vyžaduje, nastáva podľa Lukácsa iba v istých historických okamihoch, v ktorých trieda musí pochopiť spoločnosť, ak sa má presadiť.

Nová kultúrna politika, ktorá bola súčasťou tohto procesu, ako spomína Lukács,<sup>2</sup> zahŕňala mnoho experimentov, cieľom ktorých bolo eliminovať komoditnú povahu umelca a umeleckého diela a oddeliť ich od trhu. Vráťane vytvorenia registrov umelcov a spisovateľov, vďaka ktorým by boli materiálne nezávislí od predaja alebo nepredajnosti ich diel. Ako však píše Benjamin o takmer dve desaťročia neskôr, premena nadstavby sa uskutočňuje oveľa pomalšie ako premena základne a mnohé požiadavky vrátane umenia beztriednej spoločnosti a téz o umení proletariátu sa jednoducho nenaplnili. Oproti buržoáznej kontemplácii Benjamin postaví koncept taktílnosti, pretože: „Úlohy, pred ktorými sa ocitá aparát ľudského vnímania v obdobiach historických zvrátov, sa vôbec nedajú vyriešiť pomocou prostej optiky, teda kontempláciou. Postupne sa zvládajú podľa návodu taktilnej recepcie, zvykom.“<sup>3</sup>

Model proletárskej verejnej sféry<sup>4</sup> vznikol ako výsledok pokusov odstrániť profesionálnu špecializáciu ideologickej produkcie obrazov a textov so snahou sprístupniť ich priamo robotníckej triede. Mal slúžiť potrebám kultúrneho sebautvárania nového

<sup>1</sup> Georg Lukács, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, prel. Rodney Livingstone (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1971), s. 3.

<sup>2</sup> Georg Lukács, *Record of a Life* (London: Verso, 1983).

<sup>3</sup> Walter Benjamin, „Umelecké dielo v epoche jeho technickej reprodukovateľnosti“, prel. Adam Bžoch, in Walter Benjamin, *Iluminácie* (Bratislava: Kalligram, 1999), s. 194–226, tu s. 215.

<sup>4</sup> Pojem proletárskej verejnej sféry navrhli Alexander Kluge a Oskar Negt, aby doplnili Habermasovu historicko-sociologickú analýzu buržoáznej verejnej sféry ako diskurzívneho prostredia spoločenského života, v ktorom sa formuje verejná mienka, kritický diskurz a ktoré slúžia na sebautváranie (kaviarne, salóny a nezávislá tlač). Pozri Jürgen Habermas, *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, prel. Alena Bakešová, Josef Velek, (Praha: Filosofia, 2000); Oskar Negt, Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972).

publika, ktoré bolo vylúčené jednako z produkcie, ako aj z recepcie umenia. Nezahŕňal len umenie, výtvarné umenie či literatúru, ale podporu edukácie, večerné kurzy, aktivity robotníckych domov, predaj kníh a časopisov, vytvorenie ľavicových vydavateľstiev a celej novej kultúrnej politiky. Podieľali sa na ňom avantgardní umelci, ľavicoví intelektuáli a aktivisti.

Jeho nastolenie sprevádzali zaujímavé a rôznorodé diskusie na stránkach ľavicových novín a časopisov a to nielen v sovietskom Rusku a v ranej Weimarskej republike, ale aj v strednej Európe, v krajinách, kde koncom 10. rokov, aj keď len na krátko, vznikli republiky sovietskeho typu. Tieto diskusie boli k sovietskemu modelu v mnohom kritické a formovali sa pri nich základy západného marxizmu. Zahŕňali anarchistické, socialistické, utopické ľavicové postoje, niektorí umelci sa hlásili ku komunizmu bez toho, aby sa stali členmi strany, iní boli zakladajúcimi členmi komunistickej strany. Ďalší, ako avantgardný umelec a teoretik Lajos Kassák, sa hlásili k permanentnej revolúcii nezávislej na strane. Tieto malé skupiny, ktoré sa v diskusiách stavali proti sebe, mali často jednu významnú osobnosť, umelecký časopis alebo už známeho teoretika. Platformu potom využívali na popularizáciu svojich postojov ku kultúrnym zmenám. Formovala sa tu nová estetika, ktorá bola uložená v kultúrnej distribúcii tlačeného časopisu, ako protiklad tradičnej estetiky založenej na jedinečnosti umeleckého diela (kniha a závesné umenie). Vychádzali politicky angažované brožúry, prílohy, agitačné letáky, plagáty, prvomájové tlače s teoretickými a programovými textami a grafikami, ktoré mali interpelatívny charakter. Niektorí teoretici tvrdia, že kľúčovým kultúrnym projektom avantgárd bola vlastne premena obecnstva. K vytváraniu proletárskej verejnej sféry patrilo aj publikovanie proletárskej literatúry, etabloval sa nový spôsob angažovaného kritického a esejistického písania. „Pretože dnes,“ píše Benjamin o desaťročie neskôr, „predstavujú noviny, technicky vzaté, najdôležitejšiu spisovateľskú pozíciu.“<sup>5</sup>

Mnohé noviny mali len krátke trvanie, obmedzený náklad a podliehali cenzúre. *Kommunismus*, noviny Tretej internacionály, ktoré viedol Gy. Lukács zanikli v roku 1921 pre nedostatočnú lojalitu k strane. Vo Viedni vychádzal *Proletar*, oficiálnymi novinami nemeckej komunistickej strany boli *Die Internationale*, týždenník *Rote Fahne* založili v roku 1918 Karl Liebknecht a Rosa Luxemburgová, ktorí boli krátko nato zavraždení. Práve marxistická idea internacionalizmu, ktorá sa uchýtila na troskách nadnárodných štátov spolu s novými metódami organizácie a politickej práce, však zabezpečila, že aj v čase cenzúry a prenasledovania mohla vzniknúť špecifická proletárska verejná sféra.

Súčasťou tejto internacionálnej platformy sa stali aj košické noviny *Kassai Munkás* (Košický robotník). *Kassai Munkás* boli prvými maďarskými komunistickými novinami v Európe, ich redakcia sa ustanovila v marci 1920. Pred vojnou to boli noviny sociálnej demokracie a mali len lokálny charakter. V júni 1919 sa stali tlačovým orgánom pre Slovenskú republiku rád a od roku 1920 sa zmenili na komunistický denník a stali sa

<sup>5</sup> Walter Benjamin, „Autor jako producent“, prel. Jiří Brynda, in Walter Benjamin, *Agésilas Santander* (Praha: Hermann a synové, 1998), s. 151–173, tu s. 158.

súčasťou siete stredoeurópskych ľavicových novín. János Mácza, ktorý dva roky viedol v novinách kultúrnu a literárnu sekciu, prišiel do novín na poverenie Gy. Lukácsa a pripojil sa k ďalším mladým komunistickým intelektuálom.<sup>6</sup> Rozbehla sa okolo nich čulá vydavateľská činnosť, v roku 1921 sa otvorilo kníhkupectvo Munkás (Robotník), ktoré patrilo medzi najväčšie kníhkupectvá na Slovensku ponúkajúce komunistickú literatúru a vznikla organizácia Proletkultu.<sup>7</sup> Avšak zodpovedný redaktor novín János Gyetvai bol vyhostený už po troch mesiacoch, ďalší traja členovia redakcie ju z politických dôvodov opustili, rovnako ako krajinu, v roku 1922.<sup>8</sup> *Kassai Munkás* ešte krátko intenzívne spolupracoval s novinami *Proletar* a českým dvojtyždenníkom *Červen*. V polovici 20. rokov však vydavateľská činnosť a kultúrna rubrika v novinách zanikli a vydávanie novín sa presťahovalo do Ostravy.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Redakciu na začiatku okrem Máczu tvorili János Gyetvai, Deszo Jász, ktorý viedol rubriku miestnych správ a sociálny demokrat Lajos Surányi. Jenő Fried, ktorý v novinách viedol vnútropolitickú rubriku bol vodcom mládežníckej komunistickej strany a stal sa splnomocnencom exekutívy komunistickej internacionály pre Slovensko a Podkarpatskú Rus. Začiatkom deväťdesiatych rokov vydala dvojica francúzskych historikov Annie Kriegel a Stephane Courtois knihu o dejinách francúzskej komunistickej strany a knihu venovanú Jenő Friedovi, vychádzali pritom z práve otvorených archívov moskovskej Kominterny. V nej ukázali, že obrovský vplyv na formovanie, prácu a personálne obsadenie francúzskej komunistickej strany mali stredoeurópski komunisti, často židovského pôvodu, medzi ktorými mal dominantné postavenie práve Fried, ktorý sa po presťahovaní do Paríža v roku 1930 stal tieňovým vodcom francúzskej komunistickej strany a zotrval ním až do druhej svetovej vojny. Pozri Annie Kriegel, Stephane Courtois, *Eugen Fried. Le grand secret du PCF* (Paris: Editions du Seuil, 1997).

<sup>7</sup> K súhrnu vydavateľskej činnosti, publikovaných aj predávaných kníh zostavený na základe inzercie, pozri Ferenc Botka, *Kassai Munkás 1907–1937* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1969). Tamtiež údaje o aktivitách Proletkultu (robotnícke večery – napr. aktivistický večer Lajosa Kassáka s manželkou Jolanou Simon, divadelné predstavenia, ale aj práca s deťmi) a jej členoch (János Mácza s manželkou, Judith Szantó, Antal Hidás, Géza /Goldhammer/ Kassai).

<sup>8</sup> Štúdia historika Milana Olejníka *Radikálna ľavica v Košiciach*, ktorý pracoval predovšetkým s policajným archívom je zdrojom informácií o prenasledovaní predstaviteľov ľavice, o vypovedaní redaktorov *Kassai Munkás* z územia ČSR a o presunoch redakcií ľavicových periodík zo Slovenska kvôli cenzúre. V roku 1927 sa v pravidelnej štvrťročnej policajnej správe píše: „Komunistická strana na východnom Slovensku trpí již od podzimu předešlého roku nedostatkem schopných vedoucích funkcionářů, ježto tito buď odpykávají si v současné době za svoji protistátní činnost trest více měsíčního vězení, buď odešli s jediným maďarským orgánem strany Munkásem na nové působiště, t.j. do Moravské Ostravy.“ Milan Olejník, „Radikálna ľavica v Košiciach“, in Zsófia Kiss-Széman (ed.), *Košická moderna. Umenie Košíc v dvadsiatych rokoch 20. storočia = Košice Modernism: Košice Art in the Nineteen-twenties* (Košice: Východoslovenská galéria, 2013), s. 46–65, tu s. 62.

<sup>9</sup> Všetci redaktori alebo krajinu opustili alebo boli zatknutí (ako Jenő Fried). Máczaova práca v *Kassai Munkás* ho nakoniec priviedla k rozkolu s MA v roku 1922, kedy sa v spoločnom vyhlásení s ďalšími komunistickými umelcami odpojil od Kassáka a umelcov, ktorí vnímali nastupujúci konštruktivizmus ako progresívne umenie. Po rozchode s Kassákom sa ešte krátko vo Viedni pokúšal založiť časopisy venované Proletkultu, pozri Oliver A. I. Botar, „From the Avant-garde to ‚Proletarian Art‘. The Emigré Hungarian Journals Egység and Akasztott Ember, 1922–23“, in *Art Journal* 52, 1993, č. 1, s. 34–45. Po odchode do Moskvy sa Mácza podieľal na poslednom veľkom

Košice, historikmi považované za kolísku marxistickej ľavice na Slovensku, ale boli v prvej polovici 20. rokov zároveň umeleckým centrom ako Dessau či Viedeň. Ako argumentuje Karoly Kokai,<sup>10</sup> kultúrnu produkciu 20. rokov možno jasne objasniť iba na základe všetkých lokálnych javov a navyše to hovorí niečo dôležité aj o samotnej moderne, a to, že existovala iba v lokalizovaných podobách. A tak ako sa počiatky slovenského komunizmu spájali s maďarskou radikálnou ľavicou,<sup>11</sup> spájala sa s ňou aj raná avantgarda na Slovensku.

Po potlačení Maďarskej republiky rád väčšina kultúrnej avantgardy hľadala útočisko v kultúrnych centrách ako Viedeň, Berlín, Moskva a prispela tam k rozvoju avant-gardy. Rozpad Maďarskej republiky rád spôsobil, že celá jedna generácia liberálnych aj radikálnych intelektuálov, ktorá sa angažovala v socialistickej revolúcii, odišla do emigrácie predovšetkým rakúsko-nemeckej, do Berlína či do Viedne. Ak existovalo regionálne jadro medzinárodného modernizmu v revolučnej Európe, bol ním práve berlínsko-viedenský okruh nemecky orientovanej inteligencie zo strednej Európy. Mnohí ďalší však nejaký čas pôsobili aj v iných miestach strednej Európy, ktorá bola aj po rozpade Rakúsko-Uhorska stále ich domovom. Tak sa späť na Slovensku, na dlhší či kratší čas, ocitli medzi inými najvýznamnejší maďarskí grafickí umelci, aktívne zaangažovaní v revolúcii ako jej propagandisti, ako Bertalan Pór a Sándor Bortnyik, či menej známy Eugen Krón. Sándor Bortnyik okrem iného ilustroval publikácie robotníckeho hnutia a prvomájové pamätné listy, ktoré vydali noviny *Kassai Munkás* v rokoch 1922 až 1924. Eugen Krón vytvoril cykly grafických listov, v roku 1923 plagát KSČ. Aj ďalší autori z okruhu avantgardného časopisu *MA* a jeho autora Lajosa Kassáka, ktorý emigroval do Viedne, odkiaľ viedol sieť svojich spolupracovníkov v Košiciach, nejaký čas v období po potlačení MRR zostali. Ako avantgardný kritik, dramatik a publicista János Mácza, kľúčová postava košického Proletkultu, ktorý sa počas MRR priblížil k politickej elite a stal sa s poverením Lukácsa pomocným režisérom Maďarského národného divadla.

Diskusie tiež vznikli ako nevyhnutný dôsledok politických zmien a vzniku Maďarskej, neskôr Slovenskej republiky rád. Na jednej strane dali avantgardným umelcom možnosť rozhodovať o novej kultúrnej politike, na strane druhej v mene demokratizácie kultúry

vystúpení sovietskej avantgardy v druhej polovici dvadsiatych rokov, v rámci skupiny Október, kde bol jedným z teoretikov, ktorá združovala také osobnosti ako Eisenstein, Rodčenko či Diego Rivera. Pozri Juan Ledezma, *Objects of a Visual Politics: Montage and the Refigurations of Collective Vision in Early Stalinist Russia (1927–1932)* (Disertace, Columbia University, 2009). Až do svojej smrti žil a pôsobil na univerzite v Moskve. Po odchode z Košíc viedol Deszo Jász komunistické noviny v Rumunsku, odkiaľ bol vyhostený. Bojoval v španielskej občianskej vojne, neskôr sa angažoval vo francúzskom odboji. Po druhej svetovej vojne sa usadil v Berlíne a pôsobil ako univerzitný historik. Jenő Frieda v roku 1944 zastrelilo gestapo v konšpiračnom byte v Bruseli.

<sup>10</sup> Károly Kókai, „Maďarská avantgarda vo Viedni v rokoch 1920–1926 a košická moderna“, in Kiss-Széman (ed.), *Košická moderna*, s. 19–23, tu s. 22.

<sup>11</sup> Jacques Rupnik, *Dějiny Komunistické strany Československa. Od počátků po převzetí moci* (Praha: Academia, 2002), s. 44.



sprístupnili stánky dovtedy buržoáznej a elitnej kultúry masám.<sup>12</sup> Sústreďovali sa na potrebu kultúrnej revolúcie, ktorá je rovnako dôležitá ako revolúcia politická a ekonomická a začali sa ešte pred oficiálnym ustanovením Proletkultu v sovietskom Rusku v roku 1920. Ich cieľom bolo zasadiť tento fenomén do teoretického rámca marxizmu, ale predovšetkým dať ideológii a kultúre dôležitejšie miesto v rámci revolúcie.

Proletkult alebo predstavitelia proletárskej kultúry formulovali síce požiadavku autonómie hnutia, za čo si vyslúžili kritiku Lenina, v otázke využívania starých umeleckých foriem však neboli jednotní. Anatolij Lunačarskij, komisár pre kultúru a vzdelávanie, síce podporoval avantgardu, ale mal tiež väzby na starú inteligenciu, ktorá nebola ľavicovo orientovaná. Niektoré proletárske kultúrno-vzdelávacie inštitúcie, kluby, školy, dielne či zbory tak len pokračovali v tradícii predvojnových robotníckych združení. K prvej konferencii Proletkultu, ktorá sa konala v októbri 1920, dal svoje stanovisko aj Lenin, ktorý trval na tom, aby sa kultúra budovala na existujúcich buržoáznych štandardoch. Aj mnohí teoretici vrátane Lunačarského, zastávali pozíciu, v ktorej radikálne neodvrhovali staré umenie a zdôrazňovali, že môže byť naplnené novým obsahom. Lenin kritizoval organizáciu Proletkultu aj západný marxizmus, predovšetkým Lukácsa a jeho „etický“ či „ľavicový“ komunizmus, za jeho nezrelosť či utopickosť.<sup>13</sup>

Lukáčsova myšlienka, že podľa diktátu buržoázie funguje nielen ekonomický základ spoločnosti, ale celá kultúra vrátane histórie, ktorou buržoázia manipuluje a ospravedlňuje svoje záujmy, našla ohlasy v ortodoxnej či radikálnej verzii marxistickej estetiky. Aj János Mácza opakovane kritizoval Lunačarského a ďalších ľavicových intelektuálov, ktorí sa nedokázali oslobodiť od buržoáznej kultúry, v ktorej boli vychovávaní a vzdelávaní, ale snažili sa o jej demokratizáciu. Rovnako sa vyjadroval k narastajúcemu problému neprijímania avantgardy proletárskym umením, pričom nástojil na nových formách a novom umení pre novú triedu.

Formuje sa proletariát ako trieda, staré umenie ale rozkladá triedu, ktorá sa snaží organizovať. Kým sa hospodárska revolúcia prebíja cez vojny, hladomor a tvrdý diplomatický šach za svojim cieľom, pričom sa uplatňuje pravidlo, dobré je to, čo je prospešné pre revolúciu, v oblasti kultúry sa bojuje zbraňami starej triedy

<sup>12</sup> V Košiciach boli počas Slovenskej republiky rád bezplatne sprístupnené kiná a divadlá, v buržoáznych kluboch a kasínoch sa organizovali prednášky a iné kultúrne podujatia. Pôsobila tu Krajinská rada duševných výrobkov, ktorá mala oddelenie duševnej tvorby, technickej výroby a socializácie, predaja kníh a kolportáže novín a časopisov. Pozri Sándor Győrfy, Pavol Kanis, 1919: *Na ceste svetovej socialistickej revolúcie. Maďarská republika rád. Slovenská republika rád* (Bratislava, Budapešť: Tatran, Europa Konyvkiadó, 1981).

<sup>13</sup> Lenin svoju rezolúciu doručil na prvú konferenciu Proletkultu, ktorá sa konala v októbri 1920, kde trval na tom, aby sa kultúra budovala na existujúcich buržoáznych štandardoch, nie v autonómnej podobe, ale ako súčasť novovybudovaných sovietskych štátnych inštitúcií. Pozri Vladimir Ilyich Lenin, „On Proletarian Culture“, in Charles Harrison, Paul Wood (eds.), *Art in Theory 1900–1990. An Anthology of Changing Ideas* (Oxford: Blackwell, 1992), s. 383–384, tu s. 383.



a obhajuje sa estetika starej triedy napriek súčasnej kultúrnej produkcii. [...] Na to je každý nástroj užitočnejší než malomeštiacky sentimentalizmus, aj keď je malomeštiacka krása vyfarbená na červeno. Ozajstné poslanie Proletkultu môžu výhradne naplniť umelci, ktorí demonštrujú fakty súčasnosti.<sup>14</sup>

Mácza bol v okruhu *MA* vnímaný (spolu s Alfredom Kemenyim z Berlína) ako odborník na sovietsku avantgardu a neskôr v sovietskom Rusku zohral opačnú úlohu. Jeho kniha „Umenie súčasnej Európy“,<sup>15</sup> ktorú písal medzi rokmi 1922–1924, sa považuje za prvý pokus ucelenej práce o stredoeurópskej a východoeurópskej avantgarde v Rusku. Pre *MA* prekladal a pripravoval rôzne texty, časopisu sa podarilo texty uverejniť v rozpätí dvoch rokov od ich uverejnenia v Rusku napriek blokáde po ruskej revolúcii, pričom jeden z nich vyšiel ako pamflet.<sup>16</sup> *Kassai Munkás* informoval o proletárskej kultúre, napríklad o kultúrnych agitačných vlakoch či o masovom divadle, noviny uverejnili reportáž z hry *Dobytie zimného paláca*. Informácie boli sprostredkované, keďže sovietske Rusko sa po blokáde otváralo len veľmi pomaly. Na strane druhej tu ale existovala čulá výmena v rámci krajín bývalej monarchie, čo umožnilo vytvorenie špecifického typu proletárskej kultúry, ktorý bol k sovietskemu modelu v mnohom kritický a vychádzal tiež z inej politickej a kultúrnej situácie.

Heslo, že umenie je konečným cieľom a politika len prostriedkom, razil Lukács už v čase Maďarskej republiky rád, keď sa ako angažovaný komunista (námestník komisára pre vzdelanie a kultúru) vyjadroval k postaveniu intelektuálov. V roku 1920 publikoval text s názvom „Stará a nová kultúra“,<sup>17</sup> kde argumentoval, že kultúra v silnom slova zmysle existovala v starovekom Grécku alebo v renesancii, ale pokiaľ ide o kapitalistickú spoločnosť, tá kultúru komodifikáciou likviduje. Za jednu zo základných úloh proletárskej revolúcie považuje nevyhnutnosť priniesť novú kultúru, ktorá by nebola elitárska, ale stala by sa súčasťou beztriednej spoločnosti.

Akú podobu by mala mať nová kultúra? Ako upozornila Eva Forgács, raná maďarská avantgarda bola zmesou avantgardy a klasicizmu.<sup>18</sup> V roku 1920 Lukács vnímal poslanie proletariátu v znovuoobjavení gréckej impozantnej komunity, zatiaľčo poslaním politiky bola podľa neho práve obnova jednotnej kultúry. Nedávne výskumy ukazujú,

<sup>14</sup> János Mácza, „Új Művészek és a Proletkult“, *MA* 8, 30. 8. 1922, č. 8.

<sup>15</sup> Ivan Ludwigovic Matsa, *Iskusstvo sovremennoj Evropy* (Moskva, Leningrad: Gosudarstvennoe Izd., 1926).

<sup>16</sup> V septembri 1921 *MA* uverejnil jeho preklad Majakovského básne, pre májové vydanie v roku 1922, ktoré potvrdilo orientáciu časopisu na konštruktivizmus, Mácza pripravil text o Tatlinovom „Monumente tretej internacionály“ od ruského teoretika Nikolaja Punina.

<sup>17</sup> György Lukács, „Alte und Neue Kultur“, in *Kommunismus* 1, 1920, č. 43, s. 1538–1549.

<sup>18</sup> Eva Forgács, „You Feed Us So That We Can Fight Against You. Concepts of the Art and the State in the Hungarian Avant-garde“, *Arcadia. International Journal for Literary Studies* 41, 2006, č. 2, s. 260–274, tu s. 262.

že fenomén Proletkultu bol oveľa diferencovanejší a zahŕňal rôzne postoje ku kultúre, nielen tie, ktoré neskôr oficiálne ovládli diskurz v podobe výrazov proletárska kultúra, kultúra socialistických robotníkov alebo kultúra robotníckej triedy.<sup>19</sup>

V roku 1920 Kassai Munkás uverejnil prednášku Ödöna Mihályiho,<sup>20</sup> košického básnika z okruhu MA, pod názvom „Sociálna kultúra“. Mihályi tu opakuje Lukácsov argument o úpadkovosti buržoáznej (kresťanskej) kultúry, ktorú situuje do nástupu novoveku, a o potrebe novej, jednotnej, masovej, etickej a sebauvedomelej kultúry. Pojem sociálneho sa objavuje aj v porevolučnom texte J. Máczu, publikovanom v *Rote Fahne*.<sup>21</sup> Na rozdiel od neskorších téz, v ktorých sa kultúra proletariátu vníma esencialisticky ako kultúra novej triedy, za čím stoja predovšetkým prevládajúce pozitivistické interpretácie marxizmu v sovietskom Rusku, pojem sociálnej kultúry odkazuje na kultúru ako celok, na utopickú víziu komunity a kolektívne umenie, ktoré by nereprezentovalo len záujmy jednej triedy. „Divadlo v minulosti stratilo svoj pôvodný význam spočívajúci v kolektivitě,“ napísal Mácza, „bolo len hrou tried, ale dnes, keď vládnuca trieda padla, prinavrátilo sa nám to, čo sa začalo u Grékov [...] divadlo, to najmasovejšie z umení, sa oslobodilo ako prvé.“<sup>22</sup> Konečným cieľom Máczovho divadla bolo oslobodiť sa od hysterického a sentimentálneho prežívania buržoáznej vrstvy a pompézneho zobrazovania života nepracujúcej triedy a vrátiť divadlo celej spoločnosti. Socializovaným, beztriednym divadlom sa prekonáva buržoázny individualizmus a sentimentalizmus. Divadlo by malo poučać a meniť spoločnosť, je etické a politické zároveň. V týchto textoch sa artikuluje sociálna funkcia umenia.

Dosť príkladov pojmu sociálna kultúra nachádzame v revolučnom umení. Kurátorka výstavy revolučného plagátu MRR Juliet Kinchin o plagáte M. Bíró, ktorý patrí k najznámejším a najopakovanejším politickým plagátom tohto obdobia v stredoeurópskej ikonografii hovorí: „[...] stelesňuje energiu revolučných más, červený muž glorifikuje

Plagát propagujúci odber novín *Munkás* v Košiciach, október 1925.

Zdroj: *Revolučná robotnícka a komunistická tlač na východnom Slovensku 1907–1977: K 70. výročiu vzniku robotníckych komunistických novín Kassai Munkás v Košiciach* (Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1977).

<sup>19</sup> Pozri napr. Lynn Mally, *Culture of the Future. The Proletkult Movement in Revolutionary Russia* (Berkeley: University of California Press, 1990).

<sup>20</sup> János Mácza, „Szociális kultúra. Mihályi Ödön elvtárs előadása“, in *Kassai Munkás*, 24. 10. 1920, č. 215, s. 1.

<sup>21</sup> János Mácza, „Szocializálták a színházakat“, in *Rote Fahne*, 28. 3. 1918.

<sup>22</sup> *Ibid.*



obyčajného robotníka ako ekvivalent mytologickej postavy typu Herkula alebo Vulkána.<sup>23</sup> Postava proletára je ústredná aj v revolučnom a porevolučnom diele Eugena Króna. V nej zobrazil nový ideál občianskej spoločnosti. Jeho nahé androgynne postavy adolescentných mužov odkazujú na svoje prototypy z obdobia Veľkej francúzskej revolúcie, mladíkov ovenčených mytológiou, ktorí zušľachťovali teror revolúcie a naznačovali prechod od aristokratickej k novej republikánskej spoločnosti založenej na rovnosti, slobode a bratstve. Aj tu máme veľmi špecifické zobrazenie proletára v kolektívite a jednote – mladých angažovaných mužov, ktorí sa socializujú v komunistickej strane, Proletkulte či telovýchovnej jednote. Krónov cyklus Tvorivý duch môžeme čítať v súvislostiach novej proletárskej telovýchovnej kultúry, v ktorej je medzi športom a politikou úzke prepojenie, tak ako je medzi sebadisciplínou a cvičením, medzi revolučnými ideálmi a novou kultúrou tela. Krónov civilný obraz má tiež ďaleko od heroizovaného zobrazenia proletára M. Bíró. Obe zobrazenia, mužská heroizácia tela aj androgynnosť, však majú svoj pôvod v klasickom umení.

Odkazy na klasickú kultúru nachádzame aj v novej robotníckej masovej kultúre. Mácza využil princíp antických chórov v kolektívnom predstavení Proletkultu *Májový chór* (1922). Išlo o prvé robotnícke oratórium, na ktorom sa zúčastnilo niekoľko stoviek účastníkov. Davová hra bola podľa niektorých bádateľov inšpirovaná masovými hrami, ktoré sa organizovali každý rok prvého mája počas občianskej vojny. Masové revolučné sviatky boli svojou povahou experimentálne. Spájali novú ľavicovú ideológiu vzdelávania más s estetikou avantgardy. V sovietskom Rusku to boli cirkusy, bábkové a pouličné divadlo, ale tiež plagátová výzdoba mesta, tanec a výtvarné umenie. Ako uvádza komisár pre kultúru Anatolij Lunačarskij, ktorý ich mal na starosti boli inšpirované karnevalmi, sviatkami, ale tiež spektaklami, ktoré organizoval francúzsky maliar Jacques Louis David krátko po francúzskej revolúcii. Robotnícke kultúrne večery na záver často inscenovali živé obrazy, prostredníctvom ktorých sa organizovala kolektívna sociálna skúsenosť. Žáner oficiálne prijatý v rezolúcii na prvej konferencii Proletkultu v sebe spájal choreografiu, telocvičné vystúpenie so živou sochou a to všetko na báze klasickej kompozície. Často sa predvádzala Októbrová revolúcia či Parížska komúna, v Košiciach sa dochovala fotografia z kompozície Pádu tyrana.

Z toho vyplýva, že ikonografiu Veľkej francúzskej revolúcie a následne odkazy na ideál antiky a jej občianskej spoločnosti, presadzovanú v oblasti kultúrnej revolúcie Leninom či Trockým, ktorých avantgardisti kritizovali pre ich meštiackosť a buržoázny vkus, nemožno redukovať na jej konzervatívne prejavy vo forme pamätníkov či klasickej maľby. Už len samotné názvy Krónových cyklov Tvorivý duch, Človek, Muž slnka, Eros

<sup>23</sup> Trojici vedúcich propagandistických revolučných grafikov (B. Pór, S. Bortnyik, M. Bíró) bola venovaná výstava *Seeing Red: Hungarian Revolutionary Posters, 1919* (kurátorka Juliet Kinchin) v Múzeu moderného umenia v New Yorku v roku 2011 a následne v tom istom roku v Múzeu MAK vo Viedni.

predstavujú podľa Tomáša Štrausa manifest.<sup>24</sup> Musíme ho však čítať s vedomím, že prvky neoklasickej obrazovej ikonografie spolu s názvami odkazujú jednak na klasickú mytológiu revolúcie, jednak na nový typ utopického humanizmu v podobe socializmu. Príspevok košickej avantgardy, ktorá sa usilovala o socializáciu (ešte nie proletarizáciu) kultúry, vznikol v špecifickom čase a priestore, v raných 20. rokoch 20. storočia, ktoré sa v oblastiach priamo neovplyvnených Sovietskym zväzom usilovali o európsky nadnárodný, humanistický socializmus.

<sup>24</sup> Tomáš Štrauss, „Od klasickej moderny k avantgarde (1908-1938): myslené koordináty a súvislosti stredoeurópskeho a euroamerického umenia“, in Kiss-Széman (ed.), *Košická moderna*, s. 14-31, tu s.15.



ESEJE





# DELEUZE, ADORNO A KOMPOZICE HUDEBNÍ MNOHOSTI\*

*Nick Nesbitt*

Chceme-li namísto druhotné funkce hudby jako pouhého metaforického příkladu uchopit *konceptuální* vztah deleuzovského myšlení k hudbě, je třeba mimo jiné zaměřit se na klíčový pojem Deleuzova díla: koncept „vnitřní difference“, *vnitřní, ne-relační* ne-identity objektu. Protože Deleuze nebyl ani hudebník, ani filosof hudby, chápal svou práci jako tvorbu *pojmu*, jak nám nepřestává připomínat již od svých nejranějších článků<sup>1</sup> až po spis *Co je filosofie?*<sup>2</sup> Otázka difference – jakým způsobem může svět být něčím víc než jedinou, nediferencovanou rovinou Bytí, ale naopak (namísto či nadto) zahrnovat bytí vícero – představuje jeden z nejzákladnějších filosofických problémů. Spíše než cestou inherentního zkoumání izolované Deleuzovy pozoruhodné formulace problému difference a jejího vztahu k hudbě se specifická povaha „vnitřní“ difference může vyjevit – a to jak filosoficky, tak ve vztahu k hudbě –, postavíme-li ji do kontrastu

\* Původní anglickojazyčná verze tohoto textu vyšla jako „Deleuze, Adorno, and the Composition of Musical Multiplicity“, in Ian Buchanan, Marcel Swiboda (eds.), *Deleuze and Music* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), s. 54–74. Zde uvádíme český překlad Marty Martinové a Michala Jurzy.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Pusté ostrovy a jiné texty*, přel. Miroslav Petříček, Miroslav Marcelli (Praha: Herrmann a synové, 2010), s. 22.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Co je filosofie?*, přel. Miroslav Petříček jr. (Praha: OIKOYMENH, 2001), s. 10.

s tím, čím není. Chceme-li hovořit o vztahu hudby a filosofie, nabízí myšlení Theodora Adorna ten nejostřejší protipól Deleuzovu antidialektickému projektu. Adornova práce je historicky současná s raným Deleuzovým explicitně ne-dialektickým konceptem difference a zároveň představuje vývojově nejvyspělejší filosofii hudby 20. století.

Od Adornových objemných spisů o hudbě se Deleuzův přístup v mnohém odlišuje; Deleuzovo odmítnutí dialektického myšlení jako mylné abstrakce a autorovo zkoumání vnitřní difference, „*différence de soi avec soi*“ („difference sebe sama vzhledem k sobě“),<sup>3</sup> je abstraktně filosofickým zkoumáním, jež Deleuze provádí v různých podobách napříč celým svým dílem. Spíše než abych rozebíral různé momenty, kdy Deleuze hovoří o hudbě, momenty (s možnou výjimkou „návratu“), které slouží jako metaforická znázornění vypracovávaných konceptů, raději bych se šířeji podíval na fenomén hudby perspektivou deleuzovské *vnitřní difference*, abych lépe popsal, zda může skýtat nové způsoby, jak lze konceptualizovat hudební projev. Jestliže můžeme chápat hudební skladbu jako pokus vytvořit v každém ohledu jedinečnost a autonomii (identitu) řady hudebních událostí, pak koncept vnitřní difference může poskytnout navýsost plodné východisko k pochopení Deleuzova vztahu k hudbě. Deleuze sám své hrdiny (filosofy, spisovatele, hudebníky, malíře atd.) nikdy *neklade do srovnávací perspektivy*, ale spíše pojednává každého v jeho vlastní rovině konsistence, v jedinečnosti jeho takřka vnitřní difference. Klademe-li sami Deleuze do popisného vztahu vůči Adornově negativní (hudební) dialektice, je náš postup tedy záměrně nedeleuzovský (komparativní, dialektický), nicméně lze říci, že následujeme postup Deleuzovi vlastní: používáme jeho koncepty jako nástroje a uvidíme, co nám mohou přinést ve snaze porozumět různým (hudebním) událostem.

Deleuze začíná svůj filosofický projekt nikoli v afirmativním duchu svých pozdějších prací, ale naopak jako explicitní kritiku hegelovské dialektické difference. Deleuze odsuzuje dialektiku jako „abstraktní“ a „prázdnou“, protože „bytí v rámci hegelovské logiky je pouze bytí *myšlené*“.<sup>4</sup> Hegelovská difference zůstává vnější konceptualizací difference „vzhledem k nějaké jiné věci“ (prostorová difference), „difference vůči všemu tomu, čím není“ (difference protikladu).<sup>5</sup> V kontrastu s hegelovským dialektickým pojmem difference následuje Deleuze Henriho Bergsona a zejména Spinozu, když formuluje vnitřně identický pojem difference ve svých dvou článcích z roku 1956: „Bergson 1859–1941“ a „La conception de la différence chez Bergson“, oba nedávno vydané ve sbírce *L'île déserte et autres textes*. Zde již nacházíme Deleuzovo představení vnitřní difference, kterou všechna Deleuzova pozdější a známější díla berou jako danou a přistupují k vyvozování jejích širších důsledků. V práci „Bergson 1859–1941“ Deleuze podává svou zhuštěnou

<sup>3</sup> Deleuze, *L'île déserte*, s. 35; česky: Deleuze, *Pusté ostrovy*, s. 28.

<sup>4</sup> Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, přel. Čestmír Pelikán, Josef Fulka (Praha: Herrmann a synové, 2004), s. 273, 317; zdůraznil N. N.

<sup>5</sup> Deleuze, *Pusté ostrovy*, s. 26.

formulaci vnitřní difference: „*La durée est ce qui diffère ou ce qui change de nature, la qualité, l'hétérogénéité, ce qui diffère avec soi.*“ Stručně řečeno: „Trvání je to [...], co se od sebe odlišuje.“<sup>6</sup>

Jak lze rozumět tak zjevně nesmyslnému, rozpornému tvrzení? Je-li trvání tím, co v čase *přetrvává* v jakési identitě, pak je jasným protikladem difference; přetrvávat znamená zůstat stejným. V souladu s projektem, jež Deleuze zformuluje v *Logique du sens*, znamenají logické rozpory deleuziánské vnitřní difference pokus přimět lidské myšlení, aby překonalo subjekt-objektovou logiku klasické dialektiky.<sup>7</sup> Vnitřní difference Deleuzových raných spisů je jedním z vyložených *objets impossibles* (kulatý čtverec, nerozprostraněná hmota), *événement pur* (čistá událost), které předcházejí a umožňují logické poznání (*le bon sens*) samo.<sup>8</sup> Myslet vnitřní diferenci znamená podvolit se destruktivní síle rozporu, narážet na logicky nemožné *problème-épreuve* (problém-zkouška), zenový *koán* – nalézt opěrný bod, s jehož pomocí lze prolomit usedlé, fixované formy subjektivity, vnímat rovinu čisté události, transcendentální rovinu univocity bytí, která sama zakládá fixovaný, ten-stejný subjekt: „osoba, [...] forma produkovaná na základě neosobního transcendentálního pole.“<sup>9</sup>

Deleuze sám neplývá časem, aby se pokusil definovat koncept vnitřní difference, ať už v těchto raných článcích, či v pozdější *Différence et répétition*; celou věc prostě rychle přejde, aby dospěl ke své prapůvodní otázce („Jak může mít trvání [*la durée*] takovou moc?“) jako *a priori* dané („Otázku je možné klást jinak: je-li bytí difference věci [*si l'être est la différence de la chose*], co z toho plyne pro věc samu?“).<sup>10</sup> Příklady vnitřní difference, které Deleuze nabízí, jsou obecně vzato buď matematické, nebo biologické. Všechny závisí na logice abstrakce a očišťování, v jejímž rámci jsou hegelovská negativita a rozpor vypuzeny vně jakékoli jednotliviny, čímž tuto jednotlivinu ponechávají napospas svobodě jednat jako produktivní stroj. Tato síla vnitřní diferenciace – která na sebe bere různé převleky, jako jsou *élan vital*, vůle k moci nebo spinozovská *potentia*, – se objevuje například při buněčném dělení, kdy z jedné buňky povstává odlišné individuum, ale podržuje si přitom svou generickou (ve smyslu *genus*) identitu.<sup>11</sup>

Logika postupné profylaktické abstrakce v rámci vnitřní difference vrcholí oslavovanou deleuzovskou „etikou“ (Hardt), která nikdy nevyhlédne ze své jedinečné interiority, aby se vystavila tváří v tvář skutečným historickým etickým dilematům. Deleuze bez

<sup>6</sup> Deleuze, *L'Île déserte*, s. 34; česky: Deleuze, *Pusté ostrovy*, s. 26.

<sup>7</sup> Jestli tento stigmatizující dualismus koresponduje s Adornovým přepracováním dialektiky v „negativní dialektiku“, nebo zda vůbec koresponduje s původním Hegelovým dialektickým myšlením, je otázka nad rámec této práce.

<sup>8</sup> Gilles Deleuze, *Logika smyslu*, přel. Miroslav Petříček (Praha: Karolinum, 2013), s. 46.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 128.

<sup>10</sup> Deleuze, *L'Île déserte*, s. 34; česky: Deleuze, *Pusté ostrovy*, s. 26.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 99–100.

nejmenších výhrad reprodukuje Nietzscheho oslavu „bezohledného ničení všeho zvrhávajícího se a parazitického“.<sup>12</sup> Po Osvětimi a všem, co ten název symbolizuje, působí záměrné ignorování tohoto vyjádření napsaného v roce 1962 znepokojivě. „Afirmace“ vůle k moci, která „odsune negativní“,<sup>13</sup> sleduje logiku očišťování nejen tematicky, ale může se jako etická jevit jedině tak, že sama sebe očistí od všeho obsahu. „Dionýská afirmace, kterou neposkvrní [*ne souille*] žádná negace“,<sup>14</sup> může zůstat etickou jedině tehdy, když nehovoříme o skutečných tvorech nebo živých entitách, kteří jsou vyloučeni z možnosti „čistou“ afirmaci pošpinit. Aby tato nietzschovská „afirmace“ zůstala etickou, musí filosof univocity paradoxně předpokládat *a priori* separaci mezi myšlenkou (očistěnou od negativních afektů) a entitami (které pravděpodobně netouží zlikvidovat v táborech smrti), nebo mezi entitami a jejich negativními afekty. Deleuze se jasně pokouší překonat tyto dualismy, ale nereflktuje důsledky univocity pro imanentní, neidealistickou etiku. Místo toho slyšíme velebit Zarathustrovo „aktivní zničení“. Nietzscheho „afirmace [...] ničení“<sup>15</sup> zůstává nevinná právě proto, že je bezobsažnou abstrakcí, z níž bylo již dříve vyhnáno vše negativní. Podobné zdůvodnění zakládá i logiku apartheidu. Deleuze, následující tak Spinozu, tvrdí, že existenci musíme strukturovat „k produkci aktivních afektů“ a „prožívání maxima radostných vášní“.<sup>16</sup> Michael Hardt tvrdí, že Deleuze by tak zavedl svou utopii pomocí „uznání obecných vztahů, které existují mezi naším tělem a jiným tělem“, k němuž by došlo pomocí porozumění „viditelným znakům“ (patrně tím nemyslí barvu kůže nebo rysy tváře).<sup>17</sup>

Omezíme se na výčet těchto rozporů spíše než abychom pokračovali v soustavné kritice deleuzovské vnitřní difference, což by nás zavedlo daleko od tematického pole hudby. Přijmeme zde prostě pojem *vnitřní difference* tak, jak s ním pracuje Deleuze: jako operativní koncept; a pokusme se odkrýt jeho důsledky pro deleuziánské pochopení hudební difference. Deleuze postupuje analogicky k Spinozově překvapivému úvodu *Etiky* – namísto ohledání výchozí půdy formuluje definici: „Příčinou sebe sama,“ píše Spinoza na první řádce *Etiky*, „rozumím to, čeho esence v sobě zahrnuje existenci, neboli to, čeho přirozenost lze chápat jen jako existující.“<sup>18</sup> Otázka, zda takové entity jako

<sup>12</sup> „La négativité faisant le sacrifice de toutes les forces réactives, devenant destruction impitoyable de tout ce qui présente des caractères dégénérés et parasites“ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: PUF, 1962), s. 201. („Negativita obětující veškeré reakční síly, stávající se ‚bezohledné ničení všeho zvrhávajícího se a parazitického‘“, citováno dle Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 304.)

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 301, překlad upraven.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 309.

<sup>15</sup> Cit. dle *ibid.*, s. 302.

<sup>16</sup> Cit. dle Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s. 95.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 96, 102.

<sup>18</sup> Benedikt Spinoza, *Etika*, přel. Karel Hubka (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1977), s. 55.

Spinozova *potentia* – kterou Negri nazývá „produktivním bytím“<sup>19</sup> a Deleuze vnitřně diferencovanými singularitami – *skutečně* existují coby něco více než pouhé postuláty, zůstává v obou případech nepoložena. Deleuze, tak jako Spinoza, jednoduše začíná svou práci *in media res*, jak Negri trefně vystihuje ve své studii o Spinozovi.<sup>20</sup> Jestliže předpokládáme, že vnitřně diferencované singularity existují, ptá se Deleuze, jaké důsledky plynou z tohoto předpokladu? Jestliže ovšem je vnitřní difference problematickým, teoreticky málo podloženým a jaksi mystifikovaným základem deleuzovského myšlení – a myslím si, že je –, pak to ještě nutně nepopírá jakoukoliv myšlenku, která na tomto pojmu ze své podstaty závisí. Možná, jak tvrdí Adorno, musí každá filosofie vycházet z nějakého množství nutných daností či pevných základů, a bylo by „dětinské“ kvůli tomu filosofii zpochybňovat namísto toho, abychom sledovali tyto celkem jednoduché a funkční koncepty, jejichž *funkci* se chystáme prozkoumat.<sup>21</sup> Z tohoto hlediska se deleuzovská vnitřní difference neliší od kantovských kategorií či Hegelova předpokladu, že jak postupně dospíváme k porozumění světu, odhalujeme tím jeho racionalitu. Vnitřní difference je celkem prosté *a priori*, které umožňuje fungovat mnoha deleuzovským „strojům“. Zaměřme se nyní na to, jak některé z nich fungují na poli hudby.

### Hudební difference; dialektická, vnitřní a etická

V obecném smyslu lze problém vnitřní difference označit za *právě ten* problém, jež západní koncertní hudba řeší již od Wagnerova *Tristana* (1857) až po dobu, kdy Deleuze formuluje svůj pregnantně filosofický pojem. Koncept vnitřní difference od základu mění naše chápání hudby v kontrastu ke klasickému modelu analýzy harmonie. V klasickém modelu, jež poprvé zformuloval Rameau (*Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels*, 1722) a následně stvrdil Hugo Riemann (*Katechismus der Harmonielehre*, 1891), je každý akord definován pouze ve svém hierarchickém vztahu k tónickému (I) akordu. Ve skladbě v C dur je celkem schematicky každý akord definován a odlišen jen prostřednictvím svého podřízeného vztahu k akordu C dur. Daný akordový nebo harmonický moment nenese žádnou nezávislou, soběstačnou identitu; pouze *reprezentuje* svou funkci v této tónině. Septakord D moll (II-7) nebo zmenšený septakord B (VII) jsou jen funkcemi toho, čím samy nejsou: C dur (I). Veškerý harmonický pohyb probíhá teleologicky, až k poslednímu tónickému akordu, který uzavírá každou rigorózně klasickou kompozici. Tato strukturální logika funkcionální harmonie zakládá před-konstruovaný jazyk, který – jako saussurovská lingvistika – uvaluje sebe sama na jedinečného skladatele, aby utvářel svůj hudební objekt v dialogu s těmito strukturální-

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 46.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 47.

<sup>21</sup> Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason* (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 15–16.

mi normami. Různé analytické stupně, které identifikovali Rameau a Riemann (I–VII, tóniky, subdominanty, dominanty atd.), mají význam v hierarchickém, diferenciálním a strukturálním vztahu, kde každý získává svůj smysl skrze své místo v dané harmonické formě. V tomto klasickém modelu je akord C dur tónický akord (I) v kompozici v C dur, ale stejný akord C dur slouží zároveň jako subdominanta (IV) i v kompozici v G dur.

V reakci na tento heteronymní vztah našla dehierarchizace harmonie – tedy eliminace funkčních referentů jako tónika nebo dominanty, které teleologicky redukovat veškerou hudební harmonii na *vztahy* – svůj první šokující výraz v dějinách západní koncertní hudby tristanovským akordem, jehož výjimečná dvojznačnost rozbila jasnou klasickou logiku harmonického vztahu. I když zní ve Wagnerově kompozici naprosto „správně“, může být zároveň identifikován jako náležející do pěti tonalit, od sebe výrazně vzdálených.<sup>22</sup> Tento akord, podobně jako Deleuzův koncept vnitřní, ne-relační difference, byl klasickou analýzou prakticky neuchopitelný; jeho účinek proto přetrvává do dnešních dnů a provokuje obsáhlé, rozporné a často zmatené komentáře napříč muzikologickými kruhy. Sám o sobě zakládá rovinu vnitřní difference, která náhle, roku 1857, jednoduše znemožnila (vzdělaným) posluchačům uvažovat skrze hudební funkci a vztah. Tak jako Deleuzův koncept vnitřní difference sám, i tristanovský akord nás nutí zcela opustit relační myšlení. Jak může jeden konkrétní případ harmonie představovat tolik rozporných věcí najednou? Jinými slovy: jak může být diferencovaný vnitřně, a nikoli relačně? Tak jako Alenka objevuje nepochopitelné věci v říši za zrcadlem, nemusíme ani my chápat, jak tristanovský akord logicky a relačně funguje ve světě Rameaua a Riemanna, kde každý jeden akord může (ideálně) být v určitý moment jen jednou věcí, stejně identický sám se sebou,<sup>23</sup> ale přesto skutečně funguje jako polyvalentní entita sama o sobě.

Tato tendence vrcholí v roce 1920 v Schönbergově absolutně dehierarchizující kodifikaci dvanáctitónové harmonie. Ani jeden z dvanácti tónů chromatické stupnice zde není nositelem žádných vztahů dominance či nadřazenosti nad tónem jiným; každý je vnitřně diferencovanou entitou o sobě, každý z nich jednoduše následuje předcházející v předurčeném řádu. Wagner nicméně nebyl nějakým demiurgickým iniciátorem této dehierarchizace harmonie o nic více než Schönberg. Sám posun od středověké modální harmonie (například gregoriánského zpěvu) – v níž každý stupeň modálního

<sup>22</sup> Claude Abromont, *La théorie de la musique* (Paris: Fayard Henry Lemoine, 2001), s. 301. Čím „vzdálenější“ jsou od sebe jednotlivé stupnice, tím méně not mají společných.

<sup>23</sup> Opakuji, že toto je hrubě zjednodušený pohled na ideálně čistou „klasickou harmonii“; vezme-li její nejzřetelnější protiklad, „společné akordy“, které představují jemnou modulaci z jedné stupnice do druhé, což závisí na jejich inherentní dvojznačnosti (stejný akord zastupuje různá funkční místa v původní i cílové stupnici), aby tak vedly posluchačovo ucho z jedné tonality do druhé. Takový akord tedy v pravém slova smyslu není nositelem simultánních, ale protikladných identit, tak jako „tristanovský akord“, ale spíš jemně střídá své identity, zatímco posluchač objevuje cestu k další stupnici.

aranžmá dané stupnice (jónské, dórské atd.) nese specifickou roli nebo *gestus* vzhledem k ostatním modům – k rovnoměrně temperovanému ladění postupně vedl v padesátých letech 19. století k dosažení striktně funkcionální rovnosti všech dvanácti stupnic. Mnozí hudebníci sice tvrdí, že jisté stupnice jsou lépe uzpůsobeny pro vyjádření té které hudební emoce; je tomu tak zřejmě proto, že daná tónina je zvykově spojena s jistými kompozicemi (například Chopinova Polonéza As dur op. 53: „Heroická“). Wagner rozšířil tuto rovnost všech dvanácti chromatických tónin (kompozice v As dur není objektivně o nic vhodnější k vyjádření „hrdinství“ než kompozice v D# dur) do progresivně uvolněnějšího schématu neomezené chromatické modulace (posun z jedné tonality do druhé) *v rámci* jedné kompozice. Při skutečně rovnoměrné temperaci si žádná tónina neponechává individuální barvu nebo identitu, což implikuje, že všech dvanáct možných modulací se může vyskytovat v jediné skladební struktuře. Rozrůstající se chromaticismus Chopina a Wagnera pouze rozšířil strukturální rovnost rovnoměrné temperace nejprve do zastřešujících vztahů v tónině a pak i do nejmenších prvků hudební kompozice, včetně vertikálních harmonických struktur (začlenění postupně čím dál vzdálenějších – či „disonantnějších“ – harmonických rozšíření v akordech) a horizontálních intervalových struktur, které nakonec u Schönberga volně začleňují dvanáct tónů chromatické stupnice.

Odhlédneme-li od tristanovského akordu, již dávno před Wagnerem lze středověké mody označit za základ raného modelu vnitřní hudební difference, protože ke každému modu (to znamená různorodé možné dispoziční intervalů základních a odvozených na diatonické škále) patří zvláštní odlišná „nálada“ či charakter. Každý modus se stává tím, co Deleuze a Guattari, zvláště v pracích o umění a hudbě, nazývají „autonomní a soběstačné [hudební] bytosti“, jelikož „složenina stvořených počitků sama sebe v sobě zachovává [*se conserve en lui-même*]“.<sup>24</sup> Zda může takový antropomorfismus hudebního „afektu“ být něčím více než rétorickým ornamentem nebo zda může hudební „subjekt“ skutečně stát autonomně ve vztahu k lidské subjektivitě, vyvolává pochyby – i když skvělá hudba nás sem tam přesvědčí, že něco takového možné je. V každém případě Deleuzova a Guattariho koncepce hudební subjektivity následuje celkem bez výhrad Lockovu definici „já“ z roku 1694: subjekt je to, „co chápe sebe sama jako myslící věc v různém čase a na různých místech“.<sup>25</sup> Zásadní rozdíl ovšem tkví v tom, že rozhodující prvek Lockovy koncepce subjektu – sebe-vědomí – Deleuze a Guattari ze svého pojetí „toho-stejného“ bezprostředního hudebního výrazu vypustili.

Středověká obdoba Deleuzova a Guattariho „autonomního hudebního jsoucna“ dosáhla své vrcholné podoby v cisterciáckém chorálu, stvrzeném a teoreticky rozpracovaném v *Regule de arte musica* Gui d'Eu de Longponta (cca 1142). Každá cisterciácká

<sup>24</sup> Deleuze, Guattari, *Co je filosofie?*, s. 146, 143, překlad upraven.

<sup>25</sup> John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, ed. a přel. Etienne Balibar (Paris: Seuil, 1998), s. 148.



melodie utváří nezávislou, tu-s stejnou „modální jednotu“, z nichž každá je nositelkou své vlastní osobitosti či „*dispositio*“.<sup>26</sup> Druhá cisterciácká reforma znamená na Západě první případ hudby zrozené autonomním působením produktivního stroje – teoretické dedukce Gui d’Eu de Longponta, která vytvořila hudební monádu, již se rozumí cisterciácký chorál, objektivním „*prise de conscience* [uvědomováním si] autonomního individua“.<sup>27</sup> Tato reforma na sebe vzala úkol očistit hudební praxi tím způsobem, že z dané melodie vypudila všechny „protikladné elementy“, a proměnila tak neurčitost historické (gregoriánské) tradice v podřízenost čisté dokonalosti rozumu.<sup>28</sup> Gui d’Eu znázorňuje tuto očištěnou sebediferenciaci jako modální kruh, vnitřně racionalizovaný a prostý rozporů, v procesu věčné sebediferenciace: „*Dispositio* [sedmi modů] je uspořádáno v kruhu [*in circulo ordinatur*], který coby obraz věčnosti nemá ani začátek, ani konec [...] Kdekoli začnete [v kruhu], najdete znak generovaný vedlejším znakem a generující další [dokola].“<sup>29</sup>

Z jiné perspektivy nahlíženo, opuštění církevních modů a přijetí středotónového ladění přispělo ke vzniku deleuzovských rovin vnitřní difference. Namísto rozložení nepřesností horních tónů harmonické řady rovnoměrně po celé chromatické stupnici,<sup>30</sup> středotónový systém 16. století učinil všechny nižší intervaly dokonale konsonantními, přičemž kumulativní nepřesnosti pythagorejského ladění vytlačil do jediné noty, (h#), která se tak ale stala nevyužitelnou a proslula coby kvílení „vlčího intervalu“.<sup>31</sup> Velmi zjednodušeně řečeno, středotónový systém znamenal čistou rovinu imanentní nerozpornosti, krácející toutéž cestou vyloučení, po jaké jde Deleuze ve svém nietzschovském „odsunutí negativního“ z pojmu singularity.<sup>32</sup>

Impresionistický obrat k hudebnímu modu jako vektoru hudební výstavby představuje hudební období Deleuzova bezrozporného spinozismu. Terminologický překryv

<sup>26</sup> Abromont, *La théorie*, s. 387.

<sup>27</sup> Claire Maître, *La réforme cistercienne du plain-chant. Etude d’un traité théorique* (Brecht, Cîteaux: Commentarii cistercienses, 1995), s. 409.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 60. „Ti, kdo spojují *progressio* jednoho typu s *compositio* druhého,“ píše Gui, „vytvářejí [...] iracionální směsici [*irrationabilem ... coniunctionem*]; není to nic jiného než roubování lidské hlavy na koňskou šíji.“ Gui D’Eu, *Regule de arte musica*, in Maître, *La réforme cistercienne*, s. 108–233, zde s. 170–171. Podobá s výzvami Pierra Bouleze ve 20. století k očištění hudby v duchu serialismu (o němž bude pojednáno níže) je nápadná.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 140–141.

<sup>30</sup> Procházíme-li různé intervaly pythagorejské stupnice, postupně sledujeme, jak jsou stále falešnější a falešnější; a intervaly je pak nutné „temperovat“, aby bylo možné použít ve skladbě harmonickou modulaci. Pro středověkou kostelní hudbu, která obecně setrvala v jediné stupnici či „modu“, to bylo zjevně nepodstatné. Avšak s narůstajícím zájmem skladatelů o zakomponování stále vzdálenějších modulací (tj. posun k stupnicím s menším množstvím společných tónů) šlo o čím dál závažnější otázku.

<sup>31</sup> Abromont, *La théorie*, s. 335.

<sup>32</sup> Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 301.



mezi spinozovskými „mody“ bytí a specifitějším hudebním využitím je pronikavý. Debussyho modální hudební konstrukce (tak jako v celotónové harmonii C dur skladby „Voiles“) se od relačních metod strukturace – v nichž témata přecházejí do variací v teleologickém procesu vývoje, kdy je harmonie budována pomocí kadence momentů napětí a uvolnění – obrací k těm, v nichž konkrétní sada látky stupnice určuje (relativně) statické pole harmonie a melodie.<sup>33</sup> Všechny myslitelné mody jsou tedy doslova *virtuální* v Deleuzově strukturalistickém smyslu,<sup>34</sup> protože existuje konkrétní a omezený počet matematicky možných kombinací, jako např. daná sada tónů (nejobvykleji dvanáct not chromatické stupnice). Tento abstraktní materiál zakládá bezrozporné bytí hudebního univerza, zatímco každý hudební modus vytváří jednotlivou rovinu konzistence v tomto hudebním universu. Přesto i ta nejrigoróznější „modální“ kompozice tohoto období není ve své diferenci absolutně „vnitřní“; například Debussyho experimenty jsou pochopitelné jedině v rámci své vnitřní logiky a současně jako momenty v dějinách hudby vzhledem k nejprogressivnějším vývojovým momentům funkční harmonie na počátku 20. století.

Inovativní přístup Schönberga a jeho žáků Berga a Weberna představuje alternativní pokus o kompozici vnitřně diferencovaných monádovitých hudebních objektů. Přitom už u Brahmsa začíná být předepsané jediné metrum, determinující rytmickou totalitu kompozice, nahrazováno konstantně se měnícími metrickými vzorci. Brahmsova konstrukce hudebních motivů sama ve zvýšené míře vyrůstá z intervalových struktur imanentních hudebním motivům tak, že přímo otevírá cestu serialismu a opouští všechny postupy poháněné jen rytmickým spádem kompozice.<sup>35</sup> Na každé úrovni – rytmické, harmonické i tembrální – Schönberg se svými studenty následuje Brahmsovy inovace a opouští předepsané formy a nahrazuje je vnitřně generovanými distinkcemi.<sup>36</sup> Období „volné atonální“ skladby – přesněji kompozice volně užívající dvanáctitónové stupnice, předcházející Schönbergovým postupům dvanáctitónové série – poukazuje na metodu kompozice, do níž je začleněno všech dvanáct chromatických tónů bez odkazu k transcendentní diatonické stupnici nebo vůbec bez potřeby specifických rozlišení. V tomto smyslu můžeme hovořit o hudbě naprosté imanence, v níž každý hudební moment vyrůstá z předchozího beze vztahu k vnějšímu zdroji jakékoli formální či stylové autority, což je ideál poprvé dosažený v Schönbergově *Erwartung* (1909). „V nové hudbě hodné toho jména“, píše Adorno ve svém článku „The Function of Counterpoint in New Music“,

<sup>33</sup> Ludmila Ulehla, *Contemporary Harmony. Romanticism Through the Twelve-tone Row* (Rottenburg: Advance Music, 1994), kap. 8.

<sup>34</sup> „Struktura je realita virtuálního.“ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968), s. 270.

<sup>35</sup> Ulehla, *Contemporary Harmony*, s. 12, 21–24.

<sup>36</sup> Alain Badiou je nejaktuálnějším z komentátorů, kteří udržují při životě představu Schönbergovy hrdinné ikonoklasty, která naprosto pomíjí, že tento skladatel do svého díla hudební tradici – konkrétně Wagnera a Brahmsa – hluboce včleňuje a přetváří ji.

neplatí, že subjekt pouze emancipuje sám sebe, neboť sama hudba se tu zkrátka dovolává objektivitu. Jejím ideálem je autonomie. Nepřimyká se k ničemu, co je cizí jejímu vlastnímu impulsu, její vlastní koherenci; k ničemu, co by jí bylo zvnějšku předepsáno. Touží stát se objektivní ze své vlastní subjektivity, skrze bezvýhradné pohroužení ve své unikátní já, a to bez vnějších opor či výpůjček.<sup>37</sup>

Adorno zde ve volné atonalitě odhaluje model vnitřní hudební difference založený na autonomní hudební události. A přece – nejpatrněji v blízkém vztahu impresionistů k Brahmovi, Wagnerovi a Mahlerovi – jsou vztahy těchto skladatelů k převzatému materiálu (sonátová forma, funkční harmonie, orchestrace, téma a variační technika) povýtce dialektické. Každý, a především Berg, jehož *Vojčka* a *Lulu* se Deleuze dovolává při nesčetných příležitostech, toto hudební dědictví *překonává* na vlastní cestě za hudební autonomií. Čirá imanence dvanáctitónové kompozice je sama zprostředkovaná, není redukovatelná ani na deleuzovské absolutní vyloučení reprezentace a reflexe, ani na vývojový důsledek vídeňského klasicismu. Vídeňská moderna je současně zakotvená relačně a současně je tím, co Alain Badiou nazval čistou událostí.

Vztah mezi deleuzovskou hudbou vnitřní difference a Adornovou hudební dialektikou je komplexní, jedná se současně o identitu i diferenci. Vidíme to zřetelně v Adornově pozdní studii *Alban Berg: The Master of the Smallest Link* (1968). V určitém smyslu lze mezi Adornovými hudebními studiemi tuto považovat za nejvíce deleuzovskou, stojí svým provedením nejbližší tomu typu práce, kde se „[o autorovi] přemýšlí tak usilovně, že už nemůže být pouhým objektem“.<sup>38</sup> V kontrastu s polemickým hájením jedné strany (Schönberg vs. Stravinskij) z Adornova dřívějšího textu *Philosophy of Modern Music* kombinuje jeho bergovská studie úplné pohroužení do sebemenšího detailu Bergovy hudby s pozoruhodnou zdrženlivostí, s níž Adorno láskyplně vzpomíná na svého bývalého učitele. Podobně jako Deleuzovy monografie i *Alban Berg* znovuožívuje estetickou podobu „Berga“ jako „biografické a muzikální“ „osobnosti“.

V Adornově pojetí Berg postupuje při zrušení dialektiky pomocí hudby obdobně jako on sám ve své negativní dialektice. Jestliže Adorno podkopává strnulý mechanismus oficiální dialektiky (teze – antiteze – syntéza) pomocí sebekritiky antinomického myšlení, Adornův Berg podrobuje klasickou sonátovou formu kritice imanentní. Bergův první Orchesterstück (op. 6) se snaží „zničit sonátu“<sup>39</sup> tím, že komponuje estetické zpodobení přirozeného řádu expresionistickými prostředky. „Nepřetržitá variace“ skladby vyrůstá zpočátku z pustoty ticha, pokračuje pianissimem nemelodických bicích nástrojů (tam-

<sup>37</sup> Theodor W. Adorno, *Sound Figures*, přel. Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press, 1999), s. 134.

<sup>38</sup> Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, přel. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), s. 119.

<sup>39</sup> Theodor W. Adorno, *Alban Berg. Master of the Smallest Link*, přel. Juliane Brand, Christopher Hailey (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 82.

tam, činely), poté nastupují melodické bicí nástroje (tympány) a dále žestě, smyčce a fagot rostou v kompozici, v níž se „technika provedení stala vším: není tam jediná nota, která by nebyla výsledkem důsledně motivického postupu“.<sup>40</sup> Nápodobu přírody, již Adorno nazývá „Bergovou oddaností organickému“<sup>41</sup> – v níž akustický život jako by povstával z nicoty, rostl a stahoval se zpět do nicoty –, nacházíme jak na mikrologických, tak formálních úrovních této skladby; Bergova estetického zpodobení přírody je dosaženo těmi nejkomplexnějšími, nejvíce rozvinutými technickými prostředky.<sup>42</sup> Z nich Berg vytváří kompozici, kde „se [hudba] svou vegetativní silou, téměř divokým bujením rozrůstá do všech směrů“.<sup>43</sup>

Abychom pochopili, proč Adornovo tvrzení, že „první věta [op. 6] je do důsledku destilovaná sonáta“,<sup>44</sup> znamená také kritiku dialektiky, stačí vzít v úvahu výklad sonátové formy, jak jej podává první vydání *New Grove Dictionary of Music* (1980). Článek Jamese Webstera popisuje „dvoudílnou tonální strukturu, artikulovanou ve třech hlavních částech [...] Sonátová forma je syntézou binárního a ternárního principu: integruje tři části do dvoudílné struktury.“<sup>45</sup> Tyto části – expozice, provedení a repríza – přímo korespondují s abstraktní formou dialektického sylogismu (teze, antiteze, syntéza). Podvojná povaha hudební látky zase odpovídá posloupnému pohybu afirmace a negace, této „nesmírné moci záporná“, jež poznamenává veškerý pohyb hegelovské dialektiky.<sup>46</sup> V tomto smyslu sonátová forma v hudební rovině reprodukuje pohyb ducha, v němž se

duch však stává předmětem, neboť duch jest tento pohyb: stáváti se něčím *od sebe odlišným*, tj. *předmětem své vlastní osoby*, a rušiti tuto jinakost. [...] To, co není předmětem zkušenosti, tj. abstrakce, se sobě odcizuje a pak se z tohoto odcizení vrací k sobě; tímto návratem pak jest teprve vyjádřeno ve své skutečnosti a pravdě.

Naproti tomu Webster popisuje v překvapivě deleuzovských termínech jedinou rovinu: „*Affekt* (psychologický stav, rytmický profil, textura atd.)“, který se vyvinul „v uniformní textuře“ v rané barokní hudbě, kde se „kontrast vyskytuje jen v protichůdných plánech

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 106.

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 20.

<sup>42</sup> David Headlam, *The Music of Alban Berg* (New Haven: Yale University Press, 1996), s. 187–193. Konkrétně mapuje mimořádně těsné předivo melodických vztahů, které Berg rozvíjí v harmonické materii op. 6 č. 1; vztahů, které – dodávám – poutají akustickou látku jako bujnou révu „prastarého světa“, který Headlam evokuje, viz *ibid.*, s. 187.

<sup>43</sup> Adorno, *Alban Berg*, s. 72.

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 107.

<sup>45</sup> James Webster, „Sonata Form“, in Stanley Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Washington: Macmillan, 1980), s. 497–508, zde s. 497.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960), s. 69.

(solo a tutti, silně a slabě atd.)“.<sup>47</sup> Namísto něj sonátová forma uvádí do klasické hudby dialektickou negaci – s Beethovenem jako jejím vrcholným představitelem – ve stejný moment, kdy do filosofie vstupuje Hegelův pojem „určité negace“.<sup>48</sup>

Naopak v Bergovu op. 6 dialektická pružina sonátové formy zcela chybí. Namísto ní je dosažení totality v Bergově hudebním objektu „vynuceno událostmi samými – tedy hudebním plánem [...] Individuální události mají svůj individuální zvuk bez ohledu na předjímanou totalitu.“<sup>49</sup> Paralela mezi Adornovým popisem a pojmem Deleuze a Guattariho hudebního subjektu, který stojí „na vlastních nohou“,<sup>50</sup> je víc než nápadná. Vezměme navíc v potaz motivickou ekonomii *Vojcka*, kdy specifické postavy (fráze kapitánova anglického rohu, která poprvé zazní ve čtvrtém taktu, Vojckova fráze „Wir arme Leute“) samy představují subjektifikované hudební zvuky-koncepty, jež Deleuze a Guattari nazývají „pojmovými osobami“ [*personnages*].<sup>51</sup>

Hudba Albana Berga, a zvláště *Vojcek* – jehož jak Deleuze, tak Adorno pokládají za jedno z pozoruhodných děl 20. století –, však poukazuje na zřetelně antagonistický vztah mezi deleuzovským a adornovským myšlením. Myslím, že není možné pochopit *Vojcka* v rámci deleuziánské „etiky“ vůle k moci a pojmu *potentia* (tak jak ji Deleuze představuje ve studiích o Nietzscheovi a Spinozovi). Adorno staví Berga do explicitní opozice vůči jakékoli nietzschovské „afirmaci“ nebo „zdraví“:

Berg stojí v krajní antitezi vůči všemu, co hudební tradice považuje za zdravé, vůči vůli k životu, vůči afirmaci, vůči opakované glorifikaci toho, co *je*. Koncept zdraví, z podstaty nevymýtitelná součást jak převládajících hudebních kritérií, tak filistrovství, stojí v jedné řadě s konformismem; zdraví je spojenec toho, co je v životě silné, tedy vítězů.<sup>52</sup>

V této pasáži, zahuštěné implicitními odkazy, Adorno naznačuje ten rozměr Nietzscheho, který Deleuze potlačuje a vypuzuje ze své antihegelovské, očištěné, pozitivní roviny konzistence (jíž je jeho *Nietzsche*): toho Nietzscheho, který když svou symptomatologii nihilismu bere na sebe, identifikuje se nikoli s tím, co je zdravé, ale s tím, co je *nemocné*.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Webster, „Sonata“, s. 498.

<sup>48</sup> Jak tvrdí Webster, souvislost mezi Deleuzovým Leibnizem a barokní hudbou je pronikavá, avšak bylo by třeba rozpracovat ji dále, než ji ponechává Deleuze coby letmý náčrtek v poslední kapitole *Le pli*.

<sup>49</sup> Adorno, *Alban Berg*, s. 52.

<sup>50</sup> Deleuze, Guattari, *Co je filosofie?*, s. 143.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 56.

<sup>52</sup> Adorno, *Alban Berg*, s. 5.

<sup>53</sup> V době, kdy pracuje na knize *Co je filosofie?*, již Deleuze nehovoří o profylaktickém vyhoštění negativity (jako choroby), ale namísto toho se dialekticky ujímá toho, „čemu Nietzsche říká zdraví“. V této pozdní práci přijímá tento antipsychologický filosof toužících strojů neoroman-

Uprostřed muk, jež přináší nepřetržitá třídní mozková bolest spolu s namáhavým zvracením hlenů – vládl jsem jasností dialektiků *par excellence* [...] Je po tom všem zapotřebí říkat, že jsem v otázkách dekadence *zkušený*? [...] Kdo ví, kolik jsem toho dlužen [...] své dlouhodobé nemoci!<sup>54</sup>

Ovšem zároveň je Adornova evokace „vítězů“ i poukazem k „Tezím k dějinám“ Waltera Benjamin. Benjaminova sedmá teze se smutkem obhlíží historii s jejími masakry, aby dospěl k závěru, že

povaha tohoto smutku vystoupí jasněji, položíme-li otázku, do koho se vlastně vcítuje dějepisec historismu. Odpověď zní neúprosně: do vítěze [...] Ten, kdo si vždycky až do dnešního dne odnášel vítězství, i ten kráčí v triumfálním pochodu, který vede dnešní vládcy přes mrtvolu dnešních poražených.<sup>55</sup>

Již svým zaměřením na nejmenší skladebné detaily vyjadřuje Bergova hudba empatii a soucit s trpícími; je to hudba „radikální a šokující tím, že straní slabším a poraženým: je symbolem Bergovy lidskosti. Žádná hudba našich časů není tak lidská jako jeho; to ji nekonečně vzdaluje [skutečné krutosti] lidstva.“<sup>56</sup> Zatímco momenty jako Mariin motiv violy v D moll, jímž začíná třetí jednání *Vojcka*, vynikají vyjádřením zdrcujícího utrpení a empatie, Berg se jinak rád přidržuje (hudební) minulosti v každém rozměru své práce. Přepracoval a vdechl nový život každé zmrtvělé a zvěcnělé látce, na kterou narazil při ohledávání trosek (hudební) historie. Berg odmítl vyhodit na smetiště dějin dědictví sonáty, ronda, pochodu, ukolébavky, suity, passacaglie, fugy či fantazie jen proto, že doba kráčí vpřed; naopak tyto formy zapracoval do hlubších struktur svého díla, a to naprosto mistrovsky.<sup>57</sup> Každý takt jeho hudby ztělesňuje „smířlivost k minulému, jemuž umožňuje prosvítat přítomností, nikoli přímo, ale skrze záblesky snů a vzpomínek“.<sup>58</sup>

Kontrast mezi Bergem a jedním z hlavních vztažných bodů Deleuzovy hudební teorie Pierrem Boulezem bije do očí. Ačkoliv Deleuze a Guattari v *Tisíci plošinách*

tický náhled na velké „umělce“ a „filosofy“, který se příliš neliší od přístupu Wedekinda či Berga. Křehké „zdraví“ těchto „velkých“ umělců spočívá v trvání života žitého prostřednictvím nemoci i jí navzdory, což je ještě násobeno skutečností, že „v životě spatřili cosi, co je pro každého příliš velké, co je příliš velké i pro ně a co jim vtisklo neznatelné znamení smrti“. Deleuze, Guattari, *Co je filosofie?*, s. 151.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, přel. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1969), s. 222–223, 229, zdůrazněn v orig.; česky: kromě poslední věty Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, přel. Ladislav Benyovszky (Praha: Naše vojsko, 1993), s. 94–95; poslední věta přeložena M. M.

<sup>55</sup> Walter Benjamin, *Dílo a jeho zdroj*, přel. Věra Saudková (Praha: Odeon, 1979), s. 11.

<sup>56</sup> Adorno, *Alban Berg*, s. 5.

<sup>57</sup> Douglas Jarman, *Alban Berg: Wozzeck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 42.

<sup>58</sup> Adorno, *Alban Berg*, s. 8.

provedli mnoho přesvědčivých konceptualizací Boulezových spisů a hudebních skladeb,<sup>59</sup> raději bych se zde zaměřil na inherentní deleuzovství Boulezovy knihy z roku 1963 *Penser la musique aujourd'hui*. Nejenže Boulez poskytuje akustický model pro Deleuzovu bezprostřední, nedeskriptivní rovinu konzistence, „zvukový blok, který již nemá bod původu, [...] imanentní zvuková rovina, daná vždy s tím, čemu dává vyvstat“,<sup>60</sup> ale nadto Boulez představuje ideální zprostředkující článek pro Deleuze z období spisu *Nietzsche et la philosophie* (1962); právě proto, že muzikologické koncepty, které vytváří komponista Boulez, sledují tutéž logiku profylaktické izolace a abstrakce, která leží v základech Deleuzova raného myšlení. Zdali Boulez vytváří ne-referenční zvuky-události svými kompozicemi jako *Pli selon pli* (1962), jak tvrdí Deleuze a Guattari, je otázka, která ačkoli jde za rámec tohoto článku, působí velmi tendenčně, uvážíme-li, že zmíněná kompozice se přímo vztahuje k básni Stéphana Mallarméa. Přesto je nápadné, jak blízce Boulezova argumentace v *Penser la musique aujourd'hui* sleduje v hudební rovině Deleuzovu nietzschovskou „etiku“ očištěnou od vztahové difference a negativity.

*Penser la musique aujourd'hui* jsou upravené přednášky, které Boulez pronesl v německém Darmstadtu nejprve jako součást letního kursu věnovaného moderní hudbě. Darmstadtské přednášky spojily nyní již slavné zakladatele poválečné seriální hudby – včetně Bouleze, Messiaena, Karlheinz Stockhausena a Luigi Nona –, zatímco Adorno sehrál důležitou roli ve vývoji teoretické reflexe serialismu svými darmstadskými přednáškami jako například „Vers une musique informelle“. Boulez ve svém textu osvětluje svůj hlavní cíl: absolutní hudební interioritu, očištěnou od všech vztahů k mimohudebním kritériím. Boulezův fundamentální normativní cíl je „položít základ hudebním systémům podle výlučně hudebních kritérií“.<sup>61</sup> Svým hudebním kartezianismem přitaká „absolutní nutnosti logicky organizovaného vědomí“.<sup>62</sup> Boulez se tváří jako hudební puritán, pohoršený světskými pokušeními, když své publikum vybízí,

abychom disciplinovali svůj mentální vesmír takovým způsobem, že *nebude třeba čelit žádnému odříkání* [*que nous n'ayons pas devant nous de reniements à affronter*]. Striktně uspořádejme své hudební myšlení: to nás ochrání před vším nahodilým a pomíjivým. Není toto tím hlavním odmítnutím, které stojí v protikladu k těm ach tolik svůdným, leč naprosto marným pokušením?<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Srov. Ronald Bogue, Rhizomusicology, *Substance* 20, 1991, č. 3, s. 85–101.

<sup>60</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tisíc plošin*, přel. Marie Caruccio Caporale (Praha: Herrmann a synové, 2010), s. 334, 300.

<sup>61</sup> Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd'hui* (Paris: Gallimard, 1963), s. 29.

<sup>62</sup> *Ibid.*, s. 33.

<sup>63</sup> *Ibid.*, zdůraznil N. N.

Jako Deleuze v knize *Nietzsche a filosofie*, v níž vůle k moci „vykáže negativní“, <sup>64</sup> také Boulez usiluje o očištění svého hudebního plánu od vši negativity („nebude třeba čelit žádnému odříkání“), takže může postupovat jednomyslně. Svět seriální hudby, jež Boulez konstruuje, je celkem doslova prostorem jednohlasu, prostorem, který připomíná apartheid (což platí pro Darmstadt stejně jako pro seriální kompozici jako takovou), kde žádný disentanční hlas nemůže zpochybnit postupy seriální hudby.

Boulezův esej se objevil právě v období, jež následovalo po rozpadu darmstadské skupiny, jehož příčinou byl rezolutně odpadlický, nesmiřitelně humanistický hlas Luigiho Nona. Aniž by je jmenovitě zmínil, zaútočil Nono ve svém projevu v roce 1959 („Presenza storica nella musica d'oggi“) přímo na racionalistickou interioritu svých serialistických kolegů z Darmstadtu; obzvlášť na Bouleze a svého blízkého přítele Stockhausena. <sup>65</sup>

Nono – jehož kompozice *Il canto sospeso* z roku 1955 kombinuje serialistní techniky s úryvky z dopisů protifašistických odbojářů odsouzených na smrt – ve své řeči ostře plísnil

tendenci [...] odmítat integraci umělecko-kulturních fenoménů v jejich historickém kontextu, to znamená odmítat chápat dílo *ve vztahu* k jeho původu a k prvkům, které jej formovaly, jakož *ve vztahu* k aktivní účasti díla na soudobé skutečnosti, jakož *ve vztahu* k jeho schopnosti utvářet budoucnost; ale naopak exkluzivně *o sobě a pro sebe*, jako svůj vlastní účel, a nadto pouze *ve vztahu* k právě tomu okamžiku, kdy samo sebe manifestuje. <sup>66</sup>

V kontrastu s Nonovým pokusem vytyčit v souvislosti s nejpokročilejšími hudebními postupy také radikálně etický projekt, Boulezův striktní strukturalismus (souhlasně cituje stanovisko Louise Rougiera, že „to, co můžeme vědět o světě, je jeho struktura, ne jeho esence“ <sup>67</sup>) absolutizuje vypuzení transcendentálního poznání z umělecké praxe, a s ním i jakýkoli vztah hudby k etice. Boulezův strukturalismus popisuje hudební „universum“, které je striktně „relativní“, v němž „strukturální vztahy nejsou definovány jednou provždy podle absolutních kritérií; organizují se samy, podle proměnlivých schémat“. <sup>68</sup> Je-li toto „logika vztahů“, <sup>69</sup> nejde o zevní, dialektické vztahy formy a ob-

<sup>64</sup> Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 301.

<sup>65</sup> Nono to výslovně potvrzuje v autobiografickém rozhovoru, jež vedl Enzo Restagno: „[Můj projev] špatně pochopili jako útok na [Johna] Cage, zatímco ve skutečnosti byl zaměřený proti akademismu [all'academia], který se v Evropě, a v Darmstadtu obzvlášť, začínal rozmáhat [...] Když jsem projev dočetl, Stockhausen se na mě obořil s extrémní prudkostí, protože se cítil osobně zasažen – a měl pravdu.“ Luigi Nono, *Nono* (Torino: Edizioni di Torino, 1987), s. 15.

<sup>66</sup> Luigi Nono, „Presenza storica nella musica d'oggi“, in *Nono* (Torino: Edizioni di Torino, 1987), s. 239–245, zde s. 239, zdůraznil N. N.

<sup>67</sup> Boulez, *Penser*, s. 31.

<sup>68</sup> *Ibid.*, s. 35.

<sup>69</sup> *Ibid.*, s. 113.



sahu, umění a společnosti, pravdy a výrazu, které zajímají jak Adorna, tak Nona, ale vztah striktní interiority. Boulezův pojem série – jako kombinatorní sekvence (tónových výšek, ale v poválečném serialismu i rytmů a zabarvení hudební látky) určující kompozici – postuluje soběstačnou entitu: série „jsou nositelé vnitřní, ze sebe sama plynoucí charakteristiky – závisí na [...] své struktuře; na isomorfních hodnotách, které obsahují; na symetriích, které zahrnují; a konsekventně na konkrétních účincích, kterými disponují“.<sup>70</sup> Jedinou exterioritou, kterou Boulez připouští, je vnějškovost nekonečného regresu širších strukturálních vztahů, které organizují „dispozice struktur ve vztahu jedné k druhé“. Z těchto strukturálních dispozic, zdánlivě bez jakékoli dialektické interakce s převzatým materiálem – hudebním, sociálním, filosofickým či jiným – „se přímo dobíráme kompoziční formy“ [*on débouche directement sur la forme*].<sup>71</sup>

Boulez prezentuje hudební systém naprosto abstrahovaný od mimohudebních významů, a to i od hudební subjektivity (jako např. od poslechu, imaginace, zvukového výrazu) v jakékoliv formě: „V seriálním systému [...] se žádná funkce [v sérii] nejeví sama jako v různých sériích identická, ale každá funkce závisí výhradně na specifických charakteristikách [dané série] a na stylu, jímž je s ní pracováno.“<sup>72</sup> Boulez nepodává žádné vysvětlení, jak vnitřní diferenciací identity sérií může (nebo nemusí) záviset na imanentních univerzáliích, které jednotlivé série transcendentují – ať už hovoříme o lidské fyziologii publika, o historické, srovnávací hudební paměti či praxi (při Boulezově vlastním kritickém vztahu k Schönbergovi a Webernovi), nebo o imanentní univerzalitě hudební látky (tónové výšky, zabarvení, rytmy atd.), která transcendentuje jakoukoli kompozici. Boulez může jen zastávat své neudržitelné stanovisko, že „série není arbitrární“,<sup>73</sup> protože její pojem byl očištěn od veškerých vztahů k vnější fakticitě. Tato vylučující logika – „soubor vymezený originální sérií vylučuje [...] vše arbitrární, protože důsledky z toho vyvozené jsou nutně svázány s výběrem daným akustickými reáliemi“<sup>74</sup> – drží pohromadě jediné proto, že všechny „reálie“ kromě „akustických“ byly z úvahy předem vyloučeny. Touto čistkou usiluje Boulezův zvukový svět o ustavení roviny imanence zbavené veškerého historického obsahu, který by univocitu mohl narušit jakýmkoliv rozporem. „Autonomní vesmír je schopen – bez vnější akce, bez jakéhokoli jiného hybatele [*déclenchement*], kromě těch plynoucích ze sebe sama – zajistit koherenci textu.“<sup>75</sup> Na rozdíl od Deleuze, jehož poválečnou formulaci vnitřní, ne-relační „etiky“ moci považuji za vcelku alarmující, Boulezova obrana vnitřní *hudební* difference z roku 1963 je spíše ironicky směšná, zvláště přichází-li od mistra polemiky a invektiv. Boulez,

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, s. 150.

<sup>72</sup> *Ibid.*, s. 48.

<sup>73</sup> *Ibid.*, s. 92.

<sup>74</sup> *Ibid.*, s. 93.

<sup>75</sup> *Ibid.*, s. 149.



velekněž hudební interiority, obratně dospěl k dominantnímu postavení na hudebním poli ve francouzském – a globálním – měřítku, ovšemže pomocí akumulace a manipulace intelektuálního, uměleckého a symbolického kapitálu, v čemž se mu vyrovná snad jen Sartre, jehož postavu tak pronikavě analyzoval Bourdieu (1992).

\*

V závěru mi dovoluje obrátit pozornost k jinému poli moderní hudební produkce rozvíjejícímu se v období (raná šedesátá léta) současném všem ostatním textům, jimiž jsme se dosud zabývali. Toto pole názorně demonstruje trvalou pronikavost deleuzovských i adornovských konceptualizací hudební difference, přičemž současně tím, že zpřítomňuje konkrétní intersubjektivní hudební etiku, překračuje omezení vlastní jak Deleuzovu, tak Adornovu modelu. Jestliže je nedostatkem deleuzovské „etiky“ interiority její zjevné odmítání vytvořit etický *vztah* k druhým, pak Adornova negativní dialektika naráží na své limity v konfrontaci (či řekněme v souladu) s nejrozvinutějšími výsledky lidového modernismu, konkrétně jazzu.

Ve srovnání se strukturální komplexností Boulezova *Pli selon pli* (1962) může hudební produkce Johna Coltranea z téhož období působit hrubě a zaostale. Coltraneova hudba má však v západní hudbě 20. století výjimečné místo – lze ji srovnat snad jedině s Bergovým *Vojckem* – tím, že pomocí nejrozvinutější interakce hudebních látek vytvořila hluboce etický hlas. Jak v kontrastu s Boulezovou povýšenou, matematickou abstrakcí oddělenou od sociálních obsahů, tak s Adornovou neochotou připustit jakýkoli hlubší mimoestetický vztah izolovaného umělce (Schönberga) k absolutně falešné společnosti, Coltrane vybudoval nekompromisně radikální odpověď na africkou diasporickou lidovost, která současně zapůsobila jako zásadní morální síla v rámci amerického hnutí za lidská práva. Coltraneova hudba přitom není ani trochu agitační a jeho práce se rozvíjejí podle striktně hudebních pravidel, která jako by ani nepřipouštěla nějaké nejednoznačné „sociální“ čtení. A přece – i když se mnoho tradicionalistů prudce vzpíralo jeho inovacím, široká veřejnost, zahrnující bílé kritiky jazzu přes návštěvníky klubů až po velkou část amerického lidového publika dobře obeznámeného s jazykem jazzu a blues, porozuměla Coltraneovi vcelku jednoznačně, že vytváří estetické zpodobení (deleuzovské „*personnage musical*“) svobody a autonomie potlačované nesvobodnou společností.<sup>76</sup>

Podobně jako Deleuze na poli filosofie vypracoval Coltrane nekonečný proud hudebních konceptů, kompletně přetvořil estetické normy jazzu přinejmenším natříkrát během dvanácti krátkých let mezi rokem 1955, kdy se připojil k Milesu Davisovi, a svou smrtí v roce 1967. Skladba *Impressions* odhaluje mnohohrstevnatou reflexi hudební difference, která v rámci hudební reflexe pojednává problém difference, tak jak existoval

<sup>76</sup> Srov. Gerald Early, „Ode to John Coltrane: A Jazz Musician's Influence on African American Culture“, *The Antioch Review* 57, 1999, č. 3, s. 370–385; Graham Lock, *Forces in Motion: The Music and Thoughts of Anthony Braxton* (New York: Da Capo Press, 1988).

pro afroamerickou komunitu uprostřed 20. století. *Impressions* byly charakteristickou skladbou živých vystoupení Johna Coltranea s jeho klasickým kvartetem let 1960–1964 (McCoy Tyner, Jimmy Garrison, Elvin Jones). *Impressions* mohou sloužit jako opěrný bod mnoha reflexím o diferenci mnohem spíše než vágní formulace, že Coltraneova hudba vyjadřovala existenční obtíže amerických menšin angažovaných v boji za sociální spravedlnost v šedesátých letech. Coby estetický objekt představují *Impressions* modální rovinu imanence pro Coltraneovy improvizace způsobem, který se podobá modalismu skladatelů raného 20. století jako Debussy.<sup>77</sup> Harmonické schéma *Impressions*, ve formě AABA, je extrémně prosté: osm, jednou opakovaných, taktů D moll (dórská), osm taktů D# moll (zapsaných jako enharmonický ekvivalent Es moll dórská), pak znovu osm taktů D moll.

Zatímco modální jazzové kompozice daného období začasté vymezují sóla jedinou tonalitou (jako je tomu v případě modality C moll v Coltraneově nádherné baladě *Lonie's Lament*), *Impressions* jsou důmyslně strukturovány tak, aby vyvolaly maximum diferenciací hudební látky s minimem prostředků. Půltónovým modulováním z D na D# ve středním dílu udržují části A a B absolutní nejednoznačnost harmonické látky.<sup>78</sup> Na jednu stranu tak každá sekce zakládá (akustickou) jednohlasou rovinu konzistence, umístěnou půltón nad sekci předchozí. Chybí zde jakýkoli harmonický úvod k modulaci z jedné roviny do druhé; úvod, který by v tradiční harmonii tuto pasáž propojil a uvořil. Navíc neidentita těchto dvou modů činí harmonickou změnu až extrémní; chybí společné tóny, které by usouvztažnily jednu tonalitu s druhou. Harmonie přeskočí bezprostředně z jednoho absolutně vnitřně konzistentního modu do druhého a zase zpět. Každý *modus* utváří svou vlastní *monádu*.

A přece jsou tyto roviny ve vzájemně značně komplexním vztahu. Deleuze sám koneckonců zamlžuje pojem vnitřní difference svým konceptem rezonance.<sup>79</sup> Tvrdit, že roviny konzistence mezi sebou „rezonují“, bezpochyby znamená zabránit tomu, aby šlo striktně hovořit o jejich *absolutně* vnitřní diferenci – hudební, konceptuální či jiné. Jedno těleso může rezonovat s druhým, pokud sdílí nějakou charakteristiku. Skladba *Impressions* tuto rezonanci demonstuje dosti konkrétně. Každá z jejích dvou modalit má smysl teprve v relaci se svým neidentickým protějškem. Ve striktně modální kompozici s neměnnou tonalitou se absolutní neidentita tónů kompozičního modu obrací v absolutní identitu a nerozlišenost statického harmonického pole. Pohyb mezi dvěma tonalitami v *Impressions* stále posiluje absolutní diferenci jednoho pole od druhého. V tomto smyslu jestliže uchopíme celou 32taktovou formu jako celek, spíše než abychom se zaměřili na každý jednotlivý modální plán, můžeme o kompozici prohlásit, že je

<sup>77</sup> Melodie písně poněkud připomíná melodie Mortona Goulda a Maurice Ravela. Lewis Porter, *John Coltrane. His Life and Music* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998), s. 218.

<sup>78</sup> D dórská: d, e, f, g, a, h, c; D# dórská: d#, e#, f#, g#, a#, h#, c# (tato difference není absolutní: h# je pochopitelně enharmonickým ekvivalentem k C).

<sup>79</sup> Deleuze, Guattari, *Co je filosofie?*, s. 25.

vnitřně diferencovaný; dórský modus se sám diferenciuje (D, pak D#, a zase D), zatímco podřazuje svou identitu právě coby dórský modus (identickou distribucí intervalů). Tato absolutní interiorita je ovšem čistou abstrakcí. O *Impressions* lze říci, že obráceně demonstruje fungování vztahové difference samé. Jakmile začneme uvažovat o *Impressions* jako o aktuálně jsoucí, prováděné, improvizované entitě, deleuzovská karanténní uzavřenost relační hudební difference se jeví jako neudržitelná. Jak Deleuze, tak Boulez vynechávají ve svém pojetí hudby právě lidskou zkušenost, zpřítomnění hudby jako komplexně podané společenské totality. A právě zde může Coltrane zprostředkovat pronikavý vhled do našeho pochopení hudební difference.

Když si uvykne na 32taktovou formu *Impressions*, začneme skladbu vnímat jako pohyb vztahové tenze a uvolnění. Ve skutečnosti je harmonická forma skladby pochopitelná spíše jako jediná rozšířená kadence než dvě absolutně odlišné akustické roviny: s D moll fungujícím jako tónika a extrémní tenzí E $\flat$  7 sloužící jako nepřímý vyjádřená tritónová dominant (bII alt.). A co víc, během živého provedení McCoy Tyner a Coltrane uvádějí harmonický pohyb do vztahu ke dvěma abstraktním, statickým tonálním rovinám *Impressions*. Coltrane se v *Impressions* zřídka omezuje na šest tónů dórské stupnice déle než do prvního refrénu svých sól, když vrství alternace akordů a melodické vzorce, aby tonalitu přivedl k čím dál extrémnějším chromaticismům.<sup>80</sup> McCoy Tynerův doprovod na pozadí Coltraneova sóla utváří modální rovinu konsistence za užití uhlazených (Deleuze a Boulez by řekli *lisse*) rovnoměrně vzdálených kvartových akordů, které ukotvují smysl harmonického postupu v rámci statického dórského plánu, ale i sem Tyner zavádí chromatické alterace, paralelní akordové konstrukce, které opouštějí dórský modus, a střídavé a tritónové posuny dominant, které zjemňují jednotnou modulaci *Impressions*.<sup>81</sup>

Vyniká-li Coltrane jako jeden z největších umělců 20. století, pak jistě pro svou schopnost spojit estetickou inovaci s jedinečnou silou výrazu na nejvyšší technické úrovni. Deleuzovu spinozovskou oslavu možností toho, „co dokáže [rozezvučené] těleso“, rozvinul Coltrane do nejvyspělejší podoby, před ním nepředstavitelné. Současně Coltrane zpřítomňuje Spinozovu etickou maximu a vyvádí ji z uzavřené interiority monády saxofon-tělo komunikativní, intersubjektivní a společenskou silou hudebního zvuku. S cílem zkoumat hranice skutečně možného Coltraneova hudba bez váhání prolamuje to, co je zdánlivě skutečné, a přesto zůstává více než jen čistým výrazem: komunikuje, a to beze slov. Tato hudba zpřítomňuje produktivní, radikálně fundamentální hudební subjektivitu coby kritiku odcizení a násilí, jež Tony Negri, následuje tím Spinozu,

<sup>80</sup> To je zvlášť dobře patrné na nově vydané nahrávce „*Impressions*“ z 19. listopadu 1962 v rámci výběru *Live Trane: The European Tours*. Porter, *John Coltrane*, s. 218–230; David Liebman, *A Chromatic Approach to Jazz Harmony and Melody* (Rottenburg: Advance Music, 1991), s. 25–28.

<sup>81</sup> Pro názorný příklad srov. transkripci a analýzu Tynerova doprovodu v ranější modální improvizaci „*Softly, as in a Morning Sunrise*“ od Paula Berlinerera. Paul Berliner, *Thinking in Jazz: The Infinite Art of Improvisation* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 689–708.

označuje za *potestas* čili ustavenou Moc. U Coltranea se tato transcendentální Moc neprojevuje jen v násilí panujícím v Americe za doby rasové segregace, ale i ve zkostnatělých formách samého hudebního výrazu. V Coltraneově praxi není hudebnímu výrazu odcizena jeho tvůrčí moc ve prospěch transcendentních přijatých norem (což se týká i jasně daných stylových žánrů jako bebop nebo tonality samotné), ale namísto toho v každém momentu výrazu musí znovuvynalézat prostory emancipované subjektivity (jako v „Brasilia“ z roku 1965 nebo při svobodném ohledávání tematických mikromotivů, jehož jsme svědky v Coltraneově poslední nahrávce *Interstellar Space*).<sup>82</sup> Ačkoli tento radikální program šedesátých let sdílelo mnoho jazzových hudebníků, zřejmě jediný Coltrane byl díky své unikátní technice a uchopení hudební látky schopen plně zapojit tvůrčí možnosti této emancipace – historické, teoretické i výrazové. Kombinoval nejvyspělejší systematické zkoumání lidového hudebního modernismu s nehlubším výrazovým potenciálem toho, co Houston Baker nazval „blues voice“: nikoliv stylistická norma (kde byl Coltrane samozřejmě svrchovaným mistrem), ale modus či „matrix“ (společenského) výrazu.<sup>83</sup>

Hudební *charakter* Johna Coltranea představuje jak pro deleuzovskou, tak pro adornovskou konceptualizaci (hudební) difference model emancipovaného subjektu utvářeného zvukem. *Impressions* není jen autonomie sama, ale její zvuková reprezentace, imprese, kterou hudba dokáže sdělit, že autonomie je nejen možná, ale je vlastně již imanentně zde, probuzená úsilím dát zaznít transcendentální možnosti („A Love Supreme“). Tyto dříve nepředstavitelné zvuky jsou skutečně svobodné, i když ti, kdo jim naslouchají, sami svobodní nejsou; Coltraneův příběh autonomie není jen utopický, může se stát přinejmenším imanentní, empirickou formou estetického vyjádření. Tato hudba tedy ztělesňuje pravdu, již si Adorno nikdy nepřipustil: totiž že vyspělá hudební skladba mohla zachovat svůj intersubjektivní, morální náboj i ve spojení s americkou lidovou hudbou. Je to tatáž pravda deleuzovského pojmu vnitřní (hudební) difference, konstruuující ty stejné hudební entity, které (vědomě) odkazují pouze k sobě samým, zpracovávají své vnitřní (hudební, existenciální) problémy. A přece z této interiority bez oken rezonují navenek – napříč časem a prostorem, kulturou a rasou, aby v plnosti vyjádřily, „co dokáže [živoucí] tělo“ – ať už je to tělo černé, společenské, lidské, nebo prostě vektor organické organizace – aby názorně předvedly, že to, co jsme považovali za naprosto nemožné a utopistické, je vlastně na dosah ruky.

<sup>82</sup> K analýze výstavby Coltraneových sol z tohoto pozdějšího období srov. Porter, *John Coltrane*, s. 276–288.

<sup>83</sup> Houston A. Baker, Jr., *Blues, Ideology, and Afro-American Literature: A Vernacular Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 3.

### Diskografie

- Berg, A. (1979) *Wozzeck*. Christoph Von Dohnanyi, conductor. Polygram Records.
- . (1979), *Lulu*. Pierre Boulez, conductor. Deutsche Grammophon Records.
- . (1995), *Chamber Concerto; Three Orchestral Pieces, Op. 6; Violin Concerto*. Pierre Boulez, Conductor. Sony Records.
- Boulez, P. (2002), *Pli selon pli*. Pierre Boulez, conductor. Deutsche Grammophon Records.
- Chopin, F. (2001) *The Rubinstein Collection, Vol. 28*. Arthur Rubinstein, piano. RCA Records.
- Coltrane, J. (2001), *Live Trane: The European Tours*. GRP (Impulse!) Records.
- . (1998), *The Classic Quartet: Complete Impulse! Studio Recordings*. GRP (Impulse!) Records.
- Debussy, C. (1995), *Arturo Benedetti Michelangeli Plays Debussy*. Deutsche Grammophon Records.
- Nono, L. (1993), *Il canto sospeso*. Claudio Abbado, conductor. Sony Records.
- Schoenberg, A. (1979) *Erwartung*. Christoph Von Dohnanyi, conductor. Polygram Records.
- Wagner, R. (2001), *Tristan und Isolde*. Wilhelm Furtwängler, conductor. EMI Classics Records.

### *Deleuze, Adorno, and the Composition of Musical Multiplicity*

*Abstract: This text, first published in Deleuze and Music, edited by Ian Buchanan and Marcel Swiboda (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), pp. 54–74, Nick Nesbitt compares Theodor W. Adorno's negative dialectical approach with Gilles Deleuze's anti-dialectical approach to the question of multiplicity and differentiation within music. Nesbitt concludes with a consideration of the attempts made to address the problem in the work of important twentieth-century musicians, particularly that of John Coltrane. The Czech translation here is by Marta Martinová and Michal Jurza.*

*Keywords: Gilles Deleuze, Theodor W. Adorno, philosophy of music, multiplicity, John Coltrane*



# CHARTA 77 A JEJÍ DĚDICTVÍ

*Matěj Mětelec*

Všechna antisystémová hnutí jsou si podobná, každý systém je systematický po svém. Toto poněkud klopýtavé vychýlení<sup>1</sup> slavné první věty Tolstého *Anny Kareniny*<sup>2</sup> se mi zdá natolik oprávněné, že to převáží i jeho stylistickou nestvůrnost. A je třeba zdůraznit, že ač to někomu může připadat nepatřičné, antisystémová hnutí stojí po právu na místě rodin šťastných. Postavit se proti systému je totiž svého druhu štěstí. Taková nutně minoritní pozice přináší větší pocit sounáležitosti, sdílení a solidarity než přináležitost k „mlčící většině“, o vzájemně soupeřících držitelích moci nemluvě. Krom intenzivního prožitku společenství s sebou nese i pocit zadostiučinění, že na rozdíl od ostatních „my“ stojíme na té správné straně a „víme“, jak „to“ je doopravdy, a nezáleží vcelku na tom, zda je jádrem tohoto zadostiučinění eticky-epistemologická představa „života v pravdě“, nebo na první pohled o něco střízlivější povědomí o tom, že „Cikáni nemůžou za naše posraný životy“.<sup>3</sup> Nelze se divit, že mnozí chartisté vzpomínají na éru normalizace, která pro ně krom perzekuce znamenala také život ve společenství Charty, skoro jako na nejlepší léta svého života.<sup>4</sup> Antisystémová hnutí svým postojem vzbuzují (často

<sup>1</sup> K vychýlení viz Guy Debord, *Společnost spektaklu* (Praha: Intu, 2007), s. 110–111.

<sup>2</sup> „Všechny šťastné rodiny jsou si podobny, každá nešťastná rodina je nešťastna po svém.“

<sup>3</sup> Kampaň Antify „Cikáni nemůžou za vaše posraný životy“, zaměřená proti anticiganismu, byla nejvíc viditelná v podobě samolepek v ulicích českých měst.

<sup>4</sup> Objevuje se na několika místech in Blanka Císařovská et al. (eds.), *Charta 77 očima současníků. Po dvaceti letech* (Brno: Doplněk, 1997).

i u sebe sama) dojem, že jsou komplexní morální nebo ideovou alternativou systému,<sup>5</sup> do značné míry ale zůstávají definované vztahem k němu. Vnitřní pravdivost, kterou by v sobě ráda viděla, je tak vymezena negací „prolhanosti“ protivníka, proti němuž stojí.

Mají-li příslušníci antisystémových hnutí velmi často výhodu dobrého, šťastného svědomí, zařazení systému, establishmentu nebo režimu na místo Tolstého rodin nešťastných má též své hluboké oprávnění. Už jen proto, že ona označení se ukazují jako nanejvýš provizorní a nevýstižná. Obecný pojem systému je natolik amorfni, že může kolísat od označení režimu, státních aparátů, vládnoucí ideologie, nadnárodních institucí až k politické a ekonomické formě společenských vztahů obecně. Většinou přitom evokuje homogenitu, „systematičnost“, semknutost, jež je vlastní spíše pohledu zvenčí, než že by byl vnitřní charakteristikou. Kde kritik vidí „systém“, je při bližším pohledu patrné střetávání různých zájmů, konkurujících si mocí a jednotlivců. Systém jako kategorie může být uspokojující na rovině abstrakce, utváření modelu a jeho analýzy. Na rovině živých jednotlivců, kteří tento „systém“ konstituují, se ale málokdy přenáší natolik, aby subjektivně dokázal generovat něco jiného než „nešťastné vědomí“.

Je třeba poznamenat, že pojem antisystémové hnutí je provizorní neméně než sám pojem systém. Na jedné straně je tu sice představa kontinuity, která vede od dnešní radikální levice, jež se zformovala z impulsů symbolizovaných rokem 1968 a označením „New Left“, až k Francouzské revoluci. V rámci této představy se navzdory všem proměnám jedná o víceméně kontinuální emancipační boj, jenž je veden proti neméně kontinuálním silám reakce a kapitálu. V roli ústřední systémové alternativy v této představě vystupoval až do šedesátých let 20. století socialistický projekt spjatý s dělnickým hnutím.<sup>6</sup> Ať už jej ztělesňoval „reálný“ socialismus v Sovětském svazu nebo ideál svébytnosti dělnické kultury jako předobrazu budoucí společnosti,<sup>7</sup> jednalo se přinejmenším *in spe* o konfrontaci dvou rovnomocných „systémů“. Na straně druhé přišel s proměnou socioekonomické, ale také kulturní reality západních zemí, která měla i svůj nepominutelný generační rozměr, rozklad jednoznačně třídně chápaných štěpících linií. Antisystémovost jako výraz paralelní existence dvou světů, proletářského a buržoazního, které spolu svádějí konflikt v téže společnosti, ustoupila komplikovanější antiestablishmentové pozici.<sup>8</sup> Nešlo už nadále o konfrontaci dvou systémů, antisystémovost

<sup>5</sup> Je namístě námitka, do jaké míry něčím takovým byla Charta 77. Pokud bychom vycházeli z jejího *Prohlášení*, deklarované cíle byly daleko skromnější – nabídka dialogu s mocí, dodržování zákonných norem, k nimž se moc sama zavázala. Když ale vyjdeme z textů, jež smyslu Charty věnovali její aktivní signatáři, postoj radikální alternativy vyvstane se vši patrností. Dostatečně ilustrativní jsou v tomto směru Bendova *Paralelní polis* nebo Havlova *Moc bezmocných*.

<sup>6</sup> Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, Immanuel Maurice Wallerstein, *Antisystemic movements* (London: Verso, 1989).

<sup>7</sup> E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Penguin, 2013).

<sup>8</sup> Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the twentieth century* (London: I. B. Tauris, 2010), s. 383.



se stala komplementární a do jisté míry reaktivní komponentou systému samotného. To ilustruje nejen nejistota ohledně toho, zda antiglobalizační hnutí přelomu milénia není spíše *alterglobalizačním*, ale také skutečnost, že jeho nejvýraznějším sloganem se stal poněkud vyprázdňený truismus „Jiný svět je možný!“.

V případě Charty 77 má své opodstatnění úvaha, že v nedemokratických režimech se stává jakýkoli zárodek autonomie, na režimu nezávislé aktivity antisystémovým.<sup>9</sup> Antisystémovost tak sice může vycházet ze sebechápání těchto hnutí, může být ale pouze nálepkou ze strany panujícího režimu, nebo dokonce jen některých jeho částí, například konkrétních složek represivního aparátu. Mám ovšem za to, že v obecnosti svého vymezení vůči stagnaci, kterou chartisté tak často diagnostikovali v československé společnosti, je toto pojmenování trefnější než případné alternativy. Charta byla natolik svázaná s režimem, vůči němuž se vymezovala, že jej nedokázala přežít. Její antisystémovost tak nebyla pouze nálepkou, kterou komunistická diktatura lepila na vše, co se pokoušelo překročit mantinely, které sama nastavila, ale i motorem, jenž ji udržoval při životě.

### Srozumitelné radikality?

Když se na konci šedesátých let setkávali v Československu i v cizině revoltující studenti z obou stran železné opony, většinou si nedokázali navzájem příliš rozumět. Rudi Dutschke na své pražské návštěvě v dubnu 1968 vyvolával spíš údiv a nedůvěru než sympatie.<sup>10</sup> Ani o dekádu či dvě později, když Charta 77 hledala a nacházela partnery a spojence mezi západními mírovými hnutími, jež navazovala na radikální opozici konce šedesátých let, nebyly výsledky o mnoho lepší. Na něčem se dokázali přibližně shodnout, západní levicoví obránci míru solidarizovali s chartisty stíhanými státní represí, nikdy si ale vlastně zcela nerozuměli. Toto mínění ilustruje debata, která začala výměnou dopisů mezi Miroslavem Bednářem (pod pseudonymem Václav Racek) a britským historikem E. P. Thompsonem. Sám Bednář sice Chartu nepodepsal, do diskuse se nicméně záhy svými texty zapojilo několik prominentních chartistů, mezi jinými Jaroslav Šabata, Ladislav Hejdránek nebo Václav Havel.<sup>11</sup> Právě Havlův příspěvek, nazvaný „Anatomie jedné zdrženlivosti“, se stal patrně nejvýznamnějším a nejvlivnějším výstupem celé

<sup>9</sup> Viz Petr Hlaváček, Jan Holzer, „Opozice v nedemokratických režimech. Vstupní poznámky k možnostem a limitům stávající teorie“, *Středoevropské politické studie* 10 (2008), č. 1, s. 1–16.

<sup>10</sup> Jaroslav Pažout, *Mocným navzdory. Studentské hnutí v šedesátých letech 20. století* (Praha: Prostor, 2008), s. 172. Je ovšem třeba dodat, že byli studenti a studentky, někteří z nich později formovali Hnutí revoluční mládeže, kteří s Dutschkeho postoji, a západní studentskou levicí jako takovou, do značné míry souzněli. Za upozornění na tuto skutečnost vděčím Petru Uhlovi.

<sup>11</sup> Vztah Charty a mírových hnutí v západní Evropě stejně jako uvedenou debatu podrobně probírá Milan Hauner, *Charter 77 and the European Peace Movement*, in Markéta Devátá, Jiří Suk, Oldřich Tůma (eds.), *Charta 77. Od obhajoby lidských práv k demokratické revoluci, 1977–1989. Sborník z konference k 30. výročí Charty 77, Praha, 21.–23. března 2007 / Charter 77. From the*

debaty. Ve vysvětlování zkušenosti reálného socialismu, která vrhá stín podezření na sám pojem „míru“, je Havel k idealistickým západním mírovým aktivistům místy až blahosklonný.<sup>12</sup> Paradoxem vzájemného neporozumění je, že vyrůstalo z postoje, jenž obě hnutí spojoval. Jestliže jejich názory na svět byly do značné míry neslučitelné, bylo to dáno povahou establishmentů, vůči nimž se vymezovaly. Jejich antiestablishmentová pozice před ně sice stavěla zcela jiné protivníky, odhodlání postavit se mocným a hájit bezmocné měli ale ti na Západě i ti na Východě společné.

Petr Uhl, jenž patřil mezi chartisty k těm, kteří měli pro západní levice pochopení, o ní v roce 1979 v textu „Alternativní společenství jako revoluční avantgarda“ napsal:

Establishment, politická moc, nechává takové skupiny a koncepce na pokoji: jsou vítaným ventilem, jímž se odvádí část všeobecné nespokojenosti se společenskými poměry. Politická a společenská pasivita, výlučnost dobrovolného ghetta, útěk z reálného světa – to jsou projevy alternativních společenství kapitalistického světa. Bylo by však chybné pohlížet na koncepci „alternativy“ jen jako na reakční utopii: alternativní společenství jsou kvasem, v němž se třífí kritický duch, který ovlivňuje celou společnost.<sup>13</sup>

Dnešní levice, která si říká radikální s podobnými rozpaky, s jakými chartisté přijali slovo disident, je na tom se vztahem k Chartě v lecčem blízká levici „předlistopadové“ západní.<sup>14</sup> Její situace je ale komplikovaná historickým vývojem, k němuž patří i Charta sama. Levice, hledající dnes svou identitu, se musí vyrovnat s výběrem kořenů a kontinuit, často v tuzemsku v přijatelné podobě neexistujících, přijetím či odmítnutím těch či oněch zděděných nepřátel, rozvíjením nebo zavržením té nebo oné tradice.

*Assertion of Human Rights to a Democratic Revolution 1977–89. The Proceedings of the Conference to Mark the 30th Anniversary of Charter 77, Prague, 21–23 March 2007* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, FF UK, 2008), s. 163–192.

<sup>12</sup> Jasně to vyvstává třeba na místě, kde se jako na jednom z mála v disidentských textech objevuje pojem feminismu. Havel píše: „Nechci se feminismu vysmívat, málo o něm vím a jsem připraven věřit, že zdaleka není jen vynálezem nějakých hysterek, znuděných paniček nebo zhrzených milenek. Musím však konstatovat, že v našem prostředí – jakkoli tu jsou ženy na tom mnohonásobně hůř než na Západě – se jeví feminismus prostě jako ‚dada‘.“ Václav Havel, *Do různých stran. Eseje a články z let 1983–1989* (Praha: Lidové noviny, 1990), s. 79.

<sup>13</sup> Vilém Prečan (ed.), *Charta 77. 1977–1989. Od morální k demokratické revoluci: dokumentace* (Scheinfeld, Praha, Brno: Čs. středisko nezávislé literatury, Ústav pro soudobé dějiny ČSAV, Archa, 1990), s. 82.

<sup>14</sup> Tam, kde se text zabývá Chartou 77, vycházím z pramenů a literatury. Pro současnou českou radikální levice, jež od roku 2014 prošla dle mého názoru poměrně dramatickým vývojem, v němž sehrála roli mj. existence Autonomního sociálního centra Klinika nebo uprchlická krize, dostupná literatura neexistuje. Vycházím proto z vlastních zkušeností novináře a aktivisty. Nikak přitom nechci zakrývat svou angažovanost. Bez ní, bez pohledu „zevnitř“, by podobný text nemohl vzniknout.

V nedávné době byl v českém prostředí pro pojmenování různorodých proudů stojících nalevo od etablovaných politických stran oživen pojem „nová levice“. To může působit bezmála šedesát let po slavném „Dopisu nové levici“ C. Wrighta Millse<sup>15</sup> jako trochu opožděné objevování zatím už dost zestárlé novosti. Na druhou stranu není toto pojmenování zcela neoprávněné, protože postkomunistická levice mladší generace se skutečně do značné míry formovala na půdorysu *nové levice* šedesátých let. Tím nicméně jen v podstatě doháněla obdobné proudy na Západě. Jak poukazuje Timothy Scott Brown, „pokusy šedesátých let vyvinout nové formy politické praxe pod zástavou participativní demokracie následně ovlivnily jak nová sociální hnutí let sedmdesátých a osmdesátých, tak antiglobalizační hnutí od devadesátých let do dneška“.<sup>16</sup> Už v devadesátých letech se radikálně levicové proudy vymezily vůči předlistopadovému režimu<sup>17</sup> a další vývoj na tom nic nezměnil. Dále navazovaly na způsoby, jimiž se západní levice musela vyrovnat se selháním sovětského projektu, ztrátou důvěry v politické strany a rozkladem třídně definovaných dělicích linií. Jestliže na rovině radikálně levicové teorie je možné pokusit se tento pohyb popsat jako odklon od klasické ekonomické a třídní analýzy k politizaci stále širších oblastí lidské aktivity,<sup>18</sup> na rovině politické praxe znamenal přibližování a slévání do té doby často nepřátelských tradic. Na Západě už v roce 1968 vyústila kombinace generační konfrontace a hledání alternativních avantgard v touze po radikálních řešeních navzdory institucím, marxisticko-leninistická rétorika se proplétala s čistě anarchistickou praxí a étosem,<sup>19</sup> nastoupila politika identit, ale také radikální ekologie. To vše proměnilo politický terén takovým způsobem, že dosavadní rozdíl v oblasti teorie a praxe se čím dál víc rozmělňovaly.

I když v českém prostředí hegemonie antikomunistického diskurzu v devadesátých letech do značné míry podporovala animozitu mezi anarchistickou a z marxismu vycházející částí radikální levice, s rozpadem této hegemonie na počátku desátých let 21. století se obě části začaly sbližovat. Existovaly sice stále velmi chráněné enklávy. Na jedné straně zaryté sektářští anarchisté, vyvíjející různorodou směs aktivit, důkladně zakopaných v subkulturním podzemí. Na druhé marxizující akademici, intelektuálně disponovaní odhalit neuralgické body společenské tkáně, ale co se politické aktivity týče takřka sterilní. Od jisté doby se ale i tito lidé potkávají v těch samých squatech a na týchž demonstracích, a prostor mezi nimi začaly propojovat méně uzavřené a více

<sup>15</sup> C. Wright Mills, „Letter to the New Left“, *New Left Review* 1 (1960), č. 5.

<sup>16</sup> Timothy Scott Brown, *West Germany and the Global Sixties. The Anti-Authoritarian Revolt, 1962–1978* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 371.

<sup>17</sup> Martin Bastl, *Radikální levice v České republice. Devadesátá léta dvacátého století* (Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2001), s. 9.

<sup>18</sup> Pavel Barša, Ondřej Císař, *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004).

<sup>19</sup> Ingrid Gilcher-Holtey, *Hnutí '68 na Západě. Studentské bouře v USA a západní Evropě* (Praha: Vyšehrad, 2004), s. 47.

na praxi orientované aktivistické skupiny. Vrcholu dosáhla spolupráce v období vrcholící uprchlické krize let 2015–2016, kdy dokonce vznikla široká koaliční platforma Zleva proti xenofobii, sjednocující takřka celé spektrum radikálně levicových skupin. Ty sice zůstaly oddělené, ale ve své různosti dokázaly nejen spolupracovat, ale také si intenzivněji vyměňovat ideje a přinejmenším konvergovat.

### Invalidní bratřenci

Je zdánlivým paradoxem, že být je radikální levice jako celek ideologicky blíží tomu z Charty, co se z ní připomíná řádově méně, tedy eurokomunistům a radikálně levicovým solitérům jako Jan Tesař či Petr Uhl, genealogií svého vztahu k režimu a jeho ideovým kořenům je analogií proudů ideově jí vzdálenějších. Jedna její část, vysokoškolsky vzdělaná a se sklonem realizovat se spíš psaním textů než přímou akcí, se svým postojem blíží intelektuálům, jako byl Václav Havel nebo mladší (a radikálnější) Václav Benda, kteří si s mocí nikdy netykali a stáli vždy na ideologicky jí značně vzdálených pozicích. Druhá, víc anarcho-autonomní, je pak v lecčems blízká předlistopadovému undergroundu. Nakonec, v již citovaném textu to potvrzuje i Petr Uhl, když mluví o tom, že „český kulturní underground – jako společenství (hnutí) hledající alternativu ke konzumní a měšťácké orientaci a pokrytecké morálce a usilující o seberealizaci nezávislými kulturními projevy – má k alternativním společnostem západního typu blíže než Charta 77“.<sup>20</sup> Dnešní autonomní hnutí, hledající nejen politickou, ale i žitou alternativu, formované v první řadě západními inspiračními zdroji,<sup>21</sup> se tak blíží, byť z „opačné strany“, i předlistopadovému undergroundu. Ve srovnání s undergroundovou vůlí po realizaci skutečně paralelní kultury, ta přítomná možná bledne, to je však dáno i tím, že dnešní autonomní hnutí není zatlačeno tak hluboko do podzemí a prostor kultury není úzce vymezen autoritářským režimem.

Že jako forma rezistence vůči minulému režimu je underground dodnes nedosta- tečně historicky zpracovaným tématem, na to upozorňuje mj. většina přispěvatelů jednoho z aktuálních výstupů na toto téma.<sup>22</sup> Důvodů bude patrně více. K těm závaž- nějším může nicméně patřit fakt, že underground se daleko méně než Charta vepsal do československé, a později české, politické mapy po „něžné revoluci“. Z chartovního prostředí sice v dlouhodobé perspektivě vzešlo vlastně jen několik málo politických stálíc, z undergroundu to ale do první politické ligy nedotáhl ani nikdo z těch, kteří byli aktivní v druhé polovině osmdesátých let v politické opozici. Jako by se tak potvrzovalo, že jeho cílem vždy byla subkulturní alternativa, již až režimní perzekuce dávala politický rozměr. Pojem subkultura přitom použil už Ivan Martin Jirous ve svém programatickém,

<sup>20</sup> Citován v Prečan (ed.), *Charta 77*, s. 83.

<sup>21</sup> Brown, *West Germany*, s. 7.

<sup>22</sup> Např. Jan Cholínský, „České undergroundové hnutí optikou historiografie – mýty a realita“, in Ladislav Kudrna (ed.), *Reflexe undergroundu* (Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2016), s. 34–74, zde s. 36.

ale i historicko-faktografickém textu „Zpráva o třetím českém hudebním obrození“.<sup>23</sup> V tomto smyslu snaha Charty o dialog s režimem ležela hlouběji v prostoru politična. Underground, pro své účastníky subjektivně důležitý a bez nejmenších pochyb masovější než chartistický dissent,<sup>24</sup> byl významnější subkulturně než politicky. A to přestože právě generačně mladší představitelé undergroundu vyvíjeli na starší chartisty tlak, aby se Charta posunula k programově konfrontační poloze, méně reflexivní a více politické.<sup>25</sup> Ač underground lze chápat v jistém smyslu jako korektiv intelektuálské Charty, bez „účinné příčiny“ režimní represe byl ve své podstatě politicky indiferentní. To se projevilo v polistopadové éře, do níž underground vplul jako stárnoucí subkultura, jejíž přitažlivost pro mladší pokolení přirozenou generační dialektikou slábla. V polistopadové éře se ze subkultury undergroundu stala součást příběhu kultury, podzemní kultura dokonce musela do jisté míry zaujmout místo té režimní v kulturních dějinách normalizace. Osud undergroundu ukázal omezený politický potenciál subkultur dávno předtím, než si toho začali všimnat pozorovatelé ze Západu.<sup>26</sup>

Subkulturnost nakonec není nejméně podstatný z rysů, jež underground a části dnešní levice spojuje. Ovšem skutečnost, že právě k „druhé kultuře“ má její významná část v mnoha směrech nejbližší z pestré palety oponentů komunistické diktatury, může vyvolávat pocit nepohodlí na obou stranách. U některých bývalých „androšů“ prostě proto, že na slovo „levice“ si za dlouhá léta policejní šikany pod rudou vlajkou vybudovali pavlovovský reflex vyskakující kudly v kapse. A u levičáků zas proto, že někdejší „druhá kultura“ se, díky snahám některých prominentních představitelů undergroundu o její kanonizaci v rámci dnešní kultury první, jeví tak odcizená, že setkání s mytologií podzemí „povznesenou“ na hagiografii spokojenosti dějinných vítězů u nich vyvolává pocit nevolnosti. Ilustrací hloubky vzájemné disonance je závěr příspěvku Josefa Rauvolfa ve zmiňovaném sborníku.<sup>27</sup> Překladatel beatníků a zasloužilý popularizátor kontrakultury všeho druhu cituje úryvek básně politologa a levicového aktivisty Ondřeje Slačálka, v níž je bondyovským slovníkem odmítána institucionalizace undergroundu do podoby zasloužilých umělců boje proti „totalitě“. Rauwolf Slačálkovu kritiku odmítá až ublíženě. Paradoxně nedokáže přijmout perspektivu kontrakultury jako z podstaty věci neukon-

<sup>23</sup> Ivan M. Jirous, „Zpráva o třetím českém hudebním obrození“, in Martin Machovec (ed.), *Pohledy zevnitř. Česká undergroundová kultura ve svědectvích, dokumentech a interpretacích* (Příbram: Pistorius & Olšanská, 2008), s. 7–37, zde s. 32.

<sup>24</sup> Martin Machovec, „Charta 77 a underground“, in Devátá, Suk, Tůma (eds.), *Charta 77*, s. 195–212, zde s. 200n.

<sup>25</sup> Luboš Veselý, „Underground (Charty 77)“, in Petr Blažek (ed.), *Opozice a odpor proti komunistickému režimu v Československu 1968–1989* (Praha: Ústav českých dějin FF UK, 2005), s. 111–118.

<sup>26</sup> Viz Joseph Heath, Andrew Potter, *Kup si svou revoltu! O mýtu kontrakultury aneb Proč revolta proti konzumnímu kapitalismu není pro systém hrozbou, ale naopak hnací silou* (Praha: Rybka, 2012).

<sup>27</sup> Josef Rauwolf, „Underground – otcové zakladatelé“, in Kudrna (ed.), *Reflexe undergroundu*, s. 7–14, zde s. 14.

čitelného procesu, který netvoří síň slávy, ale předpokládá zpochybnění zásluh každé generace tou následující. V tom kondenzuje dnešní rozporná pozice undergroundu. Na jedné straně veřejné uznání jeho zásluh jako formy kulturní i politické rezistence vůči předlistopadovému režimu a zařazení do kánonu české kultury. Zároveň by jej ale někteří jeho příslušníci rádi viděli jako fenomén, jenž si dodnes zachoval, pokud ne přímo v praxi, pak přinejmenším ideálně, svou podzemní autenticitu.<sup>28</sup> Výsledkem je, že termín „underground“ zůstane nejméně pro dvě generace vyřazen z kontrakulturního slovníku.

### Opozice a dissent

Slovo dissent, jež si dnes spojujeme téměř výlučně s odpůrci diktatur komunistických stran ve východní Evropě, původně označovalo jakoukoli skupinu aktivně oponující stávajícím politikám, institucím nebo ideologiím. A takové skupiny, s větším či menším odhodláním vzdorující a revoltující proti panujícím autoritám, existovaly vždy.<sup>29</sup> V normalizačním Československu se nicméně, díky strategické volbě Charty 77 vyhnout se přímé konfrontaci s režimem, prohloubilo vědomí, že pojem dissent nicméně nelze užívat synonymně se slovem opozice – být definovat v historické reflexi dissent bez pojmu opozice lze jen obtížně.<sup>30</sup> Právě tím ale jako by byla podpořena představa, že menšinová pozice je *trvalým* údělem vyvolenců, ochraňujících plamínek dějinné pravdy, která se vlastně velmi dobře hodí k náboženským kořenům pojmu.<sup>31</sup> Výstižně tuto situaci pojmenoval Jonathan Bolton, když dissent popsal jako „nejen politický postoj či politickou teorii, nýbrž jako *svět*, jako určitý druh zážitků a chování. Dissent byl filozofií, ale byl to také soubor obvyklých situací a zkušeností, těsně spjatých s každodenním životem.“<sup>32</sup> Opozice předpokládá, že se alespoň hypoteticky může dostat k moci. Disidence může být věčná.

Nezaměnitelnost slov dissent a opozice hrála pro Chartu daleko významnější roli, než na první pohled představuje otázka pojmenování pro dnešní levici. Závažnost, či naopak lehkost, s jakou nakládáme s pojmy, je podmíněna historickými okolnostmi. Charta se ze strategických, ale nakonec i ideových důvodů jako opozice definovat

<sup>28</sup> František Čunas Stárek, „Protounderground“, in Kudrna (ed.), *Reflexe undergroundu*, s. 30–33, zde s. 30.

<sup>29</sup> Tariq Ali, „Preface. In Praise of Dissent“, in Andrew Hsiao, Audrea Lim (eds.), *The Verso Book of Dissent. Revolutionary Words from Three Millennia of Rebellion and Resistance* (London: Verso, 2010), s. i–xv.

<sup>30</sup> Petr Blažek, „Typologie opozice a odporu proti komunistickému režimu“, in Blažek (ed.), *Opozice a odpor*, s. 10–24; Miroslav Vaněk, Pavel Urbášek (eds.), *Vítězové? Poražení? Životopisná interview. Díl 1, Dissent v období tzv. normalizace* (Praha: Prostor, 2005), s. 9–23, zde s. 14.

<sup>31</sup> Elizabeth A. Livingstone, Frank L. Cross (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 490.

<sup>32</sup> Jonathan Bolton, *Světy dissentu. Charta 77, Plastic People of the Universe a česká kultura za komunismu* (Praha: Academia, 2015), s. 30.

odmítla. Dnešní levice by si tak možná říkala ráda, ale je jí trochu stydno honosit se natolik silným slovem, když ví, jak je slabá. Naopak slovo disident u ní právě sepětím s odpůrci komunismu vyvolává rozpaky. Chartisté z něj sice také nebyli příliš nadšeni, ale nakonec se s jeho používáním víceméně smířili, jakkoli jej považovali za provizorní. Nicméně na rozdíl od chartistů, kteří svou legitimitu tváří tvář moci stavěli na tom, že *nedělají* politiku, nýbrž pouze trvají na dodržování platného právního řádu, dnešní levice by si politiku dělat přála. Ale, kupodivu také na rozdíl od chartistů, se jí to pořád jaksi nedaří. A tak nejvlastnější jí zůstává deklaratorně antiestablishmentová pozice, již, jak už bylo řečeno, sdílí s undergroundem.

Je proto paradoxní, že jestliže se někdo vytrvale snaží sblížit předlistopadové a dnešní odpůrce systému, je to represivní aparát a soudy. Právě jejich součinnost produkuje situace, které by se vcelku patřičně vyjímaly ve sdělení Výboru na obranu nespravedlivě stíhaných.<sup>33</sup> Míra perzekuce oponentů režimu v době komunistické diktatury a dnes je pochopitelně neporovnatelná. Ale právě proto, že státně socialistický režim a ten současný nelze považovat za srovnatelně represivní, vyniknou momenty, v nichž se současný přístup až podivuhodně podobá předlistopadovému.

Šikana squatterů během jejich legálního pobytu na usedlosti Cibulka se sice intenzitou předlistopadovému tlaku na underground vyrovnat nemohla, negativní přístup příslušníků policie k „živlům“, který v ní patrně hrál zásadní roli, jde ale napříč režimy. Ti z komentátorů,<sup>34</sup> kteří se snaží v takovém přístupu narýsovat neprostupnou hranici, jejíž podstata spočívá v tom, že na rozdíl od předlistopadové éry žijeme dnes ve svobodné společnosti, jen opakuji argument stranických aparátčků, že na život v reálném socialismu si může stěžovat jen provokatér inspirovaný z nepřátelského zahraničí. Mínění bojovníků proti squattingu, že zpochybnění soukromého vlastnictví jako základního pilíře svobodné společnosti je natolik nebezpečné, že si zaslouží potlačit i za cenu svobody jako takové, je symptomem dědictví státního socialismu a jeho fetišizace otázky vlastnictví. Je totiž namístě se ptát, jestli *právě* v liberálním pojetí netvoří základ svobodné společnosti spíš než soukromé vlastnictví sám princip zpochybňování jejich zdánlivě nedotknutelných základních pilířů.

Občas se ale vyskytnou jednotlivosti, v nichž jako by se česká justice urputně toužila uvést v život známý Marxův výrok o tom, že některé události se odehrávají dvakrát, nejdříve jako tragédie a potom jako fraška. Pavel Kohout popisuje ve svém memoárománu *Kde je zakopán pes*,<sup>35</sup> jak byla jeho žena Jelena Mašíňová „unesena“ skupinou

<sup>33</sup> K činnosti VONS viz Jaroslav Pažout a kol. (eds.), *Výbor na obranu nespravedlivě stíhaných 1978–1989. Edice dokumentů* (Praha: Academia, 2014).

<sup>34</sup> Ivan Brezina, „Žižkovský squat Klinika. Kde je proboha policejní zásahovka?“, *G.cz* [on-line], 11. listopadu 2016 (dostupné online <http://g.cz/zizkovsky-squat-klinika-kde-je-proboha-policejni-zasahovka> [přístup 23. dubna 2017]).

<sup>35</sup> Pavel Kohout, *Kde je zakopán pes. Memoáromán* (Brno: Atlantis, 1990).



tajných policistů. Když se bránila a jednoho z nich kousla do prstu, bylo proti ní zahájeno stíhání za útok na veřejného činitele a výtržnictví, s dolní hranicí sazby tři roky.<sup>36</sup> Za velmi podobný přečin byla odsouzena i Kateřina Krejčová. Došlo k němu, když se s malou skupinkou snažila blokovat rasistickou demonstraci, na níž mj. sehrály mediálně vděčnou roli nesené šibenice. V okamžiku, kdy policie dotyčnou skupinku pacifikovala, aby umožnila nosičům šibenic průchod, Krejčová bránila před tím, co považovala za nepřiměřenou policejní brutalitu, svého tehdejšího přítele. Postiženého policistu prý dostala na několik dní do stavu pracovní neschopnosti.<sup>37</sup>

Případ Igora Ševcova je ještě bizarnější. Ruský anarchista, studující v České republice etnologii, byl nejprve vyšetřován v souvislosti s útokem zápalnými lahvemi na dům ministra obrany. Obžaloby byl zproštěn, nakonec byl ale přece jen odsouzen v jiné kauze. V podstatě za to, že byl přítomen posprejování zdi. Deportaci do Ruska, která mu hrozila, se sice vyhnul, soud byl ale poměrně vynalézavý, co se týče činností, které Ševcov nadále nemůže vykonávat.<sup>38</sup> Zákaz chodit na demonstrace a účastnit se podobných, na první pohled politických akcí se rozšířil i na distribuci jídla lidem bez domova<sup>39</sup> a Ševcov by patrně neměl ani chodit na některá místa, podle všeho hlavně ta, která jsou pod policejním dohledem.<sup>40</sup>

V obou případech se možná jedná o svou povahou poněkud groteskní jednotlivosti, které pravděpodobně vypovídají jen o banální pravdě, že represivní aparát je v každém režimu předurčen využít obdobný rejstřík metod. Soudní anabáze Kateřiny Krejčové může vypovídat o snaze exemplárně postihovat jakoukoli fyzickou konfrontaci s policisty, případ Igora Ševcova zase obecnější nevraživý postoj proti „potížistům“ z ciziny. Obě kauzy ale dobře ilustrují, že postupy české policie proti „levicovému extrémismu“ (LEX) působí dlouhodobě dojmem chaotičnosti a diletantství. Na seznamu extrémistů se pravidelně objevují ekologické iniciativy a poslední pokus o velkou akci na poli LEX,

<sup>36</sup> Pavel Kosatík, *Fenomén Kohout* (Praha: Mladá fronta, 2013), s. 385; Radek Schovánek (ed.), *Svazek Dialog. StB versus Pavel Kohout. Dokumenty StB z operativních svazků Dialog a Kopa* (Praha: Paseka, 2006), s. 329.

<sup>37</sup> Václav Drozd, „Kateřina Krejčová exemplárně odsouzena za napadení policisty“, *A2larm* [on-line], 15. února 2017 (dostupné online <http://a2larm.cz/2017/02/katerina-krejцова-exemplarne-odsouzena-za-napadeni-policisty/> [přístup 23. dubna 2017]).

<sup>38</sup> (su) [=Saša Uhlová], „Igor Ševcov není vyhoštěn, ale nesmí chodit na demonstrace, rozhodl soud“, *Deník Referendum* [on-line], 20. července 2016 (dostupné online <http://denikreferendum.cz/clanek/23407-igor-sevcov-neni-vyhosten-ale-nesmi-chodit-na-demonstrace-rozhodl-soud> [přístup 23. dubna 2017]).

<sup>39</sup> Saša Uhlová, „Ruský anarchista nesmí rozdávat jídlo lidem bez domova“, *A2larm* [on-line], 24. ledna 2017 (dostupné online <http://a2larm.cz/2017/01/rusky-anarchista-nesmi-rozdavat-jidlo-lidem-bez-domova/> [přístup 23. dubna 2017]).

<sup>40</sup> (pg) [=Petra Dvořáková], „Ševcovovi hrozí opět stíhání, policie ho vyfotila před Klinikou“, *Deník Referendum* [on-line], 5. dubna 2017 (dostupné online <http://denikreferendum.cz/clanek/25000-sevcovovi-hrozi-opet-stihani-police-ho-vyfotila-pred-klubem> [přístup 23. dubna 2017]).



akce Fénix, dopadl u soudu naprostým fiaskem.<sup>41</sup> Paradoxně tak možná tím nejvýraznějším výsledkem podobných snah je budování hlubšího pocitu autenticity vlastní disidence v prostředí radikální levice.

### Všichni dobří disidenti a ti ostatní

Je poněkud nahořklou pravdou, že v dnešní společnosti se jako disident může vnímat skutečně kdekdo. Obskurní *skoro-už-fašisté*, vedoucí „hovory na pravici“, fašisté skuteční, stydlivě se skrývající pod různými nacionalisticko-vlastenčickými fíkovými listy, nebo otevření neonacisté, proti nimž policejní represe skutečně směřuje. Ti první ale nejdou vstríc žádné konfrontaci, která by je vystavila odvetě ze strany moci, ti druzí tak sice příležitostně činí, ale většinou pouze verbálně nebo v zastoupení těch třetích, kteří se pravidelně pokoušejí vrátit svět do správných kolejí, ovšem násilným vypořádáním se s ještě více bezmocnými, než jsou sami. K dědictví Charty cítí všechny tyto skupiny podobné pohrdání.

Svou disidentskou tradici má ale na politické pravici i klasický konzervatismus. Nejen historicky, ale hlavně v samém českém disentu a Chartě. V osmdesátých letech rostl zájem o konzervatismus nejen proto, že konzervativní filosof Roger Scruton, jehož samizdatové překlady byly pro rozvoj českého konzervativního myšlení klíčové, byl jedním z nejhrošlivějších návštěvníků (než se do cesty jeho nadšení postavila státní moc) a podporovatelů československé podzemní filosofie.<sup>42</sup> Konzervatismus byl pro mnohé nepochybně přitažlivý také pro siláckou zahraničně-politickou rétoriku Ronalda Reagana a Margaret Thatcherové, která podobně jako Scrutonovy návštěvy dávala odpůrcům režimu naději, že nejsou zcela opuštěni. Ale v neposlední řadě byl konzervatismus radikálně artikulovaným odmítnutím komunistické strany, její ideologie a jejího režimu. Víc se odtáhnout od establishmentu bylo možné snad už jen přihlášením se k monarchismu, jak nakonec učinily České děti na sklonku osmdesátých let.<sup>43</sup>

Disidenci v obecném slova smyslu netvoří jen diktatury. Pavel Tigrid v knize *Politická emigrace v atomovém věku*<sup>44</sup> staví zkušenost své emigrační generace do jedné řady se zkušeností Gercenovou či Leninovou. Dobře chápe, že fenomén emigrace je v lecčems důležitější než konkrétní politické ideály, které člověka do exilu vyhnaly. Fenomén disidence, blíženeц politického exilu, na tom není jinak. Disidence je přirozená, už jen pro výše zmíněný pocit „dobrého svědomí“. V každé společnosti se najdou lidé,

<sup>41</sup> (sau) [=Saša Uhlová], (anr) [=Apolena Rychlíková], „Akce Fénix. Všichni jsou zproštěni obžaloby“, *A2larm* [on-line], 22. září 2018 (dostupné online <https://a2larm.cz/2017/09/akce-fenix-vsichni-jsou-zprosteni-obzaloby/> [přístup 9. května 2018]).

<sup>42</sup> Viz Barbara Dayová, *Sametová filozofie. Podzemní univerzita v Československu a role Vzdělávací nadace Jana Husa v letech 1979–1989*, přel. Bronislava Müllerová (Brno: Doplněk, 1999).

<sup>43</sup> Milan Otáhal, *Opoziční proudy v české společnosti 1969–1989* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2011), s. 452.

<sup>44</sup> Pavel Tigrid, *Politická emigrace v atomovém věku* (Praha: Prostor, 1990), s. 11n.

kterí se odmítají konformovat. Mohou odejít na poušť, do kláštera nebo ašramu, loupit u cest nebo se z nich stanou revolucionáři. Až v tom posledním případě, totiž když disidence nabere politický ráz, jenž se může realizovat jak banditismem, tak odchodem do ústraní z náboženských důvodů, je s ní konfrontován společenský řád a politická moc. Konkrétní formy, jež potom disidence nabírá, mají vždy svůj historický kontext a většinou celou sadu vlastních důvodů. To ovšem nikterak nesnižuje osobní odhodlání a nasazení jednotlivých disidentů. Každý režim, byť by byl sebeliberálnější, si své disidenty sice neomylně vytvoří, stát se jedním z nich je ale vždy volba konkrétních lidí za konkrétních podmínek. Nemá větší smysl tvrdit, že vyloučeným komunistům v Chartě už krom disidence nezbývala jiná možnost, než říkat, že k roli disidenta byl jako milionářský synek Václav Havel předurčen. Vždyť mnozí z reformátorů mohli včas převléct kabát nebo zkrátka přijmout vyloučení a zůstat potichu doma, což učinila drtivá většina ze stovek tisíc členů KSČ vyloučených během prověrek. Havel zase mohl v klidu pobírat tantiémy ze svých her a vykašlat se na psaní „Dopisu Husákovi“ a „Prohlášení Charty 77“. Že jejich disidence nepotrvá navždy, nemohli tušit. Skutečnost, že úlohu, kterou Charta sehraje v listopadu 1989, odhadl v již citovaném, v době vzniku vesměs v disentu odmítaném textu Petr Uhl, je drobným pousmáním dějin. Uhl tehdy napsal:

V podmínkách byrokratické diktatury spatřuji tedy revoluční avantgardu společnosti v alternativních společenstvích nezávislých na státu, v jejich spojování a spojení, a to v měřítku národním i mezinárodním, v jejich zkvalitňování i rozšiřování a v jejich prudkém rozmachu a zasažení celé společnosti na začátku revolučního procesu.<sup>45</sup>

Zachytil tak podstatný rys jakéhokoli disentu – naději vystoupit v okamžiku krize z podzemí a zkusit své štěstí jako opozice.

Přirozená existence disentu ale neřeší otázku, do jaké míry mu záleží na tom oslovit ty, již stojí za jeho hranicemi, a nakolik jde pouze o „odžít“ vlastního „dobrého svědomí“. Historik Michal Pullmann mluví o tom, že „propast mezi opozicí a většinovou společností se projevovala v typicky ‚disidentských‘ tématech, jako byly perzekuce intelektuálů nebo diskriminace Romů“.<sup>46</sup> Možná tím, že staví tato dvě témata vedle sebe, poněkud přehání zájem, který byl Romům ze strany Charty věnován, na rozdíl od perzekuce intelektuálů, která byla jedním z ústředních témat vždy – šlo totiž v první řadě o sebeobranu samých chartistů.<sup>47</sup> Přesto je Pullmannův výrok zajímavý už jen proto, že téma diskriminace

<sup>45</sup> Prečan (ed.), *Charta 77*, s. 88.

<sup>46</sup> Pavel Kolář, Michal Pullmann, *Co byla normalizace? Studie o pozdním socialismu* (Praha: NLN, 2016), s. 89.

<sup>47</sup> Viz debata členů VONS, kde Petr Uhl a Jaroslav Suk mluví o tom, že Výbor se zpočátku zaměřoval na obranu chartistů a vlastních členů, in Petr Blažek, Jaroslav Pažout (eds.), *Nejcitlivější místo režimu. Výbor na obranu nespravedlivě stíhaných pohledem svých členů* (Praha: Pulchra, 2008), s. 40.

Romů je zásadní i pro dnešní levice, zatímco pro většinovou společnost zůstává i bezmála tři desítky let po změně režimu stále stejně nezajímavé, a to velmi mírně řečeno. Je namístě se ptát, zda také radikální levice dnes nesleduje vedle společensky jen velice slabě a často spíše negativně rezonujících témat charakteristické zájmy intelektuálů či jestli své boje nevede charakteristicky intelektuálním způsobem. Z velké části jsou právě intelektuálové ti, kteří ji tvoří, stejně jako tvořili předlistopadový disent.

Klást tuto otázku bychom ale měli poněkud konkrétněji. Když jako předlistopadový disent nahlédneme skrz jeho nejvlivnější programatický esej, artikulující střet disidenta s mocí právě jako intelektuála, tj. Havlovu *Moc bezmocných*,<sup>48</sup> velmi rychle dojdeme k závěru, že dnešní levice je podobně vyhroceným snahám o překlopení zájmů intelektuálů do obecného střetu mezi radikálně neslučitelnými, metafyzickými kategoriemi vzdálena. Ve skutečnosti má sklon mluvit spíš za jiné než za sebe a ráda se prezentuje jako ten, kdo přináší (nestrannou) kritiku a analýzu. Tím se blíží pozici, již v textu, který je v jistém smyslu vzdáleným příbuzným Havlovy *Moci bezmocných*, zaujal Milan Šimečka. Rozsáhlý esej *Obnovení pořádku*, v samizdatu publikovaný rovněž v roce 1978 a vypořádávající se se stejným tématem – s povahou normalizované společnosti –, je svým charakterem ovšem takřka antipodem Havlova textu. Neoperuje s morálními kategoriemi a filosofickými či filosofujícími pojmy, nýbrž se zaměřuje na konkrétní projevy normalizace na materiální rovině. Tím, že nemoralizuje, nezakládá povahu společnosti „poučené z krizového vývoje“ na etickém a epistemologickém dualismu, v němž „pravda“ může být potenciálně nejsilnější zbraní odzbrojující celé divize. Doslova říká, že státní lež a státní utajování jsou věci, „které lidu příliš nevadí, protože nezasahují do vnitřního okruhu jeho soukromého života“.<sup>49</sup> Přes to všechno ani Šimečka neopouští pozici intelektuála, pro něhož jsou argumenty vyšetřovatelů StB o povaze svobody v reálném socialismu východiskem k této úvaze:

Svoboda je, když má člověk práci, vydělá si peníze, aby se mohl najíst, obléct, platit si byt a aby mu zůstalo na litr vína nebo na benzín. Večer se může dívat na televizi. Když jsem je tak poslouchal, častokrát jsem si říkal, že mají konečně pravdu. Svoboda je zbytečná pro ty, kdo nepocítují její potřebu.<sup>50</sup>

Dvousečné zhodnocení, v němž se ti, kteří potřebu svobody, a to konkrétně svobody projevu, jež je tradičně spjata s intelektuály, pocítují, oddělují nejen od představitelů represivního aparátu, ale možná i od drtivé většiny společnosti.

Sotva ale lze říci, že ten, kdo potřebu neartikuluje, ji také nepocítuje. Nakonec patří k často opakovaným normalizačním mýtům, že když už se nedalo na režim nadávat

<sup>48</sup> Tento význam viz Jiří Suk, Kristina Andělová (eds.), *Jednoho dne se v našem zelináři cosi vzbouří. Eseje o Moci bezmocných* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV, 2016).

<sup>49</sup> Milan Šimečka, *Obnovení pořádku* (Brno: Atlantis, 1990), s. 145.

<sup>50</sup> *Ibid.*, s. 103.

v hospodě, šlo to alespoň ve vlastní kuchyni. Jáchym Topol mluví dokonce o schizofrenii: „[D]oma jsme slyšeli jedno a ve škole něco naprosto jiného.“<sup>51</sup> Potřebu svobody, jejíž výkon se omezuje na vlastní kuchyni, lze sice ironizovat, na druhou stranu ale vypovídá v duchu úvah Milana Šimečky o státní lži, o významu svobody a seberealizace v soukromé sféře, když už to ve veřejné není možné. V tomto světle je pochybná neméně zakořeněná představa, že nutnost dvojí tváře, autentické soukromé a konformní veřejné, jež vedla k morální destrukci normalizované společnosti, s pádem režimu skončila. Domácí nadávání a veřejná konformita totiž s koncem komunistického režimu nezanikla. Dnes je zcela bez rizika nadávat na politiky, mlčí se nicméně směrem k šéfům v zaměstnání. V české firemní kultuře je zcela běžné nestavět se na odpor nadřazeným, protože udržet si práci je nezbytností napříč režimy. Této konformitě se v zemi, v níž je více než devět procent populace v exekuci,<sup>52</sup> nelze příliš divit. Pokud je praxe dvojí tváře mravně destruktivní, není pravděpodobné, že česká společnost má šanci se z ní v dohledné době vzpamatovat, vinu za to nelze nicméně donekonečna odkazovat minulému režimu.

Dnešní levice se cítí povolána mluvit mj. také za ty, kteří musí právě z existenčních důvodů mlčet. Nebo by si přinejmenším ráda myslela, že také jejich hlas, umlčený neúprosností trhu, reprezentuje. Jako by chtěla zužitkovat svou pozici mimo tento tlak (ač je otázkou, jdo jaké míry se jednotlivcům skutečně daří se mu vyhýbat), přičemž minimálně její akademická část odmítáním všeobjímajícího primátu tržních principů hájí i své stavovské zájmy.<sup>53</sup> Přesto jenom o jejich obhajobu nejde, nakonec „dobré svědomí“ může v hnutí, jakkoli v celku společnosti mikroskopickém, vzniknout až v okamžiku, kdy získá pocit, že právě zájmy, jež hájí, nejsou jen zájmy partikulárními. Role oponenta „systému“, jak ji on či ona sama vidí, je v obhajobě práv těch, jimž jsou upírána nebo pošlapávána. „Život v pravdě“ i sociální spravedlnost spojuje nadosobní charakter, jakkoli se o jejich univerzální závažnosti obvykle nedaří přesvědčit ty, kteří stojí mimo ghetto.

### Ghetto velmi veselé

Otázka ghetta a vykročení z něj byla v debatách mezi chartisty zásadní a zůstala v sebereflexi bývalých disidentů přítomná i dlouho po revoluci.<sup>54</sup> Nejen pro hlubší nahlédnutí komplikovaného vztahu Charty k undergroundu je zajímavé, že dříve než otázka

<sup>51</sup> Jáchym Topol, „Příběh Revolver Revue“, in Martin Machovec (ed.), *Pohledy zevnitř. Česká undergroundová kultura ve svědectvích, dokumentech a interpretacích* (Příbram: Pistorius & Olšanská, 2008), s. 83–95, s. 88.

<sup>52</sup> Aktuální přehled exekucí v ČR i podle regionů dostupný online <http://mapaexekuci.cz/> [přístup 23. dubna 2017].

<sup>53</sup> K představě „antisystémového“ hnutí, jehož jádro tvoří v podstatě akademici a absolventi univerzit, viz Nick Srnicek, Alex Williams, *Inventing the Future* (London: Verso, 2015).

<sup>54</sup> Jak potvrzuje i studie Jany Noskové vycházející z rozsáhlého souboru rozhovorů, viz Jana Nosková, Brněnský disent a jeho každodennost, in Miroslav Vaněk (ed.), *Mocní? A Bezmocní? Politické elity a disent v období tzv. normalizace. Interpretací studie životopisných interview* (Praha: Prostor, 2006), 116n.

ghetta přišla na přetřes v disidentských textech, mluvil Ivan Martin Jirous o členech undergroundu jako o lidech, kteří „žijí spolu v duchovním ghettu, které není obehnáno zdí, ale roztroušeno v cizím a nepřátelském světě“.<sup>55</sup> Předznamenání „disidentského ghetta“ ghettem undergroundovým ale lze interpretovat i jinak, než že bez katalyzátoru v podobě undergroundu by se dissent intelektuálů k pořádné aktivitě sám nerozhoupal a že odstup undergroundu od většinové společnosti určil obdobný odstup i u disentu. Deklarovaná ochota k dialogu s mocí, jež byla pro Chartu jedním z východisek, totiž přinejmenším v intenci bránila sektářskému pojetí vlastní výlučnosti, byť k němu měli někteří chartisté blízko. Právě v undergroundu, programově odmítajícím komunikovat s režimem, ale představa o vlastní nadřazenosti nemohla nevzniknout.<sup>56</sup> A z velmi podobných důvodů se opakovala i u nové generace oponentů režimu, která vstoupila na scénu v osmdesátých letech a s undergroundem byla úzce provázaná. Historik Milan Otáhal o jejích představitelích říká: „[...] nechtěli mít s režimem nic společného, pokládali jej za hlavního nepřítele, proto také odmítali dialog.“<sup>57</sup> I pro tento rozdílný postoj existovalo mezi starší generací „hledáčů dialogů“ a mladšími „zarytými bojovníky“ napětí, v němž se ale rozdílné hodnocení smysluplné (politické) strategie neoddělitelně pojilo s generačním konfliktem.

Výhodou mladé generace nepochybně bylo, že osobně neprožila žádnou z vln velkých represí. Ty proběhly v roce 1972 proti vyloučeným reformátorům<sup>58</sup> a v roce 1976 proti undergroundu,<sup>59</sup> v obou případech se zpočátku obvinění týkala desítek lidí. Další režimní represe už tohoto rozměru nedosáhly, a pokud se dostaly k soudu, probíhal spíš potichu. V představové fázi k další demonstraci síly už režim nenalezl dost vnitřní energie, a tak mladí radikálové mohli považovat „starou gardu“ chartistů za nepřiměřeně opatrnickou a kompromisní. Na výtky, mnohdy až polistopadové, že snaha o dialog znamenala ze strany Charty uznání režimu, odpovídá lapidárním způsobem ve svých vzpomínkách Petr Uhl: „Uznání to bylo [...] velmi podmíněné a výrazně kritičtější než uznání všech vlád a států světa, které s Československem udržovaly diplomatické, a později též ‚helsinské‘ styky.“<sup>60</sup> Je možné se ptát, kdo žil ve větším ghettu a co v tomto ohledu znamená zásadový postoj, když onou zásadou je nulová komunikace. Tyto otázky by však neměly být formulovány jako zpětné výtky těm nebo oněm proudům

<sup>55</sup> Jirous, „Zpráva“, s. 32.

<sup>56</sup> Martin Machovec, „Od avantgardy přes podzemí do undergroundu“, in Machovec (ed.), *Pohledy zevnitř*, s. 128.

<sup>57</sup> Milan Otáhal, „Bojovali proti normalizačnímu režimu“, in Vaněk (ed.), *Mocní? A Bezmocní?*, s. 141–174, zde s. 163.

<sup>58</sup> Otáhal, *Opoziční proudy*, s. 66.

<sup>59</sup> Bolton, *Světy disentu*, s. 188. Dokumenty k procesu viz Martin Machovec, Pavel Navrátil, František Stárek (eds.), *„Hnědá kniha“ o procesech s českým undergroundem* (Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2012).

<sup>60</sup> Petr Uhl, *Právo a nespravedlnost očima Petra Uhla* (Praha: C. H. Beck, 1998), s. 33.

předlistopadového disentu a opozice, spíš jako zajímavé podněty pro současné kritiky „systému“. Podobná dilemata adekvátního pojetí zásadovosti vzhledem k vlastním ideovým východiskům se totiž opakují i v současných hnutích, otázka vyjednávání s představiteli establishmentu byla velmi živě diskutována například v souvislosti s Autonomním sociálním centrem Klinika.

Disent se ale neocitl v ghettu pouze proto, že by nedokázal přinášet jiná témata než vyloženě „disidentská“. Nakonec dokumenty Charty se vyjadřovaly i k otázkám ekologickým a otázky životního prostředí se v průběhu osmdesátých let stávaly skutečně celospolečensky palčivým tématem. Jak by mohla dosvědčit dnešní levice, problém není jen v tom, *co* se říká, jde také o to, *odkud* se mluví. Tedy kam přítomná konstelace společnosti zařazuje mluvčího. Pokud stojí na okraji, míra závažnosti jeho sdělení, byť by byla sebevětší, mu nepomůže v získání všeobecné pozornosti, o politické síle nemluvě. Ilustrativní je obsese současné levice najít, nebo konečně adekvátně uchopit, vskutku „lidová“ témata. Představa, že pokud dokáže například o exekucích, které nepochybně palčivým společenským problémem jsou, promluvit konečně správným způsobem, stane se politicky relevantní, je ovšem lichá. Ve skutečnosti je to právě naopak: z exekucí může učinit relevantní téma daleko snáz již etablovaná politická síla. Radikální levice se politicky zajímavou může stát nikoli skrze konkrétní naléhavé téma (ač se díky němu může, dejme tomu, zviditelnit), ale jedině díky změně společenské konstelace. Taková je nejen zkušenost československého disentu, který se takřka ze dne na den přesunul z výslechových místností k jednacím stolům, ale třeba i řecké strany SYRIZA.

### Nadšené násilí na všech stranách

V poslední době se po letech nezájmu objevují první pokusy rekonstruovat levicový odkaz disentu. Příběh o tom, že nad lží a nenávistí zvítězil Ronald Reagan a všichni významnější odpůrci komunistické moci byli do jednoho antikomunisté, začíná být i v České republice vnímán jako silně zjednodušující. Že se dříve hledalo spíše dědictví pravicové, bylo dáno dobovým kontextem, a nejinak je tomu ostatně i u hledání dnešního. Na tom není nic principiálně negativního, ubíhající čas nám tak snad osvětlí různé aspekty minulosti a generace mezi sebou mohou, někdy i plodným způsobem, soupeřit, což je o mnoho lepší, než kdyby si jen přikyvovaly.

Tradičním východiskem pro taková pátrání bývají ex-komunisté. Ale ti netvoří ani zdaleka jednolitou skupinu. Jsou mezi nimi tací, jimž jejich komunistická minulost bude i posmrtně předhazovaná, protože měli tu smůlu, že do strany vstoupili během nebo těsně po válce a prožili padesátá léta jako nadšení mladí budovatelé. V této souvislosti se často zapomíná, že i Václav Havel ve své analýze v „Moci bezmocných“ o této epoše říkal, že ji charakterizuje „revoluční vzrušení, heroismus, obětavost a nadšené násilí na všech stranách“.<sup>61</sup> A že tehdy u generace dvacetiletých nešlo při vstupu do KSČ jen o cynický

<sup>61</sup> Václav Havel, *O lidskou identitu. Úvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969–1979* (Praha: Rozmluvy, 1990), s. 59.

mocenský kalkul, jakým byl pro ty, kteří do strany vstupovali po roce 1968. Pak jsou ti, jimž byl jejich komunismus „odpuštěn“ až zapomenut – třeba Ludvík Vaculík nebo Petr Pithart. Jako by odklon na opačnou stranu politického spektra byl věčně kritičtější reflexí než snaha zůstat u svých ideálů očištěných o nános ideologického balastu a s nezbytnou amputací orgánu, který se dříve zdál nepostradatelný, vedoucí úlohy strany.

Právě dělení komunistů na ty, u nichž se komunistická minulost připomíná jako nesmazatelná skvrna, a ty, jimž se tato skvrna „zapomněla“, dobře ukazuje, v čem je hledání levicového odkazu disentu problematické. Ne v tom, že by v disentu vládla harmonie, která nerozlišovala mezi pravicí a levicí, ani proto, že by jej nebylo možné najít – ale proto, že se tím hledá červená nit ve vyrudlém provazu. Velká část intelektuálního disentu byla totiž do jisté doby levicová. Manifest k výročí založení sociální demokracie v českých zemích *Sto let českého socialismu* z roku 1978 nepodepsali jen Jan Tesař, Jaroslav Šabata nebo František Kriegel, ale také Václav Havel, Ladislav Hejdlánek či Petr Pithart. Havel ještě v *Dálkovém výsledku* prohlašuje, že je čímsi jako „pocitovým“ a „mravním“ socialistou,<sup>62</sup> i když si tak už neříká. Socialismus a levicové myšlení tvořilo mimo jiné i skrze intenzivní ideologickou masáž po roce 1948, a vlastně už 1945, myšlenkový horizont všech generačně mladších příslušníků disentu. A těch starších, kteří by byli zformováni ještě první republikou, mnoho nebylo. Důležité tedy vlastně není, do jaké míry byla levicová orientace sdíleným východiskem mnoha českých disidentů, ale jak se emancipovali od „falešného vědomí“ levicovosti k nějakému jejímu osobnějšímu pojetí, jestli jim vydrželo a co z něj mohli předat dál.

### Charta vítězná?

Bilanční otázka, která se musí při každém významnějším výročí vracet, zní: byla, nebo nebyla Charta 77 úspěšná?<sup>63</sup> Odpověď na ni je dosti zapeklitá. Dá se říci, že úspěch Charty spočíval v udržení plamínku relativně úzké palety v československých podmínkách realizovatelných cest odporu proti komunistické diktatuře. Což pravidelně vyvolává obvyklou sadu otázek po tom, zda Charta po celou svou existenci nezůstávala v ghettu, jak moc byla elitářská, zda o ní mimo samotné chartisty a příslušníky SNB vůbec někdo věděl. Jenže tyto nepříjemné otázky lze obrátit i směrem ke zbytku společnosti. Nesouviselo elitářství a ghettoizace Charty s neochotou většinové společnosti pokusit se důrazněji odporovat moci, s kterou se údajně neztotožňovala? Nedojdeme k cynickému poznání, že každá společnost má nejen vládu, ale také disent, jaký si zaslouží, to znamená, jaký si sama vytvoří? Samozřejmost antikomunismu devadesátých let je v této perspektivě obrazem konformity let sedmdesátých a osmdesátých. Příběh disentu jako pravda českých dějin období normalizace<sup>64</sup> se stává tmelem nového konsenzu,

<sup>62</sup> Václav Havel, *Dálkový výsledek. (Rozhovor s Karlem Hvižďalou)* (Praha: Melantrich, 1989), s. 13.

<sup>63</sup> Viz Císařovská et al. (eds.), *Charta 77*.

<sup>64</sup> Matěj Mětelec, „Zarezlé výhybky českých dějin“, *Prostor* 33, 2016, č. 105, s. 13–18.



jenž nakonec samotný disent odsouvá do pozadí a nastoluje panství antikomunismu těch, kteří se proti komunistické diktatuře nikdy nepostavili.

Petr Pithart v knize *Osmadesátý*<sup>65</sup> diagnostikuje jako zásadní problém komunistického režimu, že od počátku rozděloval občany na komunisty a ty druhé. Normalizace přinesla svého druhu neméně ostré rozdělení na konformní a ty druhé, tedy disidenty. Nadšení, o němž mluvil Havel v souvislosti s padesátými lety, ovšem z politického arzenálu režimu vymizelo, stejně jako zmizelo i z režimní ikonografie. Mládežníky prozpěvující si na traktoru Internacionálu při rozorávání mezí nahradili utahaní dobráčtí strejcové typu Josefa Pláteníka z *Okresu na severu*. Jestliže, jak uvádí historik Milan Otáhal, v roce 1995 na otázku „Znáte nějakou předlistopadovou občanskou iniciativu?“ uvedlo Chartu jen 19 % respondentů a 55 % nedokázalo vymyslet žádnou,<sup>66</sup> je třeba vzít v úvahu, že představy o tiché podpoře, jimiž se disidenti příležitostně rádi opájeli, byly značně přehnané. Oprávněnost této úvahy potvrdí i graf počtu podpisů pod Chartou v průběhu let.<sup>67</sup> Počty signatářů vystupují do „strmých“ výšek, čímž rozuměme stovky podpisů, v roce 1977, kdy Charta vešla ve známost a režim ji „proslavil“ mediální štvanicí, a v roce 1989, kdy příslovečná slupka už pukala. Roky mezi tím ale znamenají pouze pomalé přikapávání podpisů, které lze interpretovat jako širokou podporu jen s velkou dávkou dobré vůle.

Nakonec, není možné vidět zapřené vědomí této absentující podpory třeba v tom, s jakou sveřepostí Václav Havel, který v rozhovorech do západních médií mluvil o tom, jak lidé vlastně Chartu podporují, reagoval na Vaculíkovy *Poznámky o statečnosti*?<sup>68</sup> Vaculík ve svém fejetonu pochybuje o smyslu velkých gest, za něž sice člověk může jít do vězení, ale jež nemají praktický dopad. Namísto toho doporučuje cosi jako „práci drobnou“: „[...] hrdinské činy lidi lekají a dávají jim možnost pravdivě se vymluvit, že na to nejsou stavěni, setrvávat statečně na dobré normě můžou za přijatelné oběti všichni, a vědí to.“<sup>69</sup> Havlovu jedovatě polemickou odpověď<sup>70</sup> začínající slovy „Milý pane Ludvíku“, je možné na jednu stranu číst jako střízlivý reality-check, připomínku, že do vězení se může snadno dostat i ten, kdo se „hrdinským činům“ vyhýbá („jednou je taktičtější zavřít Grušu a snažit se tím vystrašit Vaculíka, jindy může být naopak šikovnější zavřít Vaculíka a snažit se tím vystrašit Grušu“), na druhou jako velmi ostré školení z politické, vlastně disidentské disciplíny. Odpůrce moci nejen nemůže své konání podřizovat této moci, neměl by ale také dělat žádné koncese mlčící většině.

<sup>65</sup> Petr Pithart, *Osmadesátý* (Praha: Rozmluvy, 1990).

<sup>66</sup> Císařovská et al. (eds.), *Charta 77*, s. 239.

<sup>67</sup> *Ibid.*, s. 196.

<sup>68</sup> Prečan (ed.), *Charta 77*, s. 52–55.

<sup>69</sup> *Ibid.*, s. 55.

<sup>70</sup> *Ibid.*, s. 55–58.



## Rizika

V textu „Dizi-rizika“ Petr Pithart mimo jiné píše:

Jsmo ochotni mít třeba „o něco méně pravdy“ (např. mít ji méně hlasitě), ale mít ji přitom tak, aby byla více s to měnit konkrétní špatné věci na konkrétní lepší? Máme raději svou pravdu „zde stojíme a nemůžeme jinak“, nebo nám jde o to, abychom žili v Čechách všichni důstojněji, slušněji?<sup>71</sup>

I v dnešní levici se projevuje podobný fenomén ideologického purismu, lpění na slovech, jako by šlo o činy. Tam, kde veškerá moc ovlivnit vnější svět se zdá redukovat na schopnost co nejhlasitěji křičet, omezuje se někdy aktivita na soutěž v křiku. Jestliže dosahovat výsledků se nezdá být reálným politickým cílem, protože reálné politické výsledky se zdají nedosažitelné, o to je třeba být hlasitější, být třeba jen dovnitř ghetta.<sup>72</sup> Není úplně náhodou, že současná radikální levice se běžně sama nazývá slovem „scéna“.

Být na scéně ovšem znamená performovat, odehrávat představení, nebo přinejmenším generálku na představení. Scéna není hnutí, je to jeviště a všichni na ní jsou herci, kteří se snaží, aby jejich kreace byla patrná i z poslední řady, byť si nemohou být zcela jisti, jestli v hledišti vůbec někdo, krom protiextremistického útvaru policie, dává pozor. Každý disent hraje tak trochu pro sebe a kojí se nadějí, že svět nakonec prozře a pochopí, že právě disidenti měli celou dobu pravdu. Do té doby jim nezbyvá než střídavě nadávat na tupost davu, který nechápe, že rozumí jeho pravým zájmům a ustavené moci, že o lid neprojevuje zájem skutečný. Přitom tajemné spojení s „lidem“, jež dnešní levice tak nějak automaticky předpokládá, je vlastně opakováním stejné naděje chartistů. I ti se přece utěšovali představou, že i když je společnost natolik normalizovaná a konsolidovaná, že většina normálních lidí pro žádného disidenta nepohne ani prstem, doma v kuchyni jim ve skutečnosti všichni drží palce. A že nakonec právě disidenti vyslovují pravdu o této společnosti.

Všímat si rozmlžených kontur takových představ je ale snadnější u druhých než u sebe sama. A tak se podobné „sebereflexe“ opakují napříč režimy. Pavel Kohout o zrodu Charty napsal: „Událost, která na rozhraní dvou roků naráz změnila lidské a politické klima Československa a vejde do českých dějin tím hloub, čím zuřivěji bude režimem dra Husáka vykazována na jejich smetiště.“<sup>73</sup> Když se taková emfatická apoteóza Charty objeví v literárním a memoárovém díle jednoho z iniciátorů a účastníků, lze to pochopit. Je ovšem na pováženu, když se podobné nadšení přelévá do historikova zhodnocení. Tuto hranici překračuje Vilém Prečan, když mluví o tom, že Charta se „přičinila o vytváření nezávislé veřejnosti, veřejného prostoru, který byl protipólem pseudoveřejnosti

<sup>71</sup> *Ibid.*, s. 90.

<sup>72</sup> Viz Matěj Mětelec, Lukáš Rychetský, „V bludném kruhu“, A2 11, 2015, č. 15, s. 29 (dostupné online <https://www.advojka.cz/archiv/2015/15/v-bludnem-kruhu> [přístup 17. 3. 2018]).

<sup>73</sup> Kohout, *Kde je zakopán pes*, s. 385.

ovládané a manipulované mocenskými a mediálními prostředky režimu“.<sup>74</sup> Představou, že skutečnou veřejnost formují stovky, možná dokonce jen desítky aktivistů, proti nimž stojí lži veřejnost milionů, se může opájet přímý aktér. Lze o ní dokonce spekulovat na abstraktní filosofické rovině, ale v historickém, stejně jako v politickém zhodnocení by měla vyvolávat maximální obezřetnost. Každé „antisystémové“ hnutí si totiž do jisté míry nárokuje status autentické veřejnosti, nositele historické, morální nebo jakékoli jiné relevantní pravdy – nakonec právě v tom spočívá jeho „dobré svědomí“. Z historického hlediska ale přijetí této perspektivy vede k jednostrannému psaní dějin vítězů (či poražených), z politického pak k syndromu „veselého ghetta“. Být v takovém ghettu a bez kontaktu se zbytkem společnosti je v liberální demokracii zdánlivě technicky obtížnější než v komunistické diktatuře, ale lidsky je to vlastně docela snadné. Nejde o nic neobvyklého: ten, kdo chodí každý večer do té samé hospody na růžku, také netuší, co se vypráví ve výčepu o pár ulic dál, může se jen dohadovat, že nejspíš to samé. Problém je, když štamgasti daného zařízení mají pocit, že právě jejich debaty zachycují ducha doby a dokážou vyřešit všechny závažné problémy světa. Ještě větší, když se debata stočí na to, jak je důležité zachovat vlastní ideovou čistotu. Ale možná více než dnešní levice si někteří chartisté nebezpečí své ghettoizace od začátku uvědomovali a přinejmenším přemýšleli o tom, jak na ně reagovat. Panující moc jim na jejich vydělení ze zbytku populace beztak nedala zapomenout.<sup>75</sup>

Studium dějin Charty 77 může pomoci lépe porozumět dnešní radikální levici. Díky dnešní radikální levici ale můžeme také lépe porozumět Chartě. Dějiny Charty „zdola“, tedy nikoli jako dějinného vítěze, ale jako inspirátora praxe disidence proti establishmentu, musí být teprve nejen sepsány, ale také promyšleny. A možná je z tohoto hlediska výhodou, že zatím neexistují ani dějiny Charty jako takové, protože by v nich tato perspektiva nejspíš chyběla. Doposud ji totiž zpravidla vykládali vedle přímých účastníků ti, kteří se identifikovali s představou „fukuyamovského“ dějinného obratu, jehož se Charta stala spoluvůrcem a součástí. Nad smyslem a významem Charty se sice již historici vícekrát střetli, někdy dokonce i velmi ostře,<sup>76</sup> šlo ale především o otázku míry vlivu, jež měla Charta na pád režimu, případně na většinovou společnost. Neméně důležitá je ale otázka vnitřní dynamiky Charty. I řada pamětníků jí líčí jako víceméně idylické společenství. Je příznačné, že jediný Petr Uhl v odpovědi na anketní otázku po sporech v Chartě odpoví rozsáhlým výčtem „od a po zet“, ukončeným jen proto, že „více písmen v latinské abecedě není“.<sup>77</sup> Příběh, z něhož by vypadly názorové

<sup>74</sup> Prečan (ed.), *Charta 77*, s. 14.

<sup>75</sup> K sektářství dnešní radikální levice v ČR viz Mětelec, Rychetský, „V bludném kruhu“, s. 29.

<sup>76</sup> Nejznámější je polemika Viléma Prečana s Milanem Otáhallem. Viz Milan Otáhal, *Opozice, moc, společnost 1969–1989. Příspěvek k dějinám „normalizace“* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994); Vilém Prečan, *Novoroční filipika 1995. Disent a Charta 77 v pojetí Milana Otáhala* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny, 1995).

<sup>77</sup> Císařovská et al. (eds.), *Charta 77*, s. 267.

a generační konflikty v Chartě a undergroundu, ale také Charty a undergroundu, by byl silně zjednodušený. Neméně pochybné nicméně také je, když se dějiny (či prehistorie) Charty odvíjejí až od impulzu vzešlého z undergroundu, resp. jeho represe, jak činí např. „oficiální“ výstava k jejímu čtyřicátému výročí.<sup>78</sup> V Chartě se totiž „sešli“ mnozí z těch, kteří již dříve prodělali první kolo režimní represe na konci šedesátých a na počátku sedmdesátých let, mezi jinými členové Hnutí revoluční mládeže, signatáři petice Deset bodů nebo vyloučení komunisté, formující se na platformě tzv. Malého akčního programu.<sup>79</sup>

Jestli někde hledat skutečný odkaz disentu a Charty 77, pak ne v režimu, který nastoupil po pádu toho, proti němuž chartisté vedli svůj boj. Chartě se sice díky příznivým okolnostem povedlo dosáhnout onoho šťastného okamžiku „proti-systémových“ hnutí, být účasten nejen na pádu režimu, ale i na zrození nového, porevolučního pořádku. V době stability přinejlepším exoti a často psanci, ve chvíli, kdy se režim začal otřásat a přišla krize,<sup>80</sup> právě z disidentů se stali partneři elit a dlouho nabízený dialog konečně započal. Vítězové, ověnění dvacetiletým zápasem s diktátorskou mocí, z nich ale byli jen nakrátko.

Tím méně její dědictví spočívá v nekonečném vynášení Morany komunistické diktatury a pouťovém prodeji svatých obrázků včerejších hrdinů jako dnešního kýče. Ač to tak dlouho nevypadalo, je čím dál jasnější, že síla podobných rituálních tanečků poměrně brzy pomine. Vybudovat na příběhu Charty obrozenou celonárodní identitu se nepodařilo, a naopak z mizérie normalizace, jak se ji snažili zachytit disidenti ve svých textech, se pomalu stává nostalgické retro, klímbání u televizní *Ženy za pultem* sledované v HD a poměru 16:9. Udržet odkaz Charty živý znamená promýšlet povahu disidence včera a její smysl dnes. Pro ty, kteří by se chtěli přihlásit k odkazu Charty, by to mělo znamenat oživovat ducha odporu proti moci všude tam, kde je hloupá, odpudivá, lživá a bezohledná. Pro zkoumání dějin Charty se tak může stát velmi inspirativní zkušenost dnešní radikální levice. A to nejen proto, že v represivním aparátu i státní moci obecně lze pozorovat kontinuity s předlistopadovým režimem. V neposlední řadě i proto, že ač k tomu mohou aktéři z obou stran přistupovat značně rezervovaně, nevyhnutelná historická kontinuita vzniká i v antisystémových hnutích jako takových.

<sup>78</sup> Výstava *Charta story. Příběh Charty*. Národní galerie v Praze, Salmovský palác, 14. 3. 2017 – 13. 1. 2019. Autoři: Zuzana Brikcius, Eugen Brikcius, Ondřej Kohout, Eva Kohout-Voneš, Petr Blažek, Veronika Tuckerová. Kurátorka: Irena Nývltová.

<sup>79</sup> Význam této první, „předchartovní“ etapy odporu proti normalizačnímu režimu zdůrazňuje jako její aktér (a profesí historik) Jan Tesař. Viz Jan Tesař, *Zamlčená diagnóza* (Praha: Triáda, 2003).

<sup>80</sup> Paradoxně šlo o úspěšný model revoluce v duchu ruských bolševiků. Sám Lenin prohlašoval: „Revoluci nelze ani udělat, ani určit pořadí. Revoluci nejde objednat – revoluce se vyvíjí.“ Vladimír Iljič Lenin, Projev na obhajobu rezoluce o válce 27. dubna (10. května), in *Vybrané spisy v pěti svazcích. Sv. 3. Březen 1917 – březen 1918* (Praha: Svoboda, 1976), s. 109.

*Charter 77 and its Legacy*

*Abstract: The essay follows a certain symmetry that is between the dissident organization Charter 77 (founded in Czechoslovakia in 1977) and the current Czech radical left. The essay works from the assumption that the definition of “systems” is more important than the nature of these “systems.” One way to understand the issue is to look at the relationship between Charter 77 and the Western radical left of its day, which provides the ideological antecedent of today’s Czech left. But in the contemporary political context, paradoxically, the position of the radical left is structurally moving away from that of the left that was a part of Charter 77 and is coming closer to that of the anti-communist constituents of Charter 77 and to the cultural underground that remained outside Charter 77. Evidence of the continuity between those tendencies can be seen in the police repression of recent years, which points to similarities in how the police view representatives of these different “antisystemic” movements. But perhaps the most striking point of comparison between the dissidents and today’s left can be seen in their separation from majority society and in their ambition to forge something like that society’s moral conscience. This leads to a situation known in the Czechoslovak dissent of the 1970s and 1980s as the “dissident ghetto.” The notion of the self as a holder of knowledge of the true nature of things, which enables the self to preserve its moral integrity in relation to the “system,” appears to be of no less significance to the present radical left than it was to Charter 77.*

*Keywords: Charter 77, radical left, antisystemic movements, dissent, dissident ghetto, underground in Czechoslovakia, political activism*

# PŘEKLAD



# ESTETICKÝ ROZMĚR

(*Erós a civilizace*, kapitola devátá)

*Herbert Marcuse*

*Překlad byl pořízen Lubomírem Sochořem podle anglického vydání Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud z roku 1966 (první vydání je z roku 1955), který je doplněn o Marcuseho „politickou předmluvu“. Sochor od druhé poloviny šedesátých let soustavně pracoval na knize o dějinách marxismu a zpřístupňoval klasická díla západního marxismu českým čtenářům. Jeho zásluhou mohly vyjít dva svazky (z plánovaných tří) výboru z vězeňských sešitů Antonia Gramsciho, přeložil rovněž knihy Dějiny a třídní vědomí a Lenin od Györgye Lukáče, práci Marxismus a filosofie od Karla Korscheho – a v neposlední řadě také knihu Herberta Marcuseho Erós a civilizace, jejíž kapitolu zde přetiskujeme. Český překlad měl vyjít v nakladatelství Mladá fronta v edici Ypsilon v roce 1970. Vinou politických okolností k tomu však nedošlo. V Sochorově pozůstalosti se ovšem zachoval nejen strojopis, ale také exemplář vysázené verze překladu s opravami a se Sochorovou – dosud nepublikovanou – studií „Filosofická konfrontace Marxe a Freuda“. Tato studie vyjde ve zvláštním svazku prací Lubomíra Sochora věnovaném dějinám marxismu. Erós a civilizace se nyní připravuje k vydání (stejně jako Dějiny a třídní vědomí a Marxismus a filosofie) v ediční řadě „Emancipace a kritika“ nakladatelství Filosofia. Sochorův překlad zhlédl a opravil Miloslav Caňko.<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Český překlad vychází s laskavým svolením Petera Marcuseho, který je správcem literární pozůstalosti Herberta Marcuseho. Dosud nepublikované materiály ze zmíněné pozůstalosti, uložené v archivu v knihovně Goethe Universität ve Frankfurtu nad Mohanem, jsou nyní pří-

Estetická dimenze zcela zjevně není tím, co by mohlo uvést v platnost princip reality. Právě tak jako imaginace, která je její konstitutivní duševní schopností, je i oblast estetiky v podstatě „nerealistická“. Svou svobodu od principu reality si uchovála za cenu, že je ve skutečnosti neúčinná. Estetické hodnoty směřují působit v životě jako kulturní ozdoba a povznesení, případně jako soukromé koníčky, regulérně s těmito hodnotami žít je ovšem výsadou géníů, charakteristickým rysem dekadentních bohémů. Před soudnou stolicí teoretického a praktického rozumu, které zformovaly svět poplatný *principu výkonu*, stojí estetická existence jako odsouzenec. My se nicméně pokusíme dokázat, že toto pojetí estetiky vyplynulo z „kulturního potlačení“ obsahů a pravd nepřátelských *principu výkonu*. Pokusíme se též odstranit toto potlačení alespoň teoreticky – připomenutím původního významu *estetična*, jeho původní funkce. Předně bude třeba dokázat vnitřní spojitost mezi slastí, smyslovostí, krásou a pravdou, mezi uměním a svobodou – spojitost vysvítající z filosofických dějin samého pojmu *estetična*. Pro nás se tento pojem týká oblasti, jež uchovává pravdu smyslů a uskutečnění svobody dosahuje smířením našich „nižších“ a „vyšších“ mohutností, smyslovosti s intelektem, slasti s rozumem. Své zkoumání ovšem omezíme na období, v němž se význam termínu *estetično* ustálil, tj. na druhou polovinu 18. století.

V Kantově filosofii se zásadní antagonismus mezi subjektem a objektem odráží v dichotomii mezi duševními mohutnostmi: *smyslovostí* a *intellektem*, chtěním a poznáním, praktickým rozumem a rozumem teoretickým.<sup>2</sup> Praktický rozum konstituuje svobodu nepodřizující se než jen autonomně si uloženým mravním zákonům a cílům; teoretický rozum konstruuje přírodu podléhající zákonům kauzality. *Říše přírody* se zcela liší od *říše svobody*: žádnou subjektivní autonomií nelze nabourat zákony příčinnosti a žádný smyslový údaj nemůže určovat autonomii subjektu (neboť potom by subjekt nebyl svobodný). A přece musí mít autonomie subjektu „účinek“ v objektivní skutečnosti a cíle, které si subjekt sám klade, musí být reálné. Říše přírody musí tedy být „přístupná“ zákonodárství svobody. Musí existovat střední článek, kde se obě setkávají. Mezi teoretickým a praktickým rozumem musí existovat nějaká třetí „mohutnost“, která mezi nimi zprostředkovává, mohutnost garantující „přechod“ z *říše přírody* do *říše svobody*, propojující nižší a vyšší mohutnosti, chtění a poznání.<sup>3</sup> Touto třetí mohutností (schopností) je *soudnost* (*Urteilkraft*). Počáteční dichotomie ustupuje trojčlennému dělení duševních schopností. Zatímco teoretický rozum klade *apriorní* principy po-

stupné v šesti svazcích: jednak v anglické edici, kterou připravil Douglas Kellner a která vyšla v anglickém nakladatelství Routledge, jednak v německé edici, již připravil Peter-Erwin Jansen a jež vyšla v německém nakladatelství Klampen Verlag. Veškerá práva jsou vyhrazena.

<sup>2</sup> Nejde tu o dvojice, které by bylo lze uvést do vzájemné korelace; označují různé pojmové oblasti (duševní mohutnosti vůbec, poznávací mohutnosti a pole jejich uplatnění).

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, in *Sämtliche Werke*, sv. V (Leipzig: L. Voss, 1867), s. 182n., český překlad Immanuel Kant, *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek, W. Hansel, 2. upravené vydání připravil T. Koblížek (Praha: Oikoymenh, 2015), s. 20n.



znání a praktický rozum apriorní principy chtění (vůle), soudnost mezi oběma rozumy prostředkuje jakožto pocíťování slasti a strasti. Soudnost spjatá s citem slasti soudí estetično a polem jejího uplatnění je umění.

Tak lze v hrubé zkratce podat Kantovo klasické odvození estetické funkce, jak jej provádí v úvodu ke své *Kritice soudnosti*. Nejasnost jeho výkladu vyplývá převážně z faktu, že původní smysl slova *estetický* (patřící ke smyslům) se tu mísí s novým významem (týkající se krásy, zvláště pak v umění), který pak v Kantově době definitivně převládl. Ačkoliv Kantova snaha znovu postihnout nepotlačený původní obsah se vyčerpává ve strnulých mezích, které vytyčila jeho transcendentální metoda, poskytuje přece jen jeho koncepce nejlepší vodítko pro pochopení plného rozsahu estetické dimenze.

Estetická dimenze a pocit slasti, jenž je k ní přiřazen, vystupují v *Kritice soudnosti* nejen jako třetí rozměr či mohutnost ducha, nýbrž jako jeho *střed*: jako médium, skrze něž se příroda stává přístupnou svobodě a nutnost se přestává vylučovat s autonomií. V tomto zprostředkování je estetická funkce „symbolickou“ funkcí. Proslulý 59. paragraf *Kritiky soudnosti* je nadepsán *O kráse jakožto symbolu mravnosti*. V Kantově systému je mravnost *říší svobody*, v níž se praktický rozum uskutečňuje v souladu se zákony, jež si sám uložil. Krása tuto říší symbolizuje natolik, nakolik názorně dokazuje skutečnost svobody. Poněvadž svoboda je idea, které nemůže odpovídat žádný smyslový vjem, může být tento důkaz toliko „nepřímý“, symbolický, *per analogiam*. Pokusíme se nyní osvětlit základ této zvláštní analogie, který je zároveň základem, na kterém estetická funkce spojuje „nižší“ schopnosti smyslovosti (*Sinnlichkeit*) s mravností. Dříve než to uděláme, měli bychom si ještě jednou připomenout souvislost, v níž se problém estetiky stal akutním.

Naše definice specifického historického rázu stávajícího *principu reality* vedla k přezkoumání toho, co Freud považoval za jeho všeobecnou platnost. Pochybujeme o této platnosti vzhledem k dějinné nutnosti zrušit represivní kontrolu, kterou prosadila civilizace. Zdá se, že právě vymoženosti této civilizace činí *princip výkonu* překonaným a represivní využití pudů archaickým. Avšak idea nerepresivní civilizace na základě vymožeností *principu výkonu* se setkávala s argumentem, že osvobození pudů (a tedy totální osvobození) by rozvrátilo samu civilizaci, protože ta se udržuje jen odříkáním a (odcizenou) prací – jinými slovy – represivním využitím pudové energie. Člověk osvobozený od těchto omezení, nadále žijící bez práce a řádu, by znovu propadl přírodě, která by rozvrátila jeho kulturu. Abychom čelili tomuto argumentu, připomeneme si určité imaginativní archetypy, které na rozdíl od kulturních hrdinů *represivní produktivity* symbolizují *tvořivou receptivitu*. Tyto archetypy spojují dovršení člověka a přírody nikoli s panstvím a vykořisťováním, ale s uvolněním vnitřních libidinózních sil. Naším úkolem budiž „ověřit“ tyto symboly, tj. ukázat jejich pravdivost jakožto symbolů *principu reality* za hranicemi *principu výkonu*. Již jsme vyslovili názor, že reprezentativním obsahem orfických a narcisovských praobrazů je erotické smíření (sjednocení) člověka a přírody v estetickém postoji, kde řád je krása a práce je hra. Další krok směřoval k odstranění zkomolenin estetického postoje v odskutečňujícím prostředí muzea nebo bohémy. S tímto

záměrem jsme se pokusili plný obsah estetické dimenze vystihnout též pohledem na její filosofické oprávnění. Zjistili jsme, že v Kantově filosofii zaujímá estetický rozměr střední postavení mezi dvěma póly lidské existence, totiž smyslovostí a mravností. Je-li tomu tak, musí estetický rozměr obsahovat principy platné pro obě oblasti.

Základní zkušenost v této dimenzi je spíše smyslová než pojmová. Estetické vnímání je ve své podstatě činností intuice, nikoli pojmovým poznáváním.<sup>4</sup> Podstatou smyslovosti je *receptivita*, poznání vzcházející z toho, že objektové danosti působí na naše smysly. Ústřední postavení je *estetické funkci* přiřknuto pro její úzkou vazbu na smyslovost. Estetické vnímání je doprovázeno slastí.<sup>5</sup> Svůj zdroj má tato slast v nazírání čisté *formy* nějakého předmětu, nezávisle na jeho „látce“ a jeho (vnitřním nebo vnějším) „účelu“. Předmět reprezentovaný ve své čisté formě je „krásný“. Takováto reprezentace je *výkonem* (spíše *hrou* než *prací*) *imaginace*. Jakožto záležitost obrazotvornosti je *estetické nazírání* smyslové, zároveň však přesahující čistou smyslovost (jde přece o „třetí“ základní poznávací schopnost). Poskytuje slast, a je tedy v podstatě subjektivní; pokud se však tato slast zakládá na čisté formě samého předmětu, doprovází estetické nazírání všeobecně a nutně pro *každý* nazírající subjekt. Ačkoliv je estetická imaginace smyslová, a tedy receptivní, je tvořivá; ve své vlastní svobodné syntéze konstituuje *krásu*. V estetické imaginaci vytváří smyslovost všeobecně platné principy pro objektivní řád.

Dvěma hlavními kategoriemi, tento řád určujícími, jsou „účelnost bez účelu“ a „zákonitost bez zákona“.<sup>6</sup> Za hranicemi Kantova kontextu opisují podstatu opravdu nerespisivního řádu. První kategorie definuje řád krásy, druhá řád svobody. Jejich společným charakteristickým rysem je uspokojení ve svobodné hře uvolněných potencií člověka a společnosti. Kant sice rozvíjí tyto kategorie pouze jako duševní procesy, ovšem vliv této teorie na jeho současníky dalece překročil meze jeho transcendentální filosofie. Pouhých několik let po vydání *Kritiky soudnosti* Schiller odvodil z Kantovy koncepce pojem nové formy civilizace.

Pro Kanta je „účelnost bez účelu“ (formální účelnost) formou, v níž se objekt jeví v estetické představě. Ať je objekt jakýkoli (věc nebo květina, zvíře nebo člověk), je před-

<sup>4</sup> Následující výklad je jen stručným shrnutím dalších nejdůležitějších kroků v Kantově výkladu. Zde se nemůžeme zabývat nanejvýš složitým vztahem mezi premisou o dvou základních poznávacích mohutnostech (smyslovosti a rozvažování) a premisou o třech mohutnostech (smyslovosti, obrazotvornosti a apercepci). Právě tak se nemůžeme zabývat vztahem mezi transcendentální estetikou v *Kritice čistého rozumu* a estetickou funkcí v *Kritice soudnosti*. Byl to Heidegger, kdo jako první poukázal na ústřední úlohu estetické funkce v Kantově systému. Viz jeho práci *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn: Friedrich Cohen, 1929) o vztahu mezi základními poznávacími mohutnostmi, zvláště s. 31n. a 129n. (česky: Martin Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar et al. (Praha: Filosofia, 2004).

<sup>5</sup> Další výklad je založen na Kant, *Kritik der Urteilkraft*, s. 195n. (česky: Kant, *Kritika soudnosti*, s. 32n.

<sup>6</sup> „Zweckmässigkeit ohne Zweck“; „Gesetzmässigkeit ohne Gesetz“. Viz *ibid.*, § 16–17, § 22.

stavován a posuzován ne už z hlediska své účelnosti, ne podle jakéhokoliv možného účelu, jemuž by mohl sloužit, a také ne vzhledem ke své vnitřní účelnosti a úplnosti. V estetické imaginaci vystupuje předmět coby ode všech takových vztahů a vlastností emancipovaný, konečně mohoucí být sám sebou. Zkušenost, v níž je objekt tímto způsobem „dán“, je zcela odlišná jak od každodenní, tak od vědecké zkušenosti. Všechny vazby mezi objektem a světem teoretického nebo praktického rozumu se uvolňují či spíše ruší. Tato zkušenost, která uvolňuje objekt pro jeho svobodné bytí, je dílem svobodné hry obrazotvornosti (*Einbildungskraft*).<sup>7</sup> Subjekt a objekt se stávají svobodnými ve zcela novém smyslu. Z této radikální změny v postoji k bytí vyplývá slast zcela nové kvality, působená formou, v níž se teď objekt sám zjevuje. Jeho „čistá“ forma probouzí „jednotu rozmanitého“, soulad pohybů a vztahů řídících se jen svými vlastními zákony – čistý projev jeho „po-bytu“ (*Da-Sein*), jeho existence. To je projev krásy. Imaginace vstupuje do souladu s kognitivními prostředky rozvažování (*Verstand*) a tento soulad nastoluje harmonii duševních schopností, která je slastnou odpovědí na svobodnou harmonii estetického objektu. Řád krásy vyplývá z řádu, který řídí hru imaginace. Tento dvojitý řád je konformní s jistými zákony, jedná se ovšem o zákony neodporující svobodě: nejsou stanoveny předem a nevynucují si dosahování specifických cílů a účelů. Jsou čistou formou samé existence. Estetická „shoda se zákonem“ spojuje přírodu a svobodu, slast a mravnost. Estetický soud je

vzhledem k pocitu slasti či nelibosti principem konstitutivním. Spontaneita ve hře poznávacích schopností, jejichž soulad obsahuje základ této libosti, činí uvažovaný pojem způsobilým k tomu, aby zprostředkoval spojení oblastí pojmu přírody s pojmem svobody v jejich důsledcích tím, že tato spontaneita zároveň podporuje vnímavost mysli pro morální cit.<sup>8</sup>

Pro Kanta je estetická dimenze prostředím, v němž se smysly a intelekt setkávají. Zprostředkování garantuje imaginace jakožto „třetí“ duševní mohutnost. Nadto je estetická dimenze prostředí, kde se příroda snoubí se svobodou. Toto dvojitý zprostředkování je vynucováno vše pronikajícím konfliktem mezi nižšími a vyššími lidskými schopnostmi, konfliktem vzešlým z pokroku civilizace – onoho, který se děje tím, že si rozum podmaňuje smyslové schopnosti a smyslové schopnosti se represivně využívají ke společenským účelům. Filosofická snaha zprostředkovat skrze estetickou dimenzi mezi smyslovostí a rozumem se tak jeví jako pokus smířit sféry lidské existence navzájem separované působením *represivního principu reality*. Tuto zprostředkující funkci vykonává estetická schopnost, spřízněná se smyslovostí – ba patřící sama ke smyslům. Estetické smíření

<sup>7</sup> Viz Hermann Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, in Edmund Husserl (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Elfter Band* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1930), s. 478–479.

<sup>8</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, s. 203 (česky: Kant, *Kritika soudnosti*, s. 39).

tedy zároveň znamená posílení smyslovosti proti tyranii rozumu a požaduje koneckonců osvobození smyslovosti z represivního panství rozumu.

Opravdu, když se na základě Kantovy teorie estetická funkce stává ústředním tématem filosofie kultury, slouží k demonstrování principů nerepresivní civilizace, v níž rozum je smyslový a smyslovost rozumná. Schillerovy *Listy o estetické výchově* (1795), napsané především pod vlivem *Kantovy soudnosti*, sledují přeměnu civilizace za pomoci osvobozující síly estetické funkce. Schiller se domnívá, že tato funkce implikuje možnost *nového principu reality*.

Vnitřní logika tradice západního myšlení podnítila Schillera, aby tento nový princip reality jakož i novou zkušenost, která mu odpovídá, definoval jako *estetické*. Zdůraznili jsme již, že tento výraz původně znamenal „příslušný ke smyslům“, přičemž důraz spočíval na jejich poznávací funkci. Za nadvlády racionalismu se poznávací funkce smyslovosti stále méně oceňovala. V souladu s represivním pojetím rozumu se poznání stalo výlučnou záležitostí „vyšších“, nesmyslových duševních mohutností; estetiku pohltily logika a metafyzika. Smyslovost coby „nižší“, ba snad dokonce „nejnižší“ schopnost dodávala v nejlepším případě pouhou látku, surový materiál pro poznání, uspořádával se teprve oněmi vyššími schopnostmi intelektu. Obsah a platnost estetické funkce se omezovaly a zplošťovaly. Určitá míra filosofické důstojnosti byla smyslovosti ponechána v podřízeném epistemologickém postavení; ty její procesy, které nebylo možno integrovat do racionalistické epistemologie, tj. ty, které přesahují pasivní vnímání smyslových dat, zůstaly „bez domova“. V první řadě těchto obsahů a hodnot „bez domova“ stojí hodnoty a obsahy imaginace: svobodná, tvořivá či reproduktivní intuice předmětů, jež nejsou bezprostředními „danostmi“ – „schopnost znázornit předmět i bez jeho přítomnosti v názoru“.<sup>9</sup> Neexistovala *estetika* jako věda o smyslovosti, která by odpovídala logice jakožto vědě o pojmovém rozvažování. Teprve asi v polovině 18. století se objevila estetika jako nová filosofická disciplína, jako teorie krásy a umění. Alexander Baumgarten zavedl tento termín v jeho moderním významu. Proměna z toho, „co se týká smyslů“, v něco, co se týká krásy a umění, je mnohem víc než akademickou novotou.

Filosofické dějiny výrazu *estetický* odrážejí represivní nakládání se smyslovými (a tím i „tělesnými“) poznávacími procesy. V těchto dějinách založení estetiky jako nezávislé disciplíny působí proti represivní nadvládě rozumu. Snahy dokázat ústřední postavení estetické funkce a zavést ji jako existenciální kategorii se dovolávají vnitřní pravdivosti smyslů proti jejich degradaci za vládnoucího *principu reality*. Obor estetiky nastoluje *řád smyslovosti* proti *řádu rozumu*. Tento pojem, zavedený do filosofie kultury, směřuje k osvobození smyslů, které by rozhodně nezničilo civilizaci, naopak by jí dalo pevnější základy a značně by rozšířilo její možnosti. Estetická funkce, působící skrze základní impuls – totiž puzení ke hře –, by „zrušila všechno donucení a uvedla člověka fyzicky

<sup>9</sup> Kantova definice v *Kritice čistého rozumu*, Transcendentální analytika, § 24, s. 117n. (česky: Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil (Praha: Oikymen, 2001)).

i morálně do svobody“. Uvedla by city a afekty do souladu s ideami rozumu, zbavila by „zákony rozumu jejich morálního donucení“ a „smířila by je se zájmem smyslů“.<sup>10</sup>

Lze namítnout, že tento výklad, v němž je filosofický pojem *smyslovost* (*Sinnlichkeit* – jakožto „poznávací mohutnost“) spojován s osvobozením smyslů, je pouhou hrou s etymologickým dvojsmyslem: kořen „mysl“ ve slově „smyslovost“ (*sensuousness*) již nezdůvodňuje vedlejší význam „myslnost“. V němčině jsou „smyslovost“ (*sensuousness*) a „myslnost“ (*sensuality*) nadále označovány jedním a tímž výrazem *Sinnlichkeit*. Ten může označovat právě tak pudové (zvláště sexuální) ukojení jako poznávací schopnost smyslového vnímání a představování. Dvojí význam se zachoval jak v každodenním, tak ve filosofickém jazyce a je obsažen v užití výrazu *smyslovost* (*Sinnlichkeit*) při založení estetiky. Zde tento termín označuje „nižší“ („temné“, „změtené“) poznávací mohutnosti člověka *plus* pocit slasti a nelibosti – tedy smyslový vjem *plus* hnutí mysli.<sup>11</sup> V Schillerových *Listech o estetické výchově* spočívá důraz na impulzivním, pudovém charakteru estetické funkce.<sup>12</sup> Odtud pochází základní materiál pro nový obor estetiky. Je pojímána jako „věda o smyslovém poznání“, jako „logika nižších poznávacích schopností“.<sup>13</sup> Estetika je „sestra“ a zároveň protějšek logiky. Novou vědu charakterizuje odpor k nadvládě rozumu: „Nikoli rozum, nýbrž *smyslovost* [*Sinnlichkeit*] zakládá estetickou pravdu nebo nepravdu. To, co *smyslovost* poznává nebo může poznat jako pravdivé, to může estetika zastupovat jako pravdivé, i když to rozum zavrhuje jako nepravdivé.“<sup>14</sup> A Kant uvádí ve svých přednáškách o antropologii, že „lze stanovit všeobecné zákony *smyslovosti*, tak jako lze stanovit všeobecně platné zákony rozvažování, tj. že existuje věda o *smyslovosti*, totiž estetika, tak jako existuje věda o rozvažování, totiž logika“.<sup>15</sup> Jsou to principy a pravdy *smyslovosti*, co dodává obsah estetiky, a „cílem a účelem estetiky je dokonalost smyslového poznání. Tato dokonalost je krása.“<sup>16</sup> Zde byl učiněn ten krok, který estetiku z vědy o *smyslovosti* proměnil ve vědu o umění, řád *smyslovosti* v řád umění.

<sup>10</sup> Friedrich Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in *Sämtliche Werke*, sv. 18 (Stuttgart, Tübingen: Cotta, 1826), s. 72n. (česky: Friedrich Schiller, *Listy o estetické výchově*, in *týž, Výbor z filozofických spisů*, přel. F. Demel, I. Ozarčuk (Praha: Svoboda-Libertas, 1991), dopis č. 15, s. 171).

<sup>11</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes Philosophicae de Nonnulis ad Poema Pertinentibus*, § 25–26, in Albert Reimann, *Die Ästhetik A. G. Baumgartens unter besonderer Berücksichtigung der Meditationes, nebst einer Übersetzung dieser Schrift* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928), s. 114.

<sup>12</sup> Schiller, *Briefe*, 4. a 8. dopis (česky: Schiller, *Výbor*, s. 134n. a 148n.).

<sup>13</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetik*, in Bernhard Pope (Hrsg.), *A. G. Baumgarten* (Bonn, Leipzig: Noske 1907), § 1; viz také Baumgarten, „*Meditationes*“, s. 44, § 115.

<sup>14</sup> Baumgarten, *Aesthetik*, s. 42.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 57.

<sup>16</sup> „*Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae [...] Haec autem est pulcritudo.*“ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, sv. I (Frankfurt am Main 1750), § 14.

Etymologické osudy základního termínu bývají zřídka kdy nahodilé. Jaká skutečnost se skrývá za vývojem od pojmu *smyslnosti* přes *smyslovost* (smyslové poznání) až k pojmu *umění* (k estetice)? Prostřední z pojmů, *smyslovost*, odkazuje ke smyslům jakožto zdrojům a orgánům poznání. Smysly ovšem nejsou výlučně, a dokonce ani primárně, orgány poznání. Jejich poznávací funkce se prolíná s jejich funkcí apetitivní (*smyslnost*); jsou erotogenní a ovládá je *princip slasti*. Důsledkem tohoto prolínání poznávací a apetitivní funkce je změtený, podřadný, pasivní charakter smyslového poznání, jeho nepoužitelnost pro *princip reality*, není-li podřízeno pojmové aktivitě intelektu, rozumu, touto aktivitou utvářeno. A nakolik filosofie přijala za svá pravidla a hodnoty *principu reality*, natolik požadavky smyslovosti osvobozené od panství rozumu nemohly ve filosofii nalézt místo; silně modifikovány našly útočiště v teorii umění. Pravdou umění je osvobození smyslovosti skrze její smíření s rozumem: taková je ústřední koncepce klasické idealistické estetiky. V uměleckém krásnu

[...] je myšlenka vtělena a hmota jí není určena zvenčí, nýbrž existuje sama svobodně – ježto přírodní, smyslová stránka, stránka srdce atd. je sama pro sebe rovněž pozvednuta k duchovní všeobecnosti, a na druhé straně myšlenka se netoliko zřekla svého nepřátelství vůči přírodě, nýbrž přírodou se projasňuje a cit, slast a požitek jsou zde oprávněny a posvěceny; takže příroda a svoboda, smyslovost a pojem docházejí svého práva a uspokojení v jednom.<sup>17</sup>

Umění vzdoruje panujícímu *principu reality*: tím, že zastupuje řád smyslovosti, invokuje tabuizovanou logiku – logiku ukojení proti logice represe. Za sublimovanou estetickou formou se zjevuje nesublimovaný obsah: zaměřenost umění k *principu slasti*.<sup>18</sup> V psychoanalýze zkoumání erotických kořenů umění hraje velkou úlohu. Tyto kořeny ovšem tkví spíše v uměleckém díle a ve funkci umění než v samotném umělci. Estetická forma je smyslová forma – je to forma ustavená *řádem smyslovosti*. Jestliže se dokonalost smyslového poznání definuje jako krása, zachovává tato definice stále ještě vnitřní spojitost s pudovým ukojením: i estetická slast je stále ještě slast. Nicméně smyslový původ je „potlačen“ a uspokojení spočívá v *čisté formě* objektu. Nepojmová pravda smyslů je sankcionována ve formě estetické hodnoty, svoboda od *principu reality* se udílí „svobodné hře“ tvořivé imaginace. Uznává se zde realita se zcela jinými měřítky. Poněvadž je však tato druhá, „svobodná“ skutečnost atriburována umění a její zážitek estetickému postoji, postrádá závaznost, vazbu k lidské existenci v obvyklém, každodenním způsobu života; je „nereálná“.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Einleitung, in *Sämtliche Werke*, sv. XII, ed. Hermann Glockner (Stuttgart: Fr. Frommann, 1937), s. 95. Česky: G. W. F. Hegel, *Estetika*, sv. I, ed. a přel. Jan Patočka (Praha: Odeon, 1966), s. 93.

<sup>18</sup> Viz Otto Rank, „The Play-impulse and Aesthetic Pleasure“, in *Art and Artist*, přel. Charles Francis Atkinson (New York: Alfred Knopf, 1932), s. 91–112.



Schillerův pokus zrušit sublimaci estetické funkce vychází z Kantova stanoviska. Právě proto, že imaginace je ústřední duševní schopností, právě proto, že „krása je nutnou podmínkou lidskosti“,<sup>19</sup> může estetická funkce hrát rozhodující úlohu při přetvoření civilizace. Když to Schiller psal, jevila se potřeba takového přetvoření jako samozřejmá. Herder a Schiller, Hegel a Novalis rozvíjeli v téměř totožných výrazech pojem *odcizení*. Jakmile se průmyslová společnost začíná utvářet pod nadvládou *principu reality*, proniká její vnitřní negativita do filosofické analýzy:

[...] požitek byl odtržen od práce, prostředek od účelu, námaha od odměny. Věčně připoután jen k jedinému nepatrnému zlomku celku, rozvíjí se i člověk sám jen zlomkovitě; věčně jen ohlušován jednotvárným hlukem kola, které pohání, nerozvíjí harmonii své bytosti, a místo aby vtiskl podobu lidství do své přirozenosti, stává se pouhým otiskem své činnosti, své vědy.<sup>20</sup>

Poněvadž „tuto ránu“ modernímu člověku zasadila samotná civilizace, může ji zahojit jedině její nová forma. Je to jizva způsobená antagonistickým vztahem mezi dvěma polárními dimenzemi lidské existence. Schiller popisuje tento antagonismus řadou párových pojmů: smyslovost a rozum, hmota a forma (duch), příroda a svoboda, zvláštní a obecné. Každou z těchto dvou dimenzí ovládá základní *pud*: „pud smyslový“ a „pud formový“ (*Formtrieb*).<sup>21</sup> Pud smyslový je v podstatě pasivní, receptivní, pud formový je aktivní, zvládající a panovačný. Kultura vyrůstá z kombinace a vzájemného působení obou těchto pudů. Nicméně ve stávající civilizaci je jejich vztah antagonistický: civilizace, místo aby je smířila tím, že by smyslovost utvářela rozumně a rozum smyslově, podrobila smyslovost rozumu takovým způsobem, že smyslovost, kdykoliv a kdekoliv se snaží opět prosadit, tak činí v destruktivních, „divokých formách“, tyranii rozumu ochuzována a barbarizována. Tento konflikt je nezbytné rozřešit, mají-li se lidské potence svobodně rozvíjet. Poněvadž přitom pudy mají trvalou sílu od základů se dotýkající lidské existence, musí být smíření obou jmenovaných dílem nějakého třetího. Schiller tento třetí, zprostředkující pud určuje jako *pud hravý* (*Spieltrieb*), jehož předmětem je krása a cílem svoboda. Chceme se zde pokusit zachránit plný obsah Schillerova pojetí před blahovolným estetickým nakládáním, ke kterému vedl tradiční výklad.

Jde o řešení „politického“ problému: o osvobození člověka z nelidských existenčních podmínek. Schiller tvrdí, že člověk, aby tento politický problém vyřešil, musí se dát cestou estetična, poněvadž právě krása vede ke svobodě. *Hravý pud* je hybnou silou tohoto osvobození. Neorientuje se na hraní si s „něčím“: je spíše hrou samého života,

<sup>19</sup> Schiller, *Briefe*, s. 50 (česky: „krásu by bylo nutno vykázat jako nutnou podmínku lidství“, in Schiller, *Výbor*, dopis č. 10, s. 157).

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 24 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 6, s. 142).

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 56n. (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 12, s. 161–162).

mimo oblast nouze a vnějšího přinucení – projevem existence zbavené strachu a úzkosti, manifestací samotné svobody. Člověk je svobodný jedině tam, kde je emancipován od donucení, ať už vnitřního nebo vnějšího, fyzického nebo morálního, kde není donucován ani zákonem, „ani potřebou“.<sup>22</sup> Leč tato donucení představují skutečnost. Svoboda je tak v přísném slova smyslu svobodou od platné reality. Člověk je svobodný tam, „kde všechno skutečné ztrácí svou vážnost“ a nutnost se mu „stává lehkou“ (*leicht*).<sup>23</sup> „Největší hloupost a největší rozum jsou si trochu příbuzné v tom, že vyhledávají jen skutečné“; ovšem takováto přichylnost ke skutečnosti není než „důsledkem nedostatku“. Naopak, „lhostejnost ke skutečnosti“ a zájem na „zdání“ (*Schein*) jsou projevem svobody od nedostatku a znamenají pravé rozšíření lidství.<sup>24</sup> V opravdu lidské civilizaci bude lidská existence mnohem spíše hrou než námahou a člověk bude žít v estetickém zdání místo v nedostatku.

Tato idea představuje jedno z nejpokročilejších myšlenkových stanovisek. Je třeba si přitom uvědomit, že osvobození od skutečnosti, o kterém se zde mluví, není transcendentální, „vnitřní“ nebo pouhá intelektuální svoboda (jak Schiller výslovně zdůrazňuje),<sup>25</sup> nýbrž že je to svoboda *ve* skutečnosti. Skutečnost, jež má „ztratit svou vážnost“, je nelidská skutečnost nedostatku a nouze, a svoji vážnost ztrácí, jestliže lze nedostatek a nouzi odstranit mimo režim odcizené práce. Jedině tak člověk nabývá svobody hrát si se svými schopnostmi a potencemi a se schopnostmi a potencemi přírody. A jen tehdy, když si s nimi hraje, je svobodný. Jeho svět je pak světem *zdání* (*Schein*) a jeho řád je řádem krásy. Protože hra je uskutečnění svobody, je *více* než omezující a morální skutečnost:

„K příjemnému, dobrému a dokonalému se člověk má pouze vážně; s krásou si však hraje.“<sup>26</sup> Tyto formulace by byly jen neodpovědné „estétství“, kdyby říší hry byl jen ornament, přepych a prázdniny v jinak represivním světě. Zde se však estetická funkce pojímá jako princip, jenž ovládá celou lidskou existenci. Může ji ovládat jen tehdy, stává-li se „všeobecnou“. Estetická kultura předpokládá totální revoluci „v celém jeho způsobu vnímání“<sup>27</sup> a takováto revoluce se stává možnou, jedině když civilizace dosáhla své nejvyšší fyzické a intelektuální zralosti. Teprve když „nátlak potřeby“ je nahrazen „nátlakem nadbytku“, je lidská existence podnícena k „svobodnému pohybu, který je sám sobě účelem a prostředkem“.<sup>28</sup> Člověku osvobozenému od tlaku bolestných strast-

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 76 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 15, s. 173).

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 77. (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 15, s. 173).

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 142–143 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 26, s. 213).

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 150n. (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 19, s. 188).

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 78 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 15, s. 174).

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 198 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 27, s. 218).

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 154 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 27, s. 220).



ných a nouzí vynucených účelů se znovu vrací „svoboda být tím, čím být má“. <sup>29</sup> Ale tím, „co má být“, bude svoboda sama: svoboda si hrát. Duševní schopností, která vykonává tuto svobodu, je *imaginace*. <sup>30</sup> Imaginace projektuje a plánuje potence veškerého bytí. Tyto potence, osvobozené ze svého rabství v omezující látce, se jeví jako „čisté formy“. Jako takové ustavují svůj vlastní řád: existují „podle zákonů krásy“. <sup>31</sup>

Jakmile by hravý pud získal platnost jako princip civilizace, mohl by doslova přeměnit skutečnost. Příroda, objektivní svět, by pak v prvotní zkušenosti nevystupovala jako něco, co člověka opanovává (jako v primitivní společnosti), ani jako něco, co je opanováno člověkem (jako v existující společnosti), nýbrž spíše jako předmět „kontemplace a reflexe“. <sup>32</sup> S touto změnou v základní a utvářející zkušenosti se mění sám předmět zkušenosti: příroda, osvobozena od násilného panství a vykořisťování a namísto jím utvářena *hravým pudem*, by se též osvobodila od své vlastní hrubosti a volně by rozvíjela plnost svých neúčelných forem, vyjadřujících „vnitřní život“ svých předmětů. <sup>33</sup> Adekvátní změna by se odehrála i v subjektivním světě. I zde by estetická zkušenost zastavila násilnou a vykořisťovatelskou produktivitu, která z člověka činí pracovní nástroj. Člověk by se však nevrátil do stavu trpící pasivity. Jeho existence by stále ještě byla činností, ovšem „to, co vlastní a co vytváří, nesmí již nést stopy pouhé služebnosti, úzkostlivé formy svého účelu“. <sup>34</sup> Vzdálena nedostatku a strachu se lidská činnost stává estetickým zdáním, svobodným projevováním lidských potencií.

V tomto bodě se explozivní vlastnosti Schillerova pojetí projevují nejzřetelněji. Podle Schillera pochází choroba civilizace z konfliktu dvou základních lidských pudů (smyslového a formového), respektive z násilného řešení tohoto konfliktu nastolením represivní tyranie rozumu nad smyslovostí. Předpokladem smíření protikladných impulzů by proto bylo odstranění této tyranie, tj. obnova práv smyslovosti. Svobodu je třeba hledat v osvobození smyslovosti, nikoli rozumu, a v omezení „vyšších“ schopností ve prospěch schopností „nižších“. Jinými slovy, záchrana kultury zahrnuje odstranění represivních kontrol, které civilizace vnutila smyslovosti. A to je také skutečně myšlenka přítomná v pozadí *Listů o estetické výchově*. Směřuje se k vybudování morálky na smyslovém základě. <sup>35</sup> Zákon rozumu je třeba smířit se zájmy smyslů. <sup>36</sup> *Formový pud*, jenž převládá, musí být omezen: „smyslovost sama musí vítěznou silou udržet svou oblast a čelit

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 109 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 21, s. 192).

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 129, 146 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 26, s. 213-214).

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 121 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 23, s. 200).

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 135 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 25, s. 208).

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 157 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 23, s. 202).

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 159 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 27, s. 220).

<sup>35</sup> *Ibid.*, dopis č. 3 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 3, s. 132n.).

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 73. (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 13, s. 168).

násilí, jehož by se na ní duch (*Geist*) svou předbíhovou činností rád dopustil.<sup>37</sup> Jistě, pokud se svoboda má stát vládnoucím principem civilizace, pak nejen rozum, nýbrž také *smyslový pud* se neobejde bez omezující přeměny. Dodatečné uvolnění smyslové energie musí být v souladu s všeobecným *řádem* svobody. Nicméně každý řád ukládaný smyslovému pudu by sám musel být „svobodným činem“.<sup>38</sup> Svobodné individuum musí samo vytvořit harmonii mezi individuálním a všeobecným uspokojením. V opravdu svobodné civilizaci si všechny zákony dávají individua sama: „dávát svobodu svobodou“ je základní zákon „estetického státu“;<sup>39</sup> v opravdu svobodné civilizaci se „vůle celku“ naplňuje jen skrze „přirozenost individua“.<sup>40</sup> Řád je svoboda, jedině když se zakládá na svobodném uspokojení individuí.

Ovšem smrtelným nepřítelem trvalého uspokojení je *čas*, vnitřní konečnost, krátké trvání všech poměrů. Idea úplného lidského osvobození zahrnuje tedy nutně vizi boje proti času. Viděli jsme, že orfické a narcisovské archetypy symbolizují vzpouru proti pomíjejícímu, zoufalé úsilí zastavit proud času – konzervativní povahu *principu slasti*. Má-li „estetický stát“ být skutečně státem svobody, musí koneckonců překonat ničivý běh času. Jen to by bylo znamením nerepresivní civilizace. Proto Schiller připisuje osvobozujícímu hravému pudu funkci „rušit čas v čase“, smířovat bytí a dění (*Werden*), změnu a totožnost.<sup>41</sup> Tímto úkolem vrcholí pokrok lidstva k vyšší formě kultury.

Idealistické a estetické sublimace, které převažují v Schillerově díle, nenarušují jeho radikální důsledky a závěry. C. G. Jung si tyto důsledky uvědomil a byl jimi jak náleží zděšen. Varoval před tím, že nadvláda *hravého pudu* by velmi „uvolnila potlačení“, což by nutně skončilo „znehodnocením dosud nejvyšších hodnot“, „katastrofou kultury“, zkrátka „barbarstvím“.<sup>42</sup> Sám Schiller byl zjevně méně než Jung nakloněn ztotožňovat *represivní kulturu* a kulturu vůbec. Zdá se, že byl ochoten přijmout riziko katastrofy *represivní kultury* a znehodnocení jejích hodnot, pokud by to vedlo k vyšší kultuře. Byl si plně vědom, že „stěží bude možno rozeznat“ první svobodné projevy hravého pudu, poněvadž *smyslový pud* se do toho bude vměšovat „svými divokými žádostmi“.<sup>43</sup> Přece se však domníval, že takovéto „barbarské“ výbuchy pominou, jakmile se nová kultura rozvine, a že od staré kultury k nové může vést jedině „skok“. Nezabýval se katastrofickými změnami ve společenské struktuře, jaké by tento „skok“ znamenal: ty totiž leží za hranicemi idealistické filosofie. Avšak směr změny k nerepresivnímu řádu jeho estetická koncepce jasně naznačuje.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 69 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 13, s. 168).

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 68 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 13, s. 168).

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 169 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 27, s. 223).

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 169 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 27, s. 223–224.)

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 71 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 14, s. 170).

<sup>42</sup> Carl Gustav Jung, *Psychologische Typen* (Zürich Rascher Verlag, 1950), s. 164.

<sup>43</sup> Schiller, *Briefe*, s. 156 (česky: Schiller, *Výbor*, dopis č. 27, s. 220–221).

Shrneme-li její hlavní prvky, zjišťujeme:

1. Přeměna práce (námahy) ve hru a represivní produktivity v estetické zdání – přeměna, jíž musí předcházet překonání nouze (nedostatku) jako určujícího činitele civilizace.<sup>44</sup>

2. Spontánní sublimace *smyslovosti* (*smyslového pudu*) a desublimace *rozumu* (*formového pudu*), aby se smířily oba antagonistické pudy.

3. Zdolání času, pokud čas je ničivý pro trvalé ukojení.

Tyto prvky jsou prakticky totožné s prvky smíření mezi *principem slasti* a *principem reality*. Připomeňme si konstitutivní úlohu připisovanou imaginaci (fantazii) ve hře a estetickém zdání. Imaginace uchovává cíle těch duševních dějů, které zůstaly nezávislé na represivním principu reality. Tyto děje lze v jejich estetické funkci začlenit do vědomé racionality zralé civilizace. *Hravý pud* je společným jmenovatelem obou protichůdných psychických dějů a principů.

Ještě jeden prvek spojuje estetickou filosofii s orfickými a narcisovskými praobrazy: vize nerepresivního řádu, v němž jsou v souladu subjektivní a objektivní svět, člověk a příroda. Orfické symboly se soustřeďují k zpívajícímu bohu, který žije proto, aby překonal smrt, a jenž osvobozuje přírodu, takže spoutaná a spoutávající hmota uvolňuje krásnou a hravou formu oživených a neoživených věcí. Poněvadž už neusilují „o něco, čeho se má konečně ještě dosáhnout“,<sup>45</sup> a netouží po tom, jsou svobodné od strachu a pout, a jsou tak svobodné *o sobě*. Narcisova kontemplanace zapuzuje každou jinou aktivitu v erotickém poddávání se kráse a nerozlučně spojuje jeho vlastní existenci s přírodou. Podobně estetická filosofie pojímá nerepresivní řád takovým způsobem, že příroda v člověku a mimo člověka se stává svobodně přístupnou „zákonům“, zákonům estetického zdání a krásy.

Nerepresivní řád je ve své podstatě řádem *hojnosti*: nezbytná omezení vyrůstají z „nadbýtku“ místo z nouze. Jedině řád hojnosti je slučitelný se svobodou. V tomto bodě se idealistická a materialistická kritika kultury setkávají. Obě tyto kritiky se shodují v tom, že nerepresivní řád se stává možným jedině na nejvyšším stupni zralosti civilizace, když lze všechny základní potřeby uspokojit s minimálním vynaložením fyzické a psychické energie a s nejmenším množstvím času. Zavrhuje pojem svobody, která přísluší panství *principu výkonu*, a vyhrazují svobodu novému způsobu existence, který by se rozvinul na základě univerzálně uspokojených existenčních potřeb. Říše svobody tu leží *za* říší

<sup>44</sup> Gustav Bally se nedávno ve svém pojednání „Vom Ursprung und den Grenzen der Freiheit“ (Basel: Benno Schwabe, 1945) pokusil definovat lidskou svobodu na biologické základně v pojmech hry. Spatřuje dimenzi svobody ve svobodě od pudové determinace. Člověk není jako zvíře nutně determinován svými pudy. Má „uvolněné pole“ (*entspanntes Feld*), „prostor pro hru“, v němž se „distančuje od svých pudových cílů“, hraje si s nimi, a tak si hraje se svým světem. Toto neustálé distancování od pudových cílů umožňuje lidskou kulturu.

<sup>45</sup> „[...] um ein Endlich noch Erreichtes“ (Rilke). (v jiném překladu: „...co do klína nám jednou padne“). Rainer Maria Rilke, *Sonety Orfeovi*, III. sonet, in *týž*, A na ochozech smrt jsi viděl stát, přel. Jindřich Pokorný (Praha: Československý spisovatel, 1990), s. 225

nutnosti: svoboda není v „boji o existenci“, nýbrž mimo tento boj. Držba a obstarávání životních nezbytností jsou předpokladem, nikoli obsahem svobodné společnosti. Říší nutnosti, práce, je říší nesvobody, protože lidskou existenci v této říši determinují cíle a funkce, které nejsou lidské existenci vlastní a jež nedovolují svobodnou hru lidských schopností a tužeb. Optimum v této říši musíme tedy měřit kritérii racionality, nikoli svobody. Toto optimum znamená organizovat produkci a rozdělování tak, aby výroba všeho, co je nezbytné pro život všech členů společnosti, stála co nejméně času. Nutná práce je systém činností, které jsou v podstatě nelidské, mechanické a rutinérské. V takovém systému nemůže být individualita hodnotou a sebe-účelem. Systém společenské práce by měl být rozumně organizován z hlediska úspory času a prostoru pro rozvoj individuality *mimo* nezrušitelně represivní svět práce. Hra a estetické zdání jako principy civilizace neznamenají přeměnu namáhavé práce (*labor*), nýbrž její plné podřízení svobodně se rozvíjejícím potenciím člověka a přírody. Ideje hry a estetického zdání nyní prozrazují, jak velice jsou vzdáleny hodnotám produktivity a výkonu. Hra je *neproduktivní* a *neužitečná* právě proto, že ruší represivní a vykořisťovatelské rysy práce a prázdna (*leisure*): „hraje si jen“ se skutečností. Také však ruší jejich vznešené rysy – „vyšší hodnoty“. Desublimace rozumu je dějem právě tak zásadním pro vznik svobodné kultury jako spontánní sublimace smyslovosti. Ve stávajícím systému panství se represivní struktura rozumu a represivní organizace smyslových schopností vzájemně doplňují a udržují. Vyjádřeno Freudovými výrazy: civilizovaná morálka je morálkou potlačených a utlačených pudů. Osvobození pudů znamená „znehodnocení“ této morálky. Nicméně toto „znehodnocení“ vyšších hodnot by je mohlo opět začlenit do organické struktury lidské existence, od níž byly odděleny, a toto znovusjednocení by mohlo přetvořit samu tuto strukturu. Kdyby tyto vyšší hodnoty překonaly svou vzdálenost a svou izolaci od nižších schopností a svou zaměřenost proti nim, mohly by se nižší schopnosti stát volně přístupné kultuře.

# MATERIÁL



# K „CESTĚ DO STŘEDU BÁSNĚ“

Geneze polemické hodnoty imaginativního  
projevu u Vratislava Effenbergera

*Šimon Svěrák*

V teoretickém eseji *Cesta do středu básně* se Vratislav Effenberger zabývá významovým charakterem a dynamikou uměleckého díla, jehož povahu bychom označili jako ireálnou, iracionální či absurdní.<sup>1</sup> Text obsahuje v nascentním stadiu mnohé z Effenbergerových pojetí, která ve svém pozdějším teoretickém díle rozvede do pojmově pevné a systematické podoby. Relativně jednoznačným způsobem je zde nastíněna perspektiva, z které bude autor i později uvažovat o psychologické a psychosociální problematice především s ohledem na lidskou imaginativní činnost (snění, inspirace, umělecká tvorba atd.) a její funkce.

Zvláštní Effenbergerův sloh, v němž není vždy zřetelná argumentační linie a kde už sama výstavba věty je občas v rozporu s logickou posloupností úvahy, společně s působivými přírovnáními a obraznými postřehy sice v čtenářově vědomí rozehrává

<sup>1</sup> V souladu s terminologií Karla Teigehe budeme nadále v textu tuto tvorbu označovat mimo jiné i pojmem „poezie“. Ztotožnění veškerého, nikoliv jen literárního, imaginativního výrazu s poezií nepovažujeme za avantgardistickou provokaci, ale za výsledek vhledu do podstatných principů tvorby. Ostatně, v textu obecně abstrahujeme od výrazových specifik vizuálního a literárního tvůrčího projevu. Pro záměr naší práce jsou nedůležité.

různé tvůrčí asociace a pocity, nicméně mu značně ztěžuje orientaci v textu.<sup>2</sup> Esej přitom poměrně jednoznačně postupuje od (1) charakteristiky interpretace poetického výrazu a její dynamiky přes (2) obrysové vytyčení teoretického modelu básnické inspirace a (3) popis výrazových proměn poezie Effenbergerovy současnosti k (4) pokusu o uchopení sémantiky absurdity a jejího vztahu ke skutečnosti a následně k (5) náčrtu sémiotické struktury imaginativní poezie. Průběžně, téměř periodicky, je kladen důraz na otázku významu vědomé, reflexivní složky básnického tvůrčího i interpretačního procesu a na téma (polemického) vztahu díla ke skutečnosti. Po těchto souřadnicích tedy vede dle Effenbergera *Cesta do středu básně*.

Uváděnou studii autor uspořádal v červnu roku 1966. Její vlastní obsah však tvoří řádky napsané už v roce 1961. Effenberger totiž *Cestu do středu básně* koncipoval jako svůj příspěvek do mezinárodního sborníku uspořádaného k příležitosti 70. narozenin Romana Jakobsona. Využil při tom svou starší rozsáhlou (přes 100 stran) práci *Pohyby symbolů*.<sup>3</sup> Vybral z ní několik fragmentů, které na nemnoha místech mírně formulačně upravil, a sestavil z nich nový text. Nové odstavce nepřipisoval. V dopise z 15. ledna 1966 adresovaném Peteru de Ridderovi, který Effenbergera v této záležitosti oslovil, vysvětluje smysl práce a důvod, proč zrovna ji zvolil pro tuto příležitost, následovně:

Zdá se mi, že z materiálů, na nichž momentálně pracuji, by bylo nejlepší vybrat teoretický článek o vnitřních a vnějších symbolech v poezii, malířství a životě. Jedná se totiž o témata blízká zájmům a akademické práci profesora Jakobsona.<sup>4</sup>

V korespondenci týkající se publikace *Cesty do středu básně* nacházíme také zmínky o možnosti vydání anglického překladu Effenbergerem tehdy připravované knihy *Realita a poesie*. K tomu ovšem nedošlo. Anglická verze *Cesty do středu básně* však ve sborníku publikována byla.<sup>5</sup> Nevíme jistě, kdo anglický překlad obstaral, ale dle dochovaných

<sup>2</sup> Jistě zde působila i skutečnost, že si Effenberger zvykl psát většinu svých textů tzv. do šuplíku, takže ohled na čtenáře povětšinou ustupoval do pozadí.

<sup>3</sup> Studie nebyla do dnešních dnů publikována, rozsáhle ji ovšem cituje a komentuje František Dryje ve svém doslovu k druhému svazku Effenbergerových *Básní*, viz František Dryje, Útěk do reality, in Vratislav Effenberger, *Básně 2* (Praha: Torst, 2007), s. 827–878. *Pohybům symbolů* věnuje pozornost také Tomáš Glanc ve své studii Gramatický versus imaginativní dynamismus. Effenbergerova transgrese strukturalismu, in Ivan Landa, Jan Mervart (eds.), *Imaginace a forma. Mezi estetickým formalismem a filosofií emancipace. Studie Josefu Zumrovi* (Praha: Filosofie, 2018), s. 119–130.

<sup>4</sup> Dopis v původní angličtině zní „It seems to me, that from the work on which I am now concentrating, it would be most appropriate to select a theoretical article on internal and external symbols in poetry, painting, and life, for this most closely approaches Professor Jakobson's interests, and scholarly work.“

<sup>5</sup> Vratislav Effenberger, „Journey to the Center of a Poem“, in *To Honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday, 11 October 1966. Vol. 1* (The Hague, Paris: Mouton, 1967), s. 615–629.



údajů se zdá, že první verzi překladu připravil Effenberger sám a následně jej výrazně přepracoval Lawrence Newman společně se Světovou Jakobsonovou.<sup>6</sup>

Práce je sice věnována Romanu Jakobsonovi, v jejím pozadí však stojí polemika se surrealistickými náhledy na substanci a funkce uměleckého díla, jak se utvářely především v meziválečném období (což je doba, kdy Jakobson s českými surrealisty blízce spolupracoval). Text je koncipován polemicky i v těch pasážích, kde Effenberger surrealismus explicitně nezmiňuje. Přestože se autor vyrovnává s celou surrealistickou teorií, jeho úvahy reagují především na myšlenky Karla Teigehe. Effenberger byl jeho nejvýznamnějším žákem a také pokračovatelem. Teoretické metody a celkový přístup k probírané problematice v *Cestě do středu básně* jsou samozřejmě nepřehlédnutelným způsobem ovlivněny i funkcionálním strukturalismem pražské školy.<sup>7</sup> Dedikace práce Romanu Jakobsonovi tak nebyla nemístná. Effenberger ovšem vychází především z teoretických konceptualizací Karla Teigehe. Přestože s Teigem implicitně polemizuje a zásadně jej kritizuje, neopouští *způsob* jeho uvažování o umělecké tvorbě a související sociální problematice. Naopak na něj navazuje, rozvíjí a přepracovává jeho závěry s ohledem na nové umělecké i psychosociální podmínky. Soudíme tedy, že jeho kritika surrealistického světového názoru zůstává surrealistická. Nejde o destrukci surrealismu, ale o jeho vývojové přehodnocení a rozvíjení.

Abychom hlouběji pochopili smysl uveřejňované práce, musíme si připomenout alespoň některé teoremy Karla Teigehe týkající se tvůrčího utváření uměleckého díla, jeho funkcí a sémiotiky. Metodicky při tom abstrahujeme od vývoje a proměn Teigehe uvažování. Zabýváme se jen některými z těch jeho momentů, které považujeme z hlediska *Cesty do středu básně* za nejzásadnější.

Zcela v souladu se základními surrealistickými náhledy má být dle Teigehe umělecké dílo co nejbezprostřednějším výrazem nevědomých (vytěsněných) tendencí lidského duševního života.<sup>8</sup> Nicméně informace, kterou má moderní umělecké dílo komunikovat, není stejné povahy jako klasický racionální význam. Když Teige buduje své pojetí sémantiky imaginativního díla, opírá se v základu svých úvah o vývojové odlišení jeho specifik od předchozí, převážně realisticky či racionálně orientované umělecké tvorby. V oblasti přenosu informace rozlišuje racionální *rozumění* a iracionální, inspirující *sdělení*, resp. *sdílení*. *Rozumět* můžeme tradičním uměleckým dílům. Jejich význam se opírá o existenci vnějšího námětu či o konvenční symboliku alegorického typu.

<sup>6</sup> Překlad uveřejněný na s. 129–145 toho čísla *Kontradikcí* upravil Greg Evans.

<sup>7</sup> Effenberger studoval v letech 1945–1948 estetiku u nejznámějšího žáka Jana Mukařovského Felixe Vodičky.

<sup>8</sup> „[Moderní umělecká tvorba má být] [p]římý výraz duševního života autorova, výraz jeho nevědomých představ, jeho nevědomého lyrismu.“ Karel Teige, „Úvod do moderního malířství“, in Karel Teige, *Zápasy o smysl moderní tvorby. Studie z třicátých let* (Praha: Československý spisovatel, 1969), s. 264.

*Sdělení* či *sdílení* neprobíhá stejně jako *rozumění*. Předmětem *sdělení* je iracionální informace, která má být produkováána nevědomými tendencemi. Taková zpráva se neliší od racionálního, pojmově uchopitelného významu jen tím, že má jiný, iracionální obsah. Nejde o přenos nevědomého obsahu z jednoho vědomí do druhého. Taková zpráva je odlišná *esenciálně*.<sup>9</sup> Její význam má potenciální a dynamickou povahu:

Musíme viděti umělecké dílo a diváka v dialektickém poměru, musíme nazírat tvorbu a kontemplaci jako dialektické protiklady a vlastní, skutečnou, živou báseň hledat v syntéze obou protikladů. Bylo-li řečeno, že báseň, i nečtena, zůstane básní, je třeba tuto potencialitu doplnit mallarméovským poukazem na to, že báseň je dotvářena a dobášňována teprve v duchu čtenářově.<sup>10</sup>

Co je ovšem tím, co je takto *sdělováno*? A jak je garantována možnost takovéto *sdělitelnosti*? Už jsme uvedli, že u klasického malířství byla garantem existence vnějšího námětu. U imaginativní tvorby je garance sdělitelnosti založena v existenci nevědomých obecných a individuálních komplexů, přičemž i individuální komplexy mají přinejmenším ve formě dispozice také značně obecnou platnost.

Na otázku, jak je možno, aby umělecké dílo bylo sdělitelno i mimo sféru obecných primitivních komplexů a jejich obecných jinotajů, a jak je možno, aby divák reagoval na individuální, soukromé komplexy umělcovy, odpovíme, že v umění nejde o individuální traumata, nýbrž o tendence, z nichž se tato traumata rodí, a tyto tendence jsou společné velikému počtu osob, snad většině lidí (J. Frois-Wittman: *L'Art [sic] et le principe du plaisir, Minotaure*).<sup>11</sup> Čím silnější jest v uměleckém díle utajený, latentní pudový smysl, tím silnější bude dojetí divákovy.<sup>12</sup>

Povšimněme si, že Teige nepíše, že předmětem sdělení by snad byly přímo tyto komplexy či tendence k nim! Nevědomé tendence a komplexy jsou pouze *to společné*, co zajišťuje možnost iracionální komunikace, tj. *sdělení* či *sdílení*, a umocňuje její intenzitu. Konkrétní „obsah“ sdělení čerpá divák či čtenář v dialektickém vztahu s dílem (viz výše)

<sup>9</sup> Ponechme stranou možnou a oprávněnou výtku, že mezi sémantické utváření klasického a moderního umění nelze klást tak přímou a radikální opozici, jak ji sugeruje rozlišení na „rozumění“ a „sdílení“. Teigeova úvaha je zde historicky podmíněna a omezena vlivem avantgardního radikalismu. Jádrem jeho myšlenky tím však zpochybněno není. Domníváme se navíc, že v pozdějších fázích Teigeova teoretického systému by bylo takové námitce možné čelit např. prostřednictvím jeho teze o transhistorické existenci „fantastického umění“.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 266.

<sup>11</sup> Teige uvádí název studie chybně, správný název zní „*L'Art moderne et le principe du plaisir*“, *Minotaure* 1 (1933), č. 3–4, s. 79–80.

<sup>12</sup> Teige, „Úvod“, s. 271.

naopak primárně ze své vlastní subjektivity. V Teigeho pojetí významová dialektika subjektivního a objektivního formálně kopíruje dialektiku jednotlivého a obecného.<sup>13</sup>

Určité konkrétní i abstraktní obrazy, které snad v každém vnímavém diváku mohou probudit jeho osobní, subjektivní představy, pocity, vzpomínky, jsou obecně a tedy ‚objektivně‘ působivé, vytvářejí společný terén dorozumění mezi čtenářem a básníkem, terén, kde se i čtenář cítí doma, ve vlastní básnivosti představ, vzpomínek a vnitřního života. Určité obrazy, tvary, metafory, slova a objekty působí přitažlivě na imaginaci básníka i čtenáře, diváka i malíře, *aniž by to byly obecné symboly*, jak jim rozumí psychoanalýza.<sup>14</sup>

Takto se *sdílí* iracionální, imaginativní významy moderního uměleckého díla. Jejich poselství není primárně diskurzivní, ale emocionální. Bylo by však omylem se domnívat, že tak jejich hodnota postrádá sociální funkci. Pro Teigeho vlastní smysl a hodnota umění spočívá právě až v jeho společenském působení. Karel Teige byl jedním z nejvýznamnějších meziválečných českých marxistických teoretiků. Společnost viděl v její historické a ekonomické konkraci jako hluboce nespravedlivou vlivem kapitalistického vykořisťování. Na rozdíl od mnoha svých současníků zdůrazňoval, že kapitalismem zapříčiněná chudoba není chudobou pouze ekonomickou, ale chudobou obecně lidskou, tj. chudobou na vrub bohatství lidského vztahu ke světu.<sup>15</sup>

Teigeho komunistický modernismus ve třicátých letech předpokládá, že v budoucí beztrždní společnosti dojde k *integrálnímu* osvobození člověka. Lidstvo nebude zbaveno pouze ekonomických nesnází, ale bude mu také umožněno plně nakládat se svými vlastními schopnostmi, navázat bohatý styk se světem i se sebou samým. Toto modernistické integrální hledisko, které klade v důsledku homologii mezi psychologickou a sociální svobodu, představuje horizont Teigeho uvažování o hodnotě a sociálních funkcích poezie.

Jedno nejzákladnější kritérium [pro vědecké poznání hodnoty uměleckého díla] přijímáme z filosofie: svobodu. Hegel pojal dějiny lidstva jako cestu ke svobodě. Marx narysoval vzestupnou serpentinu cesty z ‚říše nutnosti‘ do ‚říše svobody‘. A Šalda ukázal, že všechen vývoj umění dotváří svobody stále větší a vyšší! Svobody ve volbě a pojetí tématu, svobody tvůrčích metod, svobody fantazie a imaginace.

<sup>13</sup> Na tomto místě se samozřejmě otevírá možnost srovnání Teigeho modelu se strukturalistickým rozlišením na langue a parole a souvisejícími bohatými filosofickými implikacemi a rozvíjením těchto pojmů. Tuto příležitost bohužel musíme nechat prozatím nevyužitou.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 272.

<sup>15</sup> K těmto závěrům Teige dochází ještě před publikací Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisů z roku 1844* v roce 1932, a jakmile se s nimi seznámí, samozřejmě je hned v rámci své teorie využije.

[...] Jde [...] o to zjistit, plní-li určité dílo nebo určité umělecké hnutí ve smyslu té cesty k *říši svobody* progresivní poslání! [...] Tváří v tvář uměleckému dílu se budeme ptát, jak účinně působí na cestě k té svobodě stále vyšší a větší. Jak se samo osvobozuje od zděděných konvencí a jak osvobozuje umělcova i čtenářova ducha. Budeme se tázat, zda v určitém díle, sotvakdy jednoznačně, dominují progresivní či regresivní tendence a funkce. Zda a jak toto dílo směřuje k osvobození lidského ducha, nezapomínající, že obecním předpokladem svobody ducha je, v sociologicko-ekonomickém plánu, sociální emancipace člověka. Zde překračuje kritika hranice umění a přechází v kritiku života.<sup>16</sup>

Rozmanitost a sílu psychologické svobody, kterou přináší surrealistická tvorba, popisuje neobyčejně sugestivně:

Surrealistické obrazy a básně žádají, aby i divák a čtenář je vnímal jako básník; v tichu kontemplace, v němž slyšíme vzruchy podvědomí, rozezvучí takové obrazy v divákovi struny, na jejichž hudbu v denním životě zapomíná anebo kterou si sám zakázal, uvolňují souhry vzpomínek a asociací; zrozeny ze záblesků imaginace a fantazie, něžné nebo kruté, tiché nebo zběsilé, nelogické nebo destruktivní, probouzejí v divákově psychice imaginativní proudy.<sup>17</sup>

Ve smyslu výše zmíněné homologie psychologické a sociální svobody zaštitěné předpokladem integrální svobody v prostředí beztřídní společnosti, která se v třicátých letech ještě mohla jevit jako reálná historická možnost,<sup>18</sup> jeví se Teigemu surrealistické ožívání emocionality jako autentický společensky podvratný čin. A ne pouze podvratný, ale doslova politický *revoluční* čin, který je konkrétní do té míry, do které je konkretizována svoboda, kterou komunistický revoluční projekt v budoucnosti předpokládá.

Imaginace a fantazie má v surrealismu zjevně roli podvratnou, realizuje věci nejnepravděpodobnější, aniž by bylo možno je popírat: zázraky fantazie jsou účinnou obžalobou pusté společenské reality a jejich revoluční charakter spočívá v tom, že činí instituce a skutečnosti sociálního řádu hluboce podezřelými, neboť dává člověku tušení, že v imaginárním světě žije svoboda, vypuzena z despotické

<sup>16</sup> Karel Teige, „K aktuálním otázkám kulturního života“, in Karel Teige, *Osvobozování života a poezie. Studie ze čtyřicátých let* (Praha: Aurora, 1994), s. 138–139.

<sup>17</sup> Teige, „Úvod“, s. 274.

<sup>18</sup> V poválečné fázi svého uvažování přejde Teige od koncepce „svobody“ k dynamičtějšímu „osvobozování“. Předpoklad homologie mezi společenskou a psychologickou svobodou u něj však přetrvává i nadále. Srov. Karel Teige, „K českému překladu Prokletých básníků“, in Teige, *Osvobozování života a poezie*, s. 140–148.

sociální reality, a že je nutno cestou revoluční přeměny učinit i skutečný svět *říší* této *svobody*.<sup>19</sup>

V Effenbergerově *Cestě do středu básně* se slovo svoboda v tomto smyslu vůbec nevyskytuje. Mezi jeho a Teigeho názorem dochází k zásadnímu posunu v oblasti účelu imaginativní tvorby. Zatímco vlastním, konečným smyslem umění je v Teigeho koncepci svoboda, a umělecká tvorba je tak prostředkem osvobození, Effenbergerovy formulace se v tomto kontextu odvolávají k epistemologickým funkcím, tj. k poznávání skutečnosti, k pronikání do „surové reality“ („je nevyhnutelné [...] aby se subjektivní deformace stala prostředkem uvědomování“ (s. 138); „náhle s to vnímat nejnevinnější podnět v přesných a překvapujících spojeních, která vedou ve výbojích černého humoru k hlubší orientaci v tom, co je určeno k utápění ducha“ (s. 140), „básnická mystifikace je jedním z neúčinnějších způsobů, jímž je v lidském intelektu a imaginaci zostřován a posilován smysl pro skutečnost, tento nenahraditelný motor života a poezie“ (s. 141) atd.). V polemické funkci umělecké tvorby je samozřejmě prvek svobody a osvobození obsažen, ale je to svoboda uskutečňovaná převážně prostřednictvím poznání.<sup>20</sup> To samozřejmě nemá nějakou diskurzivní povahu, je spíše zvláštním typem signálu pro vědomí:

Musela se dostavit deziluze, která následovala po velkolepých nadějích na symbiózu revolučních sil rekonstrukce v umění a ve společnosti, abychom si mohli uvědomit, že umělecká tvorba má tutéž signalizační funkci ve společenském životě jako horečka v tělesném organismu, a že proto není schopna přejímat úkoly, vyplývající z jakéhokoliv organizovaného úsilí. Všechny systémy spojování představ, pokud je můžeme pokládat za autentické, jsou podřízeny této signalizační funkci, vyprovokované a provokativní, jíž se imaginace domáhá svého společenského významu. (S. 139)

Právě tato „deziluze“ je pramenem proměny umělecké tvorby po druhé světové válce a také Effenbergerovu motivací pro přehodnocování surrealistických a potažmo Teigových koncepcí. Z ní zprostředkovaně vyplývá zvýšený důraz na vědomou složku tvůrčího procesu i přepracování vztahu umění ke skutečnosti.

Když Effenberger konstatuje, že „[b]ásnická hodnota [...] se neztotožňuje s pouhou emocionální reakcí, neboť ve srovnání s ní má aktivnější, agresivnější povahu“ (s. 132), obrací se tím implicitně proti Teigemu. Ona „aktivita“ a „agresivita“ spočívá v tom, že

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 269–270.

<sup>20</sup> K Effenbergerovu pozdnímu náhledu na možnosti lidské svobody viz František Dryje, Šimon Svěrák, „Zpověď dítěte svého vzteku“, in Vratislav Effenberger, *Republiku a varlata* (Praha: Torst, 2012), s. 271–320, zejm. s. 307–319.

báseň proměňuje naše vnímání reality. Nejde jen o její plnější a autentičtější prožití jako u Teigeho, jde o její významové přeskupení a přehodnocení (báseň „dobývá svět, aby mu dávala nové významy“ [s. 132]). Dále v textu bude v tomto ohledu Effenberger psát o „polemických popudech“ obsažených v uměleckém díle<sup>21</sup> a právě v nich bude nacházet vlastní význam poetického výrazu.

Skutečná hodnota a význam uměleckého díla nespočívá v nějakých specifických kvalitách vnějších a vnitřních modelů, ani v samotné autenticitě výrazu, nýbrž ve způsobu, jakým polemizuje se svou dobou. (S. 141)

Ukázali jsme si, že v Teigově pojetí předpoklad homologie psychologické a sociální svobody zajišťoval přímou návaznost mezi autenticitou výrazu (dílo jako „přímý výraz duševního života autora“) a jeho subverzivními, revolučními tendencemi. Uvedená homologie byla zprostředkována eschatologickým uchopením komunistické beztržní společnosti jako prostoru absolutní, integrální svobody. Každé *skutečné* osvobození pro Teigeho muselo být osvobozováním ve smyslu realizace socialismu, protože dle něho pouze v komunismu bude dosaženo *skutečné* svobody. Perspektiva budoucí spravedlivé society psychologickou autenticitu společensky konkretizovala, otevírala v jejím výrazu semiózu ve směru politicky jednoznačného osvobozování lidského ducha. Významová stabilizace imaginativního uměleckého objektu byla v Teigeho interpretacích implicitně zprostředkována marxistickým světovým názorem, který představoval vůči uměleckému dílu heteronomní fakt.

Ačkoliv se Effenberger nevzdává marxistického východiska,<sup>22</sup> selhání komunismu v SSSR, druhá světová válka i pozdější zkušenost s reálným fungováním politiky východního i západního bloku naprosto zdiskreditovala veškerý jeho eschatologický a utopický rozměr – jak jsme citovali výše, dostavila se „deziluze“. Představa reálně historicky dosažitelné integrální svobody zanikla a s ní i předpoklady pro postulování přímé návaznosti mezi psychologickou autenticitou a utvářením společenského prostoru pro maximální sebeuskutečnění člověka i lidstva.

Stejně jako se v reakci na tuto situaci proměňuje umělecká tvorba, proměňují se i teoretické modely reflektující její vznik a interpretaci. Effenbergerův model z *Cesty do středu básně* přesouvá sociální, subversivní aspekt tvorby z oblasti heteronomní tvůrčího procesu do jeho vlastní struktury. Básnický projev ve smyslu imaginativního

<sup>21</sup> Později ve svém myšlenkovém díle přijme Effenberger pro všechny tyto „popudy“ terminologické označení „kritické funkce konkrétní iracionality“.

<sup>22</sup> Svůj postoj k marxismu Effenberger celý svůj život přehodnocoval. Na jeho konci převládá značně rezervovaný přístup (srov. Effenberger, *Republiku a varlata*). Soudíme ovšem, že z dnešní perspektivy a z hlediska vývoje marxismu v západním bloku, s nímž měl Effenberger vlivem politických podmínek možnost minimálního styku, se Effenberger v celém svém díle s marxismem v ničem podstatném nerozešel.

výrazu založeného v nevědomých, tj. vytěšňovaných tendencích (Teige jakožto i tradiční surrealistické pojetí) představuje pro Effenbergera pouze pozadí či jeden pól procesu významového utváření uměleckého díla. Druhý pól je zprostředkován kritickým vědomím společenské skutečnosti, je zprostředkován lidskou nespokojeností s tím, co je na úkor toho, co by být mohlo. Dle Effenbergera zdánlivě nevázané představy probíhající naším vědomím fungují jako prostředek, díky kterému můžeme konkretizovat tu naši nespokojenost se světem, která by jinak zůstala nevyjádřitelná, a tak neuvědomitelná. Je sice vědomá, ale chybí jí jazyk, kód, řeč – je příliš neurčitá, než abychom si ji dokázali uvědomit jinak než prostřednictvím jazyka imaginace.

Emocionální, a tím zároveň i společenská účinnost symbolu není výsledkem volného samočinného pohybu fantazie, nýbrž determinovaného, více nebo méně vědomého eliminačního úsilí, v němž se uskutečňuje polemický vztah mezi umělcem a společenskou skutečností, vztah, který inspiruje k aktivizaci ne už jen psychického, ale i životního postavení člověka. [...] [P]ohyblivý psychický materiál [...] se nabízí každému duševně aktivnímu člověku, aby do něj promítal vnější, třebaš básnický pojaté impulzy, nebo aby je odtud promítal jinam. Každá skutečná tvorba je vědomá v té míře, v jaké je její inspirace protestem proti konkrétnímu zlu. A to i tehdy, když chce být jen vyznáním. (S. 136)

Teigeho revoluční funkce uměleckého díla se mění v Effenbergerovu funkci polemic-kou. Polemika na rozdíl od revolučního úsilí totiž nemusí být zaštitěna vědomím svého vlastního smyslu. Polemika může vycházet z rozporů či nehostinnosti situace, na kterou reaguje, aniž by nabízela explicitní alternativní řešení. Její vstup do vlastního tvůrčího procesu v Effenbergerově teoretickém pojetí umělecké dílo konkretizuje natolik, že už její působení nepopisuje pouze jako „emocionální“, ale – jak jsme zmínili – snaží se je vystihnout pojmy „agresivní“ a „aktivní“. U Teigeho stála podle Effenbergera tato agresivita vně díla. Divák či čtenář shledával nesoulad mezi plností světa a lidského vztahu k němu vyjádřenými v básni či malbě a nuznou každodenní realitou kapitalistické společnosti. Dle závěrů *Cesty do středu básně* má být tento nesoulad obsažen už ve významové struktuře díla samotného.

Tyto základní posuny v sémantickém utváření umělecké tvorby způsobené „deziluzí“ nad reálnou možností dosažení revolučních perspektiv a integrální svobody a současně potřebou reagovat na společenskou skutečnost nejsou samozřejmě bez vlivu na její celkový vztah ke skutečnosti. Effenberger si všímá, že jak je dílo zasaženo vědomou, polemickou tendencí, jeho absurdita vykazuje zvláštní druh logiky, určitý vnitřní řád a dostává se také svým způsobem blíže skutečnosti, více napodobuje její konvenční podobu, aby ji jako určitá forma *básnické mystifikace* mohla poznávat a diskreditovat. Taková básnická mystifikace má „propůjčit svému subjektu zdání objektivitu, přizpůsobit si skutečnost tak, aby se zdála být co nejméně deformovaná“. (S. 140–141) Její vlastní smysl pak spočívá v tom být „jedním z nejúčinnějších způsobů, jímž je v lidském in-



tektu a imaginaci zostřován a posilován smysl pro skutečnost, tento nenahraditelný motor života a poezie“. (S. 141) Básnické vyjádření jako mystifikace se nechce vzdát příznačných znaků skutečnosti, která se chce tvářit racionálně, aniž by však ztrácela absurdní charakter.

Sémantika fantazijního díla je v takto vypracovaném modelu Effenbergerem chápána jako vývojově společensky a historicky podmíněná. I při pokusu o zachycení jeho obecné sémiotické struktury navazuje Effenberger na Teigeho. Cituje z jeho studie o grafickém cyklu malířky Toyen *Střelnice* a propracovává dále jeho teorii symbolu. Za zmínku stojí, že sám dynamický význam v díle Effenberger popisuje jako „impulz“, který nepřenáší význam jako takový, ale v divákově či čtenářově mysli vytváří „jen velmi vodivé napětí, do něhož mohou být dosazovány symbolizační významy třeba vzájemně odlišné“. (Zvýraznil Š. S., s. 145) Jsme zde tedy stále na půdě Teigeho *sdílení* v postavení proti *rozumění*. *Sdílení* však bylo v *Cestě do středu básně* vnitřně propracováno polemickými momenty tvorby.

Důraz, který Effenberger v této vývojové fázi svého teoretického systému kladl na roli vědomí v tvůrčím procesu, pokládal v době, kdy psal *Pohyby symbolů* (1961), za neslučitelný se surrealismem jako takovým. Surrealismus považoval pouze za východisko svých úvah, za historicky překonaný a překonávaný fenomén, který otevřel určitou novou problematiku. Když v roce 1966 zkracoval studii do podoby *Cesty do středu básně*, za surrealistu se už znovu pokládal. Nezměnil přitom nic na teoretických modelech popsanych v *Pohybech symbolů*, pouze oslabil některé formulace nasměřované proti surrealismu.<sup>23</sup> Za takovou změnou nestojí libovůle, ale pět let intenzivního přezkoumávání podstaty surrealismu, během něhož Effenberger došel k závěru, že „renovace imaginativního výrazu je proveditelná v jeho [surrealismu] vlastní struktuře, nebo přesněji, právě jeho strukturou“.<sup>24</sup>

V *Cestě do středu básně* pracuje její autor s významem pojmu vědomí značně volně. Není zcela zřejmé, co všechno by měla tato oblast zahrnovat. Je však patrné, že právě z něj vycházejí polemické momenty tvorby. Z kontextu úvah se můžeme dohadovat,

<sup>23</sup> Např. následující větu z *Pohybů symbolů* (1961): „Jestliže Nezval ztotožňuje v této definici básnický obraz a symbol, neboť [...] volný pohyb fantasmie není nic jiného než nevědomím dirigovaný pohyb symbolů, nebudeme na pochybách, že tu odvádí daň *dobové* surrealistické víře ve všemohoucnost náhody a nevědomí.“ Effenberger v *Cestě do středu básně* (1966) upravuje na „Jestliže Nezval ztotožňuje v této definici básnický obraz a symbol, neboť ‚volný pohyb fantasmie není nic jiného než nevědomím dirigovaný pohyb symbolů, nebudeme na pochybách, že tu odvádí daň *příliš mechanicky* pojaté surrealistické *důvěře* ve všemohoucnost náhody a nevědomí.“ (V obou citacích zvýraznil Š. S.)

<sup>24</sup> „Opustíš-li mě, zahyneš‘ přestává být v surrealismu tupým bonmotem (rozhovor Martina Stejskala s Vratislavem Effenbergerem)“, *Analogon* 16 (2004), č. 41–42, s. 65. Podrobněji se věnují problematice Effenbergerova přehodnocování kontinuity surrealismu v rozsáhlém slovníkovém heslu o Vratislavu Effenbergerovi pro *The International Encyclopedia of Surrealism*, redigovanou Michaellem Richardsonem, Dawnem Adesem, Krzysztofem Fijalkowskim, Stevenem Harrisem a Georgesem Sebbagem (v tisku).



že „vědomí“ nezastupuje ani tak *reflektované* momenty duševního života, jako spíše duševní obsahy nějakým (pravděpodobně imaginativním) způsobem *reflektovatelné* s lehkým zdůrazněním jejich převážně pojmové povahy. Další vývoj Effenbergerova systému tuto domněnku do značné míry potvrzuje.<sup>25</sup>

I přesto představuje takto vysoký důraz na vědomí v rámci vývoje surrealistického názoru krajnost. Effenberger bude roli vědomí ve vztahu k imaginaci a jejím projevům postupně propracovávat a dialektizovat.<sup>26</sup> Poněkud v rozporu s teigeovským východiskem *Cesta do středu básně* upírá nevědomému podstatnější významotvornou mohutnost. Jeho iracionální projevy jsou chápány jako pouhý „materiál“, který nám umožňuje formulovat na hranici pojmového a obrazného<sup>27</sup> naše vlastní polemické stanovisko vůči světu. Jak jsme viděli, k zvýšenému důrazu na vědomou složku jej přivedla potřeba reflektovat proměnu subverzivních významů fantazijní tvorby v historické a společenské situaci, kdy se už nemohla jednoznačně opírat o modernisticky pojaté marxistické historické perspektivy, jak tomu bylo ještě u Karla Teigeho. Jsme přesvědčeni, že tyto Effenbergerovy úvahy mají širší platnost, jsou využitelné i za hranicemi surrealistického světónázoru, a to především v té oblasti teorie umění, která staví na dialektických principech a tvorba ji zajímá především v jejích společenských i politických funkcích.

<sup>25</sup> Srov. např. Vratislav Effenberger, *Realita a poesie* (Praha: Mladá fronta, 1969), především závěrečný stejnojmenný oddíl knihy, s. 275–351.

<sup>26</sup> Srov. Šimon Svěrák, „Strukturalistická inspirace v surrealistické (psycho)ideologii Vratislava Effenbergera“, in Landa, Mervart (eds.), *Imaginace a forma*, s. 131–150.

<sup>27</sup> Připomeňme, že opozice obrazné – pojmové se samozřejmě nekryje s opozicí nevědomé – vědomé či iracionální – racionální. Všechny tři oblasti se vzájemně překrývají.



# CESTA DO STŘEDU BÁSNĚ\*

Romanu Jakobsonovi

*Vratislav Effenberger*

Je pravda, že metodám výkladu básní byla v minulosti věnována určitá pozornost, avšak zdaleka ne v takovém rozsahu, který by alespoň částečně znemožňoval ony tak proslulé pitomosti, začínající otázkou „co chtěl básník říci“, a jednak ono imperativní a zkušené čtení symbolů, nevraživě třímající univerzální paklíč ke všem básnickým pokladům světa. Uspávajícím vlivem tu působí hodně matný předpoklad jakéhosi tajemného kodexu, který si člověk osvojuje jen postupně a s obtížemi a podle toho, jak je ovládá, je schopen zmocnit se lapidárního poselství básně. Básník sám je tu oddělován od básně přehradou estetických konvencí. Není rozhodující, co říká, ale co si myslím já, literární somnambul, že říci chtěl. Existuje obecná, velice literátská nedůvěra k doslovnému znění verše.

Ten, kdo je vždycky znovu bezděčně připraven vrhnout se k oknu, slyší-li, že „budou padat dráteníci“, má nesporně aktivnější imaginaci a větší básnické dispozice než ti, kdo jednoduše berou na vědomí, že se strhne liják, neboť je schopen vážít si skutečného významu slov a věcí, aniž by byl uvězněn ve sféře jazykových konvencí, jejichž trpné modely ho neodsuzují pohybovat se trvale s otupující pasivitou před jejich oponou. Jde tu o schopnost přibližovat si skutečnost, nedeformovanou zvykem ani zavedenými

\* Esej tiskneme podle strojopisu uloženého v Effenbergerově pozůstalosti. Redakčně upravujeme dle současného jazykového úzu, rozšiřujeme bibliografické údaje dle aktuálních citačních standardů, na několika místech opravujeme Effenbergerem chybně přepsané citace. Pokud k původním Effenbergerovým překladům citací existuje později publikovaná překladová alternativa, uvádíme ji v poznámce pod čarou.

literárními nebo estetickými přístupy, nalézat ji kdykoliv v kritickém vztahu k těmto usančným adaptacím, vidět ji pokaždé do značné míry novou, aby se na ní a v ní mohl přesněji a pronikavěji utvářet z propustí své imaginace a svého intelektu. Z jak četných svědectví básníků tu můžeme vyvozovat, že právě tento stav ducha, tato permanentní připravenost obrazotvornosti, je předpokladem a disponovaností pro politicky ne sice přímo angažovanou, přesto však společensky a psychologicky agresivní poezii!

Postavení proti básnické licenci, proti neurčité a omezující estetické konvenci, proti literárně řemeslnému zjetí poezie, jímž se projevuje jedna ze základních funkcí svobodné básně, tato bezprostřednost styku mezi básní a čtenářem je navozena bezprostředností styku mezi básníkem a skutečností s důrazem, který si vynucuje vždycky dost bezohledná inspirovanost. V těchto místech se také uskutečňují ony výboje mezi básní, která je konečkonců uměleckým faktem, a skutečností, v níž je zapojen její druhý pól, výboje mezi slučujícími se protiklady, jimiž žije báseň i naše vědomí skutečnosti. Je třeba odevzdat se básníkovi a nedosazovat abstraktní estetické zřetele. Poezie není algebra, ať o tom říkají sami básníci cokoliv. Co záleží na tom, je-li prokazatelné, že básník byl symbolista nebo že se pokládal za symbolistu. Jeho básně, a on sám v jejich magickém prostoru, žijí jen tím, že jsou s to soustřeďovat na sebe stále nové interpretace a nová zkoumání, možná vzájemně odlišné, ale většinou vždy znovu inspirující v dalších myšlenkových a pocitových směrech, že uvádějí do pohybu další vývojové okruhy.

Zajisté, v podstatě je smyslem řeči být pochopen. Avšak pochopit! Pochopit se bez pochybností, když se poslouchám na způsob malých dětí, které se dožadují pokračování pohádky o vílách. Se stejnou ostražitostí rozeznávám smysl všech svých slov a *přirozeně* sleduji syntaxi [...] Kdysi se vyskytl někdo dost bezcharakterní, aby v poznámce k antologii učesal několik obrazů v díle jednoho z největších žijících básníků; bylo tam možné čísti

*Zítřek housenky uprostřed plesu chce říci: motýl*

*Krystalový prs chce říci: karafa*

Atd. Ne, pane, *nechce říci*. Strčte si svého motýla do své karafy. Buďte ujištěn, že to, co Saint-Pol-Roux chtěl říci, řekl.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> André Breton, „Introduction au discours sur le peu de realite“, in *Point du jour* (Paris: Gallimard, 1934), s. 27n. (Srov. pozdější český překlad: „Jsme ujišťováni, že cílem jazyka je být chápán. Ale, co to je – chápán! Bezpochyby chápán mnou samým, když se poslouchám na způsob dětiček vyžadujících pokračování pohádky. Je třeba si dávat pozor, znám smysl všech slov a dodržuji *přirozeně* syntax [...] našel se kdosi tak nepoctivý, že vypracoval jednoho dne, v noticce k nějaké antologii, tabulku některých básnických obrazů, které obsahuje dílo jednoho z největších žijících básníků; stálo tam:

*Zítřek housenky v plesových šatech znamená: motýl.*

*Křišťálový prs znamená: karafa.*

A tak dále. Ne, pane, *neznamená*. Strčte svého motýla zpátky do karafy. A buďte si jist, že co chtěl Saint-Pol-Roux říci, to také řekl.“ André Breton, „Úvod k promluvě o zlomku reality“, *Analagon* 4 (1992), č. 8, s. 22–27, zde s. 25. – pozn. red.)

Co může proti tomuto Bretonovu stanovisku postavit Louis Aragon, tvrdí-li v *Le Musée Grévin*, že ruce vědeckých komentátorů zasadily citelnou ránu tajemnosti, kterou byla zahalována Nervalova, Rimbaudova, Lautréamontova, Mallarméova a Apollinaireova poezie, tajemnosti, vypěstované omyly v kontextu a nepřesnostmi v opisech! Byly to patrně jen tyto omyly a nepřesnosti, které udělaly z těchto prokletých básníků dost zvučná jména, aby redigujícímu Aragonovi stála za záchranu pro účely angažované literatury. Ruce jeho „vědeckých komentátorů“ se připlazily k těmto dílům dlouho potom, kdy už uvedla do pohybu celý nový cyklus básnického myšlení. Bretonův přístup k interpretaci je, přes svou výlučnost, střízlivější a reálnější než naduté výklady oficiósů, snažících se vydestilovat z poddajné skutečnosti trochu zavedeného konformního patosu.

Otázka interpretace zasluhuje v mnoha souvislostech zvláštní pozornost. Dosavadní umělecké směry se příliš soustředěně zabývaly problematikou vlastní tvorby, než aby se pokusily proniknout do té pozoruhodné oblasti, v níž umělecké dílo dostává svůj smysl, v níž se teprve stává skutečným sdělením a kde, jak se zdá, vládne nesnadno sledovatelná názorová anarchie. Interpretační zřetele jsou sice latentně obsaženy v teoriích tvorby, v jejich více nebo méně zřetelných společenských aspektech, avšak zde je způsob interpretace z největší části jen předpokládán, pokud vůbec se tyto teorie nevěnují jen úvodu do problematiky tvorby, jen ozřejmování stanovisek a apriornímu ovlivňování publika. To samo ovšem se způsobem, jakým je dílo přijímáno obecně v různých časových a prostorových podmínkách, má jen málo společného. Interpretační procesy představují velmi složitá, živá a proměnlivá utváření a právě touto svou povahou jsou analogické vlastní tvorbě alespoň v té části, v níž aktivní imaginace nebo intelekt interpretův přejímá z díla některé impulzy a buduje z nich svou interpretační téměř další umělecký projev. Stačí připomenout, jako příznačnou krajnost, vysokou básnickou intenzitu, kterou propůjčila Freudova imaginace dost bezvýznamné Jensenově novele *Gradiva*, jejíž autor unikl zapomenutí jen díky náhodě, že v pravou chvíli padla do rukou velikého básníka psychoanalýzy. Umělecké dílo, pokud je k tomu uzpůsobeno svým složitým vztahem ke skutečnosti, pokud je v něm závazné, autentické, a tedy inspirující, pokud obsahuje polemické popudy, se v čase, prostoru a příčinnosti mění a rozmnožuje, přestává být sebou samým a infiltruje do sebe všechny vztahy, jimiž bylo a je uplatňováno. Není to nějaká abstraktní hodnota, nadčasová a určující, kterou stanoví „umělcův genius“ a již je možné zajistit autoritativními úsudky, nýbrž proudy intelektuálních a emocionálních zájmů, do nichž je toto dílo strženo v okamžiku, kdy se mu dostane publicity. Kdybychom dovedli sejmut se Shakespearova *Macbetha* silnou vrstvu těchto autoritativních výkladů, jeho vlastní dějiny ve vývoji umění, zůstala by v našich rukou „vědeckých komentátorů“ velmi málo zajímavá, rozvěklá hra, sotva pozoruhodná z hlediska stavby dramatu nebo básnické skladby. Z krásné medusy zůstalo by nám v prstech trochu slizu, aniž bychom pohnuli jediným slovem. Naštěstí pro ctitele Shakespearova genia nic takového není možné. Shakespearův mýtus, vztahy a interpretace, jimiž prošlo jeho dílo na svých dalekých cestách, je silnější

než naše vědecké komentáře. Jsme v jeho moci, jsme v moci zvláštního obřadu, který spoluvytváříme. Stáváme se jeho básníky. Dokonce i tehdy, obracíme-li se proti němu.

Být v moci básně neznamená vzdát se jí proti všemu, proti tomu individuálnímu systému, jímž se utváří naše obrazotvornost. Básnická hodnota, již tento individuální systém imaginace uznává, se neztotožňuje s pouhou emocionální reakcí, neboť ve srovnání s ní má aktivnější, agresivnější povahu. Má svou zpevňovanou strukturu, svou pohyblivou, ale určitou konstrukci. Je nadána jakousi individuální utvářecí schopností, již je nepřetržitě zainteresována do mnohovýznamných souvztažností reality. Má svá pro a proti, rozpory, v nichž si dobývá svět, aby mu dávala nové významy, svá vědomá i nevědomá pásma, jimiž se zapojuje do přítomného života, svůj soubor aktivních a pasivních postavení, která vzájemně vylučují patos aktivity i patos pasivity. Určujeme se jí.

Stejně jako se spojují představy, aniž bychom se bezprostředně zabývali jejich slovním vyjádřením (což nesouvisí s tou zvláštní funkcí, jakou mohou mít slova-objekty uvnitř těchto představ), spojují se slova, aby, uvěříme-li jejich skutečnému, nekonvenčnímu významu, vyvolala představy zvláštní emocionální intenzity. Představová asociace neznamená ještě asociaci slovní. Spatřím-li v lese *strom podobný hajnému*, není to totéž, jako vybaví-li se mi znenadání věta *dívký ohýbaly dráty*. Nechme prozatím stranou pokus o srovnání emocionální hodnoty těchto dvou záznamů. Jde nyní spíše o jejich genetické určení. Na první pohled je zřejmé, že jejich vznik je rozdílný. V prvním případě jde o přirovnání, třeba odvážné, ale přece ještě dost sugestivní, aby v jistém kontextu mohlo platit za objev, kdežto v druhém případě se uplatňuje dosti složitá proměna, skutečná metamorfóza, jejíž vznik bývá připisován psychickému automatismu, endofazii.<sup>2</sup> Má v poezii dalekosáhlejší význam než pouhá metafora, již věnovalo staré básnictví největší pozornost: zasahuje daleko větší a mnohoznačnější asociativní oblasti, nutíc aktivní i pasivní účastníky tvorby k pronikavějšímu soustředění a k rozsáhlejší účasti imaginace. Tato metamorfóza se totiž nevynořuje z nepřetržitého variabilního proudu asociací, které tu na sebe berou více nebo méně slovní podobu, náhle bez jakékoliv souvislosti, nýbrž vystupuje do popředí a stává se zřetelnější než jiné tím, že uskutečňuje bleskové spojení mezi subjektivní psychickou a vnější objektivní situací a stává se tak v rozsahu svého významu nositelem jejich emocionální hodnoty. Metamorfózy autentické, povrchně neangažované poezie předpokládají permanentní pohotovost imaginace a intelektuální integritu. Pokud jsme schopni věnovat jim pozornost, jakou vyžadují, jsme jimi inspirováni k tomu, abychom rozeznali jejich skrytý význam ve vlastním názorovém plánu nebo abychom určili jejich potenciální zařazení v celkovém kontextu básně, jejich strukturu, v níž se odráží nebo do níž se přesunuje možná návaznost skutečnostních jevů, má-li pro nás emocionální význam. Tato představa, magická svým skrytým obsahem a agresivní svou nenadálou a novou reálností, nás probouzí

<sup>2</sup> „[...] zvyk myslet ve slovech, neboť ve většině případů samo mluvení ozvučené nebo tlumené v ústech, plodí myšlení.“ Tristan Tzara, *Grains et issues* (Paris: Les Editions Denoel Et Steele, 1935), s. 19.

z letargie konvenčního chápání, k němuž odsuzuje své důvěřivé strádaly praktický život a jež se stává umrtvujícím vězením intelektu, není-li přesahováno hlubinnými výboji imaginace, která ve srovnání s ním má všechnu odvahu. Zdánlivá nesrozumitelnost autentické poezie vyplývá především z bludné domněnky, že tato náhle se vynořivší věta obsahuje nějaké konkrétní sdělení, sice nesnadno, ale přece rozluštitelné. Co chtěl básník říci? – To, co právě řekl. Jestliže se vůči němu vzdáme oné nedůvěry, která dělá z poezie literaturu, a připojíme-li k potenciálnímu napětí nenadálé představy svou imaginaci a intelekt, necháme-li se takto inspirovat, neprahne po překladu tohoto iracionálního sdělení do racionální mluvy, nýbrž chceme je dál rozvíjet v jeho intencích, tak dlouho a v těch polohách, pokud a jak je ve styku s tím, co nás ve skutečnosti vzrušuje. Účastníme se básně, abychom si zajišťovali nová, dynamická postavení vůči reálným podnětům.

Kdysi jsem měl příležitost pozorovat asi pětiletého chlapce, sedícího na zemi v tmavém pokoji před velkým zrcadlem, do něhož se upřeně díval, ne na sebe, díval se do pokoje za zrcadlem, velmi dlouho a bez pohnutí, zdál se být fascinován tím, co viděl, svými představami. Po chvíli řekl sotva slyšitelně: „A ticho bylo jako v zrcadle.“ Nebyl tu žádný vnější popud, který by ho sváděl k tomu, aby na sebe upoutával pozornost. Byl zcela sám se svými dojmy a představami. Vnímál skutečnost? Ano. Nalézal podněty, které magnetizovaly jeho usuzovací schopnost, byl soustředěn, aniž by se musel zodpovídat nějakým hotovým a kultivovaným intelektuálním řádům, aniž by se dával do služeb organizovaného myšlení. Vnímál skutečnost a rozeznával vnější podněty tak, jak se mu spojovaly v jeho pozorovatelské zkušenosti, která, jak by někteří tvrdili, nebyla rozsáhlá, a o níž jiní se budou domnívat, že nebyla znečištěna životní depresí, která člověka často velmi zbytečně nutí, aby každý vjem co nejrychleji překládal do konvenčního jazyka „oduševnělosti“, o jejíž ceně mohou být velmi vážné pochybnosti, máme-li čím dál méně příležitosti obdivovat se jí v životě. V čem se toto dítě před zrcadlem mohlo lišit od básníka? Snad jen v tom, že básník dovede s větší jistotou rozeznávat, kam ukládat tyto výbušné nálože imaginace.

Vnímání je v podstatě zařazování. Ve způsobu tohoto zařazování se odlišují aktivní typy od pasivních, z nichž první mají sklon k hledání nových souvislostí, kdežto druhí se spokojují s praktickým, konvenčním užtkem vnímaného. To neznamená, že toto odhalování nových souvislostí je stavěno do protikladu k praktickému užtku, jeho funkce v životě je však složitější, hlubší a v jistém smyslu podstatnější. Pro vnímání je důležité určité výchozí stanovisko, psychologická situace. Aktivní a produkující typy s vyvinutou afektivitou, – není rozhodující, je-li uplatňována v oblasti umění nebo jinde, – na rozdíl od těch, které jsou zaměřeny k praktikismu, přejímají vjem s mnohostrannější pozorností než pasivní typy, aniž by ovšem musely ztratit ze zřetele jeho reálný význam v daném plánu skutečnosti, k němuž více nebo méně vědomě vztahují všechno, co s přijímaným vjemem podnikne jejich imaginace, s jakými představami jej spojí. Fakt, že nevnímáme všechno, co z jistého zorného úhlu nabízí skutečnost našim smyslům, nýbrž že jen některé její prvky jsou schopny soustředit náš zájem, stačí k tomu,

aby otázky teorie odrazu rozšířil do nedohledna. Impulz k vnímání vychází z našich psychických dispozic, jež v ničem nepřestávají být rezultátem vnějších vlivů, naší psychické zkušenosti, ať už mu přisoudíme racionální charakter nebo ne, a tento impulz je už součástí psychického dění, kterou lze v obecné terminologii teorie umění označit jako inspiraci. Každé vnímání je z největší části subjektivizací vnímaného, i když si na bezprostředním vjemu ověřujeme existenci představových řad, které se v nás každým vnějším zásahem neustále rozvíjejí. Včleňujeme-li se zároveň touto subjektivizací do skutečnosti, jde tu o dialektické slučování protikladů, které je z nejzákladnějších projevů pohybu a života.

V otázkách invence není rozhodující, zda objekt, na nějž se soustředujeme, je umístěn v esteticky podmíněném prostředí (obraz, výstava, kniha), nebo leží-li mimo ně jako esteticky neupravovaná součást tzv. objektivní reality. To, co rozhoduje o invenci, je disponovanost pro umístění tohoto předmětu v určitém systému imaginace. Nejsme schopni proměňovat skutečnost, nýbrž můžeme jen včleňovat určitou její součást do dalších souvislostí, které nás poznamenávají, které jsou výrazem našeho způsobu, našeho postavení vůči světu.

Představa je vjem, který prošel individualizačním a subjektivizačním procesem našeho nazíracího systému, a stal se tak tvořivou součástí naší názorové soustavy, slohu. Můžeme-li ji v některém okamžiku pokládat za hotovou, obsahuje všechny slohotvorné prvky, které individualizují nejen náš výraz, ale i způsob myšlení.

Jakožto subjektivizace skutečnosti je podkladem vzpomínky. Podkladem proto, že do vzpomínky se včleňují ještě další proměnlivé psychické děje, které se většinou s určitou představou trvale nespojují. V tomto smyslu nám přibližuje vzdálenou skutečnost „očima“ naší vlastní „neviditelné“ osoby podobně jako sen. Jakýmkoliv vlivem upevněná, stává se utkvělou představou, která už v sobě neuchovává podmínky svého vzniku, nýbrž je schopna stát se samostatným nositelem nejrůznějších afektů, často protikladných těm, jež ji utvořily a zpevnilly. V takových případech je její okruh nejčastěji otevřený k napojování nových představových řad, uzavřen a v tomto stavu je schopen hrát zvláštní roli ve skladbě a ve slohu. Tím, že se utkvělá představa svou uzavřeností izoluje od nepřetržitého proudu přetvářecích duševních dějů a tak se do značné míry v jistém smyslu znovu objektivizuje, je připravena zase vstupovat do subjektivizačního procesu, ne už jako nový vjem, nýbrž jako slohový zjev, který může převzít další sdělovací funkce.

Mezi představou a jejím vyjádřením často neexistuje přímá závislost. Hledání správného výrazu a dodatečné stylizační úpravy nasvědčují tomu, že představa je jakýmsi vnitřním modelem, o jehož co nejpřesnější odlietek usiluje ten, kdo ji chce vyjádřit. Avšak tento vnitřní model, i v té formě, jakou mu dává surrealismus, není dost elastickým pojmem, aby mohl vystihovat nebo alespoň charakterizovat složitost psychických dějů, kterou rozehrává proces tvorby mezi představou a jejím vyjádřením. Představa není nikdy zcela nehybná a nejen to: mnohdy není ani hotová nebo uvědomělá ve chvíli, kdy začatá věta nebo verš vyvolá určitou atmosféru, k jejíž plné plasticitě chybí ještě něco,



co se autorovi zdá být na dosah, co však okamžitě nemůže vyjádřit a co ho zastihuje ještě před dokončením. Mukařovský kdysi upozorňoval na Vančurovo vyznání o dalekosáhlých podnětech, které nalézá básník ve slovníku: „Zaklepeme-li prstem na hřebet slovníku, změní se velkolepé osamocení významové a přemnohé z těchto slovíček se vztáhne k nějaké souvislosti.“<sup>3</sup>

Může tu jít samozřejmě jen o impulz, neboť i tehdy, vzdává-li se básník v takovém případě náhodě, vzdává se jen zdánlivě: vybírá. Jeho výběr není bez určující souvislosti s představovým prostředím, v němž se právě nalézá jeho imaginace. To znamená, že tok představ, na okamžik přerušeny, hledá spojení proti slohové regulaci, která přirozeně vede od skutečnosti k literárnímu schématu, a náhoda, tento vnější zásah, má obnovit jeho styk se surovou realitou. Ne pro ozdobu verše, ne z estetických zřetelů, nýbrž z potřeby osvěžení kontaktů mezi představami, k prohloubení jejich plasticity, k vystižení hlubší polohy sdělení.

„V básnickově vědomí byla tedy dřív větná melodie, záležitost čistě jazyková, než obsah vět,“<sup>4</sup> dodává k tomu Mukařovský. Avšak tato větná melodie není bez závažné souvislosti s předcházejícím představovým obsahem, je navozená jeho rytmem, který budeme s menší jistotou než Mukařovský pokládat za čistě jazykový jev, neboť je příliš úzce spojen s představovým prostředím, od něhož lze lingvistický zřetel oddělit jen násilně a dodatečně. V krajním případě ji můžeme chápat jako psycholingvistický útvar, přičemž jeho lingvistickou součást bychom mohli posuzovat samostatně jen tehdy, kdybychom znovu oživilí starý pozitivistický předpoklad dualismu obsahu a formy.

V knize *Moderní básnické směry* snaží se Vítězslav Nezval charakterizovat rozdíl mezi přirovnáním a obrazem v poezii:

[...] u básnického obrazu jde o sdružení dvou představ, z nichž [...] [obě] mají stejnou důležitost [...] jako hudební akord, který je výsledkem současného zaznění několika tónů. [...] u přirovnání představa přirovnávající má v naší obraznosti kratší trvání než představa přirovnávaná, zabarví [...] přirovnávanou představu a pak zmizí, aby vystoupila tím více představa přirovnávaná [...].<sup>5</sup>

To, co platilo pro klasickou poezii, platí stále méně pro moderní básnictví. Obraz i přirovnání postupem času rozmnožily své funkce natolik, že máme-li uznat tento množivý postup, nevyhneme se tomu, abychom zestárlé pojmy nahradili přesnějšími. V průběhu novějších symbolizačních procesů ztrácí obraz i přirovnání své někdejší funkce stěžejních nositelů sdělení. Verš se stává větou, třebaže v básni má tato věta-verš

<sup>3</sup> Vladislav Vančura citován dle Jan Mukařovský, „Jazyk, který básní“, in Bohuslav Havránek, Jan Mukařovský, Felix Vodička (eds.), *O básnickém jazyce* (Praha: Svoboda, 1947), s. 13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 9.

<sup>5</sup> Vítězslav Nezval, „Dvojí obraznost“, in *Moderní básnické směry* (Praha: Dědictví Komenského, 1937), s. 13–14.

odlišnou významovou strukturu než v promluvě nebo v jiném slovním útvaru. Symbolizační proces se tu dnes opírá o civilnější a méně estetizovaný materiál než ve starším básnictví, jehož obrazy a přirovnání, pokud se tu ještě vyskytují, mají význam už ne přímý, nýbrž druhotný, ať ironizující nebo sarkastický, ať depravující nebezpečí literárního patosu. Nezval se mýlí, domnívá-li se, že

[...] básnický obraz je výsledkem volného samočinného pohybu fantasmie, řízené požadavky nevědomí [...] je tedy bezděčně symbolem a [...] jeho nekontrolovatelnost po stránce logické mu není nikterak na překážku, nýbrž k užtku.<sup>6</sup>

Jestliže Nezval ztotožňuje v této definici básnický obraz a symbol, neboť „[v]olný pohyb fantasmie není [...] nic jiného než nevědomím dirigovaný pohyb symbolů“,<sup>7</sup> nebudeme na pochybách, že tu odvádí daň příliš mechanicky pojaté surrealistické důvěře ve všemohoucnost náhody a nevědomí. Emocionální, a tím zároveň i společenská účinnost symbolu není výsledkem volného samočinného pohybu fantasmie, nýbrž determinovaného, více nebo méně vědomého eliminačního úsilí, v němž se uskutečňuje polemický vztah mezi umělcem a společenskou skutečností, vztah, který inspiruje k aktivizaci ne už jen psychického, ale i životního postavení člověka. To, co tu Nezval pokládá za motorickou podstatu poezie, není než pohyblivý psychický materiál, který se nabízí každému duševně aktivnímu člověku, aby do něj promítal vnější, třebaš básnický pojaté impulzy, nebo aby je odtud promítal jinam. Každá skutečná tvorba je vědomá v té míře, v jaké je její inspirace protestem proti konkrétnímu zlu. A to i tehdy, když chce být jen vyznáním.

Tvrdá ruka básníková dokončuje dramatický tvar. Verš, tato zdivočelá kojná zasněných milenců, kteří se na nic nepamatují, marně se dovolává pozornosti. Nic není slyšet. Ještě jednou se naklání, „dřevěné ucho“ Dobrovského. Nic. Verš je mrtev. Tradice vznešených amalgamů, ta skotačivá nebo tragická soustrojí, právě tak pozoruhodná jako uklidňující, všechno se to propadlo do temnot dějin literatury. Stavba klasického verše neunesla ten subtilní a zároveň brutální náklad, jímž se vepisuje skutečnost dvacátého věku do imaginace básníků. S jakým zadostiučiněním jsme tu mohli sledovat Halasovo soustředěné mrzačení veršových útvarů, ta pastorále hraná na rozbité varhany.

Umělý rytmus skladby, daný určitým vládnoucím estetickým systémem, stal se protikladem jiného přirozeného rytmu, jehož povaha není určována jen jazykovou přirozeností, nýbrž také a především zvláštním druhem zdůrazňování, jakožto jednou ze sdělovacích funkcí básně. Verš, který se proměnil ve větu, v jakýsi odraz emocionální hladiny, ztratil souvislost s klasickou prozodíí, měl-li se přiblížit k strhujícímu toku afektivního myšlení, měl-li se stát jeho nositelem.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 19.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 17.

Dlouho jsem se domníval, že vázaný rýmovaný verš byl v českém básnictví ukončen Nezvalem. Aktualizoval jej jazykovou přirozeností, zbavil jej licenčních a aliterančních nánosů a učinil splavným pro volný proud imaginativního myšlení, jehož rozpornost s prozodickou vázaností, důmyslně rozbíjenou, byla přínosem nezvalovské etapy. Byl to Karel Hynek v Deníku malého lorda, kdo objevil, že rýmu, jako podstatné složky vázaného verše, jako literárního a estetického fenoménu, může být použito také v anti-literárním a antiestetickém smyslu, v němž je drcen literární estetismus ironizováním jeho patosu ve prospěch kritiky cynismem. Zde je estetická funkce rýmu a vázaného verše vláčena za vlasy bubikopf-stříhu, jak ji opustil Nezval, je degradována a sama tato degradace se stává součástí sdělovací funkce. Ironizace prozodie prohlubuje básnické sdělení, má charakterizující poslání.

Rým jako mnemotechnický prostředek dávno ztratil tento svůj původní význam. Když mu poetisté přisoudili asociacemi účinnost „sbližovati vzdálené pustiny, časy, plemena a kasty souzvukem slova, vynalézati podivuhodná přátelství“,<sup>8</sup> nedotkli se tím nijak jeho tradičního významu, neboť ona sbližovací schopnost a vynalézavost nebyla navozena samotným rýmem, nýbrž provokativní odvahou k metaforám, která si rýmem pouze posloužila. V tomto smyslu zdůraznili jen ozdobnost rýmu, kterou oživovali aktuálními asociacemi. Tato vynalézavá přibuzenství unikají svému estetickému údělu jen tehdy, když spád rýmované básně vytváří jakési afektivní, groteskně hyperbolické vibrace, jejichž sklon spojovat další celky následnou podobou slov se šíří jako ozvěna čtenářovou obrazotvorností. Inspirační mohutnost přesahuje hranice básně, navazuje na nové okruhy a proniká k dalším zdrojům.

Apollinairovská veršová dikce zasáhla do vývoje evropského básnictví tak pronikavě, že v něm byla schopna otevřít novou epochu. Rozbila někdejší umělou celistvost básně, aby ji nahradila mnohem podstatnější integritou. Zaktualizovala senzibilitu. Vyprávěcí tón a náhodné rýmy, nový, přerušovaný rytmus, který se stal novým rytmem, agresivita básnické fantazie a smysl pro její konkrétnost, tyto nové prvky poapollinairovské poezie nelze už vztahovat ke klasické prozodii, právě tak, jako je nemožné přizpůsobovat klasickou prozodii tomuto vývoji básnické tvorby. Bylo třeba definovat nové pojmy.

Surrealistická intervence posunula apollinairovskou dikci do oblasti nevědomí, do proudu tzv. psychického automatismu, o němž jsou básníci Bretonova hnutí přesvědčeni, že navozuje skryté symbolizace podobně jako sen, jimiž dává promlouvat spodním vrstvám našeho já. Ochotni vzdát se zcela nebo z největší části tvůrčí pasivity, chtěli se původně omezovat jen na záznamy toho, o čem byli přesvědčeni, že představuje nevědomé duševní dění, zatímco všichni básnickou aktivitu soustřeďovali na interpretační stránku těchto záznamů. Báseň se měla stát projevem, bezprostředním a tvořivou vůlí minimálně deformovaným produktem emocionality, přičemž emoci-

<sup>8</sup> Vítězslav Nezval, *Papoušek na motocyklu čili o řemesle básnickém* (Brooklyn, NY: Ugly Duckling Presse, 2010), osmá strana (nečíslovaná).

onalita byla signifikantně ovládána mocí nevědomých psychických procesů. Ačkoliv účast vědomí na básnické tvorbě měla být eliminována, přece, alespoň u nejsilnějších surrealistických projevů, nebylo možné vědomé zásahy zcela vyloučit. Je stále zřejmější, že žádný projev emocionality se neobejde bez součinnosti vědomí, i když se vzdává všem hlubinným nárazům imaginace, neboť, jak se zdá, je nevyhnutelné, aby jej toto pobouřené vědomí stavělo proti vnějším, racionálním podmínkám ve chvíli, kdy už přestávají být životními podmínkami, aby se subjektivní deformace stala prostředkem uvědomování. Za těchto okolností se báseň zbavila posledních prozodických zřetelů a proměnila se ve stav otevřeného myšlení. Aby báseň mohla sledovat volný tok představ, zachovává zdánlivě nesouvislou vazbu mezi větami, na rozdíl od prózy, založené na pevnějším kontextu, která ve srovnání s inspirativními záblesky básně představuje už samostatnější formu myšlení.

Kdyby absurdnost byla jen tím, co je nesmyslné, co si v rámci určitého výrazu neklade žádné hranice a k žádným hranicím nedospívá, kdyby byla jen slovním salátem nebo rozplýváním obrazu ve vzduchoprázdnu vnějších nahodilostí, mohli bychom se domnívat, že fantazie v umění představuje jen různé formy metaforického řazení skutečnostních prvků, které rozkvétají v sloh. Tento sloh by pak opravdu bylo možné zkoumat ve vztahu k daným estetickým zřetelům, oddělovat jeho správné vazby od nepřesných a falešných, jak si to představují učitelé těsnopisu nebo literární pastýři. Avšak to, čím je absurdnost pobuřující, neodpovídá tomu, co doplňuje idylické písemnictví. Absurdnost jako individuálně podmíněný přesun ve stanovisku k uznaným hodnotám, potenciálně přítomný ve všech formách konfliktu obrazotvornosti s rozumem, střetím minulost i budoucnost, třebaže ponechává realitě všechny její namalované dveře, má svůj pevný řád, který je v jakési parapozici jak vůči formální logice, tak vůči všem způsobům jejího popírání. Řád absurdity není nelogický ani protilogický. Určuje logice situací příčinnost, v níž se afekty zbavují nahromaděných rozporů, které, i když nevznikly proti logickému uspořádání, jsou okamžitě v jeho rámci neřešitelné. Je pravděpodobné, že by v nás důmyslná analýza, podrobující bezpočet různých činitelů rozsáhlému zkoumání, obnovila víru v otřesené panství „zdravého rozumu“, ale jen tehdy, kdybychom zároveň nabyli přesvědčení, že jsme tím získali univerzální kód k dešifrování kterékoliv jiné situace, což ovšem je, samo o sobě, velmi absurdní předpoklad. Onen zvláštní druh ustrnutí a bezděčného humoru spoluvytváří optimální prostředí pro obrazotvornost dnešního člověka tím, že ji probouzí proti gordickému uzlu neřešitelných situací, v nichž máme být odhodláni žít a které nás mají utloukat, abychom se stali stravitelní otupujícím životním mechanismům.

Anonymní autoři absurdních anekdot bývají pozoruhodnými básníky. Nezáleží na tom, jsou-li si vědomi toho, co činí. Sestavili hru, dali jí tvar a náhle všechno ostatní bylo zmagnetizováno. Hrají a nechávají rozehrávat tajemnou logiku, rozehrávají přirozené střetání logiky s tím, co se s ní ve skutečném životě míjí. Z hlediska toho druhu tvorby, který je zde sledován, vyplývá z této hry vzácná i marná nesmiřitelnost s absurdními jevy, posvěcenými nejvyšší autoritou, které jsou pro člověka nepřijatelné

prostě proto, že jejich fantastičnost není produktem lidské imaginace, nýbrž nějakých nesrozumitelných nesnází, patrně zbytků zašlých funkcí. Nebezpečí dezorientace, které se v nich skrývá, je bezpochyby dosti silné, aby probudilo imaginaci k pozoruhodným výkonům. Absurdnost a fantazie, pokud nejsou ovládnuty básnickou obrazotvorností, která jimi brání lidskou orientovanost, jsou buď zákeřně deprimující, nebo stále znovu provokují básnickou inspiraci.

Zmizely reálné podmínky k tomu, aby velikáni Goethova typu, s vytrvalou houževnatostí obhajující své úplně falešné nauky o barvách, mohli se věnovat pocitům, že přerůstají zeměkouli, že jejich myšlení se dobývá do kosmických prostorů. Aristokracie ducha zanikla s feudální společností. Romantické motivy tvarově a barevně bohatých krajín, z nichž vane půvabný klid a touha po roztomilosti, které malíř prodával nabobtnávajícímu měšťanstvu, podobně jako iluze hrůzy, jimiž se bránili černí romantikové, kteří měli příležitost pocítovat na sobě i na svém okolí morální a hmotnou tíhu tohoto blahobytu, obě tyto nejvýraznější tendence v umění devatenáctého století postavily problém tvorby v rozsahu, přiměřeném budoucímu nazírání, ale k pokusům o jeho řešení, zejména o jeho teoretické vyjádření, mohlo být přistoupeno až mnohem později. Musela se dostavit deziluze, která následovala po velkolepých nadějích na symbiózu revolučních sil rekonstrukce v umění a ve společnosti, abychom si mohli uvědomit, že umělecká tvorba má tutéž signalizační funkci ve společenském životě jako horečka v tělesném organismu, a že proto není schopna přejímat úkoly, vyplývající z jakéhokoliv organizovaného úsilí. Všechny systémy spojování představ, pokud je můžeme pokládat za autentické, jsou podřízeny této signalizační funkci, vyprovokované a provokativní, již se imaginace domáhá svého společenského významu.

Jak je tajemná schopnost této královny schopností! Dotýká se všeho; podněcuje a vysílá do boje. [...] Je analýzou, je syntézou. [...] Rozkládá všechnu tvorbu a s takto nahromaděným materiálem, ovládaným zákony, jejichž původ lze hledat jen v nejhlubších polohách ducha, vytváří nový svět [...] Protože tento svět vytvořila [...] je oprávněna mu vládnout.<sup>9</sup>

Tento nový svět Baudelairovy imaginace není ničím jiným než skutečným světem, jemuž se tu dostává nového výkladu, navozeného nikoliv fantazijní anarchií, nýbrž

<sup>9</sup> Charles Baudelaire, „Salon 1859“, in *Œuvres complètes de Charles Baudelaire II. Curiosités esthétiques* (Paris: Michel Lévy Frères, 1868), s. 245–358, zde s. 264–265. (Srov. pozdější český překlad: „Jak tajemná je tato královna všech schopností! Ovládá všechny ostatní, podněcuje je, vysílá do boje! [...] Je analýzou, je syntézou [...] Rozrušuje všechno, co bylo stvořeno, a z nahromaděného materiálu, uspořádaného podle pravidel, jejichž vznik tkví kdesi v hlubinách duše, staví nový svět [...] Jelikož svět vytvořila [...], je spravedlivé, aby mu vládla.“ Charles Baudelaire, „Salón 1859. Dopisy řediteli časopisu *Revue française*“, in *Úvahy o některých současnících*, ed. Jan Vladislav [Praha: Odeon, 1968], s. 385–386. – pozn. red.)

tajemnou hlubinnou zákonitostí, který má pro svou přetvářecí schopnost více nebo méně zřejmé příčiny.

Jsou abstraktivisté, ctitelé Krásy, která rozechvívá. Krása přírody byla rozložena do svých praprvků. Barevné harmonizace a zvládnuté disharmonie, tvarová ekvilibristika. Jsou to cesty mraků; lze jimi zmizet ze skutečnosti do těchto zhmotnělých vůní, kterým se tak dobře přizpůsobuje umělecký průmysl, aby nás zajal do tvrdého přepychu a nepoddajné účelnosti. Máme si jimi posloužit, abychom se legitimovali před zpřítomnělou budoucností. Ani stoupenci miserabilistické estetiky (neodada, pop-art), spřádající ořesná, leč beznadějně pasivní setkání nesourodých prvků, nenechávají nikoho na pochybách, že jejich vtipy vyžadují přes všechnu brutalitu ostrý čich v otázkách vkusu zazobaných. Naneštěstí nejsme hadi, abychom se mohli vyvléknout z vlastní nemohoucnosti. Nepřezimujeme, nýbrž žijeme v tom, co jsme si vytvořili. Temná skutečnost je temná skutečnost. Neseme ji ve všem, čím jsme, na čem usínáme, co si chceme proměňovat. Nechceme se jí podřídit, ale víme, že je. Nenapodobujeme ji. Házíme-li po ní obrazy jejího zkamenění, odpovídají jen velikosti hněvu, jímž se snažíme bourat to, co obkličuje.

Vezmeme-li v úvahu Camusův postřeh, že efekt absurdity je vázán na přehnanou logičnost, postačí, když dodáme, že spíše než o přehnanou logičnost jde v tomto směru o velmi přesnou logiku, uplatňovanou na neobvyklých místech. Tato mimokonvenční nebo protikonvenční logika dokáže často osvětlit skutečnost tak prudkým jasnem, že jsme náhle s to vnímat nejnevinnější podnět v přesných a překvapujících spojeních, která vedou ve výbojích černého humoru k hlubší orientaci v tom, co je určeno k utápení ducha.

Jaký pocit zadostiučinění ve vesmíru neuchopitelné skutečnosti chtějí získat ti, kdo se děsí jejich rychlých navazování nepravděpodobných souvislostí, snaží-li se glorifikovat zmatek, jak ji mohou chápat, ne v její rozloze, ale v nevypočitatelnosti jejich procesů o mnoha kauzálních vazbách, nepokusí-li se občas dotvářet některé její vzrušující náznaky? Ten, kdo se pokouší je dotvářet, nemusí být ještě snílkem, který hraje o neuskutečnitelné, ani tím kdo kolem sebe rozhazuje matematické vzorce. Ve chvíli, kdy rozehrává svou obrazotvornost, nepřetváří skutečnost ani ji nevykládá. Rozvíjí jen některé podněty, na nichž si ozřejmuje svou pozici, svůj vztah k životu, a to způsobem co možná nejreálnějším, jako by se do nich nechtěl ani zaznamenávat, jako by je rozvíjely stejné principy, které pohybují skutečností, ty, jimiž existuje zdánlivá iracionalita, koneckonců konkrétně definovatelná v rozmezí určitého plánu, v němž může být sledována a v každém případě básnický určující a určitelná. Každý okruh názorových a tvůrčích metod, každý umělecký směr, pokud byl s to sehrát ve vývoji umění určitou úlohu, se neobešel bez hledání cest k sebepopírání tohoto druhu, bez skryté nebo otevřené tendence přizpůsobit své subjektivní nazírání vnějším, objektivním procesům, propůjčit svému subjektu zdání objektivity, přizpůsobit si skutečnost tak, aby se zdála být co nejméně deformovaná. Není to akt zvůle, jestliže je básník schopen vytvořit ze

slov nebo z jiného materiálu zvláštní iluzivní prostor, který má všechny charakteristické znaky skutečnosti a který je – v básnickém smyslu toho slova – tak dokonalou mystifikací, že je už téměř docela nerozeznatelné, kde začíná fiktivní sdělení.

Ano, není to nic jiného než manipulace s lidskou pozorností, kterou je třeba za všech okolností udržet v účinném stavu. Jestliže Lautréamont uznal za vhodné plagovat Vauvenarguesa, převrací smysl jeho aforismů, jestliže mystifikoval své dobromyslné čtenáře absolutní neochotou být vřazen a pacifikován v kurníku literárních patriarchů, pak tento druh mystifikace je třeba pokládat za jeden z básnických prostředků, jimiž se poezie brání být znehyněna. Ani „literární šašek“ Jarry se svými absinty a revolvery nebyl nikým jiným než Otcem Ubu, jemuž bylo souzeno pohybovat se mimo jeviště uprostřed společenské reality své doby, měl-li vytvořit cynismem a absurditou svůj velký protest, který rozvíjel s bezohlednou brutalitou proti sobě i proti tomu, v čem cítil tíhu doby. Se stejnou důvěrou v intelektuální postřeh a v sílu invence o půl století později plagovali André Breton a Paul Eluard Valéryho literární maximy ve svých *Poznámkách o poesii*, aby odlišili poezii od literatury. Tato básnická mystifikace je jedním z nejúčinnějších způsobů, jímž je v lidském intelektu a imaginaci zostřován a posilován smysl pro skutečnost, tento nenahraditelný motor života a poezie. Je naštěstí dost zřejmé, čím se liší od této zrcadlové hry skutečnosti pouhá lež, literátská stylizovanost a pozérství: jejich hranice je dána odlišností funkcí, které naplňují.

Skutečná hodnota a význam uměleckého díla nespočívá v nějakých specifických kvalitách vnějších a vnitřních modelů ani v samotné autenticitě výrazu, nýbrž ve způsobu, jakým polemizuje se svou dobou. Jedině tato polemika tvorbou obsahuje, v plánu publicity, individuální i obecnější satisfakci, a to jak pro inspirujícího, tak pro inspirovaného. Básnická mystifikace – je nutné trvat na obou členech tohoto termínu stejně rozhodně – za těchto podmínek je jedním z pramenů symbolizace, i když není jejím utvářecím činitelem. Liší se od jiných mystifikací právě tím, že ji téměř rozeznáváme, že ji chápeme jako afektivní výraz sarkasmu. To už je postoj ke skutečnosti, součást básnického sdělení, a nejen ve významu obrazu, který právě vytváří, nýbrž ve schopnosti využívat ke sledovanému záměru soustavu reality, její určitý skladebný systém.

Budeš-li se dívat na (oprýskané) a zašpiněné zdi nebo na nestejnorodé kameny, můžeš tam vidět sestavy a podoby různých zemí (map), rozmanitých bitev, hbité pohyby osob, neobvyklé výrazy obličejů, oděvy a jiných věcí do nekonečna, protože ve změti věcí důmysl se vzchopuje k novým vynálezavostem.<sup>10</sup>

Vidíš ty hrozné vosy, které se rozlétávají proti balvanu? – Ne, vidím oko v pohledu přes slzy a ještě mnoho jiných předmětů, které k tomu patří. I když trojka a čtyřka předsta-

<sup>10</sup> Leonardo da Vinci, *Úvahy o malířství* (Praha: Vladimír Žikeš, 1941), s. 16.



vují různé hodnoty, tři třetiny a čtyři čtvrtiny znamenají totéž. Naše potlačené vědomí nás probouzí a varuje.

[...] všechno vytváří obraz, [...] i sebemenší předmět, který sám nehraje zvláštní symbolickou roli, je schopen představovat cokoliv. Duch má zázračnou schopnost, že uchopí i nejjemnější myslitelný vztah, jenž může být mezi dvěma náhodnými předměty, a básníci vědí, že mohou vždycky, bez obavy, že by se zmýlili, napsati; něco je *jako* něco jiného. Jediná hierarchie, podle níž bychom mohli seřadit básníky, by se opírala pouze o větší nebo menší svobodu, kterou prokazují svým dílem,<sup>11</sup>

poznamenává André Breton ve *Spojitéch nádobách*.

Nejvyšší snahou poesie [...] je srovnávání dvou jak jen možno vzdálených předmětů, anebo jinou metodou, kladení jich vedle sebe náhlým a uchvacujícím způsobem [...] aby se zjevila konkrétní jednota ve vztah uvedených dvou slov a [...] přiděluje oběma, ať kterémukoliv, sílu, která mu chyběla, dokud bylo bráno osamoceně. Je třeba zlomit zcela formální odpor těchto dvou výrazů. [...] Čím se zdá být silnějším prvek bezprostřední nepodobnosti, tím silněji musí být přehodnocen [...] Tak dvě rozdílná tělesa, třená o sebe, dospívají jiskrou k vyšší jednotě v ohni.<sup>12</sup>

To, co tu Breton popisuje, je utvářecí proces metamorfózy, vznik básnického obrazu, přičemž dává na srozuměnou, že hnací silou tohoto vytváření, tohoto přehodnocování, je mechanismus nevědomých psychických zdrojů. Jestliže však tento básnický obraz se má stát účinným sdělením, má-li být vůbec sdělitelný, neobejde se potenciálně bez symbolických funkcí, není jen obrazem, je i znakovostí, obsaženou v tomto obrazu. Z toho však by vyplýval dost obludný předpoklad, že symboly jsou skrytou mluvou obrazů a že jejich sdělovací schopnost se opírá o jakousi obecnou jazykovou konvenci mezi básníkem a jeho obecnstvem. Víme, že ve skutečnosti taková konvence, alespoň v silných básnických polohách, neexistuje, a pokud se časem utváří jako vedlejší nános, je zároveň v povaze těchto symbolů tuto konvenci porušovat. Čím je tedy symbol, není-li ustáleným znakem sdělení? – Snad je jen okamžitým výsledkem pohyblivého symbolizačního procesu, velmi určitým impulzem, jehož významového utváření se účastní celý předcházející a následující kontext. Básník je v nejlepších případech příliš zaujat a soustředěn tvorbou básně, než aby tato řada impulzů, které báseň přináší, mohla být libovolná nebo bezobsažná. V tomto zaujatém soustředění, v této rozehrané příčině, v této potřebě vyprovokovat imaginaci určitým směrem není jistě nepatrný podíl vědomé kritické činnosti. Ona vyšší jednota ohně, má-li být tento oheň skutečně zápalný,

<sup>11</sup> André Breton, *Spojité nádoby* (Praha: S. V. U. Mánes, 1934), s. 134.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 134–135.



nevznikne střetnutím jakýchkoliv dvou těles, třeba sebevzdálenějších, pokud nejsou nadány tím, co z inspirujících momentů předcházelo a co bude následovat, a pokud se s nimi básník jen mazlí. Aniž by to znamenalo návrat k apriornímu námětu, je třeba přiznat básníkovu kritickému vědomí při tvorbě básně aktivní roli už jen vzhledem k těm systémům lidského ducha, k nimž se vztahuje princip dialektiky a analogie.<sup>13</sup>

Ať posuzujeme metamorfózu v poezii jako produkt nevědomých sil duševního automatismu, nebo ať v jejím utváření spatřujeme akt více nebo méně vědomé vzpoury proti depresivním momentům životního determinismu, jejím výsledným smyslem není neurčitá estetická libost nebo, v drastičtějších výrazech, představový exotismus, nýbrž sdělení, směřující ke konkretizaci pocitů a dojmů, a tato tendence ke sdělnosti se neobejde bez určitých symbolizačních významů. Pro tento symbolizační význam, pro tento druh symbolů, však neexistuje pevný významový lexikon, podle něhož by bylo možné luštit báseň nebo obraz.

Symbolizující věc obsahuje sama o sobě také jiné kvality než ty, které vyznačují symbolizovaný význam. Tajemství symbolických děl, vzdorujících pojmovému racionálnímu výkladu, nemožnost dokonale přesné a úplné odpovědi na otázku, co obrazy takového druhu představují a znamenají, má příčinu v tom, že symbol není nikdy zcela totožný se svým významem, že symbolický obraz představuje vždy ještě něco víc než symbolizovaný obsah, zůstáváje přitom vždy zároveň přímým, neobrazným označením věci. Ostatně před jednotlivými složkami a motivy obrazů může vzniknout pochybnost, zda jejich věcné tvary mají být brány jako symboly či nikoliv.<sup>14</sup>

Tyto zvláštní kvality, v nichž Teige vidí tajemství symbolistických děl, vzdorují sice racionálnímu výkladu, avšak jejich působivost tím není nijak zeslabena. Toto tajemství může být skutečným tajemstvím jen tehdy, není-li *beznadějně* nesrozumitelné, a tato srozumitelnost, třebaže se nepohybuje v racionálních pojmech, je neoddělitelná od toho, co Teige nazývá symbolizovaným obsahem. Tajemství symbolického obrazu je dáno pohyblivým a proměnlivým významem symbolů a tato pohyblivost a proměnlivost je navozována zčásti kontextem, vztahem jednoho symbolu ke druhému a k celému obrazovému prostředí, v němž může hrát zvláštní naváděcí úlohu i název díla, a zčásti vztahem tohoto díla ke skutečnosti, z něhož vycházejí jednotlivé interpretace. Obraz *Starý pán bije starého psa* může být jen popisem události, začleněné do celku, jehož význam, nebo přesněji: jehož sdělení může odpovídat nejrůznějším obsahům. Jestliže

<sup>13</sup> Gérard Legrand, „Analogie et Dialectique“, *La Brèche*, 1964, č. 7, s. 17–30.

<sup>14</sup> Karel Teige v předmluvě k cyklu kreseb Toyen *Střelnice* (Praha: František Borový, 1946). (Později publikováno jako Karel Teige, „Střelnice“, in Teige, *Osvobození života a poezie. Studie ze čtyřicátých let* [Praha: Aurora, 1994], s. 92–93. – pozn. red.)

však kontext, v němž se obraz nalézá, zaměřuje naši pozornost k zvýšené citlivosti vůči symbolům, nemůže být pochyb o tom, že tu jde především o zblbilou šaškovitost senility, právě tak krutou jako ubohou. Z obrazu se stal symbol jen tím, že mu byl přiznán významovým kontextem symbolický charakter. Také interpretace, v nichž se uskutečňuje sdělení, jehož nositelem je obraz nebo báseň, nepřejímají z uměleckého díla význam symbolu v hotovém stavu, nýbrž tento navozený význam doplňují, případně i mění.<sup>15</sup> Zde se uplatňuje řada vnějších vlivů, které mají s interpretovaným dílem třeba velmi nepřímé a vzdálené spojení, ale které přesto modifikují význam symbolu a tím i sám obsah uměleckého projevu. I když je zřejmé, že toto podstatné rozšíření složitosti symbolu se značně liší od té jeho koncepce, která je charakteristická pro klasicizující nebo romantický symbolismus, není snadné vzdát se tohoto pojmu, pokud se zabýváme otázkami společenské nebo psychické účinnosti uměleckého díla. Jde stále ještě o znakovost, jenže o znakovost stále více poznamenávanou nově poznávanými složitostmi reality.

Tato symbolizační dynamika aktualizuje významová skupenství, promítaná do vývoje umění. Konvenční symbolika ztrácí svou statickou povahou skutečný symbolizační význam a stává se pouhým uměleckým ornamentem. V tomto stavu se může stát, sama o sobě, materiálem k novým a zcela odlišným symbolizacím: tím, že ji ironizuje, brání se báseň literární atmosféře ve svých tendencích po bezprostředním, živém kontaktu se skutečností (např. v poetice Karla Hynka).

Pro duševně aktivního pozorovatele může se stát symbolem cokoli. Kterýkoliv předmět, jakékoliv dění může být rozeznáváno jako symbolické, pokud jsme s to respektovat velmi subtilní dialektiku intelektu a imaginace v procesu vnímání skutečnostních vazeb nebo uměleckých děl, které jich v jistém smyslu využívají. Neexistuje jednou provždy daný symbolický význam věcí, neboť symbolem se může stát stejně dobře skutečný metr dřeva složený v lese (v obrazech Mikuláše Medka), jako nemusíme rozeznat úmyslný symbol v heraldice, neznáme-li jeho konvenční výklad. Symbolická povaha věcí a dění je dílem skrytých nebo rozeznávaných potřeb měnících se poloh našeho vědomí a impulzů, které jim může dodat umělecké dílo. Ať jsme inspirátory symbolů, vytvářejíce poezii v nejobsáhlejší smyslu slova, nebo ať jsme inspirováni jako „obecenstvo“, které v duchu dotváří symbolizační impulzy, obsažené v uměleckém nebo skutečném

<sup>15</sup> V knize *Sláva a bída divadel* zmiňuje se Jindřich Honzl o překvapení Stanislavského, když během Ibsenova *Stockmana* došlo k bouřlivým demonstracím davu, „který si vykládá[l] slova o roztrhaném kabátě jako nemocný stržený interpretačním šílenstvím“, a dodává: „V obecnstvu se soustřeďují potlačené komplexy vzpoury a ze hry mluví [...] nikoliv [již jen] příběh a idea hry, ale každá věc, která dovede najít spojení se životní skutečností. [...] Roztrhaný kabát Stockmanův je skutečnost, kterou interpretuje jinak Ibsen a Stanislavský a jinak revoluční psycha diváka. Ale právě zastřenost obrazu této skutečnosti dodává mu onu [prudkou] emocionální sílu. Zájem, fantazie a touha diváka zpřehází realistický popis, znelogičtí význam věcí a lidí a učiní nositelem touhy bezvýznamné věci (kabát), zatím co *idea* hry zůstává mimo zájem.“ Jindřich Honzl, *Sláva a bída divadel. Režisérův zápisník* (Praha: Družstevní práce, 1937), s. 55–57.

předmětu, v obou těchto funkcích, které mají tendenci se slučovat, tyto impulzy nemají ani obecně, ani trvale platný význam, neboť představují jen velmi vodivé napětí, do něhož mohou být dosazovány symbolizační významy třeba vzájemně odlišné.

Je samozřejmé, že v těchto polohách poezie není nic, co by souviselo s jakýmkoliv obecným estetickým řádem nebo dohodou o hodnotách, s nimiž je každá autentická tvorba v permanentním konfliktu. Vjem, který jsme pocítili jako symbolický, nepředpokládá jakékoliv postavení ke kráse, k libosti nebo ke kultivovanosti. V této vyčleňovací, ale zároveň systematizující, a tedy i objektivizující schopnosti, v této stále znovu a nově konfliktní podobě, v níž chrání nejcennější jádro lidské individuality a invence, dovede poezie čelit všem nestvůrným mechanismům, a to i těm, které jí lstivě slibují kybernetické laboratoře.



# ROZHOVOR



# TEORIE A POLITIKA V MYŠLENÍ LOUISE ALTHUSSERA

Rozhovor Petra Kužela  
s Étienнем Balibarem

*Étienne Balibar patří mezi nejvýznamnější současné francouzské myslitele. Jeho zájem se soustřeďuje především na politickou filosofii. Sumarizovat jeho dílo není lehké, můžeme nicméně stručně vymezit některé okruhy, jimiž se během svého intelektuálního vývoje zabýval. V polovině šedesátých let se autorsky podílel na slavné knize Číst Kapitál (Lire le Capital, 1965), v níž se soustředil na rekonstruování marxismu, zejm. na rozpracování marxistické kategorie „produkčního způsobu“. Jeho snaha reformulovat a rekonstruovat marxistickou filosofii pokračovala i v letech sedmdesátých: Pět studií o historickém materialismu (Cinq études du matérialisme historique, 1974). V této době se však již více zaměřoval na problém politiky, mj. na problém státu a ideologie: O diktatuře proletariátu (Sur la dictature du prolétariat, 1975) a Marx a jeho kritika politiky (Marx et sa critique de la politique, 1979, s Cesare Luporinim a Andréem Toselem). Ačkoli později odmítl některé teze, které v sedmdesátých letech zastával, dialog s Marxem zůstal trvalou součástí jeho díla. V devadesátých letech mu věnoval drobnější knížku Marxova filosofie (La philosophie de Marx, 1993). Postupně se ale jeho zájem přesunul v osmdesátých letech k otázce subjektu a subjektivity, jejíž uchopení bylo silně ovlivněno Balibarovým materialistickým čtením Spinozy. Dílo Barucha Spinozy ostatně mělo na Balibara již od počátku jeho filosofického myšlení určující a trvalý vliv. Spinozovi věnoval knihu Spinoza a politika (Spinoza et la politique, 1985), v níž formuluje mj. teorii transindividuální subjektivity. Podobně jako v případě Spinozy, kterého Balibar nezkoumá pouze jako historik filosofie, ale hledá v něm inspiraci k odpovědím na aktuální filosofické problémy,*

*postupuje i v případě zkoumání jiných autorů, kteří jsou předmětem jeho teoretického zájmu. Jsou jimi Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Freud aj. V knize Rasa, národ, třída (Race, nation, classe, 1988), kterou napsal společně s Immanuelem Wallersteinem, zkoumá Balibar mechanismy, prostřednictvím nichž jsou jednotlivé typy subjektivity konstituovány. Problematiku subjektu a subjektivity Balibar následně obohacuje zkoumáním problematiky občanství, typů politiky, násilí, rovnosti a svobody. Tyto otázky jsou tematizovány například v knihách Strach mas. Politika a filosofie před a po Marxovi (La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx, 1997); Návrh o Égaliberté (La Proposition de l'Égaliberté, 2010); Násilí a civilita (Violence et Civilité, 2010) aj. Do češtiny byly k roku 2017 přeloženy od E. Balibara dvě knihy: jednak Násilí a civilita (přel. Josef Fulka, vyd. SOK – Sdružení pro levicovou teorii ve spolupráci s Rybka Publishers), která je výběrem z knihy Violence et Civilité, jednak Spinoza a politika (přel. Jakub Drbohlav a Jan Petříček, vyd. Karolinum).*

*Předkládaný rozhovor je jen částí delšího rozhovoru, jehož první část, která se zaměřovala na vlastní Balibarovu filosofii, byla publikována ve Filosofickém časopisu pod názvem „Svoboda a rovnost jsou od sebe neoddělitelné“.<sup>1</sup> Zde předkládaný a poprvé zde publikovaný rozhovor se zaměřuje takřka výhradně již nikoli na vlastní Balibarovy myšlenkové koncepty, ale na myšlení jeho učitele Louise Althussera, jenž bývá právem řazen mezi nejvýznamnější marxistické filozofy 2. poloviny 20. století a který svými koncepcemi jako předeterminace, symptomální čtení, teorií ideologie a ideologických státních aparátů, tematizací epistemologického řezu aj. trvale ovlivnil způsob uvažování o Marxově myšlenkovém odkazu. Étienne Balibar byl jedním z Althusserových nejbližších spolupracovníků a přátel a věnoval mu rovněž řadu svých teoretických textů.*

*Rozhovor se uskutečnil v Paříži v lednu 2013. Vedl jej, přeložil a poznámkami opatřil Petr Kužel. Publikován je zde poprvé.*

## Ideologie a věda

Althusser navrhl v šedesátých letech určité pojetí vědeckosti a teoretické praxe spojené s koncepcí epistemologického zlomu. Odmítal přitom představu vnější empirické garance pravdivosti. Tuto představu považoval vlastně za ideologickou představu. Podle jakých kritérií však můžeme nakonec určit, zdali určitý pojem je skutečně vědeckým, a nikoli ideologickým pojmem, resp. jak poznáme, že naše praxe je skutečně teoretickou praxí, jejímž výsledkem je poznání, a nikoli ideologickou praxí, jejímž výsledkem je ideologie?

<sup>1</sup> Étienne Balibar, Petr Kužel, „Rovnost a svoboda jsou od sebe neoddělitelné. Rozhovor Petra Kužela s Étienнем Balibarem“, *Filosofický časopis* 64 (2016), č. 2, s. 163–169.



Je zde evidentní logická cirkulace, daná snahou určit kritérium vědeckosti, která je pojímána jako výsledek odříznutí se od ideologického diskurzu. Je to známá otázka již od Platóna. Pakliže kritérium vědeckosti je určeno vztahem k ideologii, kde je kritérium, že jeden diskurz je ideologický a druhý vědecký?

**A poskytuje nám Althusserova teorie nějaké prostředky, jak tento problém vyřešit?**

Ne, nemůžeme ten problém vyřešit, ale můžeme jej reformulovat, a tedy transformovat. Je několik způsobů, jak to udělat.

**Jaké to jsou možnosti?**

Jsou v zásadě dva základní radikálně protikladné způsoby. Za prvé můžeme znovu zavést pojem *kritiky*, ve smyslu kantovském či ve smyslu kritické teorie frankfurtské školy. Předpokládáme, že to, co dává hodnotu marxismu v protikladu například ke klasické ekonomii, je schopnost marxismu kritickým způsobem interpretovat fenomén dominance v moderní kapitalistické společnosti. A Althusser samozřejmě pokračoval v rozvíjení tohoto přístupu, podle něhož význam marxismu spočíval právě v této kritické schopnosti, která je protikladná ideologickému diskurzu. Takže pro Althussera byla vědeckost spojená s otevřením možností hlubšího kritického myšlení. Hlubšího nikoli pouze v tom smyslu, že nám umožňuje lépe kritizovat skutečnost, odhalovat například útlak kapitálu a různé neduhy buržoazní společnosti atd., ale – a to je klíčová věc – v tom smyslu, že v sobě zahrnuje i schopnost vlastní sebekritiky a konceptuální nástroje této sebekritiky. To, o co se Althusser pokoušel (ostatně podobně jako ostatní komunisté jeho generace), bylo takové obnovení marxismu, které by marxismu umožnilo nikoli pouze kritiku kapitalismu, ale rovněž i kritiku svých vlastních konceptů a předpokladů, jež se pak promítají do politiky strany či do vztahu ke státu apod.

Dostáváme se tak k pojmu kritiky v silném slova smyslu, která je – srovnání s Foucaultem v této věci je mimochodem velmi zajímavé – kritikou nikoli pouze z hlediska *objektu*, kritikou objektu jako předmětu kritiky, ale která je zároveň kritikou sebe samé, vlastního kritického či kritizujícího teoretického diskurzu.

Z toho plynou významné důsledky, jelikož marxismus – navzdory Althusserově snaze o jeho transformaci a navzdory snaze některých dalších autorů, jejichž úsilí však směřovalo jiným směrem – nikdy *skutečně* nevytvořil intelektuální nástroje své vlastní sebekritiky.

V této souvislosti bych rád upozornil na to, co řekl Althusser v textu „Marxismus jako ‚ohraničená‘ teorie“,<sup>2</sup> v němž nacházíme nejen definitivní odmítnutí možnosti nějaké uzavřené obecné teorie a teorie teoretické praxe, ale také odmítnutí distinkce mezi

<sup>2</sup> Louis Althusser, „Le marxisme comme théorie, finie“, in: Louis Althusser, *Solitude de Machiavel* (Paris: PUF, 1998), s. 285–296. Althusser zde považuje marxismus za ohraničenou a omezenou

obecnou a regionální teorií. Docházíme zde rovněž k tomu, že regionální teorii nelze podřadit pod žádnou obecnou teorii (ať už se jedná o marxismus či jinou teorii). Nacházíme tedy mnohem skeptičtější, chcete-li wittgensteinovskou pozici. A nacházíme rovněž myšlenku, že to, co způsobuje ohraničenost či omezenost marxismu či jiného směru, je nemožnost do sebe integrálním způsobem zahrnout kritérium své vlastní vědeckosti.

## Schizmatická věda

K tomu, o co se Althusser pokoušel, ale nemohu zaujmout nestrannou pozici. V zásadě stále pokračuji v přemýšlení o jeho otázkách. Jsou to otázky, které stojí za to stále promýšlet, protože jsou zneklidňující. Takže již dlouhou dobu různými způsoby a oklikami hledám, jak se vypořádat s koncepcí vědy jako ohraničené teorie, jež v podstatě souvisí s pozitivistickým modelem poznání, a koncepcí vědy, kterou přisuzuji Althusserovi a již označuji spojením „schizmatická“ či „konfliktní“ [conflictuelle] věda.

Myšlenka konfliktní vědy se objevila v Althusserově textu „O Marxovi a Freudovi“ („Sur Marx et Freud“). Historie tohoto textu je komplikovaná.<sup>3</sup> Když z něj cituji, tak nicméně odkazuji na spojení „schizmatická věda“. Ve francouzském znění textu však výraz „schizmatická“ přímo není, nýbrž je zde přívlastek „konfliktní“ či „rozdělující“.<sup>4</sup> Výraz „schizmatická věda“ ale není můj. Historie toho textu je ostatně vůbec zcela schizmatická. Je to zvláštní, ale četl jsem ten text nejprve v němčině, protože nebyl v té době vydán ve francouzštině a protože Althusser jej dal mému známému Friederu Wolfovi, který jej publikoval v německém výboru Althusserových textů. A hledal překlad pro pojem „konfliktní věda“ [science conflictuelle], a přeložil jej do němčiny jako „schismatisch“. Přišlo mi to výborné, jelikož to, co charakterizuje vědu jakožto *kritiku*, je právě mimo jiné její neustálá schopnost vyjadřovat a inkorporovat určité schizma či herezi. Zároveň ale můžeme říci, že tím byla vlastně popřena původní Althusserova epistemologická koncepce [z poloviny šedesátých let], a přešla dokonce v jistém smyslu ve svůj opak. Dospíváme tím k určité charakteristice nikoli vědeckosti obecně, ale

[finie et limitée] teorii, která se omezuje na analýzu kapitalistického produkčního způsobu a jeho tendence, ale není obecná. „Říci, že marxistická teorie je ‚ohraničená‘, znamená zastávat základní myšlenku, že *marxistická teorie* je zcela pravým opakem nějaké filosofie dějin, kterou by ‚zahrnovala‘.“ Její závěry platí pro „aktuální fázi, kterou je kapitalistické vykořisťování“. „Přijetí myšlenky, že je marxistická teorie ohraničená [finie], zcela vylučuje, že by byla teorií *uzavřenou* [fermée]“, neboť pouze „ohraničená“ teorie může být „otevřená“ [ouverte]. *Ibid.*, s. 287–288.

<sup>3</sup> Tuto historii krátce přibližuji ve své knize: Petr Kužel, *Filosofie Louise Althussera* (Praha: Filosofia, 2014), s. 178–179.

<sup>4</sup> Viz Louis Althusser, „Sur Marx et Freud“, in Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* (Paris: Stock/IMEC, 1993), s. 222–245, zde s. 225.

paradoxní vědeckosti marxismu – resp. nejen marxismu či psychoanalýzy, ale všech humanitních věd –, jež spočívá právě v určitém vnitřním konfliktu. To znamená, že [humanitní] teoretici spolu, podobně jako teologové, bojují, že přijímají protikladná stanoviska ve sporech, které jsou v zásadě dogmatické. Jde samozřejmě o hru s ohněm.

Tedy: Začali jsme epistemologickým řezem, pokračovali jsme rozebráním určité topiky, která z toho vychází. Došli jsme k myšlence určité kritické teorie, přešli jsme posléze od kritické teorie k ohraničené teorii a jejímu přetransformování, následně ke „konfliktní teorii“. Ocítáme se tak v prostoru určité derivace. Dostáváme se stále dál a dál od *původního* epistemologického diskurzu, stále se však pokoušíme uchovat myšlenku, že marxismus je spojen s určitou specifickou modalitou teorie na poli dějin a politiky.

## Althusser a Spinoza

A jaká je ta druhá možnost transformace problému, kterou jste zmiňoval prve?

Druhá možnost představuje pravý opak. Znamená vzít velmi vážně vliv Spinozy na Althusserovo myšlení, který byl od samého začátku pro původní althusserianismus velmi silný a vedl ke snaze reformulovat teorii pravdy. Pro Althussera neexistuje [vnější] kritérium vědeckosti, ne proto, že by pravda nebyla, ale proto, že pravda vychází z vědy jako její *součást*, protože věda je konceptuální, soběstačná [autosuffisante] konstrukce.

Takže, jaké je kritérium pravdivosti u Spinozy? Spinoza pracuje s pojmem adekvace [adéquation] – s pojmem adekvátní ideje (v protikladu k ideji zmatené, nekompletní, vágní atd.), který vychází z intelektuální intuice, resp. formální demonstrace. A v této souvislosti se objevuje samozřejmě obávaná otázka, která je stejně stará jako komentáře ke Spinozovi a kterou rozseknul Badiou. Jde o to, co odlišuje v tomto ohledu spinozismus od určité formy platonismu. A já se příliš nedivím, že Spinoza je stále hlavní zdroj pro ty, kdo se zajímají o Althussera a ostatní. Ale Spinoza, který je dnes v módě (neříkám, že to není dobře, je to naopak velmi zajímavé), není „epistemologický Spinoza“. Je to „ontologický Spinoza“, „vitalistický Spinoza“, „etický Spinoza“, je to deleuzovský Spinoza. Spinoza, jenž našel filosofické vyjádření myšlenky nezadržitelné síly života a jeho schopnosti vynalézat a měnit svět, které nemá obdoby. Althusserův Spinoza je samozřejmě něčím úplně jiným. Althusserův Spinoza je Spinoza kritéria pravdivosti a imaginárnosti subjektivity.

Když se podíváme na to, jaký byl Spinozův model, který ovlivnil francouzskou epistemologii, např. Cavaillès a další, tak to byla matematika, nikoli fyzika. V oblasti bachelardovského epistemologického zlomu je tímto modelem naopak fyzika či jiné vědy, které kombinují či propojují teorii s experimenty. V oblasti matematiky není samozřejmě žádné experimentování možné, kromě toho (jak se vyjádřil i Cavaillès a další), že je zde určité interní experimentování. Ale to se jedná o myšlenkové experimenty. Jsou

čistě intelektuální povahy a jsou spojeny s určitou intelektuální intuicí. Cavaillès byl mimochodem mnohem víc hegelíánem, než by se zdálo. Ostatně Althusser byl také mnohem více hegelíánem, než jak říkal a než přiznával, v tom, jak pracoval s pojmem. Ostatně je zde určitá afinita mezi Spinozovým a Hegelovým přístupem (a můžeme říci i přístupem matematiky). Spojuje je myšlenka určité interní práce v rovině konceptů, v rovině pojmu či myšlení.

## Althusser a Hegel

A v čem tento Hegelův vliv především spatřujete?

Nejprve je třeba se zmínit o jeho posmrtně vydané diplomové práci<sup>5</sup> o Hegelovi, kterou mu, jak víte, vedl Gaston Bachelard. Althusser neustále vyprávěl, že Bachelard Hegela pořádně neznal a že jej toto téma příliš nezajímalo. Althusser ji psal v roce 1947, stejně jako jeho blízký kamarád Jacques Martin, a oba ji psali o Hegelovi. (Jacques Martin v té době také přeložil Hegelův text *L'Esprit du christianisme et son destin*.<sup>6</sup>) Merleau-Ponty obě práce četl a chtěl, aby je publikovali ve formě knihy. Althusser nicméně, alespoň podle toho, co mi říkal, odmítl. Bylo to možná z důvodů filosofických, ale možná i z důvodu politických či ideologických.

Jak víte, Althusser byl vězněn v německém zajateckém táboře. V roce 1945 se vrátil do Francie, byl jeden rok nemocný. Poté dokončil velice rychle svá studia. V roce 1947 obdržel diplôme d'études supérieures, o rok později udělal agregaci. Byl ve škole s žáky, kteří byli mladší než on. V tomto období také vstoupil do komunistické strany. Ve sbírce posmrtně vydaných textů *Écrits philosophiques et politiques* je jeden text z doby, kdy byl ještě katolík, ale už byl i členem komunistické strany, což je z historického hlediska zajímavé. Boutangova monografie o Althusserovi<sup>7</sup> o tom přináší užitečné informace, zejména o vztahu mezi Althusserem, levicovými katolickými proudy a dělnickými knězi, kteří byli Vatikánem silně potlačováni. Vatikán té doby, to nebyl Jan Pavel II., ale Pius XIII. a nebreakčnější a nejostřejší antikomunistický katolicismus.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Louis Althusser, „Du contenu dans la pensée de G. W. F Hegel“, in Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, sv. I. (Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1994), s. 59–250. Jde o práci, která vedla k získání „Diplôme d'études supérieures“, který byl nutný k získání možnosti ucházet se o „l'agrégation de l'enseignement supérieur“, kterou Althusser následně získal.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, přel. Jacques Martin (Paris: J. Vrin, 1948).

<sup>7</sup> Viz Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie. La formation du mythe (1918–1956)* (Paris: Bernard Grasset, 1992), zejm. s. 233–342.

<sup>8</sup> V roce 1949 například Pius XIII. stvrdil dekret, který exkomunikoval z katolické církve členy a podporovatele komunistických stran.

Nicméně vraťme se k Althusserově diplomové práci, která je mimochodem velice čtivá a představuje vynikající interpretaci hegelovské dialektiky jako reálné dialektiky. Je to samozřejmě *antiidealistická* interpretace Hegela, která nicméně končí charakteristikou překonání Hegela Marxem. Althusser znal Hegela skutečně velmi dobře a říkal nám, že Hegel je *pro teorii* nenahraditelný. Samozřejmě nikoli v tom smyslu, že bychom se měli stát hegelióny či něco podobného, ale že je třeba si prostřednictvím Hegela osvojit, jak pracovat s filosofickými pojmy. Takže jsem se začal sám sebe ptát, jestli se Althusser skutečně kompletně odpoutal od hegelovského modelu myšlení, jak sám o sobě prohlašoval. Zdá se mi, že v Althusserově myšlení je mnoho prvků, kterým je obtížné porozumět, pokud neznáme Hegela. Dnes lidé hledají v pozadí Althusserova myšlení vše možné, pouze Hegela ne. Zabývají se Nietzsche, Freudem, Lucretiem, Machiavellim. Co se ale obvykle nezdůrazňuje, je, že je zde i prvek hegelovský.

Nejzřejmější spojení s hegelovským modelem myšlení je samozřejmě, jak ostatně Althusser sám otevřeně přiznával, myšlenka „procesu bez subjektu a konce“.<sup>9</sup> Althusser tak položil do centra své kritické filosofie odmítnutí teleologie a odmítnutí filosofie pokroku. Hegel na konci *Logiky* napsal velkou kapitolu o teleologii, po níž následuje kapitola o ideji. V úplném závěru rozebírá absolutní metodu.<sup>10</sup> Což znamená, že pokud zastáváme dialektiku v hegelovském smyslu, absolutní metoda nejenže přichází *po* teleologii, ale dialekticky ji překonává a ruší ji.

Myšlím si, že Althusser pokračoval a rozvíjel tento problém překonání teleologie. A toto je aspekt hluboce hegelovský. Samozřejmě ale neříkám, že to dělal stejným způsobem a stejnými prostředky jako Hegel.

Je zde i další [hegelovský aspekt], který mi přijde velmi zajímavý a který se týká problému ideologie. Pakliže si vezmeme text „Ideologie a ideologické státní aparáty“ („Idéologie et appareils idéologiques d'État“), vidíme, že Althusser sice říká, že samozřejmě nemůžeme být hegelióny, jelikož ideologická interpelace je nevědomým jevem atd., ale že můžeme hledat u idealistických filosofů modely, jež nám umožňují myslet rozdílné aspekty ideologického procesu: uznání/rozpoznání [reconnaissance], neuznání/nerozpoznání [méconnaissance], interpelaci atd.

Je zde ale něco, co mě zajímá více než toto. Když čteme nikoli Hegelovu *Logiku*, ale *Fenomenologii ducha* – což je ostatně text, který pro celou generaci byl zcela zásadní (kvůli Kojèvovi, Hyppolitovi a dalším, ale pochopitelně hlavně kvůli vlastnímu významu tohoto textu), jsme nutně zaskočení formulací, kterou použil Hegel v úvodu k *Fenomenologii ducha* a která se znovu objevila v následujících pracích. Je to formulace o procesu,

<sup>9</sup> Srov. Louis Althusser, „Sur le rapport de Marx à Hegel“, in Louis Althusser, *Lénine et la philosophie. Marx et Lénine devant Hegel* (Paris: Maspero, 1982), s. 49–71; Louis Althusser, „Remarque sur une catégorie. Procès sans Sujet ni Fin(s)“, in *Réponse à John Lewis* (Paris: Maspero, 1973), s. 91–98.

<sup>10</sup> Srov. G. W. F. Hegel, *Logika ako veda*, díl II., přel. Teodor Münz (Bratislava: Pravda, 1986), s. 381–499.

který probíhá za zády vědomí.<sup>11</sup> Hegel říká, že vědomí nemá co dělat pouze se svými vlastními reprezentacemi, ale že existují také pravdy, které, aniž by to bylo pro vědomí zřejmé, se odehrávají za jeho zády. Je to samozřejmě metafora. Metafora velmi blízká tomu, co říkal Freud ve svých interpretacích snů, totiž, že existuje určitá část psychického procesu, která se odehrává mimo scénu. Znamená to, že pro vědomí se zdaleka ne vše odehrává na poli jemu viditelném. Že je zde významná část, která se odehrává mimo pohled vědomí, a že to, co je pro vědomí takto nepřístupné, o čem vědomí neví, determinuje a podmiňuje to, co vidí. V tomto bodě se znovu objevuje tematika, která byla tolik přítomná v prvních letech strukturalismu a která byla společná Althusserovi a Foucaultovi: viditelné – neviditelné, myslitelné – nemyslitelné. A toto dále pokračuje také u Rancièra v *Rozdělení smyslového* (*Le partage du sensible*) a u jiných.

Říkám si tedy, že Althusser zůstal více ovlivněn Hegelem, než by třeba sám chtěl, ale nemyslím si, že by to bylo něco špatného. Z mého pohledu je to naopak filosoficky velmi produktivní. Řekl-li jsem, že byl ovlivněn Hegelem, tak je to nicméně pravda pouze v tom smyslu, chápeme-li Hegela nikoli jako někoho, kdo vytvořil apologii všemohoucnosti vědomí, ale naopak jako toho, kdo provedl kritiku vědomí a jeho limitů.

**Takže myslíte, že tento hegelovský motiv je nejvíce patrný v „Ideologických aparátech“?**

Když přemýšlím, v jakých textech by byl hegelovský vliv nejvíce zřejmý, tak myslím, že to nejsou „Ideologické státní aparáty“. Jestli je nějaký Althusserův text, který ilustruje tuto permanentní stopu velké hegelovské metafory procesu odehrávajícího se za zády vědomí, o níž jsme mluvili dříve, je to jeho text o divadle<sup>12</sup> v knize *Pro Marxe* (*Pour Marx*). Samozřejmě se v tomto textu nepohybujeme na konceptuální rovině. Jsme na poli alegorie, metafory. Ale není třeba připomínat, že u Althussera, stejně jako u většiny filosofů, je metafora něco velice významného. Samozřejmě je otázkou, jak uchopit obsah, který je mimo toto vědomí. A Althusser v této souvislosti navrhl teorii, či spíše metaforický popis toho, co probíhá za scénou jeviště, popis události, zlomu, či – pokud bychom se chtěli přidržet náboženské terminologie – konverze. Podle ní je vědomí jako uzavřená místnost či dům, jejíž zdi je třeba rozbít, abychom viděli, co se děje v pozadí. Je to moment násilný a traumatický. Samozřejmě to není pouze Hegel, který nám umožňuje uvažovat tento „scénář“, ale myslím si, že spřízněnost Althussera s Hegelem se projevuje mj. právě v tomto.

<sup>11</sup> Srov. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960), s. 103.

<sup>12</sup> Srov. Louis Althusser, „Le ‚Piccolo‘ Bertolazzi et Brecht“, in Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: La Découverte/Poche, 1995), s. 129–152.

## Špatný subjekt

Přešel jste k problematice ideologie. Jaké jsou podle Vás možnosti existence subverzivního subjektu v rámci Althusserovy teorie ideologie? Podle Althussera je každý subjekt subjektem v důsledku ideologické interpelace, je tak vždy ideologickým subjektem včleněným do ideologického mechanismu dominantní ideologie, která reprodukuje daný společenský stav a jeho vztahy. Althusser sice říká, že ideologické aparáty mohou kromě dominantní ideologie produkovat jako svůj vedlejší produkt také sekundární ideologii, jež může být subverzivní, či dokonce, jak přímo říká, revoluční, nicméně i přesto subjekt vždy ve své ideologii zůstává uzavřen do logiky daného systému a je „vždy-jíž“ ideologickým subjektem. Otázkou tedy je, zda může skutečně v Althusserově systému existovat subverzivní subjekt, jestli je možné „zbořit zdi“, jak jste se dříve vyjádřil, případně jak?

Přesně tato otázka trápila Michela Pêcheuxa. Byl to Althusserův žák. Publikoval dvě knihy v Althusserově edici Teorie: *Banální pravdy* (*Les vérités de la Palice*, 1975), která je z tohoto hlediska nejzajímavější, a *Jazyk k nenalezení* (*La langue introuvable*, 1981).

Promiňte, byl Pêcheux psychoanalytik?

To je velmi komplikované. Ne, nebyl psychoanalytik.

Ale zabýval se hodně psychoanalýzou?

Ano, to hodně. Byl jediný, kdo se zoufale snažil udělat z psychoanalýzy skutečně obecnou teorii. Můžete se podívat na internetové stránky Pierra Machereyho, je tam jeho velmi zajímavá přednáška o Michelu Pêcheuxovi: „Langue, discours, ideologie, sujet, sens: de Thomas Herbert à Michel Pêcheux“.<sup>13</sup> Pêcheux totiž publikoval v *Cahiers pour l'Analyse* dva články o ideologii pod pseudonymem Thomas Herbert.<sup>14</sup> (Mimochodem jsou teď všechna čísla na internetu, na stránkách Kingston University.<sup>15</sup>) V té době mi přišlo trochu zvláštní, že to publikuje pod pseudonymem. Byl jediný, kdo se skutečně pokusil vytvořit althusserovsko-lacanovskou teorii diskurzu, subjektu a ideologie. Je to velmi těžký, snad možná i nemožný úkol. Každopádně, abychom se vrátili k Althusse-

<sup>13</sup> Dostupné online <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/17-01-2007.pdf> [přístup 25. 9. 2018].

<sup>14</sup> Thomas Herbert, „Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale“, *Cahiers pour l'Analyse* 1 (1966), č. 2, s. 1–29; Thomas Herbert, „Pour une théorie générale des idéologies“, *Cahiers pour l'Analyse* 3 (1968), č. 9, s. 74–92.

<sup>15</sup> Dostupné online <http://cahiers.kingston.ac.uk/> [přístup 17. 3. 2018].



rovi, když Althusser napsal svůj článek o ideologii a ideologických státních aparátech, Michel Pêcheux mu říkal (což nám vysvětluje jeho totální zoufalství): pokud subjekt existuje pouze skrze ideologickou interpelaci, pak není cesta, jak vystoupit z ideologie. Diskutovali to spolu a Pêcheux, který se právě velmi zajímal o psychoanalýzu a psychiatrii, což samozřejmě zajímalo i Althussera samého, mu říkal, že jediná věc, která nás může zachránit, jsou „špatné subjekty“. Althusser připojil k „Ideologii a ideologickým státním aparátům“ poznámku, v níž doplnil, že existují také „špatné subjekty“.<sup>16</sup> Ale to samozřejmě neznamenalo, že by tím měl tu otázku sám pro sebe vyřešenou, protože si můžeme samozřejmě klást otázku, zdali špatné subjekty skutečně unikají ideologické interpelaci. Jsou to subjekty, které reagují „špatně“, které *neposlouchají*. Ale *proč* neposlouchají? Protože jsou to prostě rebelové, blázni...? Tyto otázky si kladla celá epocha. Foucault o něco později dává určitou odpověď, která mi přijde zajímavá, ale která je extrémně optimistická, na rozdíl od Althusserovy, která vychází z psychoanalytického modelu identifikace.

Foucault, který nevycházel z psychoanalýzy, z psychoanalytického pojetí identifikace, vytvořil určitou verzi myšlenky „špatného subjektu“. Můžeme ostatně říci, že se Foucault celý život v jistém smyslu nezabýval ničím jiným než myšlenkou „špatného subjektu“. Špatnými subjekty jsou ti, kdo se chovají nepatříčně, kdo vytvářejí „proti-jednání“ [contre-conduite], jak říkal Foucault. A velká otázka pro ty, kdo vycházeli z Althussera, byla, jestli toto „proti-jednání“ bude začleněno do koloběhu reprodukce, nebo jestli naopak otevře nové perspektivy subverze. Tato otázka není samozřejmě dosud vyřešena. Nicméně neoliberalismus má nesmírnou schopnost strávit [digestion] různé typy „proti-jednání“.

Althusserova koncepce byla na rozdíl od Foucaultovy založena na modelu identifikace, jak ji popisuje Freud. V Althusserově archivu je složka o Freudovi a v ní je kromě jiných poznámek a výpisků z Freuda také Althusserovo resumé Freudova textu *Psychologie des masses et analyse de moi*, které je přesně z té doby, kdy psal Althusser svůj text *Sur la reproduction*, a tedy i „Ideologické státní aparáty“.<sup>17</sup> (Je zajímavé sledovat, jak autor vybíral pasáže, které pak použil do článku o ideologických aparátech.)

Althusser psal na psacím stroji i ten typ textů, které ostatní z jeho generace psali rukou. A co mně vždy udivovalo, byla neuvěřitelná rychlost, s jakou dokázal psát. Psal si tedy na stroji i poznámky o autorech, které četl – o Rousseauovi, Marxovi a jiných. Je zde hromada různých složek o různých autorech a je zde právě také ona zmiňovaná složka o Freudovi. A když do ní nahlédneme, vidíme, že pokud interpelace funguje na základě [Freudova] modelu, nutí nás to k závěru, že neexistuje konec ideologie, že

<sup>16</sup> Srov. Louis Althusser, „Idéologie et appareils idéologiques d'État“, in *Positions* (Paris: Éditions sociales, 1976), s. 120.

<sup>17</sup> Článek „Ideologie a ideologické státní aparáty“ je „výtahem“ z knihy *Sur la reproduction*, kterou Althusser za svého života nepublikoval a která vyšla teprve posmrtně. Viz Louis Althusser, *Sur la reproduction* (Paris: PUF, 1995).



neexistuje konec podřízení se subjektu vůči autoritě, imaginární reprezentaci. Je tedy třeba se vzdát iluzí o možném konci ideologie, která by spočívala v osvobození se od veškeré imaginární subjektivace. Důsledkem, který z toho plyne, držíme-li se freudovské linie, je to, že se mohou proměňovat pouze různé formy naší identifikace či různé formy interpelace, kdy jedna nahrazuje druhou. Chceme-li tedy být v souladu s tím, co Althusser napsal, lze z toho vyvodit, že můžeme nahradit interpelaci, která nás nutí věřit například v Republiku, Boha a já nevím v co všechno, interpelací zcela jinou. Bude to sice stále ideologie, ale ideologie zcela jiná. A je třeba si také uvědomit, že za určitých historických okolností vytváří určitá forma subjektivace zcela odlišné důsledky. Není zkrátka to samé věřit v revoluci jako ve všeobecnou harmonii.

## Politika

Poslední věc k tomuto bodu: Althusser nevěřil své vlastní teorii zcela. A měl každopádně pravdu, když ji nechtěl aplikovat v nějaké rigidní absolutní podobě. Projevilo se to kupříkladu v otázce charakteru komunistické strany, kdy Althusser napsal (v rámci debaty s italskými komunisty, která se odehrávala v *Il Manifesto* o státu, roli strany apod.), že komunistická strana musí být mimo stát [hors-État].<sup>18</sup> Já jsem mu na to tehdy říkal, a psal jsem to i v té diskusi: jak může politická strana existovat mimo stát, jestliže podle tvé vlastní definice každá politická strana je ideologický státní aparát? A Althusserova odpověď byla, že to bude strana, která nebude stranou.

Ano, to mě zaujalo, když jsem tuto tezi u Althussera četl. Co to ale přesně znamená?

To neznamená nic jiného, než že je to otázka, která má formu odpovědi: Existují historické okolnosti, v nichž různé modalitty subjektivace jsou schopny se odpoutat vůči samotné institucionální logice, která je umožňuje?

Rád bych se Vás zeptal, jak Althusser uvažoval o politice v sedmdesátých letech. Je zřejmé, proč kritizoval komunistickou stranu a proč měl obavu z její byrokratičnosti. Nicméně jaký typ organizace navrhoval pro emancipační politiku?

Není možné doufat, že u Althussera nalezneme odpověď na otázku, na kterou nikdo z jeho generace nebyl schopen odpovědět. Mnoho lidí jeho generace se zřeklo komunis-

<sup>18</sup> „Z principu, z důvodů politických a historických strana musí být *mimo stát*. Nikoli pouze mimo buržoazní stát, ale tím spíše mimo proletářský stát.“ Althusser, *Le marxisme*, s. 290. Text se objevil nejprve v italštině v *Il Manifesto* (4. března 1978), později byl přetištěn jako „Il marxismo como teoria „finita““, in *Discutere lo stato* (Bari: De Donato, 1978), s. 7–21.

mu či marxismu, což vede samozřejmě k otázce, proč on to udělat nechtěl. A odpověď je jasná: nemůžeme odmítnout vzduch, který dýcháme – to je jeho metafora. Althusser byl v komunistické straně. Zlé jazyky tvrdí, že byl ve straně, protože mu to nahrazovalo církev apod. Ale byl v komunistické straně, protože pro něj představovala historický horizont, který je nepřekročitelný, takže vše, co mohl udělat, bylo pokusit se ji nějak zevnitř transformovat.

To je zcela pochopitelné, ale přesto mám dojem, že v sedmdesátých letech již příliš nevěřil, že by komunistická strana mohla být iniciátorem či dokonce subjektem nějaké radikální změny či že by mohla hrát v této změně nějakou progresivní úlohu. V té době také mluvil o různých sociálních hnutích a zdůrazňoval jejich význam, ale ani to se mi nezdá u něj být příliš přesvědčivé.. Takže moje otázka spíše míří k tomu, zda viděl (a ptám se spíše na jeho soukromý názor, který třeba ani neventiloval nějak veřejně) nějaký subjekt, který by mohl být subjektem změny...

O tom by se dalo samozřejmě dlouze diskutovat, ale můj osobní pocit je, že neviděl. Ale můžeme tu otázku opět posunout k otázce, jaký by měl být model strany z hlediska nějaké revoluční strategie. Je třeba přitom také vycházet z faktu, že Althusser byl neobyčejně, řekněme, „francouzský“. Myslím, že jeho pohled vycházel a byl určován především tím, co se dělo ve Francii a Itálii. Nikdy se například příliš nezajímal o USA či o třetí svět. Nikoli proto, že by nepodporoval myšlenku boje třetího světa proti imperialismu. Právě naopak. Kritizoval také europocentrismus a byl samozřejmě také kritikem kantovské, hegelovské či marxistické filosofie dějin, která byla europocentrická. Co se týče zemí východního bloku, vidíme (například v diskusi s italskými komunisty či v příspěvku na konferenci v Benátkách<sup>19</sup>), že se hodně snažil porozumět charakteru společenské formace, která tam vznikla v důsledku Říjnové revoluce.

Když si vezmeme historickou trajektorii marxismu od ruské revoluce, vidíme dvě hlavní strategické revoluční linie, které po sobě následují, ale které si rovněž navzájem konkurují. V prvním období to byla [strategie] „třída proti třídě“, podle níž bylo třeba redukovat veškerou komplexnost společenského pohybu, různorodých zájmů a kulturních tradic na „velké eschatologické střetnutí“ mezi buržoazií a proletariátem. Později, v druhém období, kvůli fašismu, se přešlo ke strategii lidové fronty, která měla představovat komplexní alianci [různých vrstev] vedených dělnickou třídou. V Itálii se to projevovalo zřetelněji než ve Francii díky Gramscimu. Původní cíl byl poskytnout komunistickému hnutí v západní Evropě marxistickou teorii revoluce, která by nespočívala pouze na nějakém střetnutí mezi dvěma třídami, ale která by představovala nahrazení jedné hegemonie za druhou. Šlo o to vytvořit teorii na základě zkušeností a cílů lidové fronty.

<sup>19</sup> Viz Louis Althusser, „Enfin la crise du marxisme!“, in Althusser, *Solitude*, 269–279.

A co se týče lidové demokracie ve východní Evropě, není to náhodou, že zde měli vedoucí představitelé tolik strachu z aplikování strategie lidové fronty. Byl zde pokus v zemích východní Evropy uskutečnit strategii tohoto typu, ale byla hned vzápětí proměněna v diktaturu jedné strany, která neměla žádný emancipační potenciál.

V Itálii se stalo to, že strategie třída proti třídě byla znovu oživena v modelu operatistů, jako byl Tronti a Negri, kteří byli zuřiví antigramsciovci a kteří nechťeli nic slyšet o nějaké třídní alianci, hegemonii apod., ale kteří si mysleli, že střet „třída proti třídě“ se odehrává za branami továren. A dovedli tuto myšlenku až do konce, s tím, že místem, kde stát uplatňuje přímým způsobem svou třídní diktaturu, není parlament či administrativa, ale místo, kde probíhá přímá organizace práce. A jestliže se třídní diktatura odehrává či projevuje v továrnách, pak boj proti této diktatuře a akce revoluční strany by se měly odehrávat rovněž v továrnách.

Francie představuje specifický případ, kdy jazyk francouzských komunistů byl výrazně ovlivněn strategií „třída proti třídě“. A Althusser byl tímto podle mého názoru hluboce ovlivněn. Nechci tím říci, že Althusser byl jednoduše francouzský komunista jako všichni ostatní. Ale přesto je velmi obtížné nečíst jej z hlediska této perspektivy. Na druhou stranu je v každém případě vidět, jak i on sám hledal, jak uniknout z tohoto bludného kruhu, jak hledal určitou strategii, která by zahrnovala jak revoluční akci spočívající v principu na radikálním antagonismu, tak strategii či metodu, která by nebyla kompromisem, ale spočívala by na vytvoření určitého sjednocení či konvergence různorodých sil, které mají společný cíl a společného nepřítele, ale nemají ani stejnou praxi, ani stejné ideje.

Zmínil jste Itálii. Z jakého důvodu odmítl Althusser publikovat ve francouzštině své dopisy A. Macciocchi?

Byly zde osobní důvody, na které bych ale snad raději zapomněl, včetně žárlivosti Althusserovy manželky na Macciocchi atd. atd. Ale myslím, že vážnější důvod spočíval v tom, že si nebyl sám příliš jist tím, zdali měl skutečně pravdu v tom, co v těch dopisech píše. Je to ale komplikované. Jak víte, Rancièrovi to, že Althusser ty dopisy ve francouzštině nepublikoval, posloužilo k tomu, že ve své knize o Althusserovi<sup>20</sup> o něm v této souvislosti napsal několik zlomyslných pasáží.

Co si vlastně myslíte o této Rancièrově kritice?

Jak jsem řekl, je to velice zlomyslná kritika. Rancière znal Althussera dost dobře na to, aby věděl, že intence, které mu přisuzoval, mu byly zcela cizí. Ano, chytil ho do pastí.

<sup>20</sup> Jacques Rancièr, *La leçon d'Althusser* (Paris La Fabrique, 2012 [1. vyd. 1974]).

Vyřizoval si účty. Nedávno nicméně připravil nové vydání své knihy, což dokazuje, že je na to stále hrdý. Má právo si samozřejmě dělat, co chce, a mně to nijak nevadí. Co ale považuji v této souvislosti za zvláštní, je jeho nová předmluva k této knize, v níž tvrdí, že jeho kritika Althussera neměla nic společného s Rancièrovou maoistickou ideologií a že v ní není nic osobního. To si snad dělá legraci.

Mohl byste prosím trochu přiblížit Althusserův vztah k maoismu? A koneckonců i k trockismu či Trockému?

Obávám se – pokud bych měl vyjádřit jen svůj názor –, že sdílel přesvědčení, které tehdy v komunistické straně dominovalo a které bylo silně protitrockistické.

Myslíte, že Althusserovo mlčení o Trockém bylo důsledkem postoje Francouzské komunistické strany, nebo to bylo spíše z teoretických důvodů?

Nejsem si jist, jestli můžeme tyto dvě věci takto oddělovat. Nepřátelství vůči trockismu bylo v té době v komunistické straně extrémně silné. Neříkám, že Althusser sdílel přesvědčení, že Trockij byl zrádce či agent imperialismu, to zcela určitě ne, ale nevzpomínám si, že by při nějaké příležitosti zmiňoval, že bychom měli číst Trockého, protože bychom zde mohli najít něco zajímavého. Je v této souvislosti trochu paradoxní, že když psal svůj text *Co nemůže dále přetrvávat v komunistické straně* (*Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*), tak vlastně do jisté míry svým způsobem opakoval podobnou kritiku byrokratizace strany, která je vlastní trockistické tradici.

A myslíte, že například Trockého koncepcí nerovnoměrného a kombinovaného vývoje, která je v jistém smyslu vlastně koncepcí předeterminace, nemohly být pro Althussera určitou inspirací, stejně jako pro něj byl v této věci inspirací Lenin?

To je velmi zajímavé srovnání, ale pokud jde o fakta, musím říct, že si myslím, že to nehrálo žádnou roli. Možná snad jen nějakou nepřímou.

Ptám se takto opakovaně proto, protože v *Budoucnost je dlouhá* Althusser psal, že si vždy velice vážil Trockého a že jej nikdy nenapadl, ale v oficiálně publikovaných textech jej nikdy nezmiňoval. Proto mě napadlo, jestli jeho mlčení o Trockém nebylo spíše určitou taktikou danou právě situací v tehdejší komunistické straně.

Je zde i jiné mlčení. Althusser si dělal z lidí srandu, když například říkal, že nic nečetl, což umožnilo některým imbecilním autorům, kteří nejsou schopni pochopit ironii a nadsázku, se nad tím rozčilovat a psát, že tím pádem nemůže o ničem nic tvrdit, když nic nečetl atd. Není ale rozhodně pravda, že by málo četl. Pakliže si zajdete do IMECu,

naleznete tam jeho knihovnu a většina z knih je podškrtnuta, jsou zde stránky výpisků atd. Althusser nicméně neměl zájem studovat nějak encyklopedicky dějiny marxismu. Myslím, že korpus marxistických autorů, které Althusser četl, je jasně vymezený a je jednoduché tyto autory určit. Je to Marx, Engels, Lenin, znal trochu Kautského, ale spíše prostřednictvím Lenina...

### Co Della Volpeho?

Ano, jistě, italské marxisty – Della Volpeho, Collettiho, samozřejmě Gramsciho. Četl jej v italštině, protože nebyl tehdy přeložený do francouzštiny. Samozřejmě četl Mao Ce-tunga, ale ne jeho kompletní dílo... Ale to je skoro vše. Přijde mi nicméně trochu směšné diskutovat o tom, zda četl ten či onen text, protože on měl pozoruhodnou schopnost konverzace a uměl velmi dobře mluvit s lidmi. Dokázal v nich vyvolat chuť se rozpovídat. Takže si dovedu představit, že řada lidí s ním diskutovala o všem možném, o Rose Luxemburgové, třeba i o Trockém, ale nemyslím si, že by je přímo četl.

## Epistemologický zlom a problém struktury

Rád bych se od politiky ještě vrátil zpět k teorii a k epistemologickému zlomu a jednomu problému, který s ním souvisí. Před epistemologickým zlomem se dosud pohybujeme v ideologickém poli a naše myšlení je určováno ideologickými pojmy. Epistemologický zlom je vlastně odříznutím se od těchto ideologických pojmů. Ve chvíli, kdy však epistemologický zlom provádíme, je třeba již vědět, od čeho se vlastně odřezáváme. Rozpoznání ideologických pojmů by tedy předpokládalo epistemologický zlom. Epistemologický zlom by tak ale vlastně musel nastat před epistemologickým zlomem, musel by sám sebe vlastně předpokládat dříve, než se uskuteční.

Epistemologický zlom, tak jak je konceptualizován Althusserem, jenž kombinoval Spinozu, Bachelarda a dokonce Freuda a další, je zcela retrospektivní pojem. To, co jste popsal jako kruh, je ve skutečnosti logická charakteristika, kterou se Althusser snaží podržet. Jinak řečeno, nikdy není možné říci, že jsme provedli epistemologický zlom. Jediná možnost je retrospektivně konstatovat fakt tohoto zlomu. Vzhledem k tomu, že v dějinách idejí existuje stále změna paradigmatu či terénu atd., je otázkou, zda to, co Althusser nazývá epistemologickým řezem, není jednoduše jen proměna typu či rámce myšlení. To bylo samozřejmě pro Althussera velmi nepříjemné, protože to tak zjevně vypadá. Z tohoto hlediska je velmi zajímavé jej porovnat s Foucaultem, který pojem epistemologický zlom nikdy neměl rád, ale hodně uplatňoval v letech 1960 až 1966, zejména v *Dějinách šílenství*, *Zrození kliniky* a ve *Slovech a věcech*, myšlenku proměny

paradigmatu. A vidíme, že to, co se zdálo Foucaultovi dokazatelné, byl fakt, že určité jazyky, určitá paradigmatata jsou vzájemně *nesouměřitelná*, takže například mezi klasickou a humanistickou epistémou je taková změna systému a signifikace, že to jsou dvě různá historická apriori. Ale to zcela evidentně není [epistemologický] zlom. Můžeme si jej samozřejmě uvědomit pouze poté, ale není to samozřejmě [epistemologický] zlom.

V této souvislosti Althusser přišel s něčím, co vychází ve skutečnosti ze Spinozy, tedy z teorie tří stupňů poznání. Pierre Macherey v rámci diskuse o epistemologickém zlomu v drobnějším článku v *Nouvelle Critique* (převzal jej mimochodem do své knihy *Histoires de dinosaure*<sup>21</sup>) napsal formulaci, kterou Althusser vzal za svou a citoval ji v předmluvě k *Čist Kapital*,<sup>22</sup> protože to bylo něco, co vyjadřovalo nejlépe myšlenku, že veškerá věda je vědou o ideologii. Je to Spinozova myšlenka *verum index sui et falsi*<sup>23</sup> vyjádřená moderním jazykem, kdy toto *verum index sui et falsi* nejsou dvě oddělené věci, jako kdyby *pravdivé* umožňovalo rozpoznat na jedné straně to, co je pravdivé, a na druhé straně to, co je nepravdivé. Ve skutečnosti jde o kritické poznání vztahu mezi oběma. Je to to, co si odnesl z Bachelardových přednášek o fyzice či z Marxovy kritiky politické ekonomie. Kritérium vědy (ve smyslu epistemologického zlomu) není, že se pouze vymaní z ideologie, ale že *vysvětlí* ideologii.

To implikuje (a může se to jevit zvláštní), že neexistuje žádný obsah vědeckého diskurzu nezávisle na vysvětlení ideologie, kterou toto poznání nahrazuje a kterou odmítá. Nevím, jestli to takto prakticky funguje, ale je evidentní, že se nejedná o myšlenku prosté změny paradigmatu, ale takřka o opak. Myšlenka změny paradigmatu znamená, že dnes nerozumíme, jak jsme mohli včera uvažovat tak, jak jsme uvažovali. Zatímco myšlenka, že veškerá věda je vědou o ideologii, tak jak je to přítomno v konceptu epistemologického zlomu, je myšlenka, že nemůžeme sice předem vědět, co nastane, ale můžeme na základě současného teoretického diskurzu pochopit a vysvětlit mechanismus tvorby chyb a iluzí, které byly vlastní předchozímu diskurzu.

Je to jako Marxova metodologická zásada, že anatomie člověka je klíčem k anatomii opice, a nikoli naopak.

Ano, to je přesné, máte naprostou pravdu. Ale právě z toho důvodu je to také tak problematické, jelikož je to vlastně teleologické. Když jste se mě dříve ptal, proč si myslím, že Althusser byl více ovlivněn Hegelem, než přiznával, tak v myšlence, že následující

<sup>21</sup> Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie*, 1965/1997 (Paris: PUF, 1999).

<sup>22</sup> Srov. Louis Althusser, „Du *Capital* à la philosophie de Marx“, in: Louis Althusser et al., *Lire le Capital* (Paris: Quadrige/PUF, 1996), s. 47. Jde o článek Pierre Macherey, „A propos de la rupture“, *Nouvelle Critique* (1965), č. 166, s. 136–140.

<sup>23</sup> Pravda ukazuje sebe samu i nepravdu.

momenty obsahují principy myšlenkového uchopení předchozího jakožto chyb, jež byly překonány, je samozřejmě obtížné nevidět analogii s hegelovskou dialektikou.

Rád bych se také zeptal na Althusserovo pojetí struktury a na jeden problém, který by zde mohl být. Totiž, jestliže každý prvek struktury je plně určen strukturou a jestliže není nic vnějšího vůči této struktuře (je to autonomní struktura), jak vysvětlit její pohyb a transformaci? Pokud je každý její prvek sám o sobě vlastně inertní...

...jestliže jsou její prvky inertní, tak pak se struktura samozřejmě nepohybuje...

...není pak ale rozporuplné, když máme vysvětlit její pohyb.

Samozřejmě, že je to rozporuplné. Protože v základu pojmu struktury, tak jak jsme s tímto pojmem s Althusserem pracovali v době psaní *Čist Kapital*, bylo obsaženo několik orientací, které byly přítomny najednou, a pojem struktury neměl po celou dobu stejný význam. Můj vlastní text v *Čist Kapital* byl, alespoň jak to vidím dnes, perfektním příkladem slepé uličky, do níž směřuje slepé používání konceptu struktury, které se projevuje především v tom, že přijmeme najednou dva různé předpoklady.

Na jedné straně je [struktura] jen jiný výraz pro totalitu či sociální formaci. Pojímát totalitu jako určitou strukturu či strukturovanou totalitu znamená riskovat, resp. ne pouze riskovat, ale nevyhnutelně to vede ke zdůraznění toho, co můžeme označit jako funkcionální či funkcionalistický či organicistický způsob reprezentace struktury, kdy za určitými variacemi a substitucemi můžeme v základu myslet invariantnost, která je specifická pro určitou historickou epochu.

Když jsem psal svůj text, pracoval jsem s pojmem „struktura“ v odlišném významu, který byl protikladný tomu prvnímu: nešlo o postižení invariantu celku či systému v jeho funkcionálním charakteru, ale naopak o pojmenování či myšlení přechodu od jedné figury k druhé, resp. myšlení samotného procesu transformace.

Vzal jsem vlastně dva protikladné významy slova „struktura“ (jeden spojený s myšlením invariantů struktury, druhý se strukturální transformací struktury) a pokoušel jsem se dát tyto dva aspekty dohromady.

Ale když se dnes vrátím k dějinám strukturalismu, konstatuji s potěšením, že jsem nebyl sám, a že dokonce velké osobnosti, jež jsem velmi obdivoval, se potýkaly se stejnými obtížemi. Lévi-Strauss je velmi dobrým příkladem. Vezmete-li si první smysl slova „struktura“, představuje ji v díle *Elementární struktury příbuzenských vztahů* (*Les structures élémentaires de la parenté*), což je kombinatorika. Vezmete-li si druhý význam slova struktura, pak jej představují *Mythologica* (*Mythologiques*), a to jsou zase zákony transformace prakticky jakéhokoli diskurzu v jakýkoli jiný.

## Reálno, Symbolično, Imaginárnó

Promiňte, to, co jsem chtěl říci, je, že pokud se určitá struktura pohybuje sama sebou, má nějakou svou vlastní dynamiku, musíme uvažovat to, že každý prvek struktury na jakékoli úrovni této struktury se rovněž musí vyznačovat určitým vlastním samopohybem, který je teprve *sekundárně* strukturálně určen, modifikován a funkčně transformován, aby se stal její funkční součástí, zapadal do ní a nakonec ji spoluvytvářel. Že primárně je zde ale něco, co působení struktury předchází, co je jí transformováno a podřízeno jejímu působení, co jí ale nemůže být zřejmě podřízeno zcela, chceme-li vysvětlit její dynamiku a transformaci. A myslím, že Althusser toto netematizuje. Když se vrátím k tomu, co jsme říkali o ideologii, myslím, že zde vlastně musí být něco, co vždy uniká subjektivaci, resp. ideologické struktuře, a že to teprve umožňuje ideologické struktuře působit a operovat...

To je dobrá myšlenka.

...a pouze takto můžeme vlastně vysvětlit pohyb či transformaci struktury.

Ano, to je dobré...

A v této souvislosti mě napadá: co si Althusser myslel o Lacanově Reálnu? Protože se mi zdá, že pojímal subjekt pouze v rovině symbolického a imaginárního řádu a nepřijímal Reálno, kterým by snad mohl vysvětlit právě to, co uniká subjektivaci.

Rozumím, kam míříte...

Takže, co si Althusser myslel o možnosti zahrnout pojem Reálna do jeho systému? A je do něj vůbec zahrnutelný, byl by s ním kompatibilní? Napadá mě v této souvislosti pojem „individua“ ve vztahu k „subjektu“.<sup>24</sup> Mohli bychom chápat „individuum“ v jistém smyslu jako Reálno, které uniká subjektivaci, a zároveň pojem, kterým bychom vysvětlili tento pohyb [subjektivace]? A zdalipak...

To je hodně věcí najednou...

<sup>24</sup> Althusser ve svém textu „Ideologie a ideologické státní aparáty“ rozlišuje pojem „individuum“, které přijímá „ideologickou výzvu“ a transformuje se tímto přijetím v „subjekt“. Individuum je tak pojem, který umožňuje subjektivaci. V Althusserově koncepci je ale tento pojem v podstatě abstraktní prvek, jelikož „individua jsou vždycky už subjekty“. Neexistuje tudíž žádný časový okamžik, kdy by individuum nebylo již subjektem. Skutečná konkrétní existence proto v Althusserově systému přináleží pouze subjektům.



... to, co Althusser v osmdesátých letech označoval jako aleatorní materialismus, což je typ materialismu, který je podle mě přítomen v jeho pojetí struktury již v šedesátých letech...

... Přesně.

... například v textu *O genezi* („Sur la genèse“), který byl napsán, tuším, v roce 1966, píše dokonce přímo o „teorii setkání“...

Ano, tento problém má několik rovin. Je velmi dobře, že jste zmínil aleatorní materialismus, protože během toho, co jste mi pokládal otázku, jestli je u Althussera něco, co by bylo možno považovat za ekvivalentní Lacanovu Reálnu, říkal jsem si, že jediným „kandidátem“ (jak se dnes v angličtině říká) je pojem aleatoriky. V tomto momentu Althusser našel něco, co zjevně plní stejnou funkci jako pojem Reálna u Lacana v druhém významu tohoto pojmu, jelikož lacanovské Reálno, na něž jste narážel, není Reálno Lacanových raných textů, ale je to Lacanovo Reálno z jeho posledního období, kdy Reálno je radikálně *nerepresentovatelné*. A ne pouze nerepresentovatelné, ale netolerovatelné, traumatické. A jestli je aleatornost podle Althussera traumatická? To přímo ne. Ale historické příklady, které ho zaujaly a které hledal u Machiavelliho či v Marxově kapitole o původní akumulaci, jsou vždy spojeny, takřka přímo, s otázkou erupce extrémního násilí v dějinách. Takže nakonec bych Vám dal vlastně za pravdu, navzdory tomu, že v první chvíli moje reakce byla spíše taková, že, to, co odlišuje Althussera od Lacana, není absence Reálna, ale je to absence Symbolična.

Jak to myslíte?

Ve smyslu, že Symbolično je pojímáno jako něco, co v podstatě plní funkci mezi Imaginárnem a ekonomikou imaginární formace.

Subjektivace individua a jeho proměna v subjekt je ale přece spojena s řádem Imaginárním a právě *Symbolična*. Subjekt, který je výsledkem subjektivace, se imaginárně rozpoznává nakonec v řádu Symbolična.

Ano, v tom jsme ve shodě. Ale je třeba říci, že mechanismus interpelace a rozpoznání subjektu, tak jak jej popsal Althusser v hlavní části „Ideologických státních aparátů“, nevychází z Lacana, ale z Freuda. Největší rozdíl spočívá podle mě v tom, že Althusser nevěřil v existenci autonomního symbolického řádu v Lacanově smyslu a v nějaký druh nadřazenosti symbolického řádu vůči Imaginárnímu a vůči fenoménu rozpoznání/nerozpoznání, které jej definuje.

Takže je to spíše určitý druh převrácení Lacana. Jsem v pokušení říci obrácení Lacana na nohy. Protože Lacan v době, kdy vyšly *Écrits* a kdy k nim Jacques-Alain Miller v roce

1966 vytvořil Index, zcela jasně vyjadřuje naprosto absolutní (skoro až teologický) primát symbolického řádu či signifikantu.<sup>25</sup> V Althusserově textu je to ale opačně: teologie, právo, všechny dimenze, které jsou charakteristické pro symbolický řád, jsou chápány jako funkce či momenty imaginární reprezentace světa subjektu.

Nyní k otázce Reálna. Máte zcela pravdu v tom, že pojem „setkání“, který se stal jedním ze základních kamenů aleatorního materialismu, není rozhodně něco, co by u něj nikdy předtím neexistovalo a co by se objevilo až v pozdním období. Když pozorně čteme Althusserův text, který jste zmiňoval, a některé další, vidíme, že se buď v rovině terminologické (jako pojem „setkání“), nebo v rovině definic objevuje mnohem dříve. Mám na mysli zejména Althusserovo vyjádření, že předeterminace [*surdétermination*] neexistuje nikdy bez poddeterminace [*sousdétermination*], kdy těmito pojmy je vlastně vyjádřena otázka aleatorního či kontingentního v historickém procesu. A to tvoří určitou konstantu Althusserova myšlení, byť samozřejmě v různých obdobích různě akcentovanou.

A když se vrátíme k „Ideologickým státním aparátům“, vnukl jste mi nápad, který je zdá se mi správný: bod indeterminace [*point d'indétermination*] se v Althusserových textech nachází ve dvou extrémních formách, které jsou na sobě zjevně zcela nezávislé.

Za prvé je to prostor radikální kontingence, který způsobuje, že potřebujeme individuum, které by mohlo být interpelováno v subjekt. Takže toto individuum má velmi enigmatický status. Mohli bychom říci, že je to materiál, který přijímá určitou formu – to by byl takový aristotelismus do kapsy. Zajímavější je se ptát, jak si v základu Althusser představoval to, jak určitý ideologický mechanismus, který je zjevně, řekněme „sebe-reprodukcující“ [*autoreproducteur*], *nachází* (určitým způsobem) individua a způsobuje, že fungují, jak mají. A sám Althusser nám o tom vlastně nic neříká, ale je to aleatorní či kontingentní prvek tohoto procesu.

Druhým aspektem je to, že Althusser přišel s neobyčejně funkcionalistickou reprezentací role ideologie, která spočívá v reprodukci třídní dominance, státní moci a nakonec v reprodukci kapitalismu samého. A jeho jazyk (a on si to sám uvědomoval, byť možná příliš pozdě) je natolik funkcionalistický, že čtenář z toho může pochopit jen jednu jedinou věc: že subjekty jsou pasivními aktéry kapitalistické reprodukce a nemají možnost [z této své role] uniknout. Ale ve skutečnosti, jestliže čteme text jinak a jestliže už známe myšlenku aleatorního materialismu, můžeme rovněž uvažovat, že to, čemu se Althusser snažil v základu porozumět, byla otázka, co destabilizuje a rozvrací tuto reprodukci kapitalismu či společenskou dominanci, ať je již jakákoli. A tím, co ji může destabilizovat a rozvracet (ale zároveň i umocňovat), je ideologie – ideologická interpe-

<sup>25</sup> Balibar poukazuje na Millerův „Index raisonné des concepts majeurs“, který je připojen k Lacanovým *Écrits*, konkrétně na první podkapitolu první kapitoly „L'ordre symbolique“ nazvanou „Suprématie du signifiant“, která se vztahuje k místům, v nichž Lacan vyjadřuje právě nadřazenost symbolického řádu. Viz Jacques-Alain Miller, „Index raisonné des concepts majeurs“, in Jacques Lacan, *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), s. 893–902, zde s. 895.

lace, která konstituuje mechanismus garance dané společenské dominance. Nicméně tím, že mechanismus společenského útlaku potřebuje právě tuto ideologickou garanci, stává se tím [reprodukce dominance] vlastně v základu velmi křehká.

Je otázkou, jak přesně definovat kontingenci mezi individuem a nestálostí či křehkostí subjektu, ale je zřejmé, že mezi oběma se odehrává něco, co Althusser žádným způsobem neteoretizoval, ale co je přesto srdcem jeho obsese. To říkám i v drobném textu, který jsem napsal jako úvod při příležitosti opětovného vydání jeho knihy *O reprodukci* (*Sur la reproduction*).

## Maoismus

To mi připomnělo jednu věc. V tomto textu píšete, že Althusser v roce 1968 měl depresi a že tato deprese nebyla rozhodně náhodná...

Ne, samozřejmě nebyla.

Jak jste to vlastně myslel?

Samozřejmě to byla trochu provokace, určitá hořká ironie. Althusser byl na jednu stranu velmi silný. Na druhou stranu byl ale velmi křehký. Jeho predispozice některé věci vysvětluje, ale samozřejmě ne všechny. Začal jsem od určitého momentu chápat (nejprve v roce 1968, ale všiml jsem si toho i později), že když se *osobně* ocitl v situaci, která na něj kladla protichůdné požadavky, kterým není možné v jeden čas dostát, upadl do nemoci [depresivní fáze].

Narážíte tím na jeho blízký vztah k revoltnímu hnutí a zároveň ke komunistické straně? Jako kdyby si nemohl vybrat mezi dvěma formami hnutí...

Ano, tak by se to dalo říci. Ale podle mě šlo spíše o nemožnost vybrat si mezi lidmi než o nemožnost vybrat si mezi hnutími, ale obě věci jsou spojeny. Můžeme říct, že v roce 1968 Althusser nemohl jít ani s Francouzskou komunistickou stranou proti hnutí, ani s hnutím proti Komunistické straně. Situace pro něj byla naprosto neřešitelná.

Přiznám se, že jsem nikdy vlastně příliš nepochopil, proč po Květnu 1968 byl Althusser zavržen lidmi, jako byl Badiou, Rancière a další.

Ano, postavili se proti němu velmi energicky. Althusser se nemohl rozhodnout mezi stranou a mladými maoisty, takže to mladí maoisté rozhodli za něj a řekli mu: jestliže se nemůžeš rozhodnout mezi stranou a námi, tak my jsme se rozhodli jít proti tobě.

Stejně příliš nerozumím, proč ta vlna kritiky byla tak ostrá, protože Althusserův argument, že nelze opustit komunistickou stranu, jelikož má jediná blízké vztahy s odbory a jinými masovými organizacemi, přece dává určitý smysl.

Protože maoismus v sobě zahrnoval dvě věci. Byl sám o sobě protichůdný, ale to je možná právě to, co je nevíce charakteristické pro tu dobu. Pro Vás to musí být velmi obtížné si to představit, protože bylo třeba, aby člověk žil takřka uvnitř toho všeho, aby si všiml, že jsou zde spojeny věci, které normálně nejdou dohromady. Maoismus představuje dvě věci najednou. Byl na jedné straně produktem vývoje dějin stalinského komunismu. Byl to světový fenomén. Byla to reakce mladých intelektuálů, mezi něž jsem svým způsobem patřil, kteří byli kompletně indoktrinováni postleninskou vizí světové revoluce, že pro ně čínská kulturní revoluce byla znamením toho, že tato revoluce již započala. V důsledku toho mělo mezinárodní komunistické hnutí, které získalo formu konzervativní byrokracie, uvolnit své místo, aby bylo možno obnovit a znovuoživit proletářskou revoluci, jejíž forma byla vypracovaná Leninem a jeho soudruhy. Robert Linhart (Althusserův žák, byl zakladatelem francouzské maoistické skupiny, z níž byl později bez milosti vyhozen Benny Lévim) měl přečteného kompletního Lenina a ujišťuju Vás, že to znal opravdu i pozpátku a v jakékoli situaci si uměl posloužit citací z Lenina. Ale nešlo samozřejmě o toto citování citátů, ale o to žít tehdejší situaci jako situaci začínající revoluce, a tato revoluce měla být samozřejmě revoluce „ultramarxistická“ či „ultrabolševická“, jak se vyjádřil Merleau-Ponty v *Dobrodružství dialektiky* (*Les aventures de la dialectique*). Takže na jedné straně byl maoismus toto. Někteří jeli do Číny, a přestože se tam nedozvěděli nic o tom, co se v Číně skutečně děje, vraceli se po rozhovorech s intelektuály z Čínské komunistické strany s přesvědčením, že jejich posláním je zahájit kulturní revoluci i na Západě.

To byl jeden aspekt, ale na druhé straně je zde zcela jiná věc, která nejenže nemá nic společného s marxismem, ale je v základu s marxismem neslučitelná, a to je to, co Foucault nazýval antiautoritářskou revoltou. Bylo to hnutí nikoli pouze studentů, ale i mladých dělníků. Regis Debray o nich řekl, že, aniž by si toho byli vědomi, to byli pěšáci liberálního kapitalismu.<sup>26</sup> Takto ale otázka nestojí. Bylo to hnutí, které existovalo na Západě stejně jako na Východě, v kapitalistických stejně jako socialistických zemích, a které zpochybňovalo nejen kapitalismus, ale autoritu patriarchálního a monarchistického typu.

Takže oni kombinovali obojí, a v důsledku toho komunistická strana byla absolutním nepřítelem. Komunistická strana byla původně vytvořena jako protistátní, ale pak se stala součástí státu a vlastně takovým malým státem. Na komunistickou stranu se ale neútočilo primárně proto, že je součástí státu, ale jakožto na zrádce, jakožto na toho,

<sup>26</sup> Regis Debray, *Mai 68, une contre-révolution réussie* ([Paris]: Mille et une nuits, 2008). (Text původně vyšel pod názvem *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire* v roce 1978.)

kdo zradil věc revoluce. Když například moje sestra psala o komunistické straně, tak zásadně psala: Francouzská „komunistická“ strana (P„C“F) ve smyslu Francouzská „rádoby-komunistická“ strana.

**Jak vlastně maoisté chtěli reálně, konkrétně změnit společnost bez jakékoli opory v nějaké masové organizaci?**

Znali velmi dobře dějiny bolševismu a byli zcela pohlaceni myšlenkou, kterou systematicky formuloval Mao Ce-tung, podle níž čas nehraje žádnou roli: každá řada neúspěchů nakonec v dlouhodobém horizontu povede k úspěchu. A také věřili, tak jako věří mladí revolucionáři každé generace, že okolnosti (a Badiou tomu věří i dnes) mohou najednou učinit možným to, co se jevílo předtím jako nemožné. Takže v návaznosti na Mao Ce-tungův výrok, že „z jedné jiskry může vzejít požár, který zachvátí celou pláň“, <sup>27</sup> věřili, že není potřeba mít velkou organizaci. Jestliže touha po změně a nespokojenost se světem, v němž žijeme, je dostatečně silná, tak jediná věc, která hraje roli, není to, zda máme velkou disciplinovanou organizaci, ale správné slovo ve správnou chvíli. Také ale věřili (podobně jako italské rudé brigády), že továrny se nacházejí v předrevoluční situaci, a jestliže v pravý moment na správném místě vzejde ona jiskra, vyvolá to všeobecné povstání.

## Machiavelli

**S Althusserovým promyšlením politiky úzce souvisí jeho promyšlení Machiavelliho...**

Ano. Jistě znáte Althusserův text o Machiavellim: *Machiavelli a my* (*Machiavel et nous*). Připravil jsem jej k vydání v podobě malé knížky.

**Ano, ale četl jsem jej v edici Althusserových vybraných textů z pozůstalosti.**

Ve velké edici. Jistě, ale vždy jsem si myslel, že text *Machiavelli a my* je kniha. Není velká, spíše malá, ale je to *kniha*. A je to samozřejmě kniha nedokončená. Spadá pod kategorii filosofické knihy, kterou jsem si pro sebe vytvořil a kterou označuji jako *aporetickou*. Rozlišuji mezi knihami, které autor prostě jen z nejrůznějších důvodů nedokončil, a knihami aporetickými, jež jsou nedokončené, jelikož téma je takové, že neumožňuje učinit žádný závěr.

<sup>27</sup> Srov. Mao Ce-tung, „Z jiskry může vzplanout požár“, in Mao Ce-tung, *Spisy*, sv. I, (Praha: SNPL, 1953), s. 151–164.

Myslíte tím, že otázka, na kterou hledá text odpověď, je sama rozporuplná?

Ne, pojem aporetičnosti vztahuji k řeckému slovo *aporie* (*aporos*), která označuje problém, který nemá řešení. Ale, co se týče objevení textu *Machiavel et nous*, musím říci, že pro mě to byl šok. Althusser mi ukazoval mnoho rukopisů, které v průběhu let psal, které však nikdy nedokončil, protože, jak víte, měl maniodepresivní psychózu, takže měl období hypománie spojené s přehnaným optimismem, v níž se mu zdálo, že je schopen takřka čehokoliv. A je pravda, že byl skutečně schopen vyvinout v krátkém období neuvěřitelnou energii, kdy chtěl dohnat ztracený čas po předchozí depresivní fázi. Pustil se tak do psaní knihy, kterou pojímal vždy jako intervenci nabourávající určitou ideologii či intervenci filosoficko-politickou, pracoval celý týden (ve dne v noci) a během toho týdne napsal 300 stran. Ale potom těchto 300 stran vyústilo v něco, co bychom mohli nazvat právě aporií – v problém, který nemá řešení a který tedy nejde dále rozvíjet. Po manické fázi přišla pak fáze depresivní. Deprese mu zabránila pokračovat a rukopis v daném stavu již zůstal. Je jich takto několik, z nichž některé byly posmrtně publikovány: *Sur la reproduction*, *Marx dans ses limites* a další texty tohoto druhu. Myslel jsem, že mi ukazoval vše [směje se], ale text o Machiavellim se mnou nediskutoval. Takže když se pak objevil a já jsem si jej přečetl, tak jsem si řekl, že je to jeden z jeho nejzdařilejších textů. Zeptá-li se mě tedy někdo, které Althusserovy knihy považují za nejlepší z hlediska estetického a konceptuálního, tak myslím, že jsou to tyto tři: knížka o Montesquieu,<sup>28</sup> *Pro Marx* a potom právě knížka o Machiavellim. Z toho důvodu jsem také velmi litoval, že kniha o Machiavellim není vnímána jako *knih*a, že byla tak trochu ztracená či utopená mezi ostatními texty v druhém svazku Althusserových posmrtně vydaných textů.<sup>29</sup> Takže jsem byl rád, že vyšla později samostatně.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (Paris: Presses universitaires de France, 1959).

<sup>29</sup> Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, sv. II, (Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1995), s. 39–174.

<sup>30</sup> Louis Althusser, *Machiavel et nous* (Paris: Tallandier, 2009).

# RECENZNÍ STUDIE





# KACÍRSKE EVANJELIUM SVĚTÉHO TAMÁSA

*Lukáš Makovický*

G. M. Tamás, *K filosofii socialismu*, ed. Joseph Grim Feinberg a Pavel Siostrzonek, prel. Pavel Siostrzonek (Praha: Filosofia, 2016, Emancipace a kritika, sv. 1), 242 s. ISBN 978-80-7007-453-4

Politické myšlení v střední Evropě nezažívá rozkvet. Kniha Gaspára Miklósa Tamása *K filosofii socialismu* je preto výrazným prínosom k reflexii o stave spoločnosti a jej imanentných politických možnostiach. Orientuje sa na stredoeurópsky kontext, no zároveň sa ho usiluje rázne prekračovať. Tamásova orientácia v prúdoch marxistického a Marxom ovplyvneného myslenia, pochádzajúceho zo západnej strany železnej opony, spoločne s úsilím využiť toto myšlenie na ozrejenie možností politickej filozofie a marxistickej sociálnej kritiky špecificky v kontexte vývoja „postkomunistických“ krajín, si úspešne kladie za cieľ artikuláciu toho, čo tento kontext znamená pre otázky socialistického myslenia a praxe vo všeobecnosti. Jeho vlastnými slovami:

Nyní se snažím prozkoumat, zda specifické území, které vytvořil plánovaný státní kapitalismus ovládaný rovnostářskou, racionalistickou a sekulární politikou, již vyjadřovala, šířila a prosazovala jedna jediná strana ideologicky vázaná na socialismus a dělnickou třídu, je či není úrodnou půdou pro komunistický projekt,

chápeme-li jej jako protiklad oněch oddělení, která jsou nezbytná pro přežití toho, co v širokém slova smyslu nazýváme kapitalismus. (S. 196)

Vysoká sofistikovanosť a erudovanosť Tamásovej analýzy spôsobuje, že kniha sa na jednej strane stáva vo svojom žánri povinným čítaním. Pre recenzenta je tak náročné šetriť superlatívami. Na strane druhej chcem ako autor, ktorý sa zaoberá otázkami biopolitiky a kritiky občianskej spoločnosti, tento priestor využiť na identifikáciu otázok, ktoré otvárajú priestor pre polemiku s otvoreným koncom.

Úvodná esej „Z trosiek civilizácie. Barbarská filozofia G. M. Tamáse“ z pera Josepha Grima Feinberga predstavuje Tamášovu osobnosť, intelektuálny vývoj a základy jeho filozofie. Za jeden z kľúčových vplyvov považuje to, ako Marxovo dielo kriticky reinterpretoval Moishe Postone. Postone samozrejme nie je jediným Tamášovým intelektuálnym zdrojom, zato niekoľko úvodných slov o tejto interpretácii Marxa môže poslúžiť ako podklad pre rozbor Tamášových úvah.

Postone zdôrazňuje problematický charakter konceptu práce. V úsilí o plnohodnotnú historickú interpretáciu Marxa odmieta tie interpretácie Marxovho diela, ktoré vnímajú prácu ako konceptuálne jednotnú a historicky nemennú. Na základe toho považujú za cieľ socializmu napr. postupné navyšovanie miezd a skvalitňovanie pracovných podmienok – inými slovami, sústredia sa na otázky (re)distribúcie, nie na otázky výroby (produkcie).<sup>31</sup> Na rozdiel od toho sa Postone pokúša analyzovať spoločenskú deľbu práce ako proces mediácie medzi pracujúcim individuum a kolektívom. Tu vstupuje do popredia koncept tovaru (komodity).

Pri vstupe do ekonomickej výmeny musia nemajetní jedinci ponúknuť svoju prácu ako formu tovaru. Za ňu v podobe mzdy dostávajú finančné prostriedky nevyhnutné na zabezpečenie živobytia. Videním objektivity týchto prostriedkov (obživa, oblečenie, bývanie) v mzde za vykonanú prácu, a následnou výmenou tejto mzdy za tovary – či už na zabezpečenie základných životných potrieb alebo na iné uspokojenie – sa u pracujúcich stráca vedomie o subjektívnej participácii v systéme spoločenskej distribúcie práce. Postone v Marxovi vyvodzuje z takto artikulovanej dvojakej povahy práce premietnutej do tovaru historicky dynamický obraz. Vzájomná nesúmerateľnosť ceny (odrážajúca reálny čas potrebný na vykonanie danej pracovnej úlohy) a hodnoty (odrážajúca abstraktný čas kvantifikovaný v štandarde odpracovaných hodín) neustále tlačí proces výroby vpred klesajúcou mierou zisku. Na tejto úrovni Postone z protirečivosti práce premietnutej do tovaru interpretuje Marxove analýzy výmeny: výmena si ďalej vynucuje agregáciu do štruktúr financií a politických inštitúcií, no podoby výmeny sa zároveň

<sup>31</sup> Prekladateľ Tamásovej knihy Pavel Siostrzonek sa drží prekladu pojmu „production“ ako „produkcia“ namiesto „výroba“, a to v duchu návrhu Michaela Hausera (pozri s. 239 recenzovanej publikácie). Táto recenzia sa drží o čosi tradičnejšieho slovníka, a preto na niekoľkých miestach uvádza v zátvorke ekvivalent pre lepšiu zrozumiteľnosť.

neustále historicky viažu na konkrétnu podobu uvedeného protirečenia. Postoneovi sa ale napriek podnetným kritikám autorov ako Max Horkheimer či Jürgen Habermas dá vytknúť azda priveľmi rýchle vyrovnávanie sa s rôznymi spôsobmi, akými sa s týmto protirečením vyrovnávajú ďalší kanonickí „tradiční“ marxisti či marxistky.<sup>32</sup>

Príkladom iného prístupu môže byť Tamášov krajan, Georg Lukács, adresát jednej z Postoneho kritik. Všetci traja zotrvávajú na Marxovej pozícii, ktorá vychádza z myšlienky, že tovary sú v prvom rade len sprostredkovaním vzťahov medzi ľuďmi, až potom sa môžeme pozrieť na ich úžitkovú hodnotu. Dôraz na skrytosť týchto spoločenských vzťahov za „objektivitou“ tovaru je formou kritiky zvecnenia (reifikácie), ktorú má Postone s Lukáčsom spoločnú.

Postone sa usiluje o čiastočnú abstrakciu systému Marxových koncepcií z ich historického kontextu. Chce sa tak vyhnúť priveľmi deterministickým analýzám základne a nadstavby, či triedy ako vopred definovanej spoločenskej formy, a uchopiť proces ich formácie ako historicky podmienený. S touto intuíciou do istej miery súhlasím. Je pochopiteľné, že Postoneho hlavná výčitka voči Lukáčsovi smeruje k tomu, čo považuje za Lukáčsovo privilegovanie historickej pozície proletariátu ako aktívneho subjektu zoči-voči kapitálu. Tento proces je formovaný rovnako ako formujúci.

Dôvody, prečo ma Postoneho riešenie problému, ktorým sa zaoberal Lukács, nepresvedča, nemôžem uviesť úplne, pretože by presahovali rámec tejto recenzie. Podobne úplné nemôže byť ani prípadné prispôsobenie sa marxistických kategórií potrebám dneška bez vyrovnania sa s otázkou subjektu. Preto sa len pokúsim o stručnú charakteristiku toho, čo považujem za najdôležitejší rozdiel.

Pre Immanuela Kanta je možnosť zmyslového poznania predmetu podmienená „čistými intuíciami“ času a priestoru, kde sa predmet nachádza. Domnievam sa, že u Hegela (a Marxa) nie sú tieto „podmieňujúce“ intuície definované rovnako ako u Kanta. Problém tkvie v tom, že v momente, keď je (konečné) poznanie podmienené intuíciou toho, že jav je možné lokalizovať v jednote nekonečna času a nekonečna priestoru tak ako u Kanta, aktívna intuícia subjektu sa „vyzátvorkuje“. Ani radikálna historickosť konceptov, s ktorou Postone pracuje, nevynáša problém dynamiky subjektu dostatočne do popredia. Samozrejme, Postoneho analýza časových štruktúr procesu kapitálu je komplexná a spätne problematizuje sociálne vzťahy historickej dynamiky kapitalizmu, no ich zjednocovanie nachádza mimo priestoru subjektu. Inými slovami, vo chvíli, keď sa empirická realita sociálnych vzťahov reprezentuje v podobe tovaru a peňazí, vytráca sa z poznania vedomie pohybu. Ten sa javí ako samostatný, samohybný. Z tejto perspektívy podľa mňa Postonemu uniká, že v Lukáčsovej analýze samotný proletariát nie je jednotný subjekt dejín a priori, naopak, subjektivita proletariátu sa v procese

<sup>32</sup> Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

výroby formuje. Len uchopenie týchto formatívnych vzťahov v ich historickej úplnosti umožňuje vytváranie úplného triedneho vedomia.

Postone sa vo svojej knihe detailne zaoberá spoločenskou organizáciou času. Dôraz kladie na posuny, ktoré si vynucujú neustále zvyšovanie produkcie (odrazenej v cene) prostredníctvom zvyšovania požiadavky na viac odpracovaného času (odrazeného v hodnote). Na rozdiel od napr. Johna Maynarda Keynesa, ktorý tvrdil, že zvyšovanie produktivity práce potenciálne povedie k znižovaniu pracovnej doby.<sup>33</sup> Skôr by som tu upozornil na Lukáčsov dôraz na zlom v koncepte času:

Jednota „abstraktného času“ sa zdôrazňuje prítomnosťou kvalitatívne odlišného (subjektívneho) času. Ten ako súčasť kritiky zvecnenia funguje ako prostriedok, ktorým sa dá koncept práce považovať za rozštiepený a sprostredkujúci sociálne väzby. Hegeliánsky dôraz na internalizáciu konceptov sa dá vnímať ako možnosť vytvárania triedneho vedomia. Toto vedomie môže byť jednak objekt, jednak subjekt dejín a nevyhnutný prostriedok analýzy Marxových kategórií prostredníctvom organizácie času. Tento čas sa neustále zrkadlí v politickej subjektivite, ktorá sa práve vzhľadom na svoju pozíciu v sociálnej totalite formuje odlišne.<sup>34</sup>

V kľúčovej pasáži, v ktorej Marx píše o donútení, o dĺžke pracovného dňa a vytvorení „dvoch pracovných dní z jedného“, sa odhaľuje jeden z aspektov protirečenia načrtnutého Lukáčsom: v jednom koncepte teleologického času (pracovného dňa definovaného zadanými pracovnými úlohami, plánom, pracovným časom, ktorý treba naplniť, atď.) sa stretávajú dva typy výroby. Výroba, ktorá je nevyhnutná na zabezpečenie biologickej existencie či reprodukcie spoločnosti, a tiež nadvýroba, ktorá je zahrnutá v rovnakom časovom intervale práce a jednotne určenej mzde za tento čas. To uberá pracujúcim možnosť slobodne rozhodovať o svojom čase vtedy, keď je už biologické prežitie spoločnosti zaručené.<sup>35</sup>

Dovolím si tvrdiť, že ak tento kvalitatívny zlom nazveme v duchu práce Georgesa Batailla (ktorého Tamás niekoľkokrát cituje) heterogénnym zoči-voči forme, ktorú naberá, dostaneme sa pri Lukáčsovi a aj pri autoroch inšpirovaných viacerými aspektmi Lukáčsovej skoršej kritiky (napr. Theodor Adorno či Walter Benjamin) k odlišnému poňatiu umiestnenia spoločenskej hodnoty prostredníctvom sociálneho času než u Postoneho. Spoločenskú hodnotu potom môžeme vedno s Giorgiom Agambenom nazvať biopolitickou. Agamben umiestňuje pôvod rozlíšenia medzi životom, ktorý je definovaný

<sup>33</sup> Postone, *Time*, s. 78, takisto s. 296.

<sup>34</sup> Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, prel. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: MIT Press, 1971) s. 162. A tiež: „Kvalitatívne rozdiely vo vykorisťovaní, ktoré sa kapitalistovi javia v podobe kvantitatívnych určení predmetov jeho kalkulácie, sa musia javiť pracujúcemu ako rozhodujúce kvalitatívne kategórie jeho celkovej fyzickej, mentálnej a morálnej existencie.“ (*Ibid.*, s. 166)

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 178–179. Lukács tu odkazuje na Karl Marx, *Kapitál. Kritika politickej ekonómie*, zv. 1, prel. Štefan Heretik (Bratislava: Pravda, 1985), s. 202.

ako biologické prežitie, a životom definovaným ako spoločenská forma presahujúca biologické minimum, do rozlíšenia medzi *zoé* a *bíos* u Aristotela.<sup>36</sup>

Osobne sa prikláňam k možnosti interpretovať Marxa konzistentne s pojmami biopolitickej analýzy. Pôvod týchto pojmov v antike, ktorú Marx dobre poznal, ho napokon potenciálne premostuje s Agambenom a jeho rozpracovaním tohto rozlíšenia na základe prác Hannah Arendtovej. Presne na úroveň tohto rozhrania sa dá podľa mňa situovať Marxovo rozlíšenie medzi živou a mŕtvou prácou. Mŕtva práca je formou biopolitickej nadpráce, ktorá naberá formu výrobných prostriedkov. Ako taká odcudzuje „aktívny život“ od práce, ktorá len vytvára ilúziu „nesmrteľného“ života svojej zvecnenej podoby. Zvecnenie je rozhranie reprezentovateľného a zároveň toho, čo sa reprezentovať nedá.<sup>37</sup>

Nechcem povedať, že Postonemu väčšina týchto súvislostí z jeho pozície unikala. Nemám v záujme Postoneho prácu podceňiť. Skôr sa pokúšam vyvrátiť tvrdenie, že „tradičný“ typ analýzy u Lukáča a iných je ahistorický. Preto chcem otvoriť priestor za hranicou reprezentácie.

Práve naopak: historická forma, ktorú táto biopolitická konfigurácia naberá, nám môže objasniť viaceré aspekty vývoja liberalizmu do neoliberalnej podoby. Môžeme tak analyzovať v historickom kontexte viaceré trendy politického myslenia, voči ktorým je Tamás oprávnené podozrievavý. Perspektíva, ktorú som sa tu pokúsil aspoň stručne načrtnúť, umožňuje napriek Postoneho výhrade voči Lukáčsovi vyjadrenie života v pojmoch otvorenej sociálnej totality. Jej prostredníctvom dokážeme rozlišovať medzi spôsobmi, ktorými neoliberalný kapitalizmus asimiluje vzdor voči sebe, a odlíšiť ich od kapacity pre zmeny potenciálne prekračujúce jeho horizont. Chcem sa vyhnúť predstave, že kapitalizmus je sám osebe emancipujúci. Práve naopak: Východiskom každej emancipácie sú zlomy vo vnímaní domnejšej automatizovanej jednoty spoločenského času, a práve kritika procesov produkcie a výmeny tovarov je prostriedok, ktorý má potenciál plne vymedziť pojem spoločenskej hodnoty a realizovať ho v „nečasovom“ poňatí.

Postone a Tamás sú samozrejme dvaja odlišní myslitelia. Je užitočnejšie najskôr zamerať pozornosť na to, čo konkrétne východisko z Postoneho analýz Tamásovi umožňuje. Tamásov prístup má s Postonem spoločnú radikálne historickú orientáciu. Spoločným prvkom ich myslenia je v druhom rade upieranie pozornosti na systém mediácie medzi protirečením vo výrobnom procese a spoločenským celkom. Pre Tamása je Marxovo historické učenie hľadaním „znamení revoluce, jež probíhá tak jako tak, za zády lidí, revoluce, jejíž skrytost vyplývá ze samotné povahy kapitalismu, v němž vše podstatné je skryto“ (s. 36). Predmetom Tamásovej radikálnej kritiky je práve odhalenie týchto skrytých mechanizmov. Prvé tri zo šiestich esejí, menovite „Marx o roku 1989“, „Ka-

<sup>36</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverénní moc a pouhý život*, prel. Naděžda Bonaventurová (Praha: OIKOYMENH, 2011).

<sup>37</sup> Pre interpretáciu práce Arendtovej, s ktorou pracujem, pozri Paul Saurette, „I Mistrust all Systematizers and Avoid Them: Nietzsche, Arendt and the Crisis of the Will to Order in International Relations Theory“, *Millennium. Journal of International Studies* 25 (1996), č. 1, s. 1–28.

pitalismus v čisté podobě“ a „Pravda a třída“, spája Tamásovo úsilie kriticky nazerať na vývoj východnej Európy pred rokom 1989. Na základe toho môže odhaliť charakter postkomunistického vývoja, skrytý za každodenným obrazom reality.

Opis režimu v Sovietskom zväze a jeho sfére vplyvu nie ako socialistického, ale ako „státní[ho] kapitalizmu“ (s. 41), býva zvyčajne formou obhajoby správnosti buď predstalinistickej fázy sovietskeho (a geopoliticky spriazneného) vývoja, alebo celkovej trajektórie východného „socialistického“ experimentu. Zvykne sa dodať, že skutočný socializmus sa do roku 1989 ešte nemohol uskutočniť. Pre Tamása je to však intelektuálna provokácia. Historická forma práce a jej zmienené protirečenie, v ktorom patrí jednotlivcovi a zároveň má patriť kolektívu (či dokonca ľudskému druhu), sa v štátnom kapitalizme režimov východnej Európy v porovnaní s kapitalizmom v iných krajinách výrazne nemení. Preto Tamás konštatuje, že u nás sme len mali skúsenosť s iným typom odlúčenia pracujúcich od výrobných prostriedkov (označených za kolektívne vlastníctvo, no také vlastníctvo, s ktorým pracujúci nemohli zaobchádzať slobodne), a to aj napriek formálnej absencii trhu. Ak sa od pracujúcich nadhodnota tak či tak extrahovala, je nevyhnutné opísať, ako sa to dialo. A ak Marx podryva spôsob, akým v kapitalizme oddelenie verejného od súkromného (s koreňmi v rímskom práve) pomáha vytvárať ilúziu o rozlíšiteľnosti politiky a ekonomiky, tak trvanie na ich neoddeliteľnosti umožňuje podrobne študovať vývoj a charakter politickej autority v systémoch tohto štátneho kapitalizmu.

Čerpajúc z Lukácsa sa triedne vedomie ako subjektívna identifikácia členov triedy s jej objektívnym charakterom – za tohto odlúčenia výrobcov od prostriedkov výroby – nemohlo podľa Tamásovej analýzy vo východnej Európe plne uskutočniť. Preto pozíciu sprostredkovateľa a organizácie vzťahov medzi výrobcami a širšou spoločnosťou musela zaujať strana. Dôsledkom bolo rozštiepenie na politiku (stranícka organizácia) a ekonomiku (pracujúci) priamo v rozpore s Marxom. Neprekonané odlúčenie sa teda usporadúva do komplexnejších foriem. V politickej rovine strana priamo nevnucovala občanom členstvo. Preto aj vstup do nej koreloval so sociálnou mobilitou a vzostupmi v kádrovej hierarchii. To podľa Tamása svedčí o rozšírení (či pokračovaní) odcudzenia v celospoločenskej rovine. Formálne (a často dokonca úprimné) rovnostárstvo straníckych postáv alebo vysoká miera ekonomickej redistribúcie v spoločnosti však priamo neznamenal, že by bolo politické a ekonomické súperenie medzi jednotlivými zložkami moci odstránené:

Ve stalinistických a poststalinistických verzích štátného kapitalizmu (jsou i jiné) byla konkurence mezi nominálně státními podniky, hospodářskými ministerstvy („socialistické“ vlády mívaly ministerstva slévárenství, rybolovu, textilní výroby, atd.), regionálními skupinami (soustředěnými kolem oblastních „straníckých“ výborů) nebo armádou a součástmi zpravodajských služeb (obojí druh organizací rovněž ovládal některé podniky) skrytá, neformální a beze stopy v dokumentech. (S. 78)

Stranícke elity boli pod tlakom dlhu postupne nútené otvoriť sa medzinárodnému obchodu a financiám. To mocenské zápasy ešte prehĺbilo a vynútilo odlišný systém mediácie. Ako zdôrazňuje Tamás, tento vývoj v podobe akejsi fragmentácie mocenskej štruktúry väčšinou koreluje s (v rôznej miere úspešnými) západnými socializmami, ktoré podobne ako východné režimy orientovali svoje politiky a úsilie dosiahnuť rovnosť na úrovni distribúcie, a nie na protirečenia vo výrobnom procese. To spôsobilo, že sa buď adaptovali na celosvetový neoliberalný status quo, alebo ich význam postupne upadol.

Táto „dekonštrukcia“ materiálnej podstaty procesov je v Tamášovom podaní obzvlášť neobľomná.

Máme-li vysvětlit, proč je východní Evropa zvlášť zajímavou a krajně odpornou pozdně kapitalistickou společností, musíme se zbavit myšlenky, že to má cokoli společného s „totalitními“ duševními návyky či se „zaostalými“ zvyky spočívajícími v autoritářství a servilitě, poněvadž toto jsou představy, jež během studené války vycházely z „naturalizace“ protivníkovy ideologického sebeobrazu, překvapivě moderního, ale nikoli liberálního či prozápadního. (S. 67)

Na jednej strane sa tu rysuje línia argumentácie, ktorá obmedzuje kultúrne vysvetlenia tohto východoeurópskeho vývoja („zdá se, že ústup k rovnostářství, etatizmu a ‚kultuře‘ je u socialistických hnutí jakoby stálým rysem, téměř vždy vysvětlovaným historickou nevypěstlostí protivníka, tedy buržoazní společnosti“, s. 119). Potenciálne sa dá interpretovať ako politický, či ešte lepšie, politicko-ekonomický zápas o charakter modernity. Na úrovni biopolitickej analýzy sa rysujú potenciálne alternatívne interpretácie.

Najmä v eseji „Pravda a třída“ je otázka východoeurópskeho politického projektu rozpracovaná pomocou Tamášovho rozlíšenia medzi rousseauovským a marxovským socializmom. Toto rozlíšenie je predzvestou o čosi hlbšieho rozpracovania otázok politickej filozofie a teológie v nasledujúcich troch kapitolách recenzovanej knihy. Je tiež prostriedkom, ktorým Tamás ukazuje špecifickosť svojej „diabolskej“ interpretácie Marxa. Túto svoju interpretáciu vymedzuje voči „anjelskym“ variantom socialistického myslenia, ktoré spája s Rousseauom: podľa Tamása stelesňujú odlišnú myšlienkovú orientáciu zoči-voči pojmu teodicey.

Tyto dva typy majú protikladnou predstavu o subjektu, jenž si žádá osvobození, a tato představa pak určuje vše další, od esoterických a epistemologických stanovisek týkajících se jazyka a vědomí až po společenské a politické postoje týkající se bohatství, kultury, rovnosti, sexuality a bezpočtu jiných věcí. (S. 95)

V skratke, Rousseau je pre Tamása symbolom odmietnutia teodicey, a tiež tým, kto stavia „ľud“ do privilegovanej pozície. Zdrojom ľudského utrpenia sú podľa Rousseaua klerikálne a feudálne spoločenské hierarchie a odcudzenie človeka od jednoduchého života v harmónii s prírodou. Rousseauovský socializmus je rovnostársky a zmienené



charakteristiky, ktorými nasiaklo množstvo socialistických projektov, sú pre Tamása v radikálnom kontraste s o čosi podrobnejším a na nuansy bohatším Marxovým poňatím dejín. Marx odmieta akékoľvek ilúzie návratu, kapitalizmus vníma ako historickú epochu a v démonicko-faustovskom duchu vyžaduje cestu až celkom k završeniu kapitalizmu a postupnému odhaleniu všetkých jeho skrytých mechanizmov. Keď sa toto rozlíšenie dá do pohybu, objavuje sa riziko. Ak totiž pripustíme možnosť robustnejšej interpretácie Marxa, ktorá by koncept subjektu vyžadujúceho si oslobodenie interpretovala inak, devalvovalo by sa množstvo záverov, ktoré chce Tamás „očistiť“ od podľa neho zmätených a mylných interpretácií. Mám tu na mysli otázku, nakoľko boli či neboli systémy východnej Európy socialistické a marxistické. Ďalej otázku, ako fašizmus a postfašizmus súvisia s rozvojom osvietenstva a liberálnej modernity, a aj otázku toho, čo si revitalizované socialistické hnutie môže prípadne nárokovať a stanoviť za svoj cieľ.<sup>38</sup>

Ako podklad pre ďalšie úvahy vyplývajúce z rozlíšenia medzi rousseauovským a marxovským socializmom Tamás cituje pasáž z Manifestu Komunistickej strany. Píše sa v nej, že kdekoľvek sa buržoázia ujala moci, „zničila všetky feudálne, patriarchálne, idylické pomery“ (s. 107, pozn. 66). Inými slovami, vnímať kapitalizmus iba ako vzťah medzi vykorisťovanými a vykorisťujúcimi triedami znamená ignorovať proces mediácie, prostredníctvom ktorého sa tento triedny konflikt rozšíril, a absorboval do jediného procesu mediácie všetky ostatné spoločenské hierarchie a politické antagonizmy. Pre Tamása je zásadné rozlišovať medzi triedou a kastou. „Třídní společnost byla ve srovnání s kastovní společností jistým pokrokem, protože nerovnost byla lepší než hierarchické donucování a systematické ponižování.“ (S. 75)

Kapitalizmus samotný je pre Tamása čiastočným vyslobodením z „organických“ vzťahov a hierarchií, ktoré, ak sa uchopia ako vzťahy kastové, pôsobia prirodzene. Tento organický charakter vzťahov označuje Tamás za biopolitiku. To nie je nevyhnutne nesprávne, hoci tu absentuje vzťah k uchopeniu konceptu v celej komplexnosti. V prípade, že by aspekt kvalitatívneho, nie kvantitatívneho charakteru odcudzenia práce, ktorý

<sup>38</sup> Pre porovnanie tu je možné spomenúť publikáciu Williama Clareho Roberta *Marx's Inferno*, interpretujúcu prvý zväzok *Kapitálu* podľa štruktúry Danteho Pekla. Je dosť dobre možné, že hlbšie skúmanie tejto paralely v pojmoch komparatívnej analýzy literárnej formy, teologických aspektov či materialistických ozvien Danteho mysticizmu bude ešte podkladom pre množstvo ďalších a dôležitých prehodnotení Marxovej filozofie ako takej. Robertsova kniha necháva podstatne viac otvoreného priestoru, než uzatvára (napríklad vedomým metodologickým privilegovaním prvého zväzku *Kapitálu* ako publikovaného v podobe, ktorú Marx zamýšľal, oproti ostatným textom, ktoré sú posmrtné upravenými rukopismi), čo znižuje pravdepodobnosť, že Tamásov „faustovsko-démonický“ Marx môže byť definitívnou interpretáciou. Aj napriek tomu, že Tamásovo rozlíšenie medzi marxovským a rousseauovským socializmom je hyperbolické, Robertsov Marx v tomto prípade vracia Tamásovi úder od Rousseaua stavaním na myšlienke, že slobodu ako oslobodenie od nadvlády – vrátane ekonomickej – považuje za najvyššiu cnosť politických inštitúcií, a teda berie si za cieľ aj prostriedok formu života v podobe totality. William Clare Roberts, *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2017), s. 231.



som sa v prípade Lukácsa pokúsil zdôrazniť, v kapitalizme určoval mechanizmus relatívne autonómny na vedomí generovanom v procese výroby, bola by vec biopolitiky skutočne vecou minulosti.<sup>39</sup>

Trieda, čož je štrukturálny rys moderní spoločnosti – a pri vší úctě ke *Komunistickému manifestu* – jen a pouze moderní společnosti, není nehybně vypadající biokulturní skutečností jako kasta: je to mimo jiné strategické umístění uvnitř ekonomiky, které se posouvá tím či oním směrem v závislosti na třídním boji. (S. 85)

Potom by Tamásovo veľmi detailné rozlišovanie medzi aspektami rousseauovského a marxovského socializmu, rovnako ako ich dôsledkami (t.j. rozlišovanie medzi fašizmom ako pohnútkou k návratu o niekoľko storočí späť k organickej, kastovej hierarchii, a väčšinou socialistických hnutí vrátane sovietskeho či čínskeho experimentu ako prirýchlo podliehajúcich ilúzií dobrotivého subjektu zasluhujúceho si rovnosť) bolo bez diskusie odstránením najväčšej chyby v dejinách ľavicového myslenia. Do popredia sa tak dostáva otázka, na základe čoho si Tamás nárokuje správnosť tohto radikálneho kroku.

<sup>39</sup> Pojem biopolitiky Tamás týmto spôsobom spomína na dvoch miestach: „Mýty o stretávaní Normanů a Anglosasů, Vikingů a Keltů [...] Franků a Galů či Hellénů a Pelasgů velmi názorně demonstrují, že společenská hierarchie byla vymezená jaksí ‚biopoliticky‘. Nepochybně i buržoazní mýtos o společenské nadřazenosti, o nadání a úspěchu, *la carrière ouverte aux talents*, fráze pocházející od koho jiného než Napoleona Bonaparta, má svoji biopolitickou složku.“ (S. 81) „Na počátku nebyla strana vnímaná jako vládnoucí třída, neboť obvyklá materiální privilegia plynoucí z příslušnosti k jakékoli vládnoucí třídě nebyla podstatná či pro stranu charakteristická. Peněžní, nebo biopolitický prospěch, který je neodmyslitelným prvkem jakékoli aristokratické, či třídní společnosti, byl v případě strany nejasný a nejistý. Ani rodinná příslušnost a dědičnost (jež nelze obejít v případě soukromého vlastnictví) nehrály obvykle při výběru stranických elit zásadní roli, vyjma závěrečné období.“ (S. 53)

Bez explicitnejšej definície sa z týchto poznámok dá dedukovať, že koncept biopolitiky je u Tamása použitý v zmysle presahu organickej zložky či mýtov o „prirodzenom“ pôvode tých či oných hodnôt do vzťahov modernity. Ako taký rezonuje s agambenovskou interpretáciou biopolitiky. Ak pre Tamása označuje pretrvávajúce hodnôt, ktorých podmienkou možností je práve heterogénny vzťah medzi *zoé* a *bíos*, tak potom je to trafenie sa do čierneho. Tamás však zároveň obchádza druhý aspekt Agambenovho uvažovania, ktorý biopolitiku stavia v rovine konečnosti ako to, čo stanovuje limit reprodukčnému cyklu, a čo si žiada neustále mimoprávne či vylučujúce akty moci a násillia, ktorých extrémnym príkladom sú vyhladzovacie a utečenecké tábory. Argument, ktorý je tu viac než nevyhnutné spraviť, je, že biopolitika sa tu viaže na predstavu budúcnosti ako forma katechizmu (resp. podmienka možnosti schmittovského pojmu politična), teda na predstavu o tom, že vzťahy výmeny a ekonomická reprodukcia môžu pokračovať donekonečna. V momente, kedy sa táto predstava vo viacerých rovinách postupne ocitá v rozpore s realitou a možnosťami ďalšieho rastu či reprodukcie toho istého si v agambenovskom zmysle vynucuje postupný návrat k uctievaniu autority a novým fašizmom za účelom ochrany tejto predstavy. Podľa môjho názoru je to jeden zo symptómov toho, že Tamásov Marx je z tohto hľadiska posunutý do budúcnosti a tak sa stáva sám určitou formou katechizmu, ktorá čiastočne spochybňuje prítomnosť za účelom zachovania jej určitej kontinuity so zajtrajškom.

Tamás svoj krok zdôvodňuje nasledovne:

Pro Rousseaua a rousseauovce je lid přírodou, nikoli krajinou, jelikož o něm neuvažují z odstupe. Solidarita, slitování a soucit totiž stanovily blízkost. Tato blízkost přikazuje, aby politické cíle byly skromné: emancipace lidu neznamená zrušení lidu (jako u Marxe emancipace proletariátu rozhodně znamená zrušení či sebezrušení proletariátu). Znamená zrušení *aristokracie a duchovenstva*; v podstatě tu nejde o zrušení „třídy“, nýbrž o zrušení „kasty“ nebo „stavu“, což vede k tomu, že se ze třetího stavu – prostých lidí – stává národ. (S. 105, zvýraznenie v origináli)

O akom odstupe Tamás hovorí? Podľa neho ide o určitý odstup od budúcnosti, pretože cieľom marxizmu nie je vytvorenie ľudu, ale naopak vedomé samozrušenie triedy. Tento cieľ je pritom v protiklade k cieľom socializmov či stalinizmov, ktoré na seba zvyčajne vzali úlohu modernizácie od buržoázie.

Tu ale vzniká priestor pre nietzscheovskú vsuvku a zdôraznenie jedného aspektu, ktorý napriek častému citovaniu Nietzscheho a Nietzsche inšpirovaných autorov Tamás obchádza. A totiž, má v duchu kontrastu postáv Apolóna a Dionýza vôbec význam očakávať od buržoázie aktívnu spoločenskú úlohu v procese modernizácie, od ktorého chce Tamás marxovský socializmus očistiť a zároveň jeho existenciu nespochybniť? Nedá sa naopak buržoázna zrada „noblesse oblige“ poňať ako apolónsky akt uzurpácie a intoxikácie mocou, ktorá život konzervuje (a je tak protikladná dionýzovskej forme tvoriacej život)? V duchu Marxovho a Engelsovho *Manifestu* sa všade, kde sa buržoázia uchopila moci, skončili patriarchálne a idylické pomery – nie však preto, že by buržoázia modernizovala. Naopak preto, že jej zrada mocenskej rovnováhy prinútila všetky ostatné spoločenské pomery prispôbiť sa novej situácii. Nepodnietila tak formy vzdoru a kreativity, ktoré následne vykorisťovala?<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Pre porovnanie pozri Corey Robin, „Nietzsche’s Marginal Children: On Friedrich Hayek“, *The Nation*, 27. máj 2013 (dostupné online <https://www.thenation.com/article/nietzsches-marginal-children-friedrich-hayek/> [prístup 17. 3. 2018]). Robin nachádza u Hayeka a Schumpetera inšpiráciu Nietzsche – obaja totiž uctievali figúru podnikateľa ako kreatívnu silu, ktorá je odpoveďou na nihilizmus modernity. Na druhej strane, v prípade, že spolu s Foucaultom, či Deleuzeom skúsime v Nietzsche zároveň identifikovať videnie spoločenských vzťahov, kde je moc distribuovaná a nie koncentrovaná (či už v mýtickej figúre podnikateľa alebo kráľa, pričom z oboch sa tak stávajú pasívne postavy), dostávame obraz neoliberalizmu nie ako dynamického systému, ale naopak ako hyperkonzervatívneho systému či „spoločnosti kontroly“. Pozri Gilles Deleuze, „Postskriptum o kontrolných spoločnostiach“, prel. Miroslav Marcelli, in Gilles Deleuze, *Rokovania 1972–1990* (Bratislava: Archa, 1998), s. 196–202. Zaujímavé tu je takisto poznamenať, že Tamás sa v jednom zo svojich starších textov dostáva – aspoň v určitej úrovni – k nie nepodobnému pohľadu na koncept občianskej spoločnosti a jeho zlyhanie vo východoeurópskom kontexte. Por. Gaspar Miklós Tamás, „A Disquisition on Civil Society“, *Social Research* 61 (1994), č. 2, s. 205–222.

Tu sa zdá, že aj napriek všetkým protichodným pozorovaniam Tamás stále vkladá vieru do dejinného pokroku. Súhlasí s Lukácovým postrehom, že obrat od Hegela ku Kantovi je znamením porážky. Nie sme však práve na tomto mieste svedkami Tamásovho zotrvania v kantovskom obraze času, kde sú kontradikcie už existujúcej racionality vyriešené odsunutím sľubu čistého rozumu do budúcnosti? Hegel naopak tvrdí, že rozhodujúcim motorom dejín je skôr ich tragický aspekt neustále sa vracajúci do prítomnosti.

V esejach „Komunismus na troskách socializmu“ a „Základy politickej filosofie socializmu“ sa inšpirácia Postonem prejavuje mimoriadne. Na rozdiel od pokusu rozvíjať politickú či politicko-ekonomickú analýzu historického vývoja sa tieto eseje viac sústredia na súčasné rysy spoločnosti. Už spomínané rozlišovanie medzi verejným a súkromným s koreňmi v rímskom práve je pre Tamása prostriedkom kritiky moderného liberalizmu. Politickú filozofiu vidí v spojitosti práve s liberalizmom a s veľkou dávkou skepsy sa vyslovuje proti ideálnym politickým cieľom, ktoré liberalizmus uctieva. Parafrázujúc jeho skeptické čítanie týchto cieľov: Deľba moci sa žiada, pretože existuje moc. Pluralizmus a tolerancia znamenajú stratu nároku na pravdu. Hranice a medze sa vynucujú, lebo neexistuje dôvera v ľudské spoločenstvá. Redistribúcia je dôkazom mizernej distribúcie bohatstva. Uvádza sa množstvo iných podobných postrehov. (S. 183)

Tamás podobne analyzuje ďalšie liberálne a republikánske koncepty, ktoré sú pre mainstreamovú politickú filozofiu kľúčové. Marxizmus – v zmysle definovanom týmito cieľmi – politickou filozofiou možno ani nie je, pretože to, čo Tamás nazýva „pravdou triedy“, presahuje takto známe koncepty politickej filozofie. Je to práve preto, že sa princípy a cnosti, ktorých sa liberálna filozofia domáha, sústredia na zakrývanie triednej nerovnosti, hoci skutočne rozpustiť tieto hierarchie nevyhnutne znamená zrušiť triedny systém. Za týchto okolností nie je ťažké súhlasiť s Tamásovým tvrdením, že republikánske rozlišovanie medzi verejným a súkromným (s koreňmi v rímskom práve) sa neustále vracia v podobe ideálu, ktorý je potrebné len striktnejšie a presnejšie vymedziť. Lenže práve preto, že jadrom problému je problém triedy, ide o neustály boj s chimérami:

Pokud obvyklá či liberálna politická teória klasifikuje prácu ako „sekcii“ „ekonomiky“, pak ji umísťuje do oblasti „súkromého“, tj. do sféry dobrovolné dohody, sledování soukromého zájmu, dobrovolného smluvního závazku, „práv“, a tedy mimo „politiku“, tj. mimo moc, povinnost, poslušnost, úctu k autoritě, řízení se pravidly, hierarchií, donucení a *boj proti tomu všemu*. Třídní boj není uznáván (jak je tomu ve skutečnosti) za strukturální rys celkového kapitálového systému, nýbrž se jeví jako (eventuálně nelegitimní) zavádění politiky do sféry soukromých transakcí (vnější síla, která má ovlivňovat dobrovolné dohody mezi smluvními stranami), která je v ideálním případě *herrschaftsfrei* (osvobozená od panství). (S. 176–177)

Aké je teda Tamásovo východisko zo situácie? Spočíva, domnievam sa, v úsilí zlúčiť tri prvky. Prvým je zameranie sa na otázku triedy a prekonanie odlúčenia pracujúcich od výrobných prostriedkov. To napriek ontologickému významu pre koherentnosť Tamásovej úvahy (zvlášť v dobe, keď sa väčšina svetovej produkcie presúva kamkoľvek, kde je možné nájsť najlacnejšiu pracovnú silu) miestami vyznieva takmer ako klišé, ktorému by azda prispela dodatočná diskusia o rozlíšiteľnosti či nerozlíšiteľnosti medzi manuálnou a intelektuálnou prácou.

Ak sa vrátíme k Lukácsovi a kvalitatívnemu rozdeleniu pracovného dňa na dve časti obsiahnuté v jednom celku – *zoé* a *bíos*, získame o čosi odlišnejší obraz triedy než je Tamásov. Ak je interpretácia, ktorú sa pokúšam postaviť zoči-voči Tamásovej, správna, tak Lukácsova interpretácia triedy a triedneho vedomia formuluje ontologickú špecifickosť kategórie triedy inak ako Tamás. Kým pre Tamása je trieda kvázi-absolútnym konceptom vstrebávajúcim všetky ostatné spoločenské (kastové) hierarchie, pre jeho krajana je historickým špecifikom triedy, ktorá je zo spoločnosti vylúčená len *čiasť*ne, práve jej pozícia na rozhraní *zoé* a *bíos*. Trieda je tak hybridnou súhrou slobody a donútenia, autority a autonómie. Práve triedne vedomie, ktoré spočíva v uchopení jej hybridného statusu, je zdrojom možnosti, ktorú kapitalizmus predstavuje – možnosti vidieť arbitrárnosť hierarchií doposiaľ považovaných za prirodzené, z inej perspektívy. Z perspektívy, z ktorej práve heterogenita tohto zlomu je možnosťou nového začiatku. Nie som si však istý, či bolo k funkcii tohto kvalitatívneho rozhrania povedané všetko podstatné. Možnosť úplnej spoločenskej kritiky a emancipácie ešte nemusí nevyhnutne znamenať, že požiadavka „faustovského“ dotiahnutia kapitalizmu k vlastnému zavŕšeniu, resp. k naplneniu jeho historického vývoja, je nevyhnutný predpoklad realizácie postkapitalistickej spoločnosti. Sú revolúcie lokomotívami pokroku, alebo skôr zatiahnutím záchrannej brzdy?<sup>41</sup>

Druhým prvkom je Tamásove poňatie Marxovho apokalyptizmu.

Marx je básnikom onoho faustovského démonizmu: pouze kapitalismus obnažuje vše společenské, přičemž konečného sejmutí masky, konečné *apokalypsy* či konečného zjevení lze dosáhnout tím, že překonáme peřeje odcizení, které jsou z historického hlediska jedinečné svou dravostí, svou ďábelskou silou. (S. 107)

V pre niekoho možno najkontroverznejšej kapitole knihy „Une promesse de bonheur. Philosophie jako předchůdce podsvětí komunismu“, sa Tamás naplno púšťa do otázky významu filozofie a teológie a dodáva apokalyptickému aspektu svojho myslenia o čosi konkrétnejšiu podobu. Tamás sympatizuje s radikálne rovnostárskym až revolučným aspektom kresťanstva v pavlínskej tradícii (znovuobjavenej autormi ako Giorgio Agamben a Alain Badiou).

<sup>41</sup> Walter Benjamin, „O pojme dejín“, prel. Adam Bžoch, in Walter Benjamin, *Iluminácie* (Bratislava: Kalligram, 1999), s. 236.

Predkladám hypotézu, že tretím dôležitým prvkom Tamásovho myslenia je určitá civilná orientácia. Napriek autorovej kritike konceptu občianskej spoločnosti Tamás predsa vychádza z republikánskych princípov, ktorých radikalizmus zmiernila asimilácia s liberalizmom. Nietzscheho inštinkty tu umožňujú vidieť spor o systém hodnôt. V liberálnom systéme sa hodnotový systém politickej autority odlišuje od toho republikánskeho. Predmetom sporu je z môjho pohľadu individuálna autonómia, ktorá v republikánskom myslení nie je v nutnom rozpore so spoločnosťou a právom. Ale v liberálnom myslení práve koncept občianskej spoločnosti ako „prirodzenej“ sféry slobody transakcií je sám osebe mystifikáciou, ktorá je možná len vďaka podradeniu sa existujúcich politických rozdielov morálnemu poňatiu identity subjektu (tá pritom pramení z už niekoľkokrát spomenutého posunu konceptu racionality do budúcnosti). V okamihu, keď sa táto mystifikácia stáva všeobecne akceptovateľnou, sa sloboda zoči-voči vláde ako prostriedku donútenia dostáva do rozporu. Právo, či niektoré typy spoločenskej hierarchie nevystupujú ako možnosti viazané na konkrétne sociálne procesy, ale sa v prvom rade stávajú zdrojom útlaku. Viac ako o obhajobu existujúcich sociálnych autorít mi tu ide o opatrnosť pri ich kritike a podliehaní zbytočným fóbiám, ktoré vyvolávajú.

Do problematiky náboženstva Tamás v „Une promesse de bonheur“ vstupuje zdôraznením úzkej podmienenosti hierarchie stanovením rozdielu. Opiera sa pritom o prácu Georgesa Batailla a tvrdí, že akékoľvek rozlišovanie medzi vecami či ich vlastnosťami predpokladá hierarchiu, ktorá vychádza zo stanovenia kritéria hodnoty. Z hľadiska tejto hodnoty ju jedna vec má a druhá nemá, a teda jej nevyhnutným predpokladom je hierarchia stanovená práve touto hodnotou. Práve preto sa Tamásov koncept spravodlivosti stavia do protikladu k milosrdenstvu, ktoré nehľadá na rozdiely a preto sa ani nedovoľáva skrytej autority a donútenia, ktoré by spravodlivosť vymáhali. Tamás to ilustruje práve prostredníctvom Ježišovho subverzívneho kladenia rozdielov. Argumentuje, že ide o systém, kde sa všetky rozdiely navzájom zrušia, a to až do bodu, keď Nový zákon „zachází až tak daleko, že implicitne naznačuje, že zákon je možná príčinou hriechu. Avšak láska a milosrdenství stojí nad hriechom a oprávnenosťou, čímž je vyvrátena morálka i spravodlnosť.“ (S. 207) Za týchto podmienok by bol každý pokus o spoločenský poriadok garantovaný hierarchiou a rozdielom absurdný – a práve túto pozíciu sa Tamás potom usiluje uchopiť ako východiskovú.

Práve v nadväznosti na tento paradox sa ďalej filozofia ocitá v konflikte so sebou samou. Samotná filozofia takto nevyhnutne vychádza zo stavania rozumu do pozície nemožnosti stanovenia rozdielov bez ich spätnej zrušiteľnosti. Tu sa však ponúka otázka, nakoľko postavenie filozofie a rozumu (zrejme v kontraste s nefilozofiou a nerozumom) nie je vytvorením nového rozdielu. Ďalej sa tu rozvíja línia kritiky pripomínajúca Nietzscheho varovanie, že „poznání pro poznání [je] poslední léčka, kterou nám chystá morálka“ (s. 214), a osud, s ktorým boli Marx, Nietzsche, Debord, Benjamin, Descartes či Spinoza vypudení z priestoru univerzity pre svoju oddanosť niečomu, čo je za hranicou nerovnosti a hierarchie. Neskôr sa ich myšlienky spätne asimilovali (ale len v prijateľnej miere) spôsobom, ktorý oslavoval ich prínos pre reflexiu a kritickosť zabehnutých

disciplín a s nimi spätých hierarchií. Tamás zdôrazňuje väzbu filozofie a poznania, ale zároveň sa takto situovaná filozofia vymyká „serióznym starostem vědy, empirického a kvantifikovatelného výzkumu a historické filologie“ – a je tak „nadbytečná pro hladké fungování továrny zvané ‚přítomnost‘“ (s. 217).

Na rozdiel od práce je filozofia podľa Tamása sebareflexívna prax, ktorá na svoje uskutočnenie vyžaduje maximálnu slobodu. Tak sa filozofia dostáva do konfliktu nielen s akýmkoľvek úžitkom pre buržoázny poriadok, ale jej pochybnosti o nespravodlivosti, márnosti, ľudskom údele a z nich vyplývajúcej nadvlády (v pojme hriechu a zákona) sa tak stávajú vyšším účelom. „Kdo by se jinak odvážil vnést imaginaci do pitvání lidské situace?“, pýta sa Tamás (s. 218). Autor prisľubuje niečo, čo prekoná tieto podmienky nadvlády, nespravodlivosti a márnosti, nazýva komunizmom – a to bez toho, aby toto „niečo“ nadmieru definoval. Ostáva tak konzistentný so svojimi predchádzajúcimi kritikami prvkov a procesov, z ktorých nespravodlivosť a nerovnosť pramenia.

V rovine tejto teologickej kritiky je azda vidno určité napätie zoči-voči predchádzajúcim esejam. Tamás vytvára dojem, že ide o dve strany tej istej mince. Na jednej strane stojí napätie, zovretie, príkaz a revolučný cieľ, ktorý je takmer celkom mimo dosahu: „Náš úkol je nám jasnější. Ale všechno ostatní je naprostá porážka.“ (S. 152) Na druhej strane figuruje voľnosť a zvrchovaná sloboda vyplývajúca z filozofického remesla, ktoré Tamás tlačí na hranicu svojich možností; kamsi, kde Nietzsche s Marxom skúšajú hranice platonizmu v zmysle širokého rámca doterajšej filozofickej tradície a jej disciplinárneho charakteru ako takého. Napätie medzi týmito dvomi stranami však pretrváva. Máme si vybrať medzi poslaním, disciplínou a pravdou triedy a jej zánikom na jednej strane, a slobodou, odmietnutím všetkej ťažoby sveta a akýmsi takmer-optimizmom na strane druhej, napriek neľahkým časom, ktoré nás čakajú? Nie je práve toto otázka zákona – stanovenia povinnosti, ale aj oslobodenia od tejto povinnosti?

Možno práve to predstavuje stále nerozriešený paradox v jadre Tamásovho myslenia. A ako poznamenáva v úvodnej eseji Feinberg, na mieste je otázka, či Tamásov marxizmus nie je napokon priveľmi vznešený (s. 29). Práve tu môže ešte raz zaznieť otázka občianskej spoločnosti ako morálneho konceptu postaveného na koncepciách slobody, civilizovanosti, civilnosti či transparentnosti. Jedna vec je pozeráť sa na ne ako na politické koncepcie a lokalizovať v nich všetky paradoxy, ktoré identifikuje Tamás. Iná otázka je, ako ďaleko a ako hlboko siahajú do západnej tradície prvky, ktoré tento typ kolektívnej vznešenosti v podobe ideálu umožňujú. K tomu možno ešte nebolo povedané posledné slovo.

Jeden z Tamásových pokusov o toto posledné slovo, vyznievajúci takmer ako recitál akéhosi socialistického Genesis, sa o to pokúša nasledovne:

U počátku vykořisťování stojí oddělení či odloučení producentů od produkčních prostředků. Ty jsou vlastněny kapitalisty, kdežto producenti mohou nabídnout jen sebe samé – respektive svůj čas. Nakupováním produkčních prostředků a samotného času kapitalista slučuje lidi a věci, práci i kapitál, hmotu a čas, přičemž

veškerá sloučení jsou zprostředkované penězi. Proletář musí jít dobrovolně, zá-  
měrně za kapitalistou, aby tomuto kapitalistovi nabídl svůj čas; tento prodej má  
formu smlouvy, dobrovolného aktu, jenž probíhá mezi navzájem rovnými osobami.  
Během této transakce – avšak později to už neplatí – proletář není podřízeným  
buržoy a ten zas není proletářovým nadřízeným. (S. 184)

Nevnucuje sa nám tu zľahka idylická figúra proletára ako slobodného človeka, ktorý  
je k svojmu vykorisťovaniu nevyhnutne tlačенý? Ak je vstup do vykorisťovateľského  
vzťahu (podobne ako je tomu v kastovom systéme) do výraznej miery únikom z omno-  
ho skľučujúcejších pomerov, a ak tento pohyb či únik vnímame ako slobodu (v čase  
globalizácie oslavovanú mobilitu či flexibilitu), nie je potom táto liberálna sloboda  
skôr nedomysleným únikom od prastarého problému, s ktorým sa vyrovnanie nikdy  
neuskutočnilo „odpoveďmi a prostriedky práve jemnými“?<sup>42</sup>

Ak túto možnosť pripustíme, vrátime sa ku problematike biopolitiky. Tam sa Lukácsov  
dôraz na kvalitatívny zlom v procese mediácie práce, ktorý som si dovoľil konceptualizovať  
ako rozhranie medzi *zoé* a *bíos*, dá takto interpretovať. Priestor medzi nevyhnutnosťou  
a slobodou, životom a smrťou, reprodukciou a produkciou, násilím posilňujúcim a nási-  
lím oslabujúcim, by tak vyvstával ako otázka formy, ktorú totalita života naberá. Potom  
by sa asi otázka práva ako konceptu, ktorý ľuďom prikazuje, no zároveň ho slobodní  
ľudia tvoria a menia, nedala od otázky novej cesty zo súčasného marazmu oddeliť.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogie morálky*, prel. Věra Koubová (Praha: Aurora, 2002), § 3, s. 44.

<sup>43</sup> „Na ‚ochranu‘ pred ‚hľadom svojho utrpenia‘ robotníci musia dať hlavy dokopy a ako trieda  
si musia *vyvútiť štátny zákon*, všemocnú spoločenskú prekážku, ktorá *im samým zabráni*, aby  
dobrovoľnou zmluvou s kapitálom predali seba a svoj rod nadosmrť do otroctva.“ Marx, *Kapitál*,  
zv. 1, s. 256 (zvýraznenie autor recenzie).





# K METODOLOGII KRITICKÉ SOCIÁLNÍ VĚDY A JEJÍ KATEGORIÁLNÍ VÝSTAVBĚ

*Petr Kužel*

Juraj Halas, Metodológia kritickej sociálnej vedy. Marxova kritika politickej ekonomie (Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2013), 157 s.  
ISBN 978-80-223-3460-0

V současných sociálních vědách je často skloňován pojem „kritická teorie“, přičemž mnohdy se s tímto pojmem pracuje poněkud rozvolněně. Juraj Halas se ve své knize zabývá otázkou, jak mohou být společenskovědné teorie kritické, a rigorózním způsobem analyzuje, jaká kritéria by měla daná teorie splňovat, aby ji bylo možno označit za *kritickou*. Kritickou teorii tedy nezkoumá z historické perspektivy, nezkoumá její genezi či různé její větve, zkoumá naopak její vnitřní kategoriální výstavbu, její vlastní povahu a, jak napovídá název, její *metodologii*.

Vzhledem k tomu, že Halasova kniha není bohužel v českých knihkupectvích dostupná a zřejmě jen minimum čtenářů či čtenářek se s ní mělo možnost seznámit, je

dle mého názoru funkční – před vlastním posouzením knihy – stručně představit její základní strukturu, argumentaci a také Halasovo vymezení kritické teorie a její kritické funkce.

Základním rysem kritických teorií, jak je Halas v souladu s tradičním vymezením tohoto pojmu chápe, je to, že tyto teorie netvrdí pouze, jak se tzv. „věci mají“ (i když i to je samozřejmě jejich součástí, tak jako ostatně každé teorie či vědy), ani pouze neinterpretují daná fakta (ať již kauzálně, funkcionálně, strukturálně či jinak). Jejich hlavní rys spočívá v tom, že (kromě dvou výše zmíněných aspektů) kritické teorie vysvětlují, *jak a proč* o věcech zkoumání vznikají *systematicky* chybná, společensky produkováná iracionální přesvědčení aktérů společnosti, a vysvětlují také to, proč jsou tato systematicky chybná přesvědčení aktéry samými mylně považována nikoli za pouhé přesvědčení, nýbrž za *poznání*.

S tímto cílem kritické teorie je spojená samozřejmě určitá specifická kategoriální výstavba a určité pojmové nástroje a postupy. Halas strukturu této výstavby explikuje na základě Marxovy kritiky politické ekonomie. Sám tento Halasův rozbor Marxovy kritiky lze považovat za velmi podnětný. Jeho kniha si však klade větší cíl: z analýzy Marxovy kritiky politické ekonomie vytěžit obecnější závěry a formulovat určité metodologické postupy, jejichž aplikace by byla využitelná pro kritickou teorii jako takovou, resp. pro její *kritickou funkci*. Jestliže je totiž, jak píše Halas, „možno Marxovu teorii považovat za paradigmatický příklad kritické teorie, potom se závěry práce, týkající se povahy kritické funkce, dají vztáhnout na každou společenskovědní teorii, jež by tento příklad chtěla napodobit“ (s. 20).<sup>1</sup> Výsledky Halasovy práce by tak měly osvětlit vlastní povahu kritických teorií a měly by být, jak autor uvádí, „nápomocné při dalších úvahách o výstavbě teorií tohoto typu“ (s. 8).

V úvodní části své práce se Halas zabývá různými interpretačními přístupy v sociálních vědách. Podrobněji se věnuje interpretativismu, tedy přístupu, který se pokouší sociální fakta a sociální jednání vysvětlit tím, že odhalí významy, které tomuto jednání připisují jednotliví aktéři. Halas dle mého názoru právem argumentuje, že tento přístup vlastně rezignuje na explanaci v pravém slova smyslu a že v krajním případě se takovýto přístup může stát pouze registrátorem jednotlivých kontingentních událostí.

Abychom tedy skutečně vysvětlili určité jednání, potřebujeme odhalit více než jen významy, které aktéři svému jednání připisují. Halas v této souvislosti uvádí tanec příslušníků indiánského kmene Hopi, který má přivolat déšť. Ačkoli v tomto příkladu je přímým motivem jednání aktérů přivolat déšť, plní tento rituál „latentní funkci“ (Merton), kterou může být například posílení skupinové identity apod. Vysvětlení této latentní funkce přitom není možné pouze odhalením intencí aktérů, jelikož tato funkce je *nezamýšleným*, nikoli zamýšleným důsledkem daného konání (její naplnění není intencionálním záměrem). Vysvětlení proto musí nutně přesahovat systém aktérských

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k recenzovanému textu. Slovenský text převádím do českého jazyka.

významů. Zároveň ovšem nelze při vysvětlení sociálního jednání od těchto přímých motivů a významů zcela odhlédnout, jelikož, bez ohledu na jejich neadekvátnost či iracionálnost, jsou to právě ony, co je *přímým* motivem daného jednání v dané společnosti.

Halas v této souvislosti zavádí do své argumentace několik důležitých kategorií, které jsou klíčové pro jeho další analýzu kritické funkce kritických teorií i pro jeho vysvětlení kategoriální metodologické výstavby Marxovy kritiky. Jsou to pojmy: „kategoriální schéma“ a „koherentní celek“, které si vypůjčuje z teorie vědy od Faye a Moona,<sup>2</sup> a *vztah* těchto kategorií.

*Koherentní celek* představuje významové struktury, jejichž prostřednictvím jednotliví aktéři chápou vlastní jednání; představuje strukturu toho, co si tito aktéři myslí a vědí (či se domnívají, že vědí) o praktikách, jichž se účastní. Oproti tomu *kategoriální schéma* představuje strukturu kategorií, které nejsou součástí aktérských významů. Sociálně kritická teorie pak musí vytvořit takové konceptuální vztahy, které „umožní vysvětlovat významy tvořící první komponent (případně jejich původ) pomocí významových struktur druhého komponentu“ (s. 26).

Tyto tři momenty Halas spojuje s pojmem *kritická funkce*, který přebírá od Václava Černíka a Jozefa Viceníka, přičemž společenskovědní teorie, které mají tuto kritickou funkci, se vyznačují následujícími třemi charakteristikami:

1) Vysvětlují konání pomocí příčin, které aktérům či vědkyni,<sup>3</sup> případně oběma, nejsou bezprostředně zjevné.

2) Odkrývají reálné účinky konání, které nemusí být aktéry zamýšlené, pochopené či dokonce uvědomované.

3) Vysvětlují, proč příčiny a účinky zůstávají aktéry nepochopené anebo neuvědomované, resp. proč jsou chápány právě daným (zpravidla neadekvátním anebo iracionálním) způsobem. (S. 15)

Než přistoupíme k Halasovu rozboru kritické funkce a metodologie kritických teorií, zastavme se u jejich dvojího významu: teoretického a praktického. *Teoretický* význam kritické teorie lze formulovat se značnou mírou zjednodušení takto: Tím, že kritická teorie zahrnuje jak předteoretické pojmy, které odpovídají aktérským významům,

<sup>2</sup> Srov. Brian Fay, J. Donald Moon, „What Would An Adequate Philosophy of Social Science Look Like?“, *Philosophy of the Social Sciences* 7, 1977, č. 3, s. 209–227.

<sup>3</sup> Halas na tomto a řadě jiných míst odmítá používat generické maskulinum a místo toho píše femininum „vědkyně“, „oponentka“ apod. Ačkoli lze jistě porozumět motivům, proč to dělá, přesto si myslím, že takováto forma zápisu nedává příliš smysl. Zatímco pojem „vědec“ či „oponent“ je nepříznačové generické maskulinum, a zahrnuje tedy jak „vědce“, tak „vědkyni“, a žádné pohlaví tudíž nevylučuje, výraz „vědkyně“ není generické femininum (na rozdíl například od slova „kočka“, které zahrnuje jak „kočky“, tak „kocoury“), je příznačové, a označuje proto specificky *pouze* ženy. Není pak jasné, proč by například ve větě: „Dialektika“ založená na této formě argumentu však plní jistou pragmatickou funkci: [...] Je jakýmsi referenčním rámcem, který umožňuje najít společnou řeč s oponentkou“ (s. 131), měl onen referenční rámec umožnit nalezení společné řeči *pouze s oponentkou*, a nikoli i s *oponentem*.

tak pojmy, které odpovídají dané teoretické reflexi těchto praktik, a vysvětluje jejich *vztah*, vysvětluje tím (v případě, že je úspěšná) dané jednání jednotlivých aktérů.<sup>4</sup> Zároveň odstraňuje iracionální přesvědčení a rozpory, které jsou vlastní těm teoriím, které nekriticky přebírají své kategorie z aktérského jednání (z koherentního celku), a je tak vlastně kritikou těchto teorií. Ty teorie, které ještě neprošly kritikou, se tak stávají explanandem kritické teorie a kritická funkce umožňuje jejich další teoretický rozvoj. Proto může být a také je zdrojem vědeckého pokroku (s. 17).

Co se týče *praktického* významu kritických teorií, vidí je Halas, a lze s ním v tomto bodě opět jediné souhlasit, v tom, že

[...] kritické teorie se mohou stát motivem kolektivního jednání, jehož cílem je společenská změna ve smyslu přeměny společenských institucí, pořádků, pravidel a praktik, a jí odpovídající změna systémů významů. Významové struktury, pomocí kterých teorie odhaluje systematickou iracionalitu anebo neadekvátnost významových struktur aktérů, si mohou osvojit sami aktéři a použít je na to, aby porozuměli vlastní situaci a mohli v ní konat novým transformativním způsobem. Vědecká teorie o jednání určitého druhu se tak sama stává součástí jednání jiného druhu. (S. 18)

Můžeme říci, že emancipační potenciál kritické teorie tak spočívá v nejobecnější rovině v tom, že odhaluje skryté represivní mechanismy dané společnosti, které právě nejsou přítomny v aktérské významové struktuře, a nejsou proto uvědomovány. Odhalení těchto mechanismů spolupůsobí jako významný faktor v procesu osvobození se od nadvlády společenských imperativů, které lidé svým jednáním sami reprodukuji. (Srov. *ibid.*)

Jaké jsou ale možnosti fundování takovéto kritické teorie? Halas se vymezuje vůči klasickému fundacionalismu spočívajícímu ve zkratce v tom, že vědecké poznání má být založeno na určité všeobecné epistemologii a jí má být fundováno. Epistemologie je tak nadřazena jednotlivým vědám. Halas sympatizuje spíše s naturalizovanou epistemologií, dokonce své stanovisko v této otázce prohlašuje za „antifundacionalistické“ v tom smyslu, že „nechce kritickou funkci založit nezávisle na jejích hotových podobách v sociálních vědách, ale naopak [chce] prozkoumat jednotlivý příklad jejího uplatnění nástroji filosofie vědy“ (s. 20). (Jeho přístup je mimochodem ovlivněn přístupem filosofie vědy tzv. bratislavské filosofické školy.)

<sup>4</sup> Konfuzní teoreticky nereflektované představy jednotlivých aktérů o jejich vlastním jednání považuje Marx za „společensky platné, tedy objektivní“ formy myšlení. Z toho důvodu jim jejich konfuznost neznemožňuje efektivně jednat, ačkoli se při bližším pohledu ukáží jejich přesvědčení jako kontradiktorní. Někdo zkrátka může efektivně dosahovat zisku, aniž by rozuměl podstatě kapitalistického produkčního způsobu. Může se klidně domnívat, že mzda je „cenou za práci“, a nikterak mu to nebrání, aby jednal účelně a ze svého pohledu smysluplně. Problém nastává, když se tyto pojmy přebírají z aktérského kontextu bez předchozí kritiky. To je pak již v daném teoretickém systému vážnou chybou.

Tímto příkladem je, jak bylo řečeno, Marxova kritika politické ekonomie. Halas se snaží ukázat, v jakém smyslu je Marxova analýza kritická, jak konkrétně naplňuje požadavky na kritickou funkci vytyčenou zběžně výše a jak může být potenciálním zdrojem dalšího rozvoje sociálních věd (s. 22).

Při realizaci tohoto úkolu vychází z několika myšlenkových okruhů. Jednak jsou to úvahy již zmiňovaného Faya a Moona o úloze kritiky v sociálních vědách, dále je to tzv. „nové čtení Marxe“ (*neue Marx-Lektüre*), které se zrodilo v šedesátých letech v Německu a které ve svém čtení Marxe zdůrazňuje Marxovu kategoriální a metodologickou kritiku politické ekonomie jako disciplíny. Zaměřuje se na vztah kritiky politické ekonomie k předcházejícím teoriím, na otázku, jaký je předmět *Kapitálu*, na výklad Marxovy metody výkladu ekonomických kategorií apod.<sup>5</sup>

Třetím hlavním zdrojem Halasovy intelektuální inspirace je již zmíněná filosofie vědy tzv. bratislavské filosofické školy. Inspirací mu jsou zejména práce Václava Černíka (zejm. jeho práce *Problém zákona v marxistickej metodológii vied* /1977/), a na něj navazující práce Igora Hanzela.

\*

Je třeba zdůraznit, že tradice nového čtení Marxe je u nás prakticky neznámá. Halasovu práci lze proto ocenit i z toho ohledu, že se mu podařilo propojit závěry autorů spadajících do této tradice s nemarxistickými analytickými přístupy a filosofií vědy, a vlastně již tím, byť jen částečně a nepřímou, tyto teorie zprostředkovat české a slovenské odborné veřejnosti. Marx a jeho kategoriální kritika se tak může díky tomuto zprostředkování stát zajímavým a podnětným autorem i pro ty teoretiky, kteří se zabývají teorií vědy a kteří jinak marxismus odmítají.

Na druhou stranu je možná v této souvislosti vhodné doplnit, že podobný druh kritiky, který zahájila tradice nového čtení Marxe a který by byl pro účely Halasovy práce rovněž podnětný, objevuje se i v jiných myšlenkových tradicích, s nimiž Halas nepracuje. Zmínit můžeme například tradici, která vychází z prací Louise Althussera, který se rovněž pokouší propojit Marxe s filosofií vědy, konkrétně s francouzskou historickou epistemologií (Bachelard, Canguilhem, Cavaillès aj.) a interpretuje Marxe a jeho kategoriální výstavbu *Kapitálu* právě jako významný příspěvek k teorii vědy. Jádrem jeho teoretického zájmu jsou přitom přesně ty oblasti a problémy, které jsme zmiňovali v souvislosti s novým čtením Marxe. Jeho žáci, jako například Jacques Bidet, pak dospívají k podobnému typu analýz jako právě Halasem zmiňovaní autoři z nového čtení Marxe.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Halas mimochodem význam *nového čtení Marxe* stručně přibližuje i v nedávno publikované recenzi studii: Juraj Halas, „Úvod do Marxovho myslenia“, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 1, 2017, č. 1, s. 83–91.

<sup>6</sup> Srov. Jacques Bidet, *Que faire du ‚Capital‘? Matériaux pour une refondation* (Paris: Klincksieck, 1985); též, *La Valeur comme grandeur et comme rapport social* (Paris: Centre d'études et de re-

Zmínit bychom mohli rovněž v současné době rozvíjenou tradici tzv. Wertkritik autorů jako Norbert Trenkle, Ernst Lohoff, Anselm Jappe, Robert Kurz, Jean-Marie Vincent, který mimochodem propojuje Wertkritik s althusserovským přístupem, a dalších. Pro rozvoj kategoriální kritiky Marxova *Kapitálu* je pak třeba dle mého soudu vyzdvihnout zejm. dílo nedávno zesnulého Moishe Postona.<sup>7</sup>

Halasovi ovšem nejde o představení těchto interpretací a jejich jednotlivých nuancí, což by ostatně byl úkol pro tým odborníků, ale míří přímo k problému, který si vytyčil, a to je již zmiňovaný problém metodologie společenských věd. Ten dělí do dvou oblastí. V první části knihy analyzuje kategorie politické ekonomie a Marxovu kritiku, v druhé kategoriální výstavbu kritiky politické ekonomie.

\*

Na základě již zmiňovaných pojmů koherentní celek a kategoriální schéma přibližuje Halas Marxovu snahu (tak jak se s jejím výsledkem setkáváme v *Kapitálu*) vysvětlit jednání a iracionální významy aktérů kapitalistického produkčního způsobu<sup>8</sup> a zároveň iracionální významy, které tvoří obsah ekonomických teorií tohoto produkčního způsobu. Na základě vlastních pojmů patřících do řádu kategoriálního schématu Marxova teorie vysvětluje jednání aktérů i teoretickou reflexi tohoto jednání (teoretickou reflexi klasické politické ekonomie), a to pomocí významů, které jednotlivým aktérům nejsou či nemusí být známe, či mohou dokonce být s aktérským či s existujícím dosavadním teoretickým poznáním v rozporu (s. 27). Halas se ve své stručné práci zaměřuje samozřejmě pouze na výsek těchto aktérských významů (koherentního celku), konkrétně na Marxovo vysvětlení představy o rovnosti a svobodě mezi dvěma typickými představiteli kapitalistického produkčního způsobu: námezdním pracujícím (pracovníkem, který se živí jednoduše tím, že prodává svou pracovní sílu a dostává za to mzdu) a kapitalisty. Podle Marxe je tato představa přítomná nejen na úrovni aktérských významů, nýbrž se promítá i do teoretické roviny, např. v podobě základní teze o „přisvojování na základě vlastní práce“ čili „zákona přisvojení“ (s. 27). Marx pak na základě své kategoriální

cherches marxistes, 1979); týž, *Explication et reconstruction du „Capital“* (Paris: Presses universitaires de France, 2004).

<sup>7</sup> Srov. Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (New York: Cambridge University Press, 1993).

<sup>8</sup> Halas ve svém textu používá překlad pojmů „výrobní způsob“, „výrobní vztahy“ apod., tak jak to odpovídá tradičním překladům Marxe do češtiny či slovenštiny. Jelikož Marx v němčině záměrně nepoužívá výrazy jako „Herstellung“ či „Erzeugung“ či ve francouzštině výrazy jako „fabrication“, které označují „výrobu“, ale drží se výrazu „Produktion“ v něm., resp. „production“ ve fr., které je odvozeno z lat. „produco“, jež označuje obecně tvořivou činnost, volím z toho důvodu pro překlad výrazu „Produktion“ výraz „produkce“, a nikoli „výroba“. Podrobněji k této terminologické otázce a otázkám překladu tohoto pojmu u Marxe (a pojmů z něj odvozených) viz Michael Hauser, „Ediční poznámka“, in Erich Fromm, *Obraz člověka u Marxe*, přel. M. Hauser (Brno: L. Marek, 2004), s. 150.

kritiky ukazuje, že tato teze je nekonzistentní se základními předpoklady klasické ekonomie, vede k rozporům a je ve své podstatě úplně iracionální.

Sám Marx charakterizuje *Kapitál* jako „kritiku ekonomických kategorií“ či „kritický výklad systému buržoazní ekonomie. Je to výklad systému a zároveň jeho kritika.“<sup>9</sup> Klasická politická ekonomie udělala podle Marxe tu chybu, že „převzala [kategorie] z denního života bez jakékoli kritiky“.<sup>10</sup> Z toho důvodu se pak „zapletla [...] do neřešitelných rozporů a zároveň poskytla pevnou operační základnu pro banality vulgární ekonomie, která zásadně uznává jedině vnější zdání jevů.“<sup>11</sup> Halas tuto Marxovu kritiku charakterizuje jako kritiku tzv. „kategoriálních chyb“, jak s tímto pojmem pracoval Gilbert Ryle.

Podle Ryla je úlohou filosofie právě odstraňování kategoriálních chyb, či jak přímo říká: „Filosofie je nahrazení kategoriálních zlovyků [habits] kategoriální disciplínou [disciplines].“<sup>12</sup> Přijmeme-li Rylovu definici filosofie, můžeme pak říci, že Marx je v tomto ohledu (tedy vzhledem k jeho kategoriální kritice) skutečně filosofem par excellence (byť se kategoriální kritikou jeho filosofie nevyčerpává). Analýza této kategoriální kritiky, jak ji provádí Halas a řada dalších, pak ukazuje jeden z dalších významů Marxovy filosofie pro současnost.

Co ovšem Marx rozumí „kategorií“? Kategorie mohou mít jednak předteoretický význam a být „společensky platn[ými], tedy objektivní[mi] myšlenkov[ými] form[a-mi]“.<sup>13</sup> V těchto formách si své jednání uvědomují sami aktéři kapitalistické ekonomiky. Kategoriemi politické ekonomie se tyto formy stávají tehdy, když je politická ekonomie přebírá „z denního života bez jakékoli kritiky“. A zároveň kategoriemi jsou Marxem označovány kategorie užívané v Marxově vlastním kritickém teoretickém systému.

Kategorie tedy představují významové struktury, které se vztahují ke třem různým kontextům. Halas je označuje jako: *aktérský kontext* (který odpovídá předteoretické úrovni a předteoretickému chápání samotných aktérů); *teoretický kontext* (u Marxe mu odpovídá teoretická reflexe, jak ji prováděla klasická ekonomie); *kritický kontext* (u Marxe jeho vlastní kritická teorie, kategorie jeho *kritiky* politické ekonomie).

První dva kontexty jsou předmětem Marxovy kritiky politické ekonomie a představují to, co Halas v návaznosti na Faye a Moona nazývá „koherentním celkem“.<sup>14</sup> Třetí registr představuje teoretické nástroje, jejichž pomocí je možno vysvětlit původ a iracionálnost

<sup>9</sup> Marxův dopis Ferdinandu Lassalovi z 22. února 1958, in Karel Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 29 (Praha: Svoboda, 1969), s. 612.

<sup>10</sup> Karel Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, díl I (Praha: SNPL, 1953), s. 567.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 568.

<sup>12</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Routledge, 2009), s. lxi. Citováno dle Halas, *Metodológie*, s. 34.

<sup>13</sup> Marx, *Kapitál*, díl I, s. 94.

<sup>14</sup> „Koherentní celek“ není přitom „koherentní“ a není mnohdy ani „celkem“, ale to je nyní zcela vedlejší.



těchto pojmů a odhalit v těchto dvou registrech jeho „kategoriální chyby“ a zároveň vysvětlit, *proč dochází k jejich vzniku*.

Halas následně stručně představuje Rylovo, Strawsonovo, Sommersovo, Walshovo a Sayerovo pojetí kategoriálních chyb a možnosti nápravy v podobě určité „kategoriální disciplíny“ a porovnává je s Marxovým, resp. ukazuje, v čem jejich úvahy mohou být inspirativní pro pochopení Marxovy kategoriální kritiky. Halas na tomto pozadí ukazuje, že „významnou součástí Marxova projektu je formulace určitých kritérií smysluplnosti (anebo adekvátnosti či racionality) pro propozice politické ekonomie i aktérských reflexí, a následná kritika některých klíčových tvrzení ekonomické teorie jako neodpovídajících těmto kritériím“ (s. 37). Vzhledem k tomu, že Marxovo pojetí kategoriálních chyb se však od pojetí výše uvedených autorů odlišuje, považuje Halas ve svém textu za kategoriální chybu jakožto předmět Marxovy kritiky jednoduše ty „propozice, které jsou v rozporu s *pravidly* používání kategorií. Kategoriální chyba tedy v tomto smyslu znamená takové použití kategorie v explanans anebo v definiens, které je v rozporu s použitím pravidel“ (s. 42). Tato pravidla pak Halas definuje.

Definování těchto pravidel vychází z rozdělení kategorií do tří skupin či registrů: 1) věcné a společenské; 2) transhistorické a historicky specifické; 3) exoterické a ezoterické. Kategoriální chyby pak vznikají záměnou, či spíše konfuzí věcného a společenského, transhistorického a historicky specifického a exoterického za ezoterického.

První případ konfuze a záměny věcného a společenského vede ke kategoriální chybě, která má za následek, že společenské aspekty kapitalistické produkce, aspekty, které jsou důsledkem určitých společenských vztahů, jsou považovány za vlastnosti věcí samých jakožto přirozených a přírodních objektů. Společenské, společensky produkováné aspekty se tak (v důsledku kategoriální chyby) *naturalizují*. Kritika kategoriálních chyb naopak vede k jejich *denaturalizaci*, ke zbavení zdání o jejich domnělé přirozenosti. (S. 50)

Druhý případ se týká konfuze transhistorického a historicky specifického. (Halas v této části mj. přesvědčivě ukazuje, že *věcné* nelze ztotožňovat s transhistorickým.) V tomto typu konfuze (pomineme-li všechny detaily a zvolíme-li jen jeden příklad) dochází podle Marxe například tehdy, když námezdní práce jako historicky specifická podoba organizace práce je zaměňována za práci jako *transhistorickou* podmínku existence člověka. (S. 55) K porušení pravidel vedoucích ke konfuzi transhistorického a historicky specifického tak dochází tehdy, když určité společenské vztahy a jiné aspekty, které jsou specifické pro kapitalistický produkční způsob, jsou považovány za obecný rys jakéhokoliv způsobu produkce nezávisle na jeho společenské formě. (Z každého produkčního nástroje se tak dělá kapitál, z každého lovce-sběrače *de facto* kapitalista apod.) Takto se to, co je specifickým rysem určitého způsobu produkce, zvětňuje, převádí na něco nehistorického, *dehistorizuje se*. Odstranění kategoriálních chyb tohoto druhu korektními vysvětleními či definicemi naopak vede k jejich *historizaci*.

Nejvýznamnějším případem konfuze je ovšem podle Halase konfuze mezi exoterickým a ezoterickým. Jedná se o konfuzi mezi pojmy, které podle Marxe vyjadřují „vnitřní souvislost“, „skrytou strukturu“ či „podstatu“ (ezoterické pojmy), a pojmy, které



vyjadřují „jev“, to, jak se věci projevují navenek (exoterické pojmy), tedy pojmy, jež podle Marxe vznikají pouze „zevšeobecněním jevů“, aniž by pronikaly k podstatě. Rozlišení mezi exoterickými a ezoterickými pojmy považuje Halas za klíč k pochopení kritické funkce Marxovy teorie (s. 59) a vlastně i za klíč k pochopení *původu* výše uvedených kategoriálních chyb. *Dehistorizovaný* a *naturalizovaný obsah* pojmů, s nimiž politická ekonomie pracuje, vychází nakonec z toho, že politická ekonomie vychází mnohdy (ne vždy, čímž se liší od tzv. vulgární ekonomie) z „povrchu“ společenské skutečnosti, jejíž pojmy pouze přebírá a zevšeobecňuje. Halas uvádí ve svém textu řadu příkladů, kdy Marx tím, že odhaluje vnitřní souvislost kategorií politické ekonomie, zbavuje zároveň tyto pojmy zdání jejich transhistoričnosti a přirozenosti a dochází naopak k problematice jejich společenské konstituovanosti. Jedině tak lze koneckonců vyjádřit jejich historickou specifičnost.

Tím se dostáváme již k vlastní Marxově metodě, která, jak vyjádřila již spousta teoretiků a jak o ní hovoří ostatně Marx sám v *Rukopisech Grundrisse*, vede od exoterického k ezoterickému (od jevových forem k podstatě) a odtud zpět k exoterickému, které je vysvětleno jako projev předtím odhalených hlubších, skrytých souvislostí. Halas (srov. s. 73) tento metodologický přístup interpretuje tak, že Marxova kritika politické ekonomie v podstatě představuje společenskovědní teorii, která zkoumá historicky specifické a společenské aspekty praktik či jednání, která jsou specifické pro kapitalistickou společnost.

„Koherentní celek“ aktérských a teoretických významů přitom [Marx] konfrontuje s vlastním „kategoriálním schématem“. Ten zahrnuje jednak pojmy, z nichž možno vystavět nové chápání skryté struktury kapitalistické produkce (*ezoterické*), jednak takové pojmy, které tuto vnitřní souvislost zobrazují takříkajíc z pohledů aktérů (*exoterické*). Cílem teorie je ustanovit mezi „koherentním celkem“ a „kategoriálním schématem“ takové vztahy, které umožní vysvětlit aktérské a teoretické významy pomocí kategorií, které jsou aktérům neznámé. Chce tak ukázat, že aktéři systematicky chybně reflektují vlastní praktiky, které též *naturalizují* a *dehistorizují*. (S. 73)

Zároveň ukazuje, jak tato iracionální přesvědčení reprodukují nevědomě daný systém praktik, resp. danou společenskou strukturu.

Výsledná teorie tedy vysvětluje jednání aktérů z příčin, které jim (případně teoretikům, kteří přebírají pojmy z žité zkušenosti, *aktérského kontextu*) zůstávají neznámé; vysvětluje reálné účinky tohoto jednání, které jsou nezamýšlené či neuvědomované, a vysvětluje, proč tyto příčiny a účinky jimi zůstávají neuvědomované, případně pochopené iracionálním způsobem. Vysvětluje tedy exoterické pojmy jako nutné formy ezoterického. (S. 86–87)

Halas způsob této Marxovy výstavby kritické teorie a jeho kritické funkce dále přibližuje, a zejména jej dokumentuje na příkladu, kdy rovnost a svoboda ve sféře oběhu

je nutnou jevovou formou skryté struktury výroby, „takže vztah vykořisťování v jedné sféře se nutně projevuje jako vztah rovnosti (a též svobody) v jiné sféře“ (s. 74). Povaha tohoto vztahu zůstává přitom „aktérům skrytá, protože oba při reflexi vlastního postavení tváří v tvář druhému aktérovi vycházejí primárně z toho, jak se jejich vztah jeví ve sféře oběhu ‚na povrchu‘ buržoazní společnosti“ (*ibid.*).

V rámci přiblížení Marxovy kategoriální výstavby přibližuje Halas dále jeho metodu *reductio ad absurdum* (jako nástroj Marxovy kritiky kategorií), kdy je ukázáno, že z akterských a teoretických (tj. nekritických) přesvědčení plynou absurdní důsledky, a dále přibližuje tuto Marxovu imanentní kritiku kategorií. (Imanentní proto, že v podstatě předběžně přijímá stanovisko oponenta, ukáže jeho rozpory či absurdní důsledky, což zase slouží jako předběžné zdůvodnění nového pojetí. Nevychází z vnějších, vůči kritizované teorie arbitrárně zvolených předpokladů, ale z předpokladů kritizované teorie samé). Zajímavý je v tomto bodě Halasův názor, že pojem dialektika, který se v *Kapitálu*, nepočítáme-li doslovy a předmluvy, dvakrát objevuje, „je možno chápat velmi starosvětsky jako způsob argumentace založený [právě] na formě *reductio ad absurdum*“ (s. 115). Na základě využití prostředků analytické filosofie, zejm. Ryla, se v jedné z kapitol pokouší tuto tezi obhájit. Byť se nedomnívám, že by bylo možno užití Marxovy dialektiky redukovat na způsob argumentace ad absurdum, je třeba říci, že tento význam se v ní významně projevuje, a je třeba také přiznat tomuto pokusu původnost a nespornou zajímavost.

\*

Podíváme-li se na Halasovu knihu jako celek, je třeba ocenit především její jasnost a přehlednost a snahu představit Marxovu kritickou filosofii současnými filosofickými prostředky analytické filosofie, bez toho, že by se nějak otupovalo ostří Marxovy kritiky. Halas se neutápí v enigmatických pojmech a formulacích, ale pokouší se analyticky přesně vyjádřit základní strukturu Marxových argumentů, nastínit je v novém světle, a vyjádřit tak samu podstatu „kritické funkce“ Marxovy teorie, kterou chce rigorózně formulovat. Tato formulace přitom není samoúčelná, ale Halas se pokouší ukázat (a myslím, že poměrně úspěšně), v čem a jak lze tyto závěry uplatnit právě pro kritickou teorii v současnosti a v čem „je pravda, kterou tyto teorie přinášejí, osvobozující. A v čase, kdy se nejen ekonomická politika formuluje v jazyku přírodní nevyhnutelnosti, i nanejvýš potřebná.“ (S. 138)

# LID, MNOŽSTVÍ, SPOLEČNOST

*Joseph Grim Feinberg*

Alexandros Kioupkiolis, Giorgos Katsambekis (eds.), *Radical Democracy and Collective Movements Today: The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People* (Surrey: Ashgate, 2014), 258 s. ISBN 9781138249028

## Dva narcismy přítomnosti

Paul Rekret otevírá svůj příspěvek v tomto sborníku narážkou na to, co filosof Jason Read nazval „narcismus přítomnosti“ (*the narcissism of the present*). Často se stává, tvrdí Rekret, že vnímáme přechodné historické jevy jako věčnou skutečnost, že chápeme momentální změny v naší existenci jako důkazy podstatných, ale dosud latentních ontologických procesů, jež se jen nyní stávají manifestními. (S. 133) Dělnická třída v roce 1914 o sobě věděla, že roste co do velikosti, moci a sebevědomí. Tehdejší třídní boj odhalil, že veškeré dějiny jsou dějinami třídních bojů. Dobová převaha průmyslové práce ozřejmila, že všechno bohatství vždy pocházelo z práce. Nastávající proletářská revoluce dokázala, že lidstvo odjakživa čekalo na dělnickou třídu, aby je přivedla ke spasení. Avšak v roce 2014 již bylo zřejmé, že dělnická třída dlouho ztrácí jak na moci, tak na sebevědomí (byť nikdy neupadala v hrubém počtu pracujících). A ukázalo se, že dělnická třída vždy byla předem odsouzena k úpadku. Sborník *Radical Democracy and Collective Movements Today* (Radikální demokracie a kolektivní hnutí dnes) představuje

\* Anglická verze této recenzní studie vyšla v *Kontradikcích* 2017 („People, Multitude, Society“, *Contradictions* 1 [2017], č. 2, s. 207–15). Zkrácená anglická verze vyšla online v časopise *Chronos*: <http://chronosmag.eu/index.php/index.php/j-grim-feinberg-people-multitude-society.html> (červenec 2015). Nyní ji publikujeme v českém znění. Text vznikl s podporou projektu GAČR č. 17-23955S.

– a komplikuje – dvě tradice myšlení, které se snaží vysvětlit a vyvodit důsledky tohoto zjevného propadu, jenž proletariát postihl. A implicitně se ptá, jestli se tyto přístupy dokážou vymanit ze svého dosavadního „narcismu“.

Od konce sedmdesátých let minulého století Chantal Mouffe a Ernesto Laclau vypracovali jeden z nejsoustavnějších pokusů o novou koncepci socialismu ve světle zdánlivého stáhnutí dělnické třídy z veřejné scény. Mouffe a Laclau soustředili své naděje nikoli již do samého proletariátu, ale v široké koalici pokrokových sil; vzali něco, co se dlouho považovalo za dočasnou socialistickou taktiku, a proměnili to v rozhodnou strategii a obnovenou vizi politické změny: prohlásili, že dělnické hnutí se musí spojit s jinými sociálními hnutími, nejen však proto, aby na chvíli ušetřilo síly a připravilo se na budoucnost, kdy bude zase jednat samostatně. Naopak dělnické hnutí nemělo nikdy jednat osamoceně – a to ani v době svého největšího rozmachu. Od sedmdesátých let je velmi rozšířená představa, že není realistické očekávat úplné rozřešení společenského napětí prostřednictvím proletářské revoluce. Mouffe a Laclau však šli dál; tvrdili, že představa takového rozřešení nikdy nebyla realistická ani nebylo záhodno o něco takového usilovat. Všimli si, že dělnická třída je dnes fragmentovaná, a zdálo se jim, že pro politiku jako takovou byla vždy charakteristická fragmentace. Sociální síly podle nich v tomto fragmentovaném prostředí musí hledat nové prostředky, s nimiž by dosáhly nové jednoty, a zdá se, že v politice vždy šlo především o tvoření a přetváření aliancí, o vyzývání „lidu“ (nebo jeho sémiotického ekvivalentu), aby se sjednotil a vybudoval novou hegemonii nebo proti-hegemonii. Už neumíme předvídat, psali Laclau a Mouffe, kam nás povede radikální politizace. Protože veškerá politika, a tudíž také demokracie, tak jako radikální demokracie, a tím pádem i nový svět, který radikální demokracie vytvoří, jsou pohyblivé a nahodilé.

Zhruba dvacet let po vydání prvních známých prací Laclaua a Mouffeové uchvátilo mladou levici společné psaní Michaela Hardta a Antonia Negriho. Hardt a Negri upozornili, že dělnická třída nebyla jedinou sociální silou, u níž došlo k fragmentaci. Také buržoazie byla fragmentovaná, i stát a stranický systém, jež buržoazie kdysi více či méně držela ve svých rukou. Moc byla rozptýlena a přeformována v celosvětovém „Impériu“ a nyní se zdálo, že odjakživa – nebo alespoň od začátku moderní doby (interpretace se různí) – byla moc kapilární a decentralizovaná, že vždy, respektive v celé moderní době, moc prostupovala celým lidským životem coby „biopolitika“. Tradiční dělnická třída už nebyla s to svrhnout Impérium, a teď se ukázalo, že „množství“ (*multitude*) vždy bylo adekvátnějším nositelem revoluční činnosti než dělnická třída, že jen množství dokázalo nastolit nový svět, který překonává represivní a zastaralé instituce státu. Hardt a Negri poukázali na údajnou skutečnost, že dělnická třída už nemůže splnit historické poslání všelidské emancipace pouhou negací své stávající odcizené existence nebo přímou účastí v antagonistických stranických sporech; zdálo se, že množství neneguje, nýbrž postuluje vlastní, nové podoby života. Pak se jevilo, že aktivní lidskou existenci nikdy dostatečně nedokázaly vystihnout koncepty negace a transcendence (tj. hegelíansky *Aufhebung*), ale že vždy byla pozitivní a sebetvorná. A z tohoto pozitivního a sebetvor-

ného charakteru lidské činnosti vyplývá, že také v politice jde a vždy šlo (nebo mělo jít) o ztělesněnou praxi namísto distancující reprezentace. Politická transformace už nebyla a nikdy neměla být otázkou boje o význam znaků, jež by co nejlépe zastupovaly jiné znaky. Byla otázkou umožnění, aby se emancipační afekt volně rozproudil a rozmnožil.

Východiskem recenzované knihy je však ještě pozdější sled událostí. V okamžiku, kdy nastala euroamerická hospodářská krize roku 2008, byl již utopistický odpor vůči státu a hierarchické reprezentaci v mnohých levicových kruzích zastíněn novým, houževnatým upřednostňováním pragmatické politické organizace, která by se mohla uskutečnit v obnoveném komunismu (jako v případech Slavoj Žižka a Alaina Badioua) nebo ve skromnějším, pozvolnějším radikalismu (u Mouffeové a Laclaua). V roce 2011 se však objevila hnutí, která obsadila veřejný (nebo poloveřejný) prostor v různých částech světa, nejvýrazněji v Madridu, Aténách, Santiagu (Chile), Káhiře, Madisonu (Wisconsin) a v New Yorku; a tato hnutí zdůraznila právě horizontalismus toho typu, který vyzdvihovali Negri a Hardt. Tato hnutí byla obrovská; přispěla ke změně režimů a dosáhla značného vlivu na politický diskurz, aniž by etablovala rigidní hierarchické organizace a dokázala působit bez centralizované koordinace a participace ve strukturách státu. Zastánci negriovského přístupu se mohli pyšnit, že měli přece pravdu. Snad právě oni byli vždy pragmatisti.

Do začátku roku 2012 byla ale většina „okupačních“ hnutí úspěšně zatlačena; jiná jen zeslábla a jejich společenský vliv byl opět malý. Zjevně nejúspěšnější z těchto hnutí, Egyptská revoluce, vedlo ke zvolení konzervativního prezidenta, který zastával pravý opak většiny z toho, za co revolucionáři (kteří byli méně zběhlí v parlamentní politice) bojovali. Následně byl i tento konzervativce nahrazen vojenským velitelem ještě brutálnější, než byl ten, kterého revoluce svrhla. V Řecku se ale nepokojná energie hnutí postupně přesouvala právě do parlamentní strany, která byla v době vydání zmíněné knihy již na cestě k moci. Laclauovský boj o politickou hegemonii, který ještě před pár lety působil zastarale, se triumfálně vrátil do módy – a už přinesl další kolo zklamání. Zdá se, že současnost je (a vždy byla?) prostoupená minulostí.

### K nové syntéze?

Příspěvky v knize *Radical Democracy and Collective Movements Today* jsou osvěžující krom jiného díky tomu, že tento druh nej-modernismu, tento zdánlivě nekonečný sled hlášení se k statusu toho nejsoudobějšího do značné míry nechávají stranou.

Některé z textů v knize přijímají pojmy, které jsou v této debatě již etablovány, a stojí na její jedné, nebo druhé straně, buďto s Hardtem a Negrim a jejich množstvím, nebo s Laclauem a Mouffeovou a jejich hegemonií. Aplikují preferované přístupy při analýze aktuálních událostí, příliš se však nesnaží dokázat, že ostatní přístupy byly díky nejnovějším sociálním změnám překonány. Ač například Benjamin Ardití nazývá svůj příspěvek „Post-hegemonie“, vskutku příliš nerozvíjí rétorickou implikaci, že jsme skutečně z hegemonie učinili „post“. Míří spíše ke kritice opačné teze – snad implicitní u Laclaua a Mouffeové –, že hegemonie nejen není zastaralá, ale je přítomná všude a ve

všem. Autorem dalšího příspěvku je Richard J. F. Day, který je rovněž autorem knihy s názvem *Gramsci je mrtev* (*Gramsci Is Dead*). Nicméně zde Day, podobně jako Arditì, netvrdí přímo, že by Gramscioho pojetí hegemonie bylo skutečně „mrtvé“. Tvrdí jen, že hegemonie nenabízí nejlepší koncepční rámec pro zkoumání nejdůležitější činnosti dnešních sociálních hnutí, jelikož jejich význam spočívá spíše v obhajobě mnohosti a rozmanitosti než v dosažení hegemonické univerzálnosti. Saul Newman ve svém příspěvku působí o něco tendenčněji, když tvrdí, že hegemonie, ať už v podobě laclauismu nebo tradičnějšího leninismu, již nepředstavuje efektivní politickou strategii: „Už není žádný Zimní palác, na nějž je možné zaútočit“ (s. 96), čímž očividně chce zároveň říci, že už neexistuje žádný funkční parlament, do něhož je možné se nechat zvolit, protože státní instituce přestaly sloužit jako efektivní ústředí (bio-)politické moci. Newman však nevede logiku této argumentace příliš daleko. Zdůrazňuje především fakt, že hnutí typu Occupy dokázala něco víc než budování hegemonie. Když těmto článkům následně odporuje Yannis Stavrakakis v nejsoustavnější obhajobě laclauovské pozice, již v této knize nacházíme, netvrdí, že veškerou společenskou činnost lze redukovat na boje o hegemonii; konstatuje jen, že chceme-li, aby taková činnost byla politicky efektivní, musíme ji spojit s nějakým proti-hegemonickým projektem unifikace různých sil okolo sdílených reprezentací. „Místo toho, abychom stavěli přehradu mezi horizontalismem a hegemonickými procesy“, píše, „nebylo by žádoucí raději zkoumat jejich neredukovatelné vzájemné prostupování [*interpenetration*]?“ (S. 121)

Všichni autoři se shodují, že hegemonie je něčím, a zároveň, že není vším. Jak bychom tedy zachytili vztah mezi hegemonií a oněmi transformačními procesy nebo aspekty těchto procesů, které se samy o sobě nepodrobují pravidlům hegemonie? Několik příspěvků v recenzované knize vychází právě z této otázky. V úvodní studii editoři Alexandros Kioupkiolis a Giorgos Katsambekis prezentují konfrontující se principy množství – pro které je určující horizontální povaha a absence lídrů – a lidu – který se v laclauovské koncepci tvoří ustavením hegemonie, což žádá určité hierarchické struktury, jež mohou spojovat ty lidi, kteří jsou v pojmu „lid“ reprezentováni. Na jedné straně přetrvává nepopiratelná touha po rovné participaci v kolektivním životě, na straně druhé zdánlivá nutnost koncentrovat moc a hodnoty v reprezentačních tělesech a znacích.

V samostatných příspěvcích se potom Kioupkiolis a Katsambekis dále věnují tomuto napětí a tvrdí, že údajně protikladné jevy lze začlenit do jednotného koncepčního přístupu, který zahrnuje „hegemonii množství“ (pojem Kioupkiolisův) nebo „množstevní lid“ (čili „*multitudinous people*“, v těžkopádném pojmu, jež Katsambekis provizorně zvolil). Oba autoři sdílejí s Laclauem přesvědčení, že hegemonie je pro dlouhodobý úspěch dnešních kolektivních hnutí nezbytná. Nicméně místo aby odmítli koncept množství jako zbytečný nesmysl (nebo něco horšího) – za který jej více méně považoval Laclau –, Kioupkiolis a Katsambekis připouštějí nový náboj a pozitivní emancipační výsledky „množstevních“ typů jednání. Jak formuluje Katsambekis, nemusíme si mezi nimi přece vybrat. Rovnostářské a decentralizované množství je jedním momentem v existenci lidu; identitu lidu nelze zafixovat ani centrálně řídit, je zásadně nestabilní; jeho momentální

pořádek je neustále narušován množstvím; a množství také zároveň soupeří o hegemonii proti jiným pojmům, aby se stalo znakem – prázdným signifikantem –, jenž by spojil veškeré radikálně demokratické boje (s. 186–187). Nebo jak píše Kioupkiolis, přítomnost množství nám připomíná, že je potřeba neustále hlídat, aby hegemonie, ač je nezbytná, nenegovala emancipační principy, o které radikální demokracie usiluje. Nerovná moc a hierarchická reprezentace jsou snad nutné, ale to ještě neznamená, že jsou správné. Je-li možné začlenit množství do hegemonických politických procesů, mohlo by takové začlenění sloužit k ustavičnému podkopávání zmíněných procesů a tím způsobem také k cíli, „aby hierarchie, uzavřenosti a nové podoby nadvlády byly zevnitř neúprosně podvráceny, aby se přežila naděje na svět po hegemonii i ve světě, který se jí ještě řídí“ (s. 166). Začlenění množství do lidové hegemonie ovšem neodstraňuje napětí, které mezi těmito dvěma stranami převládá. V přesvědčivé koncepci, kterou předkládá Kioupkiolis, může být toto napětí produktivní. Horizontálnost „nemůže být věčným stavem“, může však představit „horizont přetrvávajícího boje“ (s. 164). Naopak hegemonie by snad mohla být permanentním stavem, sotva by se v ní však někomu chtělo permanentně žít, ledaže by byla permanentně narušována něčím, jako je množství.

Ptám se nicméně, jestli lze této syntézy množství a hegemonie tak snadno dosáhnout. Když vstoupí množství do struktur hegemonie, bude nadále stejným množstvím? Když je hegemonie narušována a podvrácena množstvím, zůstává stejnou hegemonií? Lze jen tak vybírat a kombinovat nejlepší prvky hegemonie a množství? Nebo bude naopak nutné nejprve oddělit tyto prvky od celých pojmových a praktických aparátů, z nichž pocházejí, a pak je znovu artikulovat v jiný, teprve se vynořující celek?

Marina Prentoulis a Lasse Thomassen ve svém společném příspěvku poukazují na alespoň pár aspektů množství a hegemonie, jež by musely být znovu pojímány v jejich eventuální syntéze: musely by vzniknout „hegemonie bez avantgardy“ a současně „se-beorganizace, která není bezprostřední ani spontánní“ (s. 215). Pojetí množství je totiž zásadně nekompatibilní s principem, že masy mohou být shora vedeny organizační elitou čili avantgardou, jež je vůči nim vnější a na nich nezávislá. Stane-li se množství hegemonickým a zůstává-li přitom v určitém smyslu množstvím, vedení by muselo být nějakým způsobem vedeno masami, a ne naopak. Zároveň zásadní princip hegemonie je nekompatibilní s existencí čisté spontánnosti nebo bezprostřednosti; lidské vztahy jsou vždy společensky a politicky prostředkovány, lidská činnost je vždy organizována a plánována, ač ne vždy plánu odpovídá. „Množstevní lid“ by musel najít formy prostředkování, které jsou přiměřené vlastním principům horizontálnosti a maximální participace, nebo přinejmenším by musel poznat způsoby prostředkování, jež už tvoří součást jeho činnosti, které však teoretici množství dosud přehlíželi.

Podle Rekreta se však jedná o závažnější problém, protože pojetí množství a hegemonie se nejen pojí s rozdílnými společenskými jevy a protichůdnými politickými strategiemi; vycházejí navíc z neslučitelných ontologií. Pro Hardta a Negriho existence množství prozrazuje a zároveň závisí na určité koncepci existence jako takové: množství je prvotně neovládnutelné, necentralizovatelné a nezadržitelné, protože společenské bytí ve své



všeobecnosti je tekuté a neurčené, čili sebeurčující. Pro Laclaua a Mouffeovou je naopak hegemonie ústřední kategorií emancipační činnosti, proto, že (jak ukazuje Ardití ve svém příspěvku) společenské bytí jako takové se u nich řídí logikou hegemonie, podle které se různí aktéři spojují nebo rozdělují okolo sdílených reprezentací. Je-li množství s to dosáhnout hegemonie, pak by již společenské bytí nemohlo být absolutně tekutým, protože hegemonie přehrazuje a brzdí proud bytí. A jestliže množství na sebe může vzít podobu hegemonie, pak by se požadavek absolutního sebeurčení společenského bytí redukoval na tautologii, protože sféra sociální by se určila sama bez ohledu na specifická pravidla, jež tato sféra sama sobě určí; patřily by k ní jak masy, tak vedení, i množství, i hegemonické elity a vše, co dělají, by se zahrnuje do sebeurčení společenského bytí. Na druhé straně může-li se lid stát „množstevním“, nemůže pak být zcela řízen logikou hegemonie a bylo by nutné modifikovat Laclauovo tvrzení, že logika hegemonie „je samou logikou konstrukce sociální“ (citováno Arditim: s. 21). Skutečně „množstevní“ lid by se řídil vlastní logikou, která může, ale nemusí souviset s ontologií.

### Za bio- i za politikou

Jaká by taková logika mohla být? Kioupkiolis a Katsambekis, a méně explicitně i Prentoulis a Thomassen, nám ve svých textech načrtli několik z jejích prvků. Stavrakakis, ač je očividně zavázán obecně laclauovskému přístupu, navrhuje některé úpravy, jež by mohly napomáhat k tomu, aby laclauismus lépe zohlednil ztělesněné, afektivní jevy zdůrazněné Negriho přístupem. Nicméně zůstává nejasné, zda je zcela nový, celistvý přístup vůbec možný. Nová forma se překérně vznáší mezi protichůdnými systémy, z nichž vycházela. „Množstevní lid“ nemá ještě pořádné označení, není ještě součástí souvislého celku.

Je ovšem možné, že nutně nepotřebujeme, aby se dialektická konfrontace těchto dvou přístupů rozřešila v nové, lepší syntéze (zvláště když oba přístupy právě takovou víru v dialektické syntézy odmítají a volají po otevřenějším uchopení v dějinách se utvářejícího napětí). Tím, že tato konfrontace vede soupeřící přístupy k sebeupravování, aniž by ztratily svou původní specifičnost, budou tyto přístupy nadále obohacovat radikální teorii. Příspěvky v recenzované knize nicméně poukazují na možnou neadekvátnost tohoto stavu věcí. Poukazují na existenci dvou souborů fenoménů, které jsou pro emancipační projekty dneška stejně klíčové, ale které se zakládají na dvou rozličných a zcela nesouměřitelných řadách pojmů. Je-li důležité pochopit vzájemný vztah mezi hegemonií a množstvím v rámci komplexního celku, stojí za to ptát se, zda by přece jen nebyl žádoucí jiný koncepční rámec.

Bylo by snad možné spatřit obrysy takového rámce, kdybychom konfrontovali právě ty body, v nichž se mezi etablovanými koncepcemi množství a hegemonie soustřeďuje nejvíce napětí.

Jak si všimají někteří přispěvatelé do recenzované knihy, otázka reprezentace staví před oba přístupy jisté problémy. Jedna strana debaty si stěžuje, že reprezentace je zásadně nespravedlivá; druhá strana odpoví, že reprezentace je nezbytná. Ve vlastním



pojmovém kontextu má každá ze stran pravdu. Každá strana je však také nekompletní, protože existují různé podoby reprezentace a vedle nich různé podoby ne-reprezentace. Reprezentace je pravděpodobně součástí veškeré lidské činnosti – lidé myslí prostřednictvím abstraktních znaků, jež zastupují volné soubory vjemů; komunikují prostřednictvím oběhu těchto reprezentujících znaků; jsou schopni kolektivně jednat díky tomu, že sdílejí stejné (kolektivní) reprezentace; a mohou se oddělovat tím, že odmítají stávající reprezentace a navrhuji nové. Zároveň však reprezentace nejsou vším, nebo alespoň nejsou všemi aspekty všeho. Lidé nesou význam, ale také cítí a jednají; lidé se představují a znázorňují, ale také jsou sami sebou. A politika se odehrává na obou úrovních, jako boj o reprezentaci i jako boje o uspořádávání ztělesněné zkušenosti. Jestliže v daném okamžiku vyniká jeden nebo druhý (nebo ještě třetí) pól, je to s vyšší pravděpodobností důsledek specifické historické změny než důkaz podstaty lidského bytí. Dostatečně vypracovaná teorie množstevního lidu by mohla pojímat reprezentaci zároveň jako stálý prvek lidského bytí i jako historicky určený fakt lidské existence, který se v určitých momentech dostává do popředí věcí a v jiných momentech ztrácí na efektivnosti a relevantnosti.

Výše zmíněné souvisí s problémem zprostředkování. Množstevní tendence myšlení (spolu s mnohými předchůdci) představuje zprostředkování jako zásadně nedemokratické nebo odcizující. Hegemonizující tendence má však bezpochyby pravdu, když namítá, že zprostředkování je nevyhnutelné, že lidé se nikdy nevztahují úplně přímo, nýbrž vždy přes určité struktury, které ovlivní charakter daných vztahů. Skutečnost, že něco je nevyhnutelné, ovšem neznamená, že by to bylo nenapadnutelné. Otázku lze klást jinak: Jaké podoby zprostředkování jsou přijatelnější než jiné? A dále: jestliže pocit bezprostřednosti je skutečný pocit, jaké druhy zprostředkování nabízejí tento pocit bezprostřednosti? Jak se organizuje takové „bezprostředkování“ (mohu-li si vypůjčit pojem „*im-mediation*“ od svého bývalého školitele Williama Mazzarely)? A jestliže je falešný pocit zprostředkování problematický, v čem spočívá jeho problematičnost? A konečně: jak bychom mohli nastolit legitimnější podoby zprostředkování – podoby, které nejsou vnímané jako odcizující –, aniž bychom se nechali oklamat jejich zprostředkovaným (a nikoliv bezprostředním) charakterem?

Na tyto otázky nenacházíme jednoduché odpovědi; odpovědi, jež by respektovaly legitimní touhy množství a zároveň pragmatické potřeby hegemonie, a to proto, že tyto dva koncepty, které jsou ve hře, fungují na rozličných úrovních analýzy a aplikují se na rozličné sféry společenské činnosti. Koncept hegemonie se zakládá na sféře politična. Laclau a Mouffe sice uznávají společenský kontext a vedou občasné výpady do sfér hospodářství a umění, ale jejich primární zájem se soustřeďuje na způsoby, jak dosáhnout společenské změny skrz specificky politickou činnost – prostřednictvím artikulace stížností v požadavky, mobilizace lidí kolem reprezentací spravedlnosti a nespravedlnosti, ustanovení hegemonie v politické kultuře a ve strukturách státní moci. Hardt a Negri naopak nejen odmítají důležitost politiky, ale celá jejich koncepce společenské změny se soustředí na mimo-politično, tj. na bio-politično, tedy na mik-

rostruktury moci, jež se nacházejí v osobní a libidinózní praxi i v nejmenším měřítku. Laclau a Mouffe nabízejí politickou perspektivu, přičemž Hardt a Negri v podstatě ani nenabízejí politiku, nýbrž etiku, tj. způsob péče o sebe a vztahování se vůči jiným, což se pojí se zcela mesiánskou vírou, že tato mobilizace afektu, k níž dochází téměř bez obecné koordinace, zkrátí naši cestu ke kolektivnímu spasení. Podle Hardta a Negriho se spasení nedosáhne politickým vítězstvím; je imanentně obsaženo ve všech různorodých krocích množství.

Jestliže proroci množství a pragmatici hegemonie jednají v jiných společenských sférách, mohou být oba přístupy správné a zároveň spolu nemít nic společného; nemusí mít žádné společné zázemí, na němž by se sešly. Implicitně však pociťujeme, že Hardt a Negri přece mají určitou politickou strategii, která vychází ze zobecnění mikropolitických taktik, které prosazují. Jejich teoretické hledisko však nenabízí prostor pro struktury artikulace mezi mikropřaktikami, většími mobilizacemi a celospolečenskou transformací. Zároveň můžeme – ač to často neděláme – nalézat určité eticko-mikropolitické implikace v myšlení Mouffeové a Laclaua, založené např. na základních hodnotách antagonismu, boje a debaty v protikladu k nudné nespravedlnosti, jež by byla výsledkem úplné společenské harmonie, ať už by byla nastolena násilně v současné společnosti, nebo si ji jen představujeme v porevoluční budoucnosti. Avšak na to, abychom rekonstruovali hardtovsko-negriovskou politiku nebo laclauovsko-mouffeovskou etiku, musíme překročit meze, které sami autoři ve vlastních přístupech ustanovili.

Co kdybychom nezakládali svůj přístup ani na úrovni politické, ani na úrovni eticko-mikropolitické, nýbrž na úrovni sociální, jež zahrnuje obě zbývající úrovně? Pojmem „sociální“ mám na mysli onu sféru lidské existence, jejíž rozsah současně určí rozsah všech lidských vztahů ve své všeobecnosti i ve tvaru jejich různých specifických forem. Objektív sociální směřuje pozornost na vztah mezi různými společenskými sférami, na to, jak se kombinují v konkrétních strukturách a skládají se ve společenský celek. Politické, v němž operuje hegemonie, se skutečně propojuje s etickým či mikropolitickým, v němž se pohybuje množství. Jenže tento vztah je skoro neviditelný z hlediska politiky – což umožňuje někomu jako Laclau odmítnout koncept množství jako nesmysl. Tento vztah je podobně neviditelný z hlediska množství, jež celkem správně vnímá politiku jako moc vnucenou zvnějšku. Každá z těchto sfér však čerpá z té druhé, aniž by plně chápala význam toho, co dělá.

Zdá se mi, že z tohoto *sociálního* hlediska by bylo možné koncipovat pozitivní program „množstevního lidu“. Etika množství by se mohla formulovat jako vedoucí princip politiky a mohla by sloužit, jak navrhuje Kioupkiolis, jako stálá korekce hierarchie a omezování, jež jsou vlastní hegemonii. Aniž bychom nutně tvrdili, že bude někdy možné žít ve světě úplně zbaveném reprezentace a zprostředkování, můžeme se ptát, jak by politická praxe mohla být *co nejuvíce* participativní a rovnostářská. Můžeme se ptát, jak by politická praxe mohla nastolit společenské formy *co nejméně* odcizující. Je zřejmě pravda, jak tvrdí někteří přispěvatelé do knihy *Radical Democracy and Collective Movements Today*, že utopické naděje množství lze (alespoň částečně) splnit, jen když

dosáhnou určité hegemonie. Je zřejmě rovněž pravda, že sociálních ideálů radikální demokracie lze dosáhnout nebo se k nim přiblížit, jen pokud bude pragmatická politika tlačena zevnitř i zvnějšku k tomu, aby etablovala stále horizontálnější formy participace a reprezentace. Zdálo by se, že „radikální demokracie“ může být skutečně radikální jen tehdy, když meze její vlastní politiky jsou roztříštěny tím, co leží dál za ní. Demokracie se stává radikální jen potud, pokud se její hegemonické praktiky přetvářejí pod tíhou (něčeho jako) množství.

Domnívám se, aby tohoto bylo dosaženo, že bude možná nutné odolat pokušení příliš spěšně se uchýlit k ontologizování. Daný přístup může operovat v jedné specifické sféře sociální existence – politické nebo biopolitické –, stává se však problematickým ve chvíli, kdy povyšuje zkušenost této sféry na úroveň univerzálního bytí. Daný přístup může odhalit, že dějiny vynesly v něm preferovanou sféru momentálně do středu pozornosti, podvolí se však narcismu přítomnosti ve chvíli, kdy tvrdí, že to, co momentálně vyčnívá (politicko nebo biopoliticko), vždy už bylo základem ostatních sfér. Pojetí sociální možná poskytuje způsob, jak začlenit a situovat různé sféry, konceptualizovat jejich vzájemné vztahy a potenciální překročení.

Snad ve chvíli, kdy se rozostří meze politiky a biopolitiky, otevře se množstevní lid sociálně zakotvené historii. Možná pak jeho zastánci nepocítí potřebu nárokovat univerzální platnost na základě momentální pravdy, nýbrž budou neustále reagovat na současný svět, přizpůsobí se mu, aniž by jej akceptovali. Budou usilovat o to, aby byli adekvátní momentu, který vždy neodpovídá jejich ideálům. Aniž podlehnou módě, svou generaci budou provokovat. A dříve než se pustí do ontologizování, spokojí se možná se socializací.

Zdá se mi, že počátky takového posunu lze spatřit v této knize.



# RECENZE



## DIALÓG PO KONCI POLITIKY A DEJÍN

Ivan Landa, Jan Mervart a kol., Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu (Praha: Filosofia, edice Studie a prameny k dějinám myšlení v českých zemích, svazek 14, 2017) 493 s. ISBN 978-80-7007-481-7

Novinka z vydavatelstva Filosofia je bohaté a vďaka rôznorodému obsahu obdivuhodné a očividne i zostavovateľsky náročné dielo. Výsledkom je v istom ohľade jedinečná kniha, ktorá súčasným čitateľom a čitateľkám prináša atmosféru intelektuálnych zápasov o podobu budúcnosti, ktoré prebiehali v 20. storočí, obzvlášť v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. Kniha čitateľa nabáda klásť si otázku, či sa v súčasnosti vôbec dá nadviazať na niečo, čo verejnými debatami hýbalo v čase hľadania demokratického modelu usporiadania spoločnosti. Kolektívna práca dokázala zhmotniť všetky oceňované charakteristiky multidisciplinárneho prístupu, preto je často kritizovaná mozaikovitosť v tomto prípade skôr jej silnou stránkou.

Knihu okrem úvodu tvoria štyri samostatné časti, ktorých autormi je dovedna trinásť odborníkov z oblasti filozofie, teológie, sociológie a histórie (Ivan Landa, Jan Mervart, Karel Floss, Zdeněk R. Nešpor, Martin Dekarli, Jaroslav Vokoun, Jan Černý, Petr Kužel, Vít Bartoš, Petr Gallus, Jiří Pechar, Michael Hauser a Filip Outrata). Doplnenie analytických štúdií o dobové dokumenty, akými sú o. i. korešpondencia Ladislava Radoňského s Egonom Bondym, projekt a tézy knihy Vítězslava Gardavského, úvaha Milana Machovca, zápisky Jiřího Němca či spomienky Ladislava Hejdánka a Jana Sokoła, analytickej knihe pridáva dôsledný humanistický rozmer i presvedčivosť osobného a subjektívneho pohľadu na predmet knihy.

Štruktúra knihy je vystavaná dobre a logicky. Prvá časť obsahuje texty, ktoré analyzujú historický kontext marxisticko-kresťanského dialógu v Československu. Berú pri tom špecifický zreteľ na konferenciu, ktorú Československá akadémia vied a nemecká kresťanská organizácia Paulus Gesellschaft zorganizovali v Mariánskych Láznach v roku 1967. Druhá časť knihy rieši otázky spojené s teizmom a ateizmom v sekularizujúcom sa svete. Tretia, analytická časť, reflektuje perspektívy a súčasné obmedzenia marxisticko-kresťanského dialógu. Posledných takmer sto strán, ktoré tvoria štvrtú časť knihy, tvoria už spomenuté dobové dokumenty alebo osobné spomienky na vrchol marxisticko-kresťanského dialógu v 60. rokoch 20. storočia.

### Česko-nemecký dialóg?

Charakteristika knihy, ktorá pravdepodobne do očí (aspoň čitateľa spoza východného brehu rieky Moravy) udrie najväčšmi, môže byť v názve obsiahnutý prísľub analýzy vývoja a zmien marxisticko-kresťanského dialógu v Československu. Ten však zostáva nenaplnený. V samotnej knihe je totiž vidieť, že jej obsah sa zameriava výsostne na situáciu v českých historických krajinách – a to nielen v období pred vznikom Československa a po jeho zániku, ale aj počas existencie spoločného štátu. Jediná zmienka Jana Mervarta o absencii podrobnejšej analýzy situácie na Slovensku v súvislosti s marxisticko-kresťanským dialógom v 60. rokoch túto očividnú absenciu slovenských reálií len zdôrazňuje. Pritom práve silnejšia pozícia rímskokatolíckej cirkvi a väčšia religiozita na Slovensku boli v rámci Československa dôležitým faktorom, ktorý nielen posilňoval jednu stranu dialógu, ale zároveň tlmil politické možnosti moci pri presadzovaní sekulárnej, resp. materialistickej podoby identity štátu v rokoch 1948–1989. Ťažko to ale považovať za chybu zostavovateľov: práve ich dôkladný výber relevantných autorov a tém poukázal na túto historickú charakteristiku fungovania Československa ako na istú ideovo-diskurzívnu asymetrickú štátnu konfiguráciu. V nej bola dlhodobo hýbateľom politického a verejného diskurzu česká časť štátu, najmä Praha ako centrum a jadro kultúrno-intelektuálnych pohybov. Aj podrobné rekonštrukcie príprav a priebehu marxisticko-kresťanskej konferencie v Mariánskych Láznach v roku 1967 od Zdeňka R. Nešpora a Jana Mervarta pôsobia, že aktívni slovenskí marxisti a kresťania pri príprave a priebehu tohto dôležitého prejavu marxisticko-kresťanského dialógu neboli. Samo osebe to však neznamená, že na Slovensku žiadny dialóg neprebíhal. Ukazuje to skôr na skutočnosť, že ak aj nejaké prejavy dialógu na Slovensku existovali, neboli dostatočne dôležité a vplyvné, aby o nich vedeli alebo ich brali do úvahy v českej časti štátu. A práve táto skutočnosť je hodná budúcej výskumnej pozornosti.

Pozornejší čitateľ si aj s ohľadom na súčasnú podobu vnútorných diskusií v rímskokatolíckej cirkvi možno všimne jedno dôležité špecifikum tohto dialógu. Dá sa ilustrovať na jednom zo súčasných rozporov vo vnútri cirkvi. Kongregácia pre náuku viery Svätej stolice uverejnila v roku 2004 *List biskupom katolíckej cirkvi o spolupráci mužov a žien v cirkvi a vo svete*. Tento list sa veľmi negatívne stavia k využívaniu pojmu rod (gender), lebo vraj naznačuje vzťahy konkurencie medzi mužmi a ženami, spochybňuje inštitúciu rodiny a prináša riziko oslobodzovania žien od biologického dualizmu, či hlása rovnoprávnosť mužov a žien spolu s rovnoprávnosťou homosexuality a „polyformných“ foriem rodiny. V tom istom roku však komisia nemeckej biskupskej konferencie Justitia et Pax uverejnila dokument *Rodová spravodlivosť a postoj svetovej cirkvi (Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln)*. Tento dokument naopak rodovú politiku a uplatňovanie rodového hľadiska v širších politikách (*gender mainstreaming*) hodnotí pozitívne. Tento očividný rozpor poukazuje na koexistenciu dvoch nezlučiteľných interpretácií pojmu rod v rámci jednej cirkvi: Prvý je verný vnútornému cirkevnému výkladu témy, kým druhý ostáva verný medzinárodným dokumentom (teda svetu). Nie náhodou výklad väčšmi otvorený voči svetu pochádza z nemeckého



jazykového prostredia, ktoré sa špecificky zameriava na kultúru dialógov. Nemecká forma katolicizmu (ako aj prístup ku kresťanstvu) je svojím dialogickým prístupom vo vzťahu k iným svetonázorom a náboženstvám očividne špecifická a iná, než ako je obvyklé v iných častiach sveta.

Za jeden z takýchto dialogických prejavov nemeckej religiozity a intelektuálneho sveta možno považovať aj inú akciu, ktorá prebiehala v rovnakom čase ako diskusia o otázkach rodu. Dňa 19. januára 2004 prebehla v Mníchove verejná diskusia (dialóg), ktorá akoby nepriamo nadviazala a pokračovala v úsilí marxisticko-kresťanského dialógu v 60. rokoch. V januári 2004 vtedy ešte len budúci pápež Benedikt XVI., kardinál Joseph Ratzinger, diskutoval s pôvodne marxisticky zameraným filozofom a sociológom, predstaviteľom kritickej teórie Jürgenom Habermasom. Pôsobilo to ako stretnutie predstaviteľov dvoch inštitúcií – rímskokatolíckej cirkvi a sekulárneho akademického a intelektuálneho sveta, ktorí majú diskutovať o predpolitických morálnych základoch demokracie, o sekulárnom rozume a o úlohe náboženstva dnes. Bolo to však najmä stretnutie dvoch intelektuálov formovaných nemeckým myšlienkovým svetom a intelektuálnou praxou. V debate pokračovali v rokoch 2006 a 2007 – to však už len na diaľku a v čase, keď bol Joseph Ratzinger pápežom.

Táto zdanlivá odbočka k nemeckej tradícii dialogickosti má za cieľ zdôrazniť skôr teritoriálne a geografické špecifiká, v rámci ktorých sa marxisticko-kresťanský (alebo kresťansko-marxistický) dialóg v šesťdesiatych rokoch odohrával. Inými slovami, zdá sa, že dialóg v Československu bol pripomenutím a oživením prítomnosti českých krajín v určitom stredoeurópskom, presnejšie v nemeckom jazykovom a kultúrnom okruhu. Zároveň pripomína pretrvávajúci vplyv, či aspoň dedičstvo nemeckých intelektuálov (aj kresťanských), ktorí sa dlhodobo usilujú aj prostredníctvom kultúry dialógu o emancipačné pochopenie úlohy verejných intelektuálov aj kresťanstva. Túto dôležitú geopolitickú dimenziu naznačuje aj pohľad na dobovú citovanú literatúru, ktorá bola zdrojom inšpirácie pre obe strany dialógu, rovnako ako aj vtedajší prienik českých autorov do nemecky hovoriaceho sveta. Pozorné čítanie textov o charaktere a obsahu dialógu vyvoláva presvedčenie, že v ňom ide aj o pokračovanie starého česko-nemeckého sporu o podstatu kultúry a charakteru strednej Európy v zápase o „české“ dejiny. Táto dimenzia dialógu môže zároveň vysvetľovať zjavnú absenciu marxisticko-kresťanského dialógu na Slovensku (resp. výraznejšieho prejavu tohto dialógu), ktoré bolo na nemecký kultúrny svet napojené len prostredníctvom menšinového evanjelictva. Katolícka väčšina mala (aj historicky) silnejšie väzby smerom na „juh“, nie však na „západ“.

### Bolo to naozaj tak?

Treba upozorniť, že kniha nedáva odpoveď na otázku, aký dialóg medzi kresťanstvom a marxizmom, ľavicou či komunizmom (ak by sme dialóg brali komplexnejšie) v Československu najmä v druhej polovici 20. storočia naozaj bol. Tejto populárnej predstave o zmysle vedy našťastie bráni profesionálna a očividne aj svetonázorová rôznorodosť

autorov. Tí spoločne vytvorili mozaiku, ktorá ako celok vytvára pomerne detailný a pôsobivý obraz vtedajšej skutočnosti. Ide o komplementárne pohľady smerujúce k marxistickým snahám o dialóg s kresťanmi, a kresťanským snahám o dialóg s vplyvným marxizmom. Čitateľkám a čitateľom kniha ponecháva priestor na nové otázky, pričom niektoré z nich aj sama explicitne formuluje. Ponúka možnosť vytvoriť si aj iný obraz dobového dialógu, hoci už len z hľadiska šírky záberu bude ťažké obraz predložený v recenzovanej knihe prekonať. Pokúsim sa naznačiť tri otázky, ktoré môžu v čitateľovi po prečítaní knihy pretrvať. Zároveň je dôležité pripomenúť, že na mnohé otázky, ktoré sa pred čitateľom vynárajú pri niektorých autoroch, nachádzame odpovede alebo náznaky odpovedí pri iných autoroch.

Kniha napríklad odhliada od jasného vymedzenia štrukturálnych predpokladov tohto dialógu. Názov knihy aj označenie dialógu ako marxisticko-kresťanského (rovnocenne vnímaného akoby išlo aj o dialóg kresťansko-marxistický, ako poznamenáva jeden z editorov knihy) nabáda k dojmu, že ide o dialóg kresťanstva a marxizmu. Táto optika je zreteľná aj vo väčšine príspevkov. No hlbšia reflexia núti čitateľa opustiť všeobecné kategórie „marxizmus“ a „kresťanstvo“, a sústrediť sa na to, že išlo o dialóg (niektorých konkrétnych) kresťanov a (niektorých konkrétnych) marxistov.

Uvedený dialóg teda nebol dialógom ideologických a mocenských štruktúr či reprezentantov týchto línii (čomu by sa viac podobali diskusie Habermasa s Benediktom XVI.), ale dialógom predovšetkým tých, ktorí sa hlásili k jednej z dvoch ideologických a vnútorne veľmi rôznorodých doktrín kresťanstva a marxizmu. Napriek tomu, že ako v prípade marxistov, tak aj v prípade kresťanov išlo o ľudí s pomerne silnými mocenskými a politickými pozíciami na vysokých školách alebo v štátnom aparáte, neboli to aktéri, ktorí by stáli až tak vysoko, aby mohli vystupovať ako reprezentanti kresťanstva alebo marxizmu. Tí, čo poznajú situáciu v Československu, vedia, že politika Komunistickej strany Československa (KSČ) nebola realizáciou marxizmu, v istých bodoch dokonca marxizmus popierala alebo ignorovala. Išlo skôr len o využívanie istého revolučného a mobilizačného potenciálu marxizmu, než o rozvíjanie marxizmu ako teórie či ideológie. Ako navyše ukázal vývoj po roku 1968, marxizmus v rámci dialógu reprezentovali ľudia „ducha“. Teda tí, ktorí boli dôležitými legitimizátormi ešte len novo sa formujúceho, no zatiaľ nie veľmi inštitucionalizovaného systému. Inštitucionalizácia systému sa totiž spája s byrokratizáciou a profesionalizáciou aparátu, teda aj s hierarchizáciou v rámci systému. To sa naplno prejavilo v sedemdesiatych rokoch, keď už ľudia „ducha“ neboli pre systém, ktorý sa opieral o vybudovaný byrokratický aparát, dôležití. Vtedy už vôbec nebolo dôležité akési intelektuálne či kreatívne rozvíjanie marxizmu.

Názov knihy ponúka silu obrazu o dialógu kresťanov a marxistov. Tento obraz ale aj v samotnej knihe relativizuje Michael Hauser. Spochybňuje, že v Československu vôbec boli nejakí „predstavitelia“ marxizmu a kresťanstva. Situácia viacerých účastníkov dialógu po roku 1968 naznačuje, že v rámci svojich svetov predstavovali skôr heterodoxné prvky; že ich predstavy o kresťanstve alebo marxizme neboli samozrejmosťou súčasťou

svetov, v ktorých profesijne pôsobili. V období po skončení dialógu a po roku 1968, a to nie len u nás, ale aj na západe, v podstate „vypadli z hry“ – a to či už v rámci cirkvi alebo v rámci komunistických strán.

Podobná výčitka by sa mohla vzniesť aj voči pomerne pružnej a nejednoznačnej terminológii, ktorú si autori zvolili. No práve mozaikovitá štruktúra knihy poukazuje na nutnosť terminologickej nejednoznačnosti. Na jednej – marxistickej – strane totiž v rámci dialógu vystupuje veľmi široký prúd ľudí s rôznymi označeniami. Tie sa nie vždy vzájomne podmieňujú, ani sa však nevylučujú. Nie každý komunista bol zároveň marxistom, nie každý marxista ateistom, nie každý ateista komunistom či marxistom. Na viacerých miestach v textoch však vzniká dojem, že ide o synonymá.

Oproti tomu vystupuje pomerne homogénne chápaná skupina kresťanov, bez zásadnejšieho rozlišovania medzi tými, ktorí patrili ku katolicizmu a tými, ktorí sa hlásili k rôznym formám protestantizmu (pričom práve protestanti boli na dialógu vzhľadom na pomery v Československu očividne výraznejšie zastúpení). Istá forma ekumenizmu obsiahnutá v narábaní s označením „kresťan“ však asi nie celkom zodpovedá neekumenickej skutočnosti Československa, aká tu panovala prakticky od vzniku republiky v roku 1918. Kniha sa v tomto ohľade pohybuje v rámci ideálne a teologicky zdôvodňovaného používania slova cirkev a kresťanstvo, teda používa ich v singulári, čo popiera historickú medzikonfesionálnu rivalitu v oboch častiach Československa.

Ďalšia otázka sa vynára v súvislosti s tým, kto boli marxisti a kresťania, ktorí sa dialógu nezúčastnili. Aká bola pozícia tých, ktorí aj v tom čase pôsobili, takpovediac „pod obojím“? Aká bola pozícia veriacich komunistov (katolíckych alebo protestantských členov KSČ)? Takto sa z pohľadu na dialóg dvoch ideovo vyhranených strán vytratili tí, ktorí rozpor medzi týmito svetmi nevideli (alebo ho nechceli vidieť), či ktorí dokonca medzi dvomi protichodnými pozíciami mohli vidieť ich vzájomné prelínanie.

V prípade Slovenska to bolo viditeľnejšie. Najmä keď porovnáme počet členov KSČ s počtom tých, ktorí len na začiatku 50. rokov 20. storočia za masívnej propagácie vystúpili z cirkvi (hlbšie skúmanie by sa mohlo venovať tejto populácii aj na regionálnej úrovni). Možno však predpokladať, že aj v českých krajinách bolo veľa veriacich (vrátane rímskych katolíkov), ktorí boli zároveň členmi, prípadne funkcionármi KSČ.

Čitatelia si tiež môžu položiť otázku, ako to bolo s kňazmi, ktorí v roku 1948 vstúpili do KSČ. Aký bol ideový svet tých kňazov, ktorí sa v rámci Národného frontu, no mimo KSČ, podieľali na realizácii politiky Komunistickej strany (napr. Jozef Plojhar) a aktívne aj publicisticky vystupovali? Nebola náhoda, že práve v čase nástupu KSČ k moci a aj pod vplyvom situácie v Československu boli z cirkvi na základe dekrétu vtedajšieho pápeža Pia XII. paušálne exkomunikovaní všetci, ktorí vstúpili do Komunistickej strany alebo s ňou vedome a aktívne spolupracovali. Podobne nie je náhoda, že až nástup pápeža Jána XXIII., ktorý inicioval Druhý vatikánsky koncil, istou toleranciou komunistických režimov v podstate umožnil, aby sa marxisticko-kresťanský dialóg v roku 1967 v Československu uskutočnil.

### Marxizmus a kresťanstvo v „porevolučnom“ čase

Pri čítaní sa najmä pri štúdiách Michaela Hausera o Milanovi Machovcovi a Karla Flossa o Josefovi Lukl Hromádkovi nedá obísť jedna, pravdepodobne najzásadnejšia, otázka, ktorú kniha nastrojuje. Je to problém revolúcie ako impulzu či nástroja nastolenia nového lepšieho sveta. Hoci to kniha nezdôrazňuje, dejiny vzťahov marxizmu (či radikálnej ľavice) a kresťanstva sú vzťahom dvojakým. Dvojakosť tohto vzťahu vyplýva z možného dvojakého uchopenia kresťanstva. Na jednej strane je to marxisticky pochopené náboženstvo, ktoré sa dialekticky konzervuje a zároveň v istých okamihoch revolučne mení. Na strane druhej ide o náboženstvo, kde rímskokatolícka cirkev s asi polstoročným meškaním dobieha moderné emancipačné úsilie marxistických a robotníckych združení sociálnym učením cirkvi.

Pohľad na emancipačné iniciatívy a hnutia, ktoré sú často spojené s revolučnými ambíciami, ukazuje, ako a kedy ich ciele a časť programu postupne preberala rímskokatolícka cirkev. Posledné dve storočia ukázali, ako sa najväčšia cirkev (ale aj množstvo menších) vždy len pokúšala dobehnúť ducha doby, ktorý sa spájal s eschatologickým očakávaním vytvorenia novšieho, lepšieho a spravodlivejšieho sveta. Marxizmus svojím revolučným impulzom a eschatologickým výkladom dejín pôsobil nielen ako náhrada za kresťanstvo. Pre mnohých bol aj zhmotnením a nástrojom na uskutočnenie kresťanského posolstva. Aj preto bola v priebehu posledných dvoch storočí možná diskusia medzi marxizmom a kresťanstvom. Oba ideové prúdy však mali a majú isté spoločné črty a ciele. Predovšetkým mobilizačnú silu eschatologického a utopického odkazu lepšej a spravodlivejšej budúcnosti. Ich do budúcnosti nasmerované, perspektívne formulované predstavy o lepšom svete boli dôležitým zdrojom príťažlivosti pre široké masy, a mohli sa stať aj hýbateľmi dejinných a emancipačných procesov.

Zásadná otázka preto môže znieť, čo s takýmito dialógmi dnes, v čase krachu viery (nielen) v marxistickú eschatológiu? Čo s nimi v čase „konca dejín“, keď už chýba perspektívny cieľ, za ktorým by sa mali dejiny uberať? A čo s dialógom „naprávačov“ sveta v období po skončení viery v revolúciu? Čo s nimi v období, keď predstava revolúcie viac nie je príslubom nádeje na lepší svet, ale skôr zdrojom obáv, že budúci svet bude ešte horší, ako ten dnešný? Marxizmus u nás po roku 1970 a vo svete po roku 1989 stratil čaro nádeje, prestal byť spôsobom smerovania k lepšej budúcnosti. Zmenil sa ak aj nie na démona, tak len na neverejnú akademickú teóriu. Kresťanstvo od nástupu Jána Pavla II. na čelo rímskokatolíckej cirkvi obrátilo svoje smerovanie od emancipácie človeka a začalo sa uberať k emancipácii tradícií a k programu, akúkoľvek ideológiu vyobcuje za hranice „reálneho“. Ak predtým cirkev dobiehala moderného ducha tehotného revolúciou a túžbou po zmene, od konca 70. rokov 20. storočia začala svojou politikou dobiehať nastupujúci politický a hospodársky neokonzervativizmus, bažiaci po istote tradície. Kto a s kým môže viesť dialóg v čase konca ideológií, a o čom môže byť tento dialóg? História už nemá smer, cirkev nemá koho dobiehať a sama neponúka príťažlivú eschatológiu. Práve naopak, rovnako ako stále silnejúci politický neokonzervativizmus, aj cirkev sa obracia do minulosti a spochybňuje celú osvieteneckú tradíciu

emancipácie. Ak o emancipácii vôbec hovorí, tak len o emancipovaní sa od ideológií (rodu /genderu/, marxizmu, vykorisťovania).

Môže viesť dialóg neideologická ľavica? Môžu politicky a spoločensky zásadný dialóg viesť akademici a teológovia, ktorí neoslovujú široké masy a ktorí vlastne nemajú verejný vplyv? Môže viesť dialóg najvyššie postavený predstaviteľ rímskokatolíckej cirkvi, pápež František, ak nemá konkurenčný alebo paralelný výklad zdrojov súčasných problémov? Alebo sa stala konvergencia kresťanstva s marxizmom prítomná v myslení pápeža Františka prechodom od dialógu k monológu? Súčasný pápež František sa vo svojej monologickej misii usiluje budovať vzťah k „Druhému“ – k ženám, homosexuálom, utečencom a chudobným. Zostáva však nohami pevne vrastený v súčasnosti. Bojuje proti odcudzeniu aj apatii, čím chce prebúdzat súčasníkov. Jediným perspektívnym, do budúcnosti nasmerovaným odkazom jeho posolstva je starostlivosť o prírodu. Akoby nahadzoval na smeč Jürgenovi Habermasovi, ktorý propaguje nutnosť ochrany náboženstva v sekulárnom svete, pretože ochranou náboženstva v nenáboženskom svete je možné ochrániť človeka v jeho ľudskosti. Možno práve uvažovaním o dnešku je myšlienkovbohatá kniha *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu* provokatívna a inšpiratívna. Ak bol v 60. rokoch 20. storočia marxisticko-kresťanský dialóg dôležitejší pre marxistov, ktorí hľadali transcendentálny rozmer dobového úsilia, dnes, v už reálne sekulárnom svete, môže byť paradoxne pomôckou kresťanského hľadania autentického života.

Miroslav Tížik

## GEOGRAFICKÉ KATEGÓRIE A CESTUJÚCA TEÓRIA

Ondřej Horký-Hlucháň, Tomáš Profant a kol., Mimo Sever a Jih. Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti (Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 2015) 328 s.  
ISBN 978-80-87558-18-8

Edward W. Said vo svojej úvahe *Cestujúca teória* hovorí o kritickej teórii ako o svetskej interakcii ľudí s ich konkrétnymi historickými determináciami.<sup>1</sup> Napriek svojej špecializácii v literárnej kritike odmieta bežnú idealistickú izoláciu akademickej „teórie“, ktorá, súc posadnutá apóriami textu, je od reálneho sveta načisto odtrhnutá. Kritická teória sa podľa neho nemá utáhať do bezpečia vlastnej hermetickej ulity, ale má vystúpiť zo svojej akademickej izolovanosti a reflektovať (aj svoju vlastnú) sociálnu a dejinnú podmienenosť. Saidovi nešlo len o implikácie známeho tvrdenia, že spoločenské bytie podmieňuje spoločenské vedomie (vrátane teórie a ideológie), ale aj o uvedomenie, že ideologická artikulácia vedomia môže slúžiť buď na transformáciu alebo naopak na konzervovanie podmienok toho-ktorého spoločenského bytia.

Keď teória cestuje z jedných špecifických dejín do iných, obsahujúcich odlišné súbory podmienujúcich faktorov, opakuje sa, takpovediac, neidenticky. Teória nie je nadhistoricky všeobecná a nezávislá od svojho konkrétného kontextu vzniku. Podlieha aj historickým transmutáciám, preto ju presun do časovo alebo priestorovo odlišného prostredia pozmeňuje. V niektorých prípadoch tento presun dokáže napriek rozdielom zachovať isté všeobecné prvky, ale v iných kontextoch môže teóriu vychýliť odlišným, ba opačným smerom.

Ako príklad cestujúcej teórie Said analyzoval rôzne adaptácie teórie zvecnenia od Györgya Lukácsa, odvodené z Marxovej kritiky tovarového fetišizmu. Podobným spôsobom by sme ale mohli skúmať aj to, ako marxizmus reartikuloval dialektiku Georga Wilhelma Friedricha Hegela o pánovi a rabovi, alebo to, ako organickí intelektuáli bojujúci za národnú emancipáciu kolónií aplikovali tieto európske teórie na kontext kolonializmu.

<sup>1</sup> Edward W. Said, „Traveling Theory“, in *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), s. 226–247.

Aj keď sa Said v uvedenej úvahe zaoberal skôr obehom teórie než pohybom ľudí, aj samotný postkolonializmus by sme mohli považovať za exemplárny príklad cestujúcej teórie. Nielenže sa v posledných desaťročiach dokázal v mnohých premenách udomáčniť ako v jednotlivých bývalých kolóniách, tak v ich metropolách, ale v rôznych prípadoch je vskutku sám výsledkom sťahovania intelektuálov z takzvaného tretieho sveta do akadémie prvého sveta. V súvislosti s publikáciou kolektívnej monografie *Mimo Sever a Jih. Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti* by sme mohli konštatovať, že postkolonializmus definitívne zavítal aj do krajín niekdajšieho tzv. druhého sveta, v tomto prípade do Českej republiky a na Slovensko. Po prekladoch niektorých základných textov postkoloniálnej literatúry vyšla v česko-slovenskom jazykovom priestore prvá domáca publikácia,<sup>2</sup> ktorá chce v celistvej knižnej podobe systematicky priblížiť postkolonializmus v podobe rôznorodého medziodborového prístupu ku krajinám globálneho Juhu.<sup>3</sup> Autori a autorky so špecializáciou v rôznych spoločenskovedných a humanitných odboroch sa v nej usilujú čitateľskú obec oboznámiť s viacerými kritickými prístupmi k sociálnym, ekonomickým, politickým, kultúrnym, rodovým (genderovým) a ekologickým otázkam postkolonializmu.

Aj keď Československo nikdy nemalo kolónie, ba podľa niektorých bolo v minulosti skôr samotné kolóniou Sovietskeho zväzu,<sup>4</sup> či podľa iných je v súčasnosti periférnou kolóniou západných centier kapitalizmu,<sup>5</sup> často na nezápadné kontinenty (Afrika, Ázia,

<sup>2</sup> Edward W. Said, *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, prel. Petra Nagyová (Praha: Paseka, 2008). Po preklade Saidovho *Orientalizmu* sa do prekladu vybraných kľúčových kníh, štúdií a textov pustilo vydavateľstvo tranzit.cz. Pozri napr.: Frantz Fanon, *Černá kůže, bílé masky. Postkoloniální myšlení I*, prel. Irena Kozelská (Praha: tranzit.cz, 2011). Vít Havránek (ed.) *Postkoloniální myšlení II*, prel. Irena Kozelská, Martin Ritter, Alena Šindelářová, Petr Zavadil (Praha: tranzit.cz, 2011). Homi Bhabha, *Místa kultury. Postkoloniální myšlení III*, prel. Martin Ritter (Praha: tranzit.cz, 2012). Vít Havránek, Ondřej Lánský (eds.) *Postkoloniální myšlení IV*, prel. Antonín Handl, Zuzana Kubišová, Markéta Musilová, Pavel Novák (Praha: tranzit.cz, 2013). Frantz Fanon, *Psanci této země. Postkoloniální myšlení V* (Praha: tranzit.cz, 2015).

<sup>3</sup> Tejto prvej domácej monografii venovanej postkolonializmu predchádzali v pôvodnej českej a slovenskej produkcii napr. nasledujúce publikácie v oblasti literárnej vedy: Martin Slobodník a Gabriel Pírický, *Fascinácia a (ne)poznatie: kultúrne stretý Západu a Východu*. (Bratislava: Chronos, 2003); antropológie: Hana Horáková-Novotná, „Kolonialismus a postkolonialismus“, in Jíří Tomeš (ed.) *Konflikt světů a svět konfliktů: střety idejí a zájmů v současném světě*. (Praha: P3K, 2007) s. 46–76; alebo kritickej teórie: Ondřej Lánský, „Kolonialismus a postkolonialismus“, In Marek Hrubec a kol. *Kritická teorie společnosti. Český kontext*. (Praha: Filosofia, 2013) s. 199–232. Ondřej Lánský, „Postkolonialismus a dekolonizace. Základní vymezení a inspirace pro sociální vedy“, *Sociální studia* 11 (2014), č. 1, s. 41–60, ako aj zvyšné texty v tomto monotematickom čísle časopisu *Sociální studia* 1/2014.

<sup>4</sup> V oblasti literárnej kritiky sa teória postkolonializmu čoraz častejšie používa na analýzu východoeurópskeho postsocializmu. Ako príklad uveďme kolektívnu monografiu editovanú slovenskými autormi: Dobrota Pucherová, Róbert Gáfrik (eds.), *Postcolonial Europe? Essays on Post-Communist Literatures and Cultures* (Leiden: Brill, 2015)

<sup>5</sup> Ilona Švihlíková, *Jak sme se stali kolonií*. (Praha: Rybka Publishers, 2015)



Latinská Amerika) a ich obyvateľov nazeráme eurocentrickým pohľadom, z pozície nadradených kolonizátorov. Toto prenesené a sprostredkované koloniálne myslenie súvisí v mnohých aspektoch s východoeurópskou integráciou do západoeurópskych politických a ekonomických štruktúr. V dobe postkomunistickej spoločenskej transformácie české a slovenské politické elity vzhliadali k Západu a jeho rôznym formám bytia a myslenia, a práve ich prostredníctvom nazerali na svoju minulosť i na zvyšok sveta. Ambivalentná geopolitická pozícia strednej Európy a jej historické lavírovanie medzi Západom a Východom sa v tomto kontexte prejavuje v dvoch aspektoch liberálneho triumfalizmu: Jednak v našom vnímaní seba samých, jednak v ponímaní nezápadných kultúr mimo územia Európy. To sa napríklad výrazne prejavilo v českej a slovenskej debate o tzv. migračnej kríze v roku 2015.

Náš vzťah k príslušníkom kultúr bývalých kolónií zostáva v mnohých ohľadoch okrajovou témou, nezmapovaným terénom či priam slepou škvrnou nášho kultúrneho podvedomia. Najväčší prínos tejto mnohostrannej knihy preto spočíva práve v tom, že chvályhodným spôsobom odкрýva slepé škvrny a vyplňa prázdne miesta v českej a slovenskej odbornej literatúre. Prejavuje sa v jej ambicióznom zámere „dekolonizovať“ vedeckú produkciu slovenskej a českej akademickej obce tým, že ju chce zbaviť historického nánosu eurocentrických tendencií za účelom pochopenia globálnych vzťahov medzi Severom a Juhom, ako aj nerovných vzťahov v našich spoločnostiach. Kniha môže poslúžiť ako učebnica pre študentky a študentov aj ako prehľadný úvod do postkoloniálneho myslenia pre laickú verejnosť, okrem toho ale obsahuje aj viaceré kapitoly vystavané na terénnom výskume alebo na prípadovej aplikácii postkolonializmu na konkrétne aspekty mocenských nerovností vo svete. Kniha je preto vhodná pre čitateľky a čitateľov nielen z radov študentstva a laickej verejnosti, ale aj z humanitných vied, zaujímajúcich sa o nové výskumné metódy a ich využitie pre pochopenie globálneho Juhu aj vlastnej spoločnosti.

Jedným z cieľov publikácie je ukázať, že teória, ktorá bola pôvodne vyvinutá na porozumenie globálneho Juhu, môže byť užitočná aj na pochopenie našich vlastných spoločností, globálneho Severu a sveta ako takého. Takto cestujúca teória by podľa editorov publikácie Tomáša Profanta a Ondřeja Horkého-Hlucháňa mohla mapovať „cestu tam a späť“. Aj preto názov *Mimo Sever a Jih*.

Napriek narastajúcim nerovnostiam medzi globálnym Severom a Juhom sú si autorky a autori dobre vedomí, že globalizácia a nerovnomerný vývoj kapitalizmu vedú nielen k nerovnostiam vo vnútri týchto geograficky vymedzených kategórií, ale aj k spochybneniu samotnej možnosti stanovenia hraníc medzi nimi. Bez toho, že by znižovali váhu materiálnej nerovnováhy medzi Severom a Juhom, spochybňujú esencialistické používanie pojmov Sever a Juh ako homogénnych nádob predstavovanej geografie, ktorá maskuje rozdiely v ich vnútri. Jednotlivé kapitoly poukazujú na zložitý komplex prekrývajúcich sa i situačne a vzťahovo vymedzených identít nad rámec blokov Severu a Juhu, a pomocou koncepcie kríženia nerovností na základe triedy, rodu, etnicity, náboženstva či sexuality ich dekonštruujú. V manévri typickom pre postkolonializmus



kritizujú tzv. ekonomický redukcionizmus marxizmu, situujú sa v postmarxizme a/alebo postštrukturalizme. Silná stránka publikácie spočíva v jej komplexnom pokrytí veľkého množstva rôznorodých aspektov mocenských nerovností, pričom odhaľuje, ako dedičstvo kolonializmu pretrváva podnes. Napriek tematickej a teoretickej rôznorodosti sa jednotlivé kapitoly vyznačujú vnútornou konzistenciou, vďaka čomu publikácia nepôsobí ako kakofónia nesúrodých textov.

Prístupme k obsahovej štruktúre knihy. Začína sa historickým úvodom vzniku a vývoja postkoloniálneho myslenia z pera Tomáša Profanta. V istom zmysle môžeme úvod považovať za teoretické zastrešenie publikácie. Ako historicky prehľadový môžeme definovať aj kapitolu Vladana Hoduláka, ktorý z hľadiska globálnej politickej ekonómie nielen kritizuje mainstreamové teoretické prístupy zo Severu, ale skúma aj rôzne alternatívy z Juhu. Obe kapitoly problematizujú politické dôsledky aplikácie týchto pohľadov Severu na Juh, pričom ukazujú, ako v reakcii na teórie stredného prúdu zo Severu vznikli teoretické protiprúdy. V reakcii na porevolučný optimizmus našich stredoeurópskych politických elít si zároveň kladú otázku, ako sa tieto špecifické teórie dajú aplikovať na naše vlastné spoločnosti. Kým z hľadiska postrozvoja Tomáš Profant kritizuje rozvojový diskurz ako hegemonickú produkciu poznania, prostredníctvom ktorého sa uskutočňujú a depolitizujú nerovné mocenské vzťahy v globálnej ekonomike, kapitola Nade Johanisovej, Zuzany Filipovej a Evy Fraňkovej kritizuje západný fetiš súkromného vlastníctva ako lieku na tzv. tragédiu občiny. Podobne ako predchádzajúci menovaní, aj autorky so zreteľom na našu historickú skúsenosť uvažujú o možnostiach uplatnenia poznatkov postkoloniálneho myslenia na obnovu občiny v strednej Európe.

Zvyšné kapitoly pokračujú od materiálnych otázok hospodárstva k ďalším oblastiam nerovnosti v diskurzoch práva, rodu, náboženstva a medzinárodných vzťahov. Kríženie nerovností z hľadiska postkoloniálneho feminizmu skúma napr. Blanka Knotková-Čapková. Podľa nej dichotómia Sever - Juh prekrýva nerovnosť postavenia mužov a žien vo vnútri týchto celkov. Presvedčivo argumentuje, že analytická optika rozvinutá v postkomunistických rodových štúdiách sa dá využiť v prospech dekonštrukcie hierarchických binárnych opozícií štrukturujúcich naše myslenie a konanie. Miša Krenčeyová, Pavel Barša a Teodor Gyelník demaskujú „oslobodzujúce“ západné diskurzy ako liberálny humanizmus, sekularizmus, demokracia alebo ľudské práva, ktoré sa v minulosti aj dnes často inštrumentalizujú v globálnych mocenských vzťahoch. Kým Krenčeyová tvrdí, že ľudskoprávny diskurz v jeho hegemonickej forme prispieva k reprodukcii nerovnosti tým, že konštruje istý naratív o dejinách ľudských práv postavený na partikulárnej reprezentácii „tých druhých“, Gyelník kritizuje, ako liberálny paternalizmus a teória hegemonickej stability ospravedlňujú západný imperializmus ako benigný, a to pomocou im vlastného zobrazovania zvyšku sveta. Svojím typicky sofistickým a erudovaným spôsobom Pavel Barša vyvracia orientalistické opozície „sekulárneho Západu“ a „náboženského Východu“, pričom v nadväznosti na svoje zvyšné práce navrhuje univerzalistický pluralizmus, ktorý uznáva ako podobnosti medzi odlišnými kultúrami, tak aj odlišnosti v ich vnútri.

Kapitoly Tomáša Ryšku a Boba Kuříka sú napriek rozdielom vystavané na terénnom výskume a reflexii pomoci cudzím, vzdialeným ľuďom. Obe štúdie vychádzajú z rozpornosti sebareflexie vlastných východísk a záujmu o druhých. Vďaka svojim antropologickým prístupom spochybňujú pohľad na problematiku nerovnosti ako na záležitosť globálnu, a pohľad na problematiku rozmanitosti ako na záležitosť lokálnu. Spochybňujú najmä oddelenie otázok nerovnosti od rozmanitosti. Ryškova radikálna kritika humanitárnej pomoci vo vyhranenej podobe rozvíja a dopĺňa Profantovu kritiku poručníctva rozvoja, ale aj Gyelníkovu kritiku západnej sebareprezentácie. Poznanie Severu tak nevytvára len všeobecný rámec pre zasahovanie do záležitostí Juhu (ako je tomu v prípade rozvojovej pomoci), ale môže mať aj konkrétny, praktický dopad pri podrobovaní obyvateľstva. Kuříkova kapitola zase názorne vysvetľuje, ako sa jednosmerné extrahovanie dát a tvorba poznania môžu použiť na politické ovládnutie objektov výskumu. Z tohto dôvodu Kuřík predstavuje koncept epistemologickej involúcie, pomocou ktorého máme odhaliť podmienky utvárajúce naše vedenie, aby sme následne tieto podmienky dokázali využiť ako východiská pre výskum. Politická užitočnosť, podieľanie sa na výskume spolu so „skúmanými“ komunitami a reflexivita kritickej teórie majú byť východiskovými bodmi výskumníkov a výskumníčov.

Tieto zistenia autorského kolektívu knihy *Mimo Sever a Jih* nezodpovedajú len tvrdeniam Edwarda W. Saida o cestujúcej teórii a jej interakcii so širším súhrnom spoločenských vzťahov, v ktorých sa teória nachádza. Rozvíjajú aj presvedčenie Antonia Gramscioho, že „východiskovým bodom kritického bádania je vedomie toho, kým človek skutočne je, a ‚sebapoznanie‘ je výsledok doterajšieho historického procesu, ktorý v každom jedincovi zanechal nekonečné množstvo stôp, nepripojac zoznam“.<sup>6</sup>

Autori síce tiež nepripojili zoznam, ale poskytli nám návod, ako mapovať svoje stopy. A to nielen na cestách, ktorými sme prešli, ale aj na cestách, ktoré vznikajú tým, že po nich kráčame alebo budeme kráčať. Ak sa český a slovenský výskum bude uberať týmto smerom, mohol by nám ukázať cestu. To by bol asi najväčší prínos tejto knihy.

Erik Leško

<sup>6</sup> Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, prel. Quintin Hoare a Geoffry Nowel Smith (New York: International Publishers, 1971) s. 324, citované In Edward W. Said, *Orientalismus*. s. 37.

## KONTEMPLACE O TEMNOTĚ EVROPSKÉHO KAPITALISMU

Werner Bonefeld, *The Strong State and the Free Economy* (London, New York: Rowman & Littlefield International, 2017), 199 s. ISBN 9781783486281

Poslední kniha Wernera Bonefelda *The Strong State and the Free Economy* pojednává o principech správy kapitalismu, které prosazuje Evropská unie (EU). Tematizuje jednak myšlenkové prameny unijního řízení kapitalistické společnosti a jednak sociální důsledky, jež s sebou v členských státech EU tento kapitalistický projekt přináší. Práce sestává z kritických rozborů evropské měnové unie a analýz politických návodů na správu buržoazní společnosti u vybraných liberálních a konzervativních autorů, jako jsou Adam Smith, Carl Schmitt a především němečtí ordoliberalové (Alfred Müller-Armack, Alexander Rüstow, Wilhelm Röpke, Franz Böhm a Walter Eucken). Těmto tematickým okruhům se Bonefeld věnuje dlouhodobě; recenzovaná kniha je uvádí do úzkého vztahu v rámci sklenujícího celku. Vzhledem k tomu, že se předchozí Bonefeldova kniha *Critical Theory and the Critique of Political Economy* (blíže viz autorova recenze v *Kontradikcích* 1/2017) zabývala otázkami spojenými s kritickou teoretizací kapitalismu, posouvá se problémové ohnisko aktuálního díla ke konkrétnějším aspektům reality buržoazní společnosti. Nejde však o ostrý zlom: zatímco je předchozí Bonefeldova práce především rozpravou o obecných pojmových determinacích kapitalistické sociální formy a adekvátní teoretické metodě konceptualizace jejich konstitutivních prvků, představuje *The Strong State and the Free Economy* rozvinutí metody analýzy kapitalistické totality v některých jejích specifických dimenzích. V tomto kontextu lze konstatovat, že recenzovaná práce přímo navazuje na kapitoly o státu a světovém trhu z autorova předcházejícího díla.

Kniha je rozdělena do osmi kapitol, v nichž Bonefeld nejprve poukazuje na přetrvávající, ne-li zvyšující se důležitost ordoliberalní ideologie pro ekonomickou politiku EU. Následně se věnuje ekonomicko-politickým koncepcím nejdůležitějších představitelů ordoliberalismu. Bonefeld prozkoumává ordoliberalní doktrínu *in extenso*: Zprvu obrací svou pozornost k jejím ideovým zdrojům, výchozím tezím a z nich odvozeným postulátům, aby se následně propracoval k jejich implikacím pro politickou praxi buržoazního státu. Počínaje šestou kapitolou přesouvá autor záběr na ordoliberalní principy vtělené

do unijních ekonomických, politických a právních institucí. Noetickým východiskem práce je marxismus, jak jej traktuje kritická teorie. Takřka všude, kde je to možné, Bonefeld se však záměrně vyhýbá používání odborného žargonu a potenciálně neznámé koncepty marxismu a kritické teorie raději opisuje. Rozšiřuje tak okruh zájemců o své ztvárnění dané problematiky o ty, kteří s pojmovým aparátem marxistické kritické teorie příliš obeznámeni nejsou. Čtenářskou přístupnost pro širší publikum zvyšuje i expozice argumentu metodou kumulativní repetice a akademicky standardní rozvržení obsahu jednotlivých kapitol. Je však otázkou, do jaké míry šlo o úmyslnou volbu autora a nakolik o požadavky vydavatele, neboť předcházející Bonefeldova tvorba se po formální stránce vyznačovala větší kreativitou a náročnějším stylem.

I když ordoliberalismus není ve společenské diskusi příliš debatovanou socio-ekonomickou naukou (např. na rozdíl od neoliberalismu nebo keynesiánství), Bonefeld přesvědčivě dokládá, že jeho vliv na současnou podobu EU je značný. Přestože je analýza ordoliberálního myšlení ústředním tématem práce, nedochází v knize k idealistickému odpoutání ordoliberalismu od kapitalistických společenských vztahů a specifických historických poměrů, v nichž tento směr vznikl a ve kterých i dnes živě působí. Na několika místech se zdůrazňuje, že každá politická a ekonomická ideologie je nutným momentem konstituce kapitalistické společnosti v daných časoprostorových souřadnicích. Zatímco neoliberální étos klade důraz na pojem svobody, ordoliberalismus akcentuje zabezpečení společenského řádu v podmínkách svobodné tržní ekonomiky. Diference mezi ordoliberálním a neoliberálním diskurzem však souvisí především s poměrem sociálních sil ve chvíli jejich zrodu, tedy s odlišnými konstelacemi třídního boje, v nichž se tyto ideologie etablovaly. Jde o odstíny, ne o podstatu – tu má ordoliberalismus s neoliberalismem společnou. Je jí odpolitizování vztahu práce a kapitálu, což předpokládá naturalizaci historicky určitého sociálního vztahu nákupu a prodeje pracovní síly na trhu práce v proletářském vědomí.

Bonefeldův zájem o ordoliberalismus vychází z jeho letitého úsilí o kritické rozkrytí povahy státu v kapitalistické éře. S tím se pojí snaha o historicky určité pochopení konkrétních politik, jež buržoazní stát uvádí do praxe. Stát není neutrálním arbitrem, prostředkem auto-determinace demokraticky ustavujícího se společenství občanů, jakkoli to o sobě ve svých zakládajících listinách tvrdí. Ve společenské formě definované kapitalistickým výrobním způsobem je stát výkonným výborem vládnoucí třídy: musí zabezpečit, aby se centrální abstrakce, na níž buržoazní společnost stojí – pokračování procesu akumulace kapitálu, zhodnocování hodnoty investované do produkce zboží –, nestala předmětem politického zpochybňování. Konkrétní politická opatření kapitalistického státu jsou proto mnohem méně závislá na výsledku demokratické diskurzivní deliberace než na konkrétních časoprostorových potřebách akumulace kapitálu. Co to znamená v politické realitě? Předpoklad reprodukce třídního vztahu práce a kapitálu musí být v politické praxi vyňat z buržoazně-parlamentního konceptu demokracie. Tato skrytá presumpce buržoazní politiky nalézá v ordoliberálním pojetí státu podle Bonefelda svůj výslovný program. Ordoliberalismus je sociální a ekonomickou doktrínou

zformulovanou v období Výmarské republiky. Zrodil se v určité historické chvíli, v dějinném momentu, kdy se vztah práce a kapitálu politizoval. Tato specifická konstelace třídního boje dala vzniknout ordoliberalismu coby specifické variantě liberalismu. Ordoliberalismus představuje autoritářskou liberální odpověď na problematizaci společenského ustavování reálné abstrakce kapitálu, abstrakce zhodnocování do produkce vložené hodnoty prostřednictvím extrahování nadhodnoty z pracovní síly. Ordoliberální gentlemani, mezi něž patřili soudobí akademičtí sociologové i ekonomové, explikovali nutnost depolitizace vztahu práce a kapitálu s nebývalou jasností. Navazující na Carla Schmitta, neostýchali se v případě ohrožení kapitalistické akumulace vyhlásit nutnost diktatury ve prospěch svobodné tržní společnosti. S výjimečnou prozřetelností odmítli *laissez-faire* variantu liberalismu. Byli si totiž dobře vědomi skutečnosti, že pouze vpravdě silný stát – nikoli libě znějící, domněle univerzální princip *laissez-faire* – je s to ochránit tržní svobodu před jejími komunistickými a socialistickými nepřáteli. *Laissez-faire* není s to čelit sociálním nepokojům a bouřím.

Nejdůležitějšími pojmy, o něž ordoliberalismus obohatil politickou teorii řízení buržoazního státu, jsou v Bonefeldově výkladu ekonomická ústava, *Ordnungspolitik* a *Vitalpolitik*. Ekonomická ústava kodifikuje principy svobodné tržní ekonomiky. Staví je mimo dosah politických snah o vměšování se do svobodné tržní soutěže, a ustavuje tak silný stát. Snahy o narušení svobodného tržního prostředí mohou přicházet jak od organizované práce (politické strany, odbory, profesní organizace), tak ze strany kapitálu (endemická tendence tržní ekonomiky ke vzniku monopolů, úsilí jednotlivých podniků nebo kartelů o zajištění výsadního postavení na trhu). V takových případech plédují ordoliberalové za důrazný státní zásah ve prospěch tržní svobody: problémem pro ně není státní intervence do ekonomiky, nýbrž její povaha. Stát si musí být vědom toho, že jeho úkolem je především obrana společenského řádu, v němž mohou jednotlivci uskutečňovat své přirozené právo na realizaci svých schopností ve svobodné tržní soutěži. Jakékoli snahy o ohýbání trhu ve prospěch jistých partikulárních zájmů proto musejí být energicky potřeny novodobými aristokraty, kteří se coby morální elita národa dali do služeb státu a lidské svobody. Učení o tom, že řád je první podmínkou lidské svobody, leží v základu pojmu *Ordnungspolitik*. Ordoliberalové se podobně jako Friedrich Hayek odvolávají na Kantovo vymezení svobody: člověk je svobodný, když se podřizuje pouze obecně platným zákonům, a ne konkrétní osobě. Jelikož ordoliberalové považují volnotržní společenský řád za výsledek spontánní soukromé iniciativy jednotlivců, v žádném případě neznamená neúspěch a z něj plynoucí bída některých účastníků tržní soutěže nesvobodu. Politika řádu činí jednotlivce plně odpovědnými za své životy v prostředí státem garantované svobody. Má-li zůstat společnost svobodná, nemůže být stát sociální: tím, že by odměňoval neúspěšné za jejich neúspěch, jednal by nemorálně – stavěl by partikulární zájmy nad univerzální platnost zákonů, čímž by činil své občany nesvobodnými. Ordoliberální stát tedy není státem sociálním, i on však disponuje specifickou sociální politikou. Účelem *Vitalpolitik* je deproletarizace společnosti. Proletarizace je v ordoliberálním pojetí koncept, jenž charakterizuje chaotickou

vřavu kapitalismu Výmarské republiky. Byly pro ni typické monopoly, ekonomické krize, úpadek nezávislých podnikatelů a další společenské problémy. Proletarizace znamená pro ordoliberaly především mentální naladění jednotlivců, které je nepřátelské trhu. Proletarizované sociální struktury vykazují nedostatek sociální integrace, a stávají se tak hrozbou pro svobodnou tržní společnost. *Vitalpolitik* proto usiluje o charakterovou proměnu proletarizovaných dělníků v osoby nakloněné soukromému vlastnictví a podnikání. *Vitalpolitik* podporuje drobné vlastnictví pracujících; snaží se přetvořit jejich osobnostní rysy, a znovu je tak začlenit do společnosti. Ordoliberální návrhy jsou v tomto ohledu pestré: sahají od důrazu na sociální integraci v rámci národní pospolitosti až po opětovné zakořeňování dělníků do společnosti v decentralizovaných komunitách obdělávajících společnou půdu a zahrady.

Jakkoli je kritická analýza ordoliberální ideologie přínosná a trefná, spatřuje recenzent gró práce v kapitolách věnovaných správě kapitalismu v rámci EU. Bonefeld zde odhaluje praktickou účinnost ordoliberálních principů ve fungování evropské měnové unie a na ni navázaných institucích evropské vlády. Oproti rozšířeným, na hlavě stojícím představám o byrokraticko-socialistické povaze EU dokazuje, že politika evropského řádu stát neoslabuje. Právě naopak: tím, že uvaluje povinnost fiskální disciplíny na členské státy, činí z nich státy silné (v ordoliberálním smyslu slova). Zásadním problémem jihoevropských států v období před krizí z roku 2008 bylo to, že neplnily své fiskální závazky. Evropská politika řádu založená na principu subsidiarity je však pod hrozbou insolvence donutila k rozhodnému posílení. Případ Řecka podle Bonefelda ukazuje efektivitu evropského managementu buržoazní společnosti: EU autoritářsky prosadila liberální řešení měnové krize za pomoci drastických rozpočtových škrtů, a to přes militantní odpor řecké společnosti i přes zvolení vlády s demokratickým mandátem k odmítnutí zbídačujících reforem. Autor na několika místech důvtipně vytěžuje machiavellskou metaforu jednoho z architektů evropské měnové unie: euro je neosobním vladařem ekonomické správy buržoazní společnosti. EU staví klíčové principy řízení kapitalismu mimo dosah národního státu a parlamentní demokracie, čímž efektivně chrání tržní svobodu v jednotlivých členských státech před nelegitimními požadavky nezodpovědných proletarizovaných mas. Unie silných evropských států tak v duchu ordoliberální *Vitalpolitik* odproletarizovává své občany, aby z nich nezávisle na jejich vůli učinila subjekty i objekty tržní svobody. Evropský parlament zosobňuje bezzubost politické praxe demokratického pluralismu: „Nedohlíží nad žádnou exekutivou, postrádá právo legislativní iniciativy a nemůže změnit evropskou ústavu, protože žádná neexistuje...“ (s. 165) Zato Evropská centrální banka je svrchovaným suverénem, jenž přijímá rozhodnutí zcela nezávisle na demokratických procedurách a vymezuje souřadnice pro demokratické vyjednávání veřejných politik v členských státech. Evropská rada funguje podobně jako shromáždění středověkých panovníků, jako rada liberálních přátel, kteří navzdory svým parciálním neshodám svorně hledají řešení vzniklých problémů ve prospěch svobodné tržní společnosti. V samém závěru si Bonefeld všímá destruktivního vlivu evropského uspořádání liberální demokracie

na levicovou politiku. Vzhledem k nadnárodnímu systému ekonomické vlády v EU se protesty proti evropskému kapitalismu nacionalizují. Omezení možnosti parlamentního ovlivňování ekonomického procesu v rámci národního státu, resp. ordoliberalní posílení státu prostřednictvím evropské hospodářské integrace, oslabuje levicový internacionalismus ve prospěch nebezpečného politického narativu o národním státu jako progresivní alternativě vůči EU. Pregnantním projevem tohoto obecného trendu je brexit, jenž proti autoritářskému liberalismu evropskému neklade nic jiného než autoritářský liberalismus národního zájmu.

Poslední vydanou knihou potvrdil Bonefeld svou myslitelskou dispozici k proniknutí až na dřeň studovaného fenoménu. Práce *The Strong State and the Free Economy* rozbíjí na padrtí iluze o potenciálně emancipačním směřování, jež může EU nastoupit. Přesvědčivě dokládá, že předpoklady evropské hospodářské integrace jsou svobodná tržní ekonomika, liberalizace trhu práce a sociální produkce subjektivní nekriticky přijímající panství neosobních abstrakcí kapitálu. Hloubka Bonefeldova pochopení vnitřní logiky evropské integrace demonstruje převahu marxistické kritické teorie nad afirmativními sociálněvědnými a filosofickými přístupy, které nechápou společenské jevy jako rozporuplně konstituované momenty re-produkce logických předpokladů kapitalistické společnosti. Ordoliberalní ideologie, jež po dlouhá desetiletí sytí evropskou buržoazní duši potravou vsutku výživnou, je myšlením liberálních a konzervativních přátel, jež pojí náklonnost k tržní svobodě stejně jako nenávisť k jejím socialistickým a komunistickým nepřítelům. Sociální a ekonomická politika EU je založena na prevenci nelegitimních snah o zmírnění dopadů svobodného trhu politickou cestou. Pinochetova diktatura v Chile, jejímiž obhájci byli ordoliberalové stejně jako Milton Friedman nebo Friedrich Hayek, podle Bonefelda ilustruje, že obrana lidské svobody účastnit se tržní soutěže za jistých okolností vyžaduje prolítí krve. Správci evropského kapitalismu jsou i na tuto eventualitu dobře připraveni – přinejmenším po ideologické stránce. Novým jevem je v kontextu Bonefeldovy tvorby temné vyznění díla. Zatímco v jeho dřívějších textech nalézáme odkazy k možnosti emancipační politické praxe (pro pozitivní reference k lidovým shromážděním a demokratickým protestům během poslední hospodářské krize se o Bonefeldově politickém přístupu v jistých komunistických kruzích mluvilo jako o novoradovectví), v recenzované knize podobné náznaky nenajdeme. Komunistické hnutí je podle Bonefelda, zdá se, na ústupu. Poslední věty knihy hodnotící brexit jsou dostatečně výmluvné: „Revoltu zbídačených proti EU charakterizuje impotentní hněv. Po letech naprostého zanedbání a podrobení ponižujícím úsporným opatřením neměli co ztratit a získali příslib dalších strastí.“ (S. 170)

Martin Nový





ZPRÁVA



## O KONFERENCI „DVĚ STOLETÍ KARLA MARXE“

5. května 2018 jsme si připomněli 200. výročí narození Karla Marxe a při této příležitosti se ve dnech 4.–5. května (tzn. přesně v den řečeného výročí) uskutečnila v Pražském kreativním centru z iniciativy Aleše Nováka konference „Dvě století Karla Marxe“, jež byla věnována *výhradně filosofickému* vlivu a dědictví tohoto myslitele.

Hlavním řečníkem byl dne 4. května Petr Kužel s přednáškou „*Marxova filosofie a její kritická funkce*“. Cílem přednášky bylo přiblížit nejvýznamnější prvky Marxova kritického přístupu. Autor pojednal nejprve o metodologických a epistemologických aspektech Marxovy teorie. Přiblížil Marxovu distinkci mezi tzv. „předmětem poznání“ a „reálným předmětem“ a tím, co Marx nazývá „exoterickou“ a „ezoterickou“ rovinou zkoumání. Dále představil jeho kritiku empirismu a naznačil souvislost tohoto přístupu s přístupem francouzské historické epistemologie. Na příkladu Marxovy kritiky politické ekonomie se pak P. Kužel zaměřil na to, jak Marxova metoda historizace kategorií a jejich „denaturalizace“ může být i účinným nástrojem deideologizace – jednak odhaluje sociální a historickou konstituovanost určitých fenoménů, a zbavuje je tak zdání přirozenosti, a jednak v souladu s principy kritické teorie vysvětluje, proč o určitých společenských jevech vznikají systematicky chybná přesvědčení, která jsou ale společensky fixována jako „poznání“. V souvislosti s konceptem ideologie a dekonstrukce ideologií pak P. Kužel přiblížil i koncept symptomálního čtení, který podle francouzského filosofa Louise Althussera Marx objevil a aplikoval právě při své četbě a kritice politické ekonomie.

Druhý den konference zahájil Jan Bierhanzl přednáškou „*Marxova ontologie smyslového*“. *Ekonomicko-filosofické rukopisy* se běžně interpretují jako přechodová práce mezi prvky Feuerbachovy a Hegelovy filosofie, které jsou v raném Marxovi ještě silně přítomny, a historickým materialismem zralého Marxe. V příspěvku se J. Bierhanzl pokusil ukázat (s odkazem na nedávno obnovené francouzské diskuse o „mladém Marxovi“), že *Rukopisy* ve skutečnosti obsahují ontologii, která není redukovatelná ani na pozůstatek německé klasické filosofie, ani na materialistické pojetí společenského života. Tuto původní ontologii se pokusil popsat jako ontologii smyslového, případně jako ontologii konečnosti lidské smyslovosti.

Po této úvodní přednášce vystoupil Michael Hauser s příspěvkem „*Marxovo neidentické pojetí přírody. Jak nebýt ani přírodním deterministou, ani kulturním konstruktivistou*“. V dnešních společenských vědách podle M. Hausera vznikly dva tábory oddělené propastí: pro jeden tábor je „příroda“ (evoluční či genetická determinovanost) pojmem poslední instance, z něhož lze odvodit sociální a kulturní fenomény; pro druhý tábor je „příroda“ v člověku pouhý kulturní konstrukt, jehož projevy je zapotřebí chápat jako výsledek určitých ideologických praktik (imperativu ovládnutí přírody). V příspěvku se autor pokoušel dokázat, že Marx vytvořil pojetí přírody, které tvoří most mezi oběma tábory.

Na to pak navázal Martin Kolář s přednáškou na téma „*Inverze marxistické teorie nadstavby v estetice Karla Kosíka*“. Marxova analýza výrobních vztahů, tak jak ji popisuje ve svém dnes již klasickém díle *Příspěvek ke kritice politické ekonomie* z roku 1859, je svým důrazem na ekonomickou strukturu společnosti jistým východiskem i v rámci uvažování Karla Kosíka. A to i v souvislostech problematiky teorie odrazu a tzv. realismu. Kosík v souvislosti s marxistickým pojetím „základny“ a „nadstavby“ aplikuje zvláštní „inverzi“, při níž dochází k posunu pojetí umění, kdy umělecké dílo osvobozuje od funkce odrazu. Na základě toho se dílo stává výrazem skutečnosti a je hybnou společenskou silou, která může utvářet „svět“.

Odpolední blok přednášek zahájil Jakub Chavalka přednáškou „*Marxovo pojetí proletariátu jakožto rodové bytosti*“. Příspěvek sledoval praktické strategie, jimiž Marx konstituoval proletariát coby naplnění jím koncipovaného obrazu lidství: rodové bytosti. Jak musí dělník utvářet sebe sama, aby vposled umožnil zrod proletariátu, a to nikoli v jeho bezprostřední, tedy nevědomé formě, nýbrž jako permanentní revoluční praxi? Předpokladem takového čtení je hypotéza, že Marx viděl v revoluci nejenom nutnou společenskou změnu, nýbrž také a především antropologickou transkonfiguraci bytosti, jež si v dějinách víceméně neprávem osobovala jméno člověk.

David Rybák potom promluvil na téma „*Jaké vědomí ví o produkci vědomí?*“. Spíše než o nějaké ucelené představení Marxe šlo v této přednášce o formulaci problémů spojených s celkovým rámcem jeho teorie: Produkce je podle Marxe způsob, jímž si člověk přivlastňuje přírodu skrze historickou společenskou formu, tj. Produktionskräfte a -verhältnisse. Přitom je člověk sám přírodní bytostí, čili v produkci si příroda přivlastňuje sebe samu. Ale kde je zdroj oprávnění tohoto tvrzení, odkud Marx ví, že jsou to výrobní vztahy a výrobní síly, co produkuje vědomí? Odkud ví o vztahu produkce? Jaké je to vědomí, které ví o tom, že vědomí je produkováno? Jinak řečeno, není „produkce“ (*Produktion*) a „životní proces“ (*Lebensprozess*) sice tím, skrze co je všechno u Marxe vysvětlováno, ale co samo vysvětleno není? Není to celé exegetická operace převrácení, stojící jako taková v metafyzice vědomí (jako zdroji Marxova vědění)?

Konferenci uzavřel Aleš Novák příspěvkem „*Marxovo místo v Heideggerových ‚dějinách bytí‘: myšlenkový experiment*“. Autor se ve svém myšlenkovém experimentu, inspirovaném letošním 200. výročím, pokusil najít Marxovo místo v Heideggerových

„dějinách bytí“, a tím konkrétně demonstrovat aplikaci této myšlenky. Následně zvážil její přínos pro porozumění danému autorovi a jeho myšlení na příkladu Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisů z roku 1844*.

Audiovizuální záznam celé marxovské konference je možné nalézt na kanálu Společnosti pro filosofickou antropologii na YouTube.

Aleš Novák



# SLOVNÍK POJMŮ





# STÁTNÍ KAPITALISMUS

*Petr Kužel*

## Úvod

Lev Trockij se kdysi vyjádřil, že pojem státní kapitalismus „má tu výhodu, že nikdo pořádně neví, co znamená“.<sup>1</sup> Je pravdou, že tento pojem se objevuje v různých myšlenkových i politických tradicích a v těchto tradicích je pojímán velmi různě, takže podat jeho jednoznačnou definici v pravém slova smyslu nelze. Je nicméně možné představit, jak s tímto pojmem pracovali jednotliví autoři.

V nejobecnější rovině lze říci, že státní kapitalismus označuje společenské zřízení, kde jsou zachovány (byť třeba v modifikované podobě) kapitalistické principy produkce, tedy že platí zákon hodnoty, pracovní síla je zbožím, roste produkce produkčních prostředků na úkor růstu produkce spotřebních předmětů, produkční proces i výsledek produkce je odcizen bezprostředním producentům apod. Zároveň (podle různých pojetí) produkční prostředky společnosti jsou buď přímo vlastněny státem, nebo jsou jím ovládány či přinejmenším stát výrazně zasahuje do produkčního procesu. Pojem státní kapitalismus je zřejmě nejvýrazněji spojen s marxistickou myšlenkovou tradicí, objevuje se však i v myšlenkových a politických hnutích tak různorodých jako anarchismus,<sup>2</sup> italský fašismus,<sup>3</sup> anarcho-kapitalismus,<sup>4</sup> libertariánský socialismus či anarchosyndikalismus<sup>5</sup> a výčet by bylo možno samozřejmě rozšířit.

<sup>1</sup> Lev Davidovič Trockij, *Zrazená revoluce* (Brno: Doplněk, 1995), s. 211.

<sup>2</sup> Například anarchistka Emma Goldmanová použila výraz „státní kapitalismus“ pro označení systému v SSSR ve svém článku „V Rusku není komunismus“ z roku 1935: „Sovětské Rusko, to musí být nyní zřejmé, je politicky absolutním despotismem a ekonomicky tou nejhlupejší

Jelikož není možné charakterizovat užití tohoto pojmu v tak širokém spektru nejružnějších směrů, omezíme se na jeho charakteristiku v rámci marxistické tradice, z níž tento pojem vzešel a v níž byl také nejpodrobněji teoreticky rozpracován. Samozřejmě i zde se zaměříme pouze na některé přístupy a autory, jejichž výčet si nijak neklade nárok na úplnost, nýbrž chce spíše napomoci základní orientaci.

Pojem státní kapitalismus má v marxistické tradici v nejobecnější rovině dva významy. Jednak označuje limitní a nejzazší fázi vývoje kapitalistické produkce, jednak u některých marxistických teoretiků označuje společenský systém panující v někdejším SSSR a v zemích východního bloku. Oba tyto významy jsou samozřejmě propojené a teoretici užívající pojem státní kapitalismus tím zároveň v mnoha případech chtějí říci, že systém v tehdejším SSSR představuje nejzazší mez kapitalistického systému produkce, případně třídní společnosti vůbec.

### Karl Marx

První zmíněný významový aspekt pojmu státní kapitalismus je spojován již s Marxem, byť sám Marx tento pojem nepoužil. (Zřejmě první výskyt tohoto pojmu se objevuje u Wilhelma Liebknechta v roce 1896.<sup>6</sup>) V *Kapitálu* však Marx rozebírá určité tendence a mezní stavy kapitalistické ekonomie, pro které se *teprve později* vžil označení státní kapitalismus.<sup>7</sup> Marx v daných pasážích rozebírá jednak funkci „státního kapitálu“, kdy

formou státního kapitalismu.“ Dostupné online <http://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-there-is-no-communism-in-russia> [přístup 15. 8. 2018].

<sup>3</sup> Mussolini například píše, že moderní kapitalismus „směřuje neúprosně ke státnímu kapitalismu“, který charakterizuje jako zřízení, kde soukromé společnosti řídí produkci pod supervizí státu. Viz Benito Mussolini, „Address to the National Corporative Council (14 November 1933)“, in Jeffrey Thompson Schnapp (ed.), *A Primer of Italian Fascism* (Lincoln, Neb.; London: University of Nebraska Press, 2000), s. 154–172.

<sup>4</sup> Jeden z hlavních představitelů anarchokapitalismu Murray Rothbard používá pojem státní kapitalismus de facto synonymně s pojmem státně monopolní kapitalismus a označuje jím zřízení či fázi kapitalismu, kdy stát provádí výrazné zásahy do tržního prostředí v zájmu velkého byznysu a neguje tak tržní kapitalismus.

<sup>5</sup> Noam Chomsky, který se hlásí k anarchosyndikalismu, označuje pojmem „státní kapitalismus“ ekonomiku, jaká například existuje ve Spojených státech, kdy dochází k určitému propojení zájmu státu a velkých korporací a fungování kapitalismu je do značné míry závislé na výrazné podpoře a intervenci státu. Srov. např.: Noam Chomsky interviewed by Vaios Triantafyllou, „Socialism in an Age of Reaction“, *Jacobin*, December 13, 2016. Dostupné online <https://chomsky.info/20161213-2/> [přístup 15. 8. 2018]

<sup>6</sup> „Nikdo nebojoval proti státnímu socialismu více než my, němečtí socialisté; nikdo neukázal zřetelněji než já, že státní socialismus je ve skutečnosti státním kapitalismem!“ Wilhelm Liebknecht, „Our Recent Congress“, in *Justice*, 15. srpna 1896, s. 4; 29. srpna 1896, s. 4. (dostupné online <https://www.marxists.org/archive/liebknecht-w/1896/08/our-congress.htm> [přístup 1.8. 2018])

<sup>7</sup> Není proto přesné, připisuje-li např. Egon Bondy a jiní autoři sám tento pojem již Marxovi: „Marx napsal, že kapitalismus, když nebude politicky zabrzděn ve svém přirozeném vývoji, dospěje do stadia takové koncentrace kapitálu, že všeobecným vlastníkem všeho bohatství na planetě bude

vlády používají „produktivní námezdní práce“, a plní tedy „funkci průmyslových kapitalistů“, <sup>8</sup> jednak rozebírá v souvislosti s tendencí koncentrace, akumulace a centralizace kapitálu otázku „nejzazší hranice centralizace“, které by se dosáhlo, „v tom okamžiku, kdy by všechn společenský kapitál byl spojen buď v rukou jediného kapitalisty, nebo jediné společnosti kapitalistů“. <sup>9</sup> V souvislosti s monopolizací a rozvojem akciových společností Marx uvádí, že kapitál „nabývá tu přímo formy společenského kapitálu (kapitálu přímo sdružených individuí) v protikladu k soukromému kapitálu, a jeho podniky vystupují jako společenské podniky v protikladu k soukromým podnikům. Je to překonání kapitálu jako soukromého vlastnictví v rámci samého kapitalistického způsobu výroby. [...] Je to výsledek nejvyššího rozvoje kapitalistické výroby. [...] Je to překonání kapitalistického způsobu výroby v rámci samého kapitalistického způsobu výroby“, které „tedy vyžaduje zasahování státu“. <sup>10</sup> Pro Marxe není tento limitní stav kapitalistické koncentrace kapitálu dlouhodobě udržitelný, nýbrž představuje pro něj pouze „přechodnou formu mezi kapitalistickým způsobem výroby a způsobem sdruženým“. <sup>11</sup>

### Friedrich Engels

Obdobně se vyjadřuje i Engels ve známé části *Anti-Dühringu*, pro nějž „přeměna velkých výrobních a spojovacích podniků v akciové společnosti a státní vlastnictví ukazuje, že pro tento účel [tj. „spravování moderních výrobních sil“] je buržoazie postradatelná“, neboť „všechny společenské funkce kapitalistovy [tj. zejm. organizace a řízení produkce] obstarávají dnes placení zaměstnanci“ <sup>12</sup> (dnešním slovníkem: manažeři). Jak píše Engels dále, tato „přeměna v akciové společnosti, ani přeměna ve státní vlastnictví nezbavuje výrobní síly vlastnosti kapitálu“, neboť „moderní stát, ať už má jakoukoli formu, je v podstatě kapitalistický stroj, stát kapitalistů, pomyslný celkový kapitalista. Čím víc výrobních sil přebírá do svého vlastnictví, tím víc se stává skutečným celkovým kapitalistou, tím víc občanů vykořisťuje. Dělníci zůstávají námezdními dělníky, prole-

úzká skupinka, která vytvoří cosi, co Marx, protože před 150 lety neměl k dispozici moderní terminologii, nazval státním kapitalismem. Ale charakterizoval to jako stav, v němž vládne úzká oligarchie, úzká mocenská skupina.“ Zdenko Pavelka, „Bondy o globalizaci“ [rozhovor s Egonem Bondym], Literární týdeník SALON, 6. ledna 2000 (dostupné online <http://egonbondy.info/31-rozhovory/38-pavelka-zdenko-bondy-o-globalizaci/Rozhovory> [přístup 1. 8. 2018]).

<sup>8</sup> Karel Marx, *Kapitál II* (Praha: SNPL), s. 109.

<sup>9</sup> Karel Marx, *Kapitál I* (Praha: SNPL 1953), s. 661.

<sup>10</sup> Karel Marx, *Kapitál III-1* (Praha, SNPL 1955), s. 458–460.

<sup>11</sup> Marx, *Kapitál III-1*, s. 462. Někteří teoretici právem tvrdili, že Marxova analýza je v tomto bodě chybná, jelikož nepředpokládá relativní životnost a stabilitu státního kapitalismu, resp. zřízení, které se tak později označovalo.

<sup>12</sup> Srov. Friedrich Engels, „Anti-Dühring“, in: *MES 20* (Praha, Svoboda 1966), s. 276. Podobně v dopise Augustu Bebelovi z 16. května 1882, in: *MES 35*, (Praha: Svoboda 1971), s. 365: „[...] akciové společnosti podaly důkaz, jak velice je zbytečný buržoa jako takový, když celou správu vedou placení úředníci“.

táři. Kapitálový vztah není zrušen, naopak je nanejvýš vyhrocen.“ Proto pro Engelse, stejně jako pro většinu marxistů, „státní vlastnictví výrobních prostředků není řešením konfliktu“, ale nanejvýš předpokladem, „formálním prostředkem, nástrojem řešení“.<sup>13</sup>

Distinkce mezi společenským a státním vlastnictvím je tak pro Marxe s Engelsem do jisté míry analogická distinkci mezi socialismem a tím, co se později označuje jako „státní kapitalismus“. Státní kapitalismus a zestátnění podle nich umožňuje (vytváří podmínky) pro přechod k socialismu, ale není sám ještě socialismem, jelikož zachovává „kapitálový vztah“, kdy dělníci zůstávají proletáři a jsou vykořisťováni státem. Tento aspekt se stal výchozím bodem kritiky pozdějších marxistů, kteří režimy východního bloku označovali za státní kapitalismus.

\*

Jak jsme zmínili, Marx s Engelsem tematizovali tendenci zvyšující se role trustů a kapitalistických států v hospodářství. Tímto směrem se ubírala i analýza např. Rudolfa Hilferdinga (*Finanční kapitál*, 1910), Leninova práce *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* (1916) či Bucharinova práce *Imperialismus a světová ekonomie* (1915), v níž Bucharin přímo píše, že všechny sektory národní produkce jsou přímo ovládány či řízeny státem, a označuje tuto novou fázi ve vývoji kapitalismu za „státní kapitalismus“.<sup>14</sup>

Není náhodou, že poslední dvě jmenované práce vznikly během první světové války, která tendenci k etatizaci hospodářství v kapitalistických zemích výrazně urychlila. Se vznikem nového režimu v Rusku, kde byl dekretem z 28. června 1918 zestátněn průmysl,<sup>15</sup> se tato tendence projevila ještě výrazněji. Tyto události samozřejmě vedly k dalšímu rozvoji debat o „státním kapitalismu“.

<sup>13</sup> Bedřich Engels, „Anti-Dühring“, in MES 20, s. 276. Podobně například Hilferding a řada dalších marxistů: „Finanční kapitál tím, že zespolečňuje výrobu, neobyčejně usnadňuje odstranění kapitalismu“ a „vytváří poslední organizační předpoklady socialismu“. Rudolf Hilferding, *Finanční kapitál. Studie o nejnovější fázi ve vývoji kapitalismu* (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961), s. 454.

<sup>14</sup> Nikolai Bukharine, *Imperialism and World Economy* (London: Martin Lawrence Limited, [1929]), s. 158–159. Bucharin vychází velkou měrou z Hilferdingova *Finančního kapitálu* a stejně jako on dochází k tomu, že vývoj světového kapitalismu směřuje ke státně kapitalistickým trustům, kdy stát si fakticky přivlastňuje elita finančního kapitálu. Na rozdíl od Hilferdinga, který byl v podstatě reformista, však z tohoto trendu vyvozuje, že parlamentní cesta sociální demokracie je tím uzavřena, a že je proto třeba opustit reformismus sociální demokracie.

<sup>15</sup> Později v listopadu 1918 byl v Rusku podřízen státu i veškerý vnitřní a zahraniční trh. Jak nicméně zdůrazňuje například Kenneth J. Tarbuck, ze strany bolševiků původně „neexistovaly žádné bezprostřední snahy zestátnit průmysl, byť zde byla výrazná kampaň za rozšíření dělnické kontroly, tj. dohled na vlastníky a manažery ze strany řadových dělníků.“ Bolševikům šlo spíše o stabilizaci na „existující vlastnické základně“. K radikálním požadavkům docházelo zdola, kdy dělníci spontánně, mimo zásahy státu, zabírali továrny a rolníci si rozdělovali půdu. Tyto kroky byly sice později schváleny sovětskou vládou, ale bylo to „spíše uznání hotových faktů, nad nimiž měla malou nebo žádnou kontrolu“. Postoj bolševiků se radikálně změnil až v létě 1918, kdy za

### Nikolaj Bucharin

Jedním z těch, kdo se v letech bezprostředně po první světové válce velmi podrobně otázkou státního kapitalismu i nadále zabývali, byl již zmiňovaný Nikolaj Bucharin, a to ve své práci *Ekonomika přechodného období* z roku 1920. Podle něj je státní kapitalismus „logickým i historickým dovršením vztahů, které se objevují ve finančním kapitalismu a které kulminují právě ve státním kapitalismu“.<sup>16</sup> Jeho hlavním organizačním principem je „podřízení všech ekonomických (a nejen ekonomických) organizací buržoazie jejich státu.“<sup>17</sup> To má podle Bucharina za následek „sjednocení politické a ekonomické moci buržoazie“, kdy stát přestává být „pouhým dohlížitelem na proces vykořisťování a stává se přímým vykořisťujícím kolektivním kapitalistou“.<sup>18</sup> Vytvořením státního kapitalismu překonávají kapitalistické státy podle Bucharina anarchii výroby a posouvají se k plánované ekonomice,<sup>19</sup> byť je zachována zbožní výroba i produkce nadhodnoty, která ve státním kapitalismu mění podle Bucharina pouze svou *formu*.<sup>20</sup>

Je třeba říci, že celkově hodnotí Bucharin tento systém státního kapitalismu jako efektivnější a stabilnější<sup>21</sup> než systém drobných ekonomických subjektů a jejich soutěžení. Existence systému státního kapitalismu je pro něj „empirickým důkazem možnosti vybudování komunismu“.<sup>22</sup> Ten samozřejmě nijak se státním kapitalismem neztotožňuje a rovněž ani tehdejší zřízení v Sovětském svazu nepovažuje za státní kapitalismus, nýbrž naopak za jeho „antitezi“.<sup>23</sup> Stát, kterému je ve státním kapitalismu podřízena ekonomická a politická moc, je podle něj (v souladu s tradiční marxistickou poučkou) naopak třeba „rozbít“.<sup>24</sup>

Bucharin psal svou knihu v době, kdy v Rusku již dochází jednak k centralizaci hospodářství a ke znárodnování, jednak k podřízení dělnické kontroly státní moci a ke znovuzavedení kapitalistické organizace práce, kdy námezdní pracující jsou podřízeni

situace občanské války a hrozby další německé intervence bylo potřeba konsolidovat a centralizovat průmyslovou výrobu. Tarbuck, Kenneth J., „Editor's Introduction“, in Nikolai Bukharin, *The Politics and Economics of the Transition Period*, transl. Oliver Field (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul: 1979), s. 6–7.

<sup>16</sup> Bukharin, *The Politics and Economics of the Transition Period*, s. 76.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 75.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 76.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 74.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 75.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 77.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 96. „Jestliže kapitalismus je dostatečně ‚zralý‘ pro státní kapitalismus, pak je i dostatečně zralý pro budování komunismu“. *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 106.

<sup>24</sup> „S destrukcí diktatury buržoazie a ustanovením proletářské organizace jsou tyto [tj. státněkapitalistické] administrativní aparáty rovněž zničeny.“ Bukharin, *The Politics and Economics of the Transition Period*, s. 105.

nikoli sice kapitalistovi, nýbrž státem dosazovaným ředitelům a jsou zbaveni veškeré možnosti řídit, spravovat či kontrolovat produkci. Ačkoli Bucharin klade státní kapitalismus a zřízení v Rusku do protikladu, přesto uznává, že „je jasné, že to, co pracující třída formálně potřebuje, je stejná metoda, jakou buržoazie užívala v epoše státního kapitalismu“. A tato metoda organizace, jak pokračuje Bucharin dále, „spočívá na podřízení všech pracovních organizací nejširší organizaci, tj. státní organizaci pracující třídy, sovětskému státu proletariátu.“<sup>25</sup>

### Karl Kautsky

Skutečnost, že k organizaci produkce je v Rusku využívána ona „stejná metoda“, vede některé marxistické autory k názoru, že tamější systém se vlastně nijak neliší od státního kapitalismu a že naopak je státním kapitalismem. Jedním z prvních, kdo to říkal zcela otevřeně, byl Karl Kautsky, který již v práci *Terorismus a komunismus* z roku 1919 píše o vzniku státního kapitalismu v Rusku a dává toto zřízení do souvislosti se vznikem nové vládnoucí třídy. Uvádí, že v Rusku se „průmyslový kapitalismus stal ze soukromého kapitalismu státním kapitalismem“, došlo ke splnutí „státní a kapitalistické byrokracie v jedno těleso“, což je podle Kautského „konečný výsledek velkého sociálního převratu, který přinesl bolševismus“ a který ústí v to, že „nahrazení demokracie libovolným panstvím dělnických rad [...] stává se nyní libovolným panstvím nové byrokracie“.<sup>26</sup> U Kautského se nicméně hlubší teoretické zpracování „státního kapitalismu“ neobjevuje.

### Vladimír Iljič Lenin

S pojmem „státní kapitalismus“ se setkáváme rovněž u Lenina, a to již v textu „Hrozící katastrofa a jak jí čelit“ ze září 1917 či v textu „Hlavní úkol našich dnů. – O ‚levém‘ dětinství a maloměšťáctví“ z roku 1918. Lenin reaguje na výtky, že v Rusku nevzniká socialismus, ale státní kapitalismus, a poněkud překvapivě tato tvrzení fakticky potvr-

<sup>25</sup> Bukharin, *The Politics and Economics of the Transition Period*, s. 106. Od státního kapitalismu se Rusko podle Bucharina lišilo především tím, že tato metoda produkce neslouží ke zvyšování zisku kapitalistů. Motivem sovětské produkce není zvyšování zisků, nýbrž uspokojení potřeb pracujících. Pracující jsou také podle Bucharina organizátorem a vykonavatelem této produkce prostřednictvím „nejvyšší a všezahrnující organizace – státního aparátu“. Tak se podle Bucharina „systém státního kapitalismu dialekticky proměňuje ve svou vlastní antitezi: státní strukturu [náležející] pracujícím – socialismus.“ *Ibid.*

<sup>26</sup> Karl Kautský, *Terorismus a komunismus*, přel. J. Uher (Praha: Ústřední dělnické knihkupectví, 1921), s. 119. „Nová byrokracie“ je podle Kautského novou vládnoucí třídou v Rusku a v Rusku tak vznikla „nová třídní společnost“. Kautský zde rozlišuje tři třídy: „Nejnižší zahrnuje bývalé ‚buržoy‘, kapitalisty, maloměšťáky, inteligenty, pokud jsou opozičního smýšlení“, druhou třídou, kterou Kautský označuje jako střední třídu, je „námezdné dělnictvo“, „vládnoucí třídou je již zmiňovaná byrokracie“. *Ibid.*, s. 118.

zuje a obhazuje zavedení státního kapitalismu v Rusku jako progresivní krok směřující k překonání zaostalosti Ruska.<sup>27</sup> Rozlišuje v tomto textu několik v Rusku existujících společensko-ekonomických forem: „1) patriarchální, tj. do značné míry naturální rolnické hospodářství; 2) zbožní malovýroba (sem patří většina těch rolníků, kteří prodávají obilí); 3) soukromohospodářský kapitalismus; 4) státní kapitalismus; 5) socialismus.“<sup>28</sup> Lenin proti „levým komunistům“, kteří „vytahují strašáka ‚státního kapitalismu‘“<sup>29</sup> (tedy tvrdí, že v Rusku vzniká nikoli socialismus, ale státní kapitalismus), argumentuje, že skutečně vzniká státní kapitalismus, nicméně dodává, že v danou chvíli nejde o boj mezi státním kapitalismem a socialismem, nýbrž mezi státním kapitalismem a socialismem na jedné straně a prvními třemi socio-ekonomickými formami na straně druhé.<sup>30</sup> Státní kapitalismus považuje přirozeně za progresivnější formu než ony první tři jmenované a za fázi, která socialismu bezprostředně předchází, která je víceméně nutná a která umožní v budoucnu Rusku přechod k socialismu. Státní kapitalismus je podle něj dokonce „práh“ socialismu.<sup>31</sup>

K problému státního kapitalismu se Lenin (a ostatní bolševici) vrací zejména v souvislosti se zavedením Nové hospodářské politiky (NEP) v roce 1921, která rehabilituje některé kapitalistické principy organizace ekonomiky. Především v textech „O naturální dani“<sup>32</sup> a v „Referátu o taktice KSR“. Zde také otevřeně hovoří o vytváření státního ka-

<sup>27</sup> „Státní kapitalismus by byl proti nynějšímu stavu v naší Sovětské republice *krokem kupředu*. Kdyby byl u nás asi tak na půl roku zaveden státní kapitalismus, byl by to obrovský úspěch a nejistější záruka, že za rok se socialismus u nás nadobro upevní....“ Vladimír Iljič Lenin, „Hlavní úkol našich dní. – O ‚levém‘ dětinství a maloměšťačtví“, in *Spisy* 27 (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1962), s. 330.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 331–332.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 331

<sup>30</sup> „Zde nebojuje státní kapitalismus proti socialismu, nýbrž maloburžoazie plus soukromohospodářský kapitalismus bojují společně, bok po boku, jak proti státnímu kapitalismu, tak proti socialismu.“ *Ibid.*, s. 332.

<sup>31</sup> „Státně monopolistický kapitalismus ve státě opravdu revolučně demokratickém nevyhnutelně nutně znamená krok, ba kroky k socialismu! [...] Neboť socialismus není nic jiného než nejbližší krok kupředu od státně kapitalistického monopolu. Nebo jinými slovy: socialismus není nic jiného než státně kapitalistický monopol, jenž byl *přeměněn, aby sloužil všemu lidu*, a proto *přestal* být kapitalistickým monopoem. [...] státně monopolistický kapitalismus je nejuplněnější *materiální* přípravou socialismu, je to *práh*, je to ten stupínek žebříku dějin, mezi nímž (stupínkem) a stupínkem nazývaným socialismus *žádné mezistupně nejsou*.“ Vladimír Iljič Lenin, „Hrozící katastrofa a jak jí čelit“, in *Spisy* 25 (Praha: SNPL, 1956), s. 368–369.

<sup>32</sup> Vladimír Iljič Lenin, „O naturální dani (význam nové politiky a její podmínky)“, in *Spisy* 32 (Praha: SNPL 1955), s. 341–380. „Jestliže v Německu ještě otálí se ‚vzplanutím‘, je naším úkolem *učit se* státnímu kapitalismu od Němců, *co nejudsilovněji* jej přejímat [...]. V Rusku nyní převládá právě maloburžoazní kapitalismus, od kterého vede *jedna a táž cesta* jak ke státnímu velkoka-pitalismu, tak k socialismu.“ *Ibid.*, s. 347.



pitalismu v Rusku, poukazuje ovšem na rozdíl mezi státním kapitalismem v zemích, kde „moc patří kapitálu“, a státním kapitalismem „v proletářském státě“.<sup>33</sup>

### „Leví komunisté“

Ze strany tzv. ruských „levých komunistů“ se dále objevuje kritika, že Rusko je státně kapitalistická země, která však k socialismu nijak nespěje. Dochází podle nich naopak k rozvoji kapitalistických vztahů a ke zbavování možností přímé kontroly ze strany dělníků.<sup>34</sup> Podobné kritiky se rovněž objevují ze strany menševiků uprchnuvších do exilu (např. Fjodor Iljič Dan) či mezi německými<sup>35</sup> či italskými marxisty. V Itálii zastával tezi, že SSSR je kapitalistická země, Amadeo Bordiga, zakladatel Italské komunistické strany. Podle Bordigy je specifikem ruského zřízení to, že je společností přechodu ke kapitalismu. Ruský kapitalismus nejen že nepřekonal kapitalistické kategorie a zákony, ale ani jich plně nedosáhl. Jeho specifikem je, že kapitalismus zde nedosáhl plného rozvoje. Napětí a střet, které se objevovaly v ruském zřízení, nebyly střetem mezi socialismem a kapitalismem, ale mezi kapitalismem a předkapitalistickými formami. Tento stav vycházel podle Bordigy z periferního postavení Ruska vzhledem k jádru kapitalistických zemí. „V době, kdy by tam světový kapitalismus jinak nedovolil vzestup kapitalistického výrobního způsobu a dal by přednost využívání málo rozvinutých oblastí k získávání surovin, levné práce a tak dále, bylo Rusko příkladem právě takové oblasti, která si prostřednictvím extrémních metod státního protekcionismu a intervence zajistila ekonomický rozvoj, a tak zabránila tomu, aby jí bylo na světovém trhu přiděleno periferní postavení. A právě tato úloha bolševiků coby vymahačů kapitalistického rozvoje vysvětluje, proč se SSSR stal vzorem pro elity v bývalých koloniálních či jinak méně rozvinutých zemích.“<sup>36</sup> Podle Bordigy tak „ekonomický proces, který probíhá na

<sup>33</sup> „Naturální daň znamená samozřejmě svobodu obchodu. Rolník má po zaplacení naturální daně právo volně směňovat zbylou část svého obilí. Tato svoboda směny znamená svobodu kapitalismu. Říkáme to otevřeně a zdůrazňujeme to. Naprosto se tím netajíme. Bylo by to s námi špatné, kdybychom si usmyslili to tajit. Svoboda obchodu znamená svobodu kapitalismu, zároveň však jeho novou formu. To znamená, že do jisté míry znova vytváříme kapitalismus. Děláme to naprosto otevřeně. Je to státní kapitalismus. Ale státní kapitalismus ve společnosti, kde moc patří kapitálu, a státní kapitalismus v proletářském státě jsou dva různé pojmy. V kapitalistickém státě státní kapitalismus znamená, že ho stát uznává a že ho kontroluje ve prospěch buržoazie a proti proletariátu. V proletářském státě se děje totéž ve prospěch dělnické třídy za tím účelem, aby se mohla udržet proti stále ještě silné buržoazii a aby mohla proti ní bojovat.“ Vladimír Iljič Lenin, „Referát o taktice KSR, 5. července [1921]“, in *Spisy* 32 (Praha: SNPL 1955), s. 511.

<sup>34</sup> Vzniklo několik skupin, které formulovaly tuto kritiku: „Dělnická pravda“ soustředěná kolem Bogdanova, „Dělnická skupina“ soustředěná kolem Mjasnikova a další.

<sup>35</sup> Srov. např. Otto Rühle. Jeho pozice byla přijata německou levicí v *Tezích o bolševismu*.

<sup>36</sup> „Čím byl SSSR? Příspěvek k teorii deformace hodnoty za státního kapitalismu – Díl III.“ Dostupné online <https://kknihovna.wordpress.com/2012/02/12/cim-byl-sssr-prispevek-k-teorii-deformace-hodnoty-za-statniho-kapitalismu-dil-iii/> [přístup 15. 8. 2018].



teritoriu ruského svazu, lze v podstatě definovat jako implantaci kapitalistického výrobního způsobu v jeho nejmodernější podobě a nejnovějšími technickými prostředky do zemí, které jsou zaostalé, rurální, feudální a asijsko-orientální“.<sup>37</sup>

Bordiga tak nepovažoval kapitalismus v Rusku za nějakou progresivnější formu kapitalismu. Smyslem státní politiky v Rusku je fakticky zrychlit a umožnit *kapitalistický* rozvoj, který ale nedosáhl úrovně liberálního kapitalismu ve vyspělých zemích. Státní despotismus v Rusku slouží podle něj právě tomuto kapitalistickému rozvoji. Bordigův přístup umožňuje tematizovat zhroucení SSSR a jeho přechod k liberálnímu kapitalismu lépe než ty teorie státního kapitalismu, které jej navzdory kritičnosti nakonec považovaly za progresivnější formu kapitalismu, a měly proto obtíže teoreticky vysvětlit jeho zhroucení a jeho přechod k tržnímu kapitalismu.

### Friedrich Pollock

Ke skutečnému rozvoji teoretických koncepcí, jež by charakterizovaly SSSR jako státněkapitalistické zřízení a teoreticky rozvíjely pojem státní kapitalismus, dochází však až o několik let později.

Jedním z prvních, ne-li vůbec první, kdo představil ucelenou teorii státního kapitalismu, byl Friedrich Pollock, nejprve ve studii z roku 1932 „Současná situace kapitalismu a vyhlídky nového ekonomicky plánovaného řádu“, později ve studii „Státní kapitalismus: jeho možnosti a limity“ z roku 1941. Z roku 1941 je i článek R. Dunajevské „Sovětský svaz je kapitalistická země“.<sup>38</sup> V druhé polovině čtyřicátých let přibyli k teoretikům státního kapitalismu např. Manuel Fernandez Grandizo (píšící pod pseudonymem „G. Munis“)<sup>39</sup> či francouzský surrealistický básník Benjamin Péret (píšící pod pseudonymem „Peralta“).<sup>40</sup> Ve čtyřicátých letech tematizoval státněkapitalistický charakter SSSR v řadě svých článků rovněž C. L. R. James, jenž své názory později shrnul v knize *Státní kapitalismus a světová revoluce*.<sup>41</sup> Politicky velmi vlivnou analýzu SSSR jako státně kapitalistické země formuloval Tony Cliff v knize *Podstata stalinského Ruska*

<sup>37</sup> Citováno dle: „Čím byl SSSR? Příspěvek k teorii deformace hodnoty za státního kapitalismu – Díl III.“

<sup>38</sup> Raya Dunayevskaya, „The Union of Soviet Republics is a Capitalist Society“, in Raya Dunayevskaya, *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution. Selected writings*, ed. Eugene Gogol, Franklin Dmitryev (Leiden, Boston: Brill, 2017), s. 207–213. V kapitole „The Development of State-Capitalist Theory in the 1940s“ jsou přetištěny i její další studie ze čtyřicátých let, v nichž Dunajevská svou analýzu SSSR jako státněkapitalistické země dále rozvíjela: „An Analysis of Russian Economy“, „Labor and Society“, „Is Russia Part of the Collectivist Epoch of Society?“, „A New Revision of Marxian Economics“, „The Nature of the Russian Economy“.

<sup>39</sup> G. Munis [Manuel Fernandez Grandizo], *Les révolutionnaires devant la Russie et le stalinisme mondial* (Ed. Revolución, Mexico 1946).

<sup>40</sup> Srov. Peralta [Benjamin Péret], *Le Manifeste des exégètes* (Ed. Revolución, Mexico 1946), s. 3–9.

<sup>41</sup> C. L. R. James, *State Capitalism and World Revolution* (Chicago: Charles Kerr, 1950).

v roce 1948.<sup>42</sup> (Kniha pak byla vydána v rozšířené verzi ještě několikrát pod různými názvy: v roce 1955 pod názvem *Stalinské Rusko: Marxistická analýza*,<sup>43</sup> v roce 1964 pod názvem *Rusko: Marxistická analýza* a v roce 1974 pod názvem *Státní kapitalismus v Rusku*. V českém prostředí zastával názor, že SSSR a země východního bloku jsou státním kapitalismem, např. Egon Bondy v knize *Pracovní analýza* z roku 1969.<sup>44</sup> Ze současných autorů zmiňme např. Moishe Postona či Gáspára Miklóse Tamáse. Na některé výše zmíněné teoretické přístupy se stručně podívejme blíže. Začneme tím, jak pojem „státní kapitalismus“ charakterizoval Friedrich Pollock.

Pollock se ve své studii zabýval tématem přechodu od liberálního či tržního kapitalismu k monopolnímu či státnímu kapitalismu. Tato otázka zároveň souvisela s revizí tradiční Marxovy či Engelsovy představy přechodu tržního kapitalismu v socialismus (bez mezičlánku státního kapitalismu jako specifického společenského uspořádání). Podle Pollocka velká hospodářská krize, která si vynutila významné zasahování státu, ukázala, že liberální fáze kapitalismu dospívá ke svému konci. Podle Pollocka kapitalismus může přežít pouze tehdy, když přijme plánovanou ekonomiku. To mu podle něj umožní překonat ekonomické krize a umožní mu konsolidovat kapitalistický systém.<sup>45</sup> Systém státního plánování podle něj může mít dvě základní formy: První formou je státněkaptalistické plánování typu, který popsal Hilferding, kdy monopoly a kartely ovládají trhy, přičemž kapitalistický systém produkce je zachován. Druhý model spočívá na kolektivním vlastnictví produkčních prostředků jako v Sovětském svazu. Oba modely nahrazují podle Pollocka tržní ekonomiku ekonomickým plánováním.

Tento bod a teorii státního kapitalismu vůbec Pollock rozvíjí ve svém článku z roku 1941 „Státní kapitalismus: jeho možnosti a limity“.<sup>46</sup> Nejprve se v abstraktní rovině zabývá povahou státního kapitalismu, jehož prvky je podle něj možno spatřovat v Evropě a v určitém stupni v Americe.<sup>47</sup> Proces vzniku státního kapitalismu lze podle Pollocka datovat od konce první světové války, kdy dochází k přeměně kapitalismu soukromých podnikatelů (*private capitalism*) a volného trhu 19. století ve státní kapitalismus (*state capitalism*). Předpokládá, že dochází k zániku kapitalismu volného trhu, a zabývá se otázkou, jaké společenské důsledky s sebou zánik volného trhu pravděpodobně přinese.

<sup>42</sup> Tony Cliff, *The Nature of Stalinist Russia* (Revolutionary Communist Party 1948). (Dostupné online <https://www.marxists.org/archive/cliff/works/1948/stalruss/index.htm> [přístup 15. 8. 2018]).

<sup>43</sup> Dostupné online <https://www.marxists.org/archive/cliff/works/1964/russia/index.htm> [přístup 15. 8. 2018]).

<sup>44</sup> Egon Bondy, *Pracovní analýza a jiné texty*, ed. P. Kužel (Praha: Filosofia 2017).

<sup>45</sup> Friedrich Pollock, „Die gegenwertige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung“, in *Zeitschrift*, 1 (1932), s. 16. Cit dle Douglas Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Polity Press, Cambridge–Oxford 1989), s. 57.

<sup>46</sup> Poprvé publikován v *Studies in Philosophy and Social Sciences IX* (1941).

<sup>47</sup> Friedrich Pollock, „State Capitalism: Its Possibilities and Limitations“, in Andrew Arato, Eike Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York: Continuum, 1982, s. 71).

Zároveň se domnívá, že nemá příliš smysl usilovat o jeho vzkříšení, neboť tato snaha může vést jen k vytvoření cesty pro totalitarismus.<sup>48</sup>

Totalitarismus je přitom podle Pollocka jednou z forem státního kapitalismu (přičemž totalitární formě se podle Pollocka nejvíce blíží systém v národně socialistickém Německu). Druhou formou, kterou Pollock explicitně zmiňuje, je *demokratický státní kapitalismus*.

Jak bylo naznačeno, Pollock státní kapitalismus klade především do protikladu k soukromopodnikatelskému kapitalismu volného trhu (*private capitalism*). Jako protikladný pojem ke kapitalismu volného trhu to není podle něj úplně nejvhodnější pojem, jelikož může sugerovat, že stát je jediným vlastníkem kapitálu, což nemusí být vždy nutně tak. Přesto podle Pollocka vyjadřuje lépe než jiné termíny následující skutečnosti: a) státní kapitalismus následuje po privátním kapitalismu (*private capitalism*); b) stát zajišťuje důležité funkce soukromých kapitalistů; c) zisky z úroků hrají stále významnou úlohu d) a nejedná se o socialismus.<sup>49</sup>

V protikladu k privátnímu kapitalismu se státní kapitalismus vyznačuje několika rysy: Trh již není hlavním mechanismem určujícím společenskou produkci a distribuci. Tento mechanismus je nahrazen přímou kontrolou. Trh je podřízen vládnímu rozhodování. Trh je nahrazen státem, který využívá staré i nové prostředky pro regulaci a rozšiřování produkce a pro zajištění mechanismu distribuce, včetně pseudotruhu.

V totalitární formě státního kapitalismu je stát nástrojem moci „nové vládnoucí skupiny (*group*)“, do níž Pollock zahrnuje významné představitele průmyslu a obchodu, vyšší vrstvu byrokracie (včetně vojenské) a vedoucí představitele vítězné stranické byrokracie. Kdo nepatří k těmto skupinám, je naopak tím, vůči komu je uplatňována dominance výše jmenovaných skupin.<sup>50</sup>

Jak jsme řekli, podle Pollocka byl klasický tržní kapitalismus fakticky na ústupu od konce 19. století, kdy k němu přispěl rozvoj soukromých monopolů a potřeby ekonomiky vynucující si stále větší státní zásahy, a fakticky podle něj skončil s první světovou válkou, kdy je nahrazován státním kapitalismem.<sup>51</sup> Má-li ovšem být tržní systém nahrazen jinou organizační formou, musí i tento nový systém zajišťovat určité funkce, které vyplývají z dělby práce. Těmito funkcemi je podle Pollocka především koordinace vztahu mezi potřebami a zdroji, řízení produkce a distribuce. Namísto tržního mechanismu zajišťuje tyto funkce plán. Plán rovněž určuje zisk jednotlivých skupin

<sup>48</sup> „Pokud je naše teze, že dochází ke konci éry kapitalismu volného trhu a vzájemně si konkurujících nezávislých podnikatelů pravdivá, i ten nejudatnější boj o jeho vzkříšení může vést pouze k mrhání energie a nakonec posloužit při přípravování cesty pro totalitarismus.“ Pollock, „State Capitalism: Its Possibilities and Limitations“, s. 72.

<sup>49</sup> *Ibid.*, s. 72.

<sup>50</sup> *Ibid.*, s. 73.

<sup>51</sup> „Ačkoli před první světovou válkou tržní mechanismus stále fungoval, byť v praxi zdaleka méně než v teorii, monopoly [...] stále více způsobovaly úpadek tržního systému.“ *Ibid.*, s. 75.

v produkčním procesu. Toto „nahrazení ekonomických nástrojů politickými nástroji, které v poslední instanci zajišťují reprodukci ekonomického života, mění charakter celého historického období. Znamená to přechod z dříve převládající ekonomické éry do éry, která je v základu politická.“<sup>52</sup>

Sám proces přechodu od kapitalismu volného trhu ke kapitalismu státnímu se vyznačuje několika trendy, z nichž Pollock zdůrazňuje následující: řízení produkce a vlastnictví kapitálu jsou od sebe odděleny (spojeno s přechodem k akciovému kapitálu); řízení produkce je zčásti nebo zcela řízeno vládou; kapitalisté (vzhledem k tomu, že již přímo neřídí produkci) jsou redukováni ve své společenské funkci na rentiéry.<sup>53</sup> Vzhledem k tomu, že podle Pollocka neplní vlastně žádnou podstatnou společenskou funkci, je podle něj jen otázkou času, jak dlouho je nechá nová vládnoucí třída tuto rentu čerpat. „Z hlediska společenské potřeby tvoří nadbytečnou populaci. V důsledku vysokých dědičných daní, kontroly akciových trhů a obecného nepřátelství nové vládnoucí třídy vůči ‚*raffende Kapital*‘ tito ‚kapitalisté‘ pravděpodobně vymizí.“<sup>54</sup> Stejně tak podle Pollocka pravděpodobně vymizí i svobodná povolání, střední třídy a drobní podnikatelé. Tyto vrstvy budou pohlceny vysokou koncentrací kapitálu a budou integrovány do produkčního procesu v rámci plánované ekonomiky.<sup>55</sup>

Ta má podle něj několik výhod. „Hlavní výhodou státního kapitalismu oproti kapitalismu privátnímu je, že produkce nezávisí na tom, zdali se najde spotřebitel, který koupí daný produkt za nestabilní tržní cenu, která přináší zisk výrobcí, nýbrž že je možno orientovat produkci přímo na uspokojení potřeb.“<sup>56</sup>

Z dnešního pohledu je ironické, že Pollock zdůrazňuje ekonomickou neefektivnost tržního hospodářství, vypořádává se s námitkami proti plánovanému hospodářství a domnívá se, že plánované hospodářství je z ekonomického pohledu naopak efektivnější a vysoce stabilní:<sup>57</sup> „Nemůžeme nalézt žádné inherentní ekonomické síly, ‚ekonomické zákony‘ starého či nového typu, které by měly bránit fungování státního kapitalismu. Vládní kontrola produkce a distribuce poskytuje prostředky pro odstranění ekonomických příčin deprese, kumulativních destruktivních procesů, nevyužívání kapitálu a nezaměstnanosti.“<sup>58</sup> Pollock dodává, že sice existují limity státního kapitalismu, ale

<sup>52</sup> *Ibid.*, s. 78. „V privátním kapitalismu jsou všechny sociální vztahy zprostředkovány trhem. Lidé se potkávají jako aktéři směnného procesu – jako prodejce a kupující. [...] Ve státním kapitalismu se lidé potkávají jako vládnoucí a ovládaný.“ *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, s. 80.

<sup>54</sup> *Ibid.*, s. 91.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 94.

<sup>56</sup> *Ibid.*, s. 81.

<sup>57</sup> „Státní kapitalismus, co se týče produktivity, je nadřazen privátnímu kapitalismu v podmínkách narušení trhu monopoly.“ *Ibid.*, s. 90.

<sup>58</sup> *Ibid.*, s. 86.

ty vycházejí z přírodních podmínek, a nikoli ze samé struktury dané společnosti.<sup>59</sup> Vycházejí např. z nedostatku přírodních zdrojů a energie (Pollock uvádí příklad Německa) či nedostatečného množství kvalifikované pracovní síly (příklad SSSR).

Otázkou je, zda státní kapitalismus je schopen zajistit růst životní úrovně, pokud tomu odpovídá expanze ekonomiky. Podle Pollockova názoru tomu tak je pouze v případě, kdy má státní kapitalismus *demokratickou* formu, jelikož v totalitární formě by zvyšování životní úrovně mohlo negativně ohrozit privilegia vládnoucí skupiny vzhledem k tomu, že revoluce se podle Pollocka šíří hlavně mezi vrstvami, které jsou relativně saturované.<sup>60</sup> „Vládnoucí skupina v totalitárním státě se proto může rozhodnout, z důvodu zajištění vlastní bezpečnosti, že snižování životního standardu a prodlužování namáhavé dřiny je žádoucí. Závod ve zbrojení a zdůrazňování nebezpečí zahraniční ‚agrese‘ se proto zdá být vhodným nástrojem pro udržování nízké životní úrovně a vysokých válečných nákladů, které zajišťují plnou zaměstnanost a zajišťují technologický pokrok.“<sup>61</sup>

Otázkou je, co by se stalo, kdyby se státní kapitalismus sjednotil a stal se jedním světovým státem. Pollock se tedy ptá, zda státní kapitalismus může fungovat univerzálně i bez militarismu, tedy když pomine vnější nebezpečí. Podle Pollocka by zřejmě totalitární forma státního kapitalismu nemohla vydržet příliš dlouho, jelikož existence vládnoucí skupiny by v mírové době ztratila svůj důvod. Totalitární státní kapitalismus nemůže akceptovat, píše Pollock, vysokou životní úroveň ani masovou nezaměstnanost. Závěr z toho plyne, že „nemůže přetrvat v podmínkách mírové ekonomiky“.<sup>62</sup> Zároveň ale demokratický státní kapitalismus a totalitární státní kapitalismus nemohou dlouhodobě koexistovat vedle sebe, aniž by došlo ke konfrontaci. Podle Pollocka musí dojít k jejich střetu.<sup>63</sup>

Z Pollockových tezí, že totalitární státní kapitalismus nemůže přetrvat v mírové situaci, lze vyvodit následující vývojové možnosti: a) přejde vnitřní dynamikou na demokratickou formu státního kapitalismu; b) prohraje s demokratickým státním kapitalismem a přejde na demokratickou formu státního kapitalismu pod tlakem zvenčí; c) „vytvoří“ vnitřního nepřítele nepřítele; d) podrobí si demokratický státní kapitalismus.

Analogicky se lze ptát na vývojové možnosti demokratického státního kapitalismu. Ten může rovněž a) svou vnitřní dynamikou přejít z demokratické formy na totalitární;

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 87.

<sup>60</sup> Podle Pollocka „vládnoucí menšina v totalitárním státě udržuje svoji moc nikoli pouze terorem a atomizací [společnosti], ale prostřednictvím kontroly produkčních prostředků a udržováním ovládané většiny v kompletní duševní závislosti. Masy nemají žádnou možnost tázat se na trvání a ospravedlnění existujícího řádu; ctnosti války vzkvétají a veškerá ‚změkčilost‘, veškeré tužby po individuálním štěstí jsou vykořeněny. Zvýšení životního standardu by mohlo nebezpečně působit proti této politice.“ *Ibid.*, s. 89.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, s. 90.

<sup>63</sup> *Ibid.*, s. 90.

b) prohrát s totalitárním státním kapitalismem a přejít na totalitární v důsledku porážky (pak by se stal totalitární státní kapitalismus celosvětovým jevem a vracela by se původní otázka, zdali může fungovat bez militarismu, či by musel „vymyslet“ nepřítele, a pokud ano, jaký by byl další vývoj tohoto boje, který by se odehrával uvnitř totalitarismu samého); c) třetí eventualitou je, že by demokratická forma státního kapitalismu zvítězila.

Jak jsme řekli výše, státní kapitalismus je pro Pollocka systém z hlediska ekonomické produktivity „nadřazený“ privátnímu kapitalismu<sup>64</sup> a „trend směrem ke státnímu kapitalismu narůstá“.<sup>65</sup> Z toho důvodu nejde v současnosti o „volbu mezi totalitárním řízením či návratem ke ‚svobodnému podnikání‘; jde o volbu mezi totalitárním řízením a řízením dobrovolně přijatým lidmi každé země za účelem prospěchu společnosti jako celku“.<sup>66</sup>

Pollockova analýza státního kapitalismu je ojedinělá v tom, že explicitně připouští demokratickou formu státního kapitalismu. Teoretici vycházející z trockistických východisek, s nimiž je koncept státního kapitalismu nejvíce spojen, charakterizují totiž typicky státní kapitalismus jako bytostně totalitární, resp. nedemokratickou formu.

### Raya Dunajevská

Jedněmi z prvních, kteří takto pojímali státní kapitalismus, je již zmiňovaná Raya Dunajevská. Její článek „Svaz sovětských socialistických republik je kapitalistická společnost“ je především polemikou s trockistickým teoretikem Maxem Shachtmanem, který označuje SSSR za „byrokratický státní socialismus“. Je ovšem i polemikou s L. Trockým, který odmítá charakterizovat Sovětský svaz jako státní kapitalismus, jelikož skutečnost, že produkční prostředky společnosti byly v SSSR zestátněny, určuje „základ sovětské společnosti“ a jeho charakter nikoli jako kapitalistický, nýbrž jako „proletářský stát“,<sup>67</sup> (byť zestátnění produkčních prostředků pro Trockého samozřejmě neznamená, že se jedná o socialismus<sup>68</sup>). V politické linii to u obou (Trockého a Shachtmana) vede k přesvědčení, že je třeba bránit Sovětský svaz, jelikož tehdejší jeho zřízení umožní snadnější přechod k socialismu než v případě, že by v SSSR došlo k restauraci kapitalismu.<sup>69</sup> Článek Dunajevské je vlastně namířen proti této tezi, že je třeba SSSR bránit (svůj článek psala v době platnosti paktu Ribbentrop-Molotov, před německou invazí do SSSR).

<sup>64</sup> *Ibid.*, s. 90.

<sup>65</sup> *Ibid.*, s. 91.

<sup>66</sup> *Ibid.*, s. 93.

<sup>67</sup> Srov. Trockij, *Zrozená revoluce*, s. 214.

<sup>68</sup> „Státní vlastnictví se stává socialistickým tou měrou, jakou přestává být státním vlastnictvím.“ *Ibid.*, s. 206.

<sup>69</sup> V SSSR podle Trockého postačí provést „politickou revoluci“, která „aniž by se dotkla hospodářských základů společnosti, [by] smetla staré vládnoucí skupiny“. Není již potřeba provádět revoluci „sociální“. *Ibid.*, s. 240.

Podle Dunajevské však rozhodujícím faktorem, který určuje povahu dané společnosti, není, zda produkční prostředky jsou soukromé nebo státní, ale zdali jsou produkční prostředky kapitálem, tj. zdali jsou „zabrány a odcizeny přímým výrobcům“. A dodává, že „sovětská vláda zaujímá v rámci celkového ekonomického systému pozici, kterou kapitalisté zaujímají v jednotlivých podnicích“.<sup>70</sup>

Kapitalismus v SSSR se podle Dunajevské projevuje v tom, že produkční proces je odcizen bezprostředním výrobcům, produkce výrobních prostředků roste na úkor rozšiřování spotřeby (podle Marxe je to jeden z typických rysů kapitalismu); roste rezervní armáda nezaměstnaných (roste skrytá nezaměstnanost na pracovištích, kdy lidé začínají předstírat práci).<sup>71</sup> „Nové“ produkční vztahy proto podle ní představují stejné vztahy, které panují v kapitalistických zemích. Z tohoto hlediska není důvod SSSR nijak bránit. Její článek končí zvoláním: „*žádnou obranu kapitalistické společnosti existující v Rusku.*“<sup>72</sup>

Podobný závěr zastával i C. L. R. James, který právě s Dunajevskou tvořil ve Workers Party frakci prosazující (právě proti jejímu lídrovi Maxi Shachtmanovi) tezi, že SSSR je státním kapitalismem. Podobná stanoviska byla blízká i Benjaminu Péretovi, který rovněž kriticky reagoval na v rámci trockismu dominantní tezi, že SSSR je „dělnickým státem“ (byť „degenerovaným“).

### Benjamin Péret

Péretova studie je kritikou manifestu IV. internacionály, který byl zformulován v dubnu 1946 na jejím přípravném mezinárodním kongresu. Péret nesouhlasí především s hodnocením politického charakteru SSSR, jenž podle něj získal již jednoznačně imperiální charakter,<sup>73</sup> je „otevřeně kontrarevoluční“, neboť „z Říjnové revoluce již nic nezůstalo“.<sup>74</sup>

Se změnou charakteru politické povahy došlo podle něj i ke změně povahy a postavení sovětské byrokracie. Byrokracie v SSSR tak již není podlé Péreta pouhou privilegovanou vrstvou, nýbrž byrokracie se „pozvedla nad masu jako skutečná třída, jejíž definitivní struktura je dosud v procesu vytváření“, přičemž tato nová třída „uspěla v přivlastňování si veškeré nadhodnoty“.<sup>75</sup> Tato nová třída si také postupně vytváří nové právo šité jí na míru, kterým legitimizuje svou dominanci.

<sup>70</sup> Dunayevskaya, „Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution“, s. 210.

<sup>71</sup> Srov. Michael Hauser, „Přehled teorií o povaze SSSR“. (dostupné online [http://www.sds.cz/docs/prectete/epubl/mha\\_ptop.htm](http://www.sds.cz/docs/prectete/epubl/mha_ptop.htm) [přístup 18. 8. 2018])

<sup>72</sup> Dunayevskaya, „Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution“, s. 213.

<sup>73</sup> Peralta [Benjamin Péret], „Le ‚Manifeste‘ des Exégètes“, s. 3. (dostupné online <https://ligne-sdeforce.wordpress.com/2014/11/17/le-manifeste-des-exegetes-par-peralta-benjamin-peret/> [přístup 1. 8. 2017])

<sup>74</sup> *Ibid.*, s. 4.

<sup>75</sup> *Ibid.*, s. 5.



Rozdíl mezi kategoriemi třídy a vrstvy chápe Péret v návaznosti na Trockého tak, že třída (na rozdíl od vrstvy) přichází s historicky novou formou produkce a vlastnických vztahů. Konstituce nové *třídy* je spojena se sociální revolucí, zatímco vrstva se může chopit moci, aniž by došlo k revoluci v sociálních vztazích (tj. zejména v produkčních a vlastnických vztazích). Péret tuto novou formu sociálních vztahů označuje právě pojmem „státní kapitalismus“. Je to sice specifická forma, ale stále nepřestává být formou kapitalistickou a je řízena principy kapitalismu, byť modifikovanými. Explicitně se ve své stati vymezuje vůči Trockého chápání SSSR jako degenerovaného dělnického státu, jelikož SSSR je podle něj degenerovaný již natolik, že na něm nic dělnického již nezůstalo.<sup>76</sup> Dodává, že země východní Evropy by musely být, nahlíženo touto optikou, „ještě degenerovanější než SSSR sám“.<sup>77</sup>

Jak bylo řečeno, v SSSR vznikla podle Péreta nová vládnoucí třída. O její progresivnosti ovšem pochybuje. Byrokracie „nebude moci nikdy sehrát progresivní úlohu v následujícím období, poněvadž [...] se zařazuje na světové buržoazie.“<sup>78</sup> SSSR se tak podle Péreta integruje do kapitalistického řádu a nemá již zájem na jeho zničení. To dokumentuje Péret jednak některými postupy sovětské zahraniční politiky (španělská válka, pakt s Hitlerem, zabránění baltských zemí atd.), jednak postupy ve vnitřní politice (moskevské procesy apod.).

To vše podle Péreta znamená, že ze SSSR se stala imperiální velmoc a že její zahraniční politika se nijak zásadně neliší od imperiální politiky jiných velmocí. Proto se také bude sovětská byrokracie snažit „rozdrtit jakékoli revoluční hnutí, pokud by představovala nebezpečí pro buržoazii, a tedy i pro samotnou [sovětskou] byrokracii“.<sup>79</sup> Stalinismus proto nelze podle Péreta chápat jako „pravicovou tendenci v rámci dělnického hnutí“, nýbrž „jako vykonavatele ruské kontrarevoluce ve všech zemích“.<sup>80</sup> Stalinismus, resp. zřízení v SSSR je proto podle Péreta „nejlepším a nejurputnějším obráncem kapitalistického státu.“<sup>81</sup> Stejně jako v případě Dunajevské či Jamese zastává pozici, že nemá za této situace smysl bránit SSSR.<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Trockij v roce 1936 o této možnosti uvažuje, zatím, tj. v roce 1936, k ní však podle něj nedošlo: „Výrobní prostředky patří státu. Stát jako by však ‚patřil‘ byrokracii. Kdyby se tyto dosud čerstvé vztahy upevnily, legalizovaly a staly se normou, ať již za odporu nebo vůbec bez odporu pracujících, vedly by nakonec k úplné likvidaci vymožeností proletářské revoluce. Ale tato domněnka je ještě předčasná.“ Trockij, *Zrazená revoluce*, s. 214.

<sup>77</sup> Peralta [Benjamin Péret], „Le ‚Manifeste‘ des Exégètes“, s. 9.

<sup>78</sup> *Ibid.*, s. 6.

<sup>79</sup> *Ibid.*, s. 7.

<sup>80</sup> *Ibid.*, s. 13.

<sup>81</sup> *Ibid.*, s. 13.

<sup>82</sup> „IV. Internacionála nebude schopna splnit své revoluční poslání, pokud neopustí svůj dřívější názor, že je třeba bránit SSSR, a nenahradí jej politikou nelítostného boje proti stalinismu a jeho



### Tony Cliff

V rámci trockismu jsou zřejmě politicky nejvlivnější kritikou SSSR jako státně kapitalistického zřízení práce Tonyho Cliffova, zejm. jeho kniha *Státní kapitalismus v Rusku*. Cliff v ní ukazuje, že zestátněné výrobní prostředky mají charakter kapitálu a že přinejmenším od první pětiletky (1928–1932) je zřízení v SSSR státním kapitalismem, neboť zde platí tytéž ekonomické zákonitosti jako v monopolním kapitalismu, včetně zákona o tendenci ke klesající míře zisku či k podřízení spotřeby potřebám akumulace.<sup>83</sup> V obou případech (jak v monopolním, tak státním kapitalismu) sice podle něj dochází k porušení zákona hodnoty, jak ale uvádí Cliff dále, toto částečné narušení zákona hodnoty neosvobozuje ekonomiku od jeho působení, ale naopak „ekonomika jako celek je mu podřízena v ještě větší míře“. Rozdíl spočívá „pouze ve formě, v jaké se projevuje“.<sup>84</sup> I při státní regulaci cen (která narušuje působení zákona hodnoty) podle Cliffova „stále přetrvává antagonismus mezi námezdní prací a kapitálem a stále je produkována nadhodnota, která se přeměňuje v kapitál“.<sup>85</sup> Podle Cliffova Trockij podhodnotil význam mezinárodní konkurence, která na mezinárodním poli podřizuje SSSR (a jeho výrobu) zákonu hodnoty. Pod tlakem ze zahraničí musel SSSR provést zrychlenou prvotní akumulaci kapitálu a zbavit také pracující zbytků kontroly nad produkčním procesem. V rovině politické „Cliffova teorie počítala s tím, že v SSSR a jeho satelitech budou narůstat třídní rozpory a časem vzplanou spontánní třídní boje. [...] V dělnických nepokojích a stávkách v NDR v roce 1953, v Maďarsku 1956, v Polsku v letech 1956, 1970 a 1980 spatřoval potvrzení své teorie.“<sup>86</sup>

### Mao Ce-tung

Zcela jinou tradici, která považuje Sovětský svaz za státní kapitalismus, představuje kritika Mao Ce-tunga a na něj navazujících autorů, kteří se hlásí k maoismu. Mao klade vznik státního kapitalismu v Rusku až do Chruščovova období. Až toto období

komplicům. [...] Je třeba demaskovat klam o „znárodnění“ [nationalisation] a zemědělské „reformě“ a rozvíjet bratrství mezi okupanty a okupovanými a jasně říci, že jedni ani druhí nemají již vůbec bránit Rusko, ale naopak že jej mají zničit ze stejného důvodu jako každý jiný kapitalistický stát, ať už se v něm agenti Kremlu podílejí na vládě, či nikoli.“ *Ibid.*, s. 20–21.

<sup>83</sup> Cliff ukazuje na základě statistik, že k tomuto podřízení začalo docházet až v době první pětiletky. Viz Tony Cliff, „The subordination of consumption to accumulation – the subordination of the workers to the means of production“, in *State Capitalism in Russia* (dostupné online <https://www.marxists.org/archive/cliff/works/1955/statecap/ch01-s2.htm#s7> [přístup 18. 9. 2018]).

<sup>84</sup> Tony Cliff, *State Capitalism in Russia* (dostupné online <https://www.marxists.org/archive/cliff/works/1955/statecap/ch05.htm> [přístup 3. 8. 2018]).

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Michael Hauser, „Přehled teorií o povaze SSSR“ (dostupné online [http://www.sds.cz/docs/precete/epubl/mha\\_ptop.htm](http://www.sds.cz/docs/precete/epubl/mha_ptop.htm) [přístup 3. 8. 2018]).

podle Maa přineslo vznik „byrokraticko-kompradorské buržoazie byrokratů a manažerů“ a restauraci kapitalismu v SSSR, kdy tato „byrokraticko-kompradorská buržoazie ukradla pracujícím lidem vlastnictví, které jim původně náleželo“, a vytvořila „systém bezohledného vykořisťování pod dohledem byrokraticko-kompradorského kapitálu.“<sup>87</sup>

### Egon Bondy

V českém prostředí navazuje na Maovu kritiku SSSR jako státněkapitalistické země Egon Bondy v knize *Pracovní analýza*. Státní kapitalismus zde charakterizuje jako zřízení, kde „nominální soukromé vlastnictví výrobních prostředků přestává být eo ipso základem příslušnosti k vládoucí třídě, která začíná dostávat zcela nový profil, a proces vrcholí tam, kde výrobní prostředky jsou nominálně převedeny do státního či ‚společenského‘ vlastnictví, ale je jimi disponováno nikoli bezprostředními výrobci, nýbrž úzkou vládoucí oligarchií, která dokonce ani nemusí být dědičná.“ Klíčem k určení charakteru takové společnosti je podle Bondyho „míra, v níž je nebo není disponováno výrobními prostředky a výrobním produktem v rukou bezprostředních výrobců.“<sup>88</sup> Ke státnímu kapitalismu konverguje podle Bondyho i monopolní kapitalismus na Západě a oba systémy tak nejsou v základu podle něj protikladné. Oba přitom mají podle Bondyho (podobně jako podle Pollocka) „daleko bohatší a daleko dynamičtější (a případně i efektivnější) využitelné možnosti, jak vést ekonomiku, než měl původní kapitalismus volného trhu“.<sup>89</sup> Bondy si klade stejně jako Pollock otázku, jestli je státní kapitalismus možný a udržitelný bez vnějšího nepřítele. Dochází k závěru, že i kdyby se oba systémy (to, co Pollock nazývá demokratickým a totalitárním státním kapitalismem) integrovaly a rozšířily na celý svět, nebude odstraněn jejich základní antagonismus vlastní kapitalistickému systému jako takovému. Neuvádí nicméně explicitně, zda by tato forma mohla či nemohla být dlouhodobě udržitelná a být relativně stabilní.<sup>90</sup> V knize *Neuspořádaná samomluva* z roku 1984 své přesvědčení, že by SSSR a země východního bloku byly státním kapitalismem, reviduje.

Ve své novější analýze především zdůrazňuje, že v novém hospodářském systému „chybí hospodaření pro zisk“ a je „potlačena funkce zboží“ a „tržní vztahy“. Vládoucí třída, která podle něj „není státně kapitalistickou vládoucí třídou, nýbrž vládoucí třídou nového typu“, pokládá za „zásadně nepřipustnou převahu kapitalistických momentů v ekonomice“. Rovněž pracovní síla „není v novém hospodářském systému tak jednoznačně zbožím jako za kapitalismu (a to i za eventuálního státního kapita-

<sup>87</sup> Mao Ce-tung, *The Polemic on the General Line of the International Communist Movement* (Peking: Foreign Languages Press, 1965), s. 154–155.

<sup>88</sup> Egon Bondy, *Pracovní analýza a jiné texty*, ed. P. Kužel (Praha: Filosofia, 2017), s. 83.

<sup>89</sup> *Ibid.*, s. 77

<sup>90</sup> *Ibid.*, s. 74–84.

lismu)“, jelikož její cena není určena nabídkou a poptávkou, ale je zvolena v podstatě nahodile. To vede Bondyho k tomu, že nový hospodářský způsob není „ani kapitalistický a ani státně kapitalistický“, nýbrž se jedná o „nový výrobní způsob“.<sup>91</sup> Oproti kapitalistickému produkčnímu způsobu je v tomto novém výrobním způsobu i nový způsob vykořisťování. Vládnoucí třída si podle Bondyho nepřivlastňuje „zisk“ a nepřivlastňuje si jej prostřednictvím kapitalistických produkčních vztahů, ale přivlastňuje si „nadvýrobek“, „prosté bohatství“, „aniž by usilovala o zisk“, a to zcela jiným způsobem než kapitalistickým. Bondy způsob tohoto přivlastnění označuje kategorií „lup“.<sup>92</sup> Nová vládnoucí třída podle něj postupuje tak, že „vše, co se ve státě vyprodukuje, automaticky shrabuje a disponuje tím jen sama“. Důležité pro tento nový systém je, že „nadhodnota bezprostředně získaná v pracovním procesu tvoří jen část bohatství, jež si [vládnoucí třída] přisvojuje. Redistribuje pak získané bohatství [...] způsobem, který vyhovuje jejím zájmům, tj. v první řadě zájmu udržení jejího panství, v druhé řadě zájmu na vlastním osobním bohatství, v třetí řadě zájmu na udržení výroby. Ve čtvrté řadě zájmu obnovení pracovní síly obyvatelstva. [...]. Další zájmy celospolečenského významu (rozšiřování zdravotnictví, kulturní výchova, dbání o ekologii a neaplikovatelnou vědu) by raději neviděla...“<sup>93</sup>

### Vladimír Říha

S Bondyho pojetím představeným v *Neuspořádané samomluvě* polemizuje Vladimír Říha. Podle Říhy vznikl v SSSR kapitalismus, resp. „ultraimperialismus“, který se „sice liší od imperialismu, ale je jen jinou formou kapitalistického zřízení“. Vznikla zde „nová třídní společnost“, kdy „nová buržoazie vládne absolutně pomocí kapitalistické ekonomie, přisvojuje si nadhodnotu a pracujícím může být zcela lhostejno, komu odevzdají svoji nadpráci, zda individuálnímu vlastníkovu, monopolu či ultramonopolu.“ Tato „nová buržoazie“ přitom neovládá ekonomiku jednotlivě, nýbrž jako *korporace*. Říha ji proto označuje jako „korporativní buržoazii“. Systémy existující ve východním bloku proto chápe jako „centrálně monopolistický kapitalismus, ovládaný korporativní buržoazií“. Podle Říhy existují tedy dva typy kapitalismu: „monopolistický a ultramonopolistický“, a dva typy buržoazie: „konkurenční a korporativní“. Z toho plyne, že podle Říhy v souvislosti s režimy v zemích východního bloku „nelze hovořit o postkapitalismu“. Říha ale explicitně odmítá i pojem „státní kapitalismus“. Zdůvodňuje to následovně: „Stát nemůže nic vlastnit, protože žádná abstraktní instituce nemůže nic vlastnit. Stát

<sup>91</sup> Egon Bondy, *Neuspořádaná samomluva*, s. 60–63.

<sup>92</sup> *Ibid.*, s. 76. „K loupení společenského nadvýrobku nedochází tak, že by od vesnice k vesnici a od podniku k podniku chodily bandy opřičniků a rekvírovaly. Jejich úkol zajišťuje soubor opatření, který se stal samostatnou, a dokonce ústřední ekonomickou kategorií – plán.“ *Ibid.*, s. 81.

<sup>93</sup> *Ibid.*, s. 77.

není vlastníkem, ale vykonavatelem vůle vlastníků, ale není mocí samou. Moc je jinde, mimo stát. Skutečnou moc má byrokratická partajní nomenklaturní elita a o politice se nerozhoduje ve státě, ale v jedné straně, která je ovládaná administrativní byrokracií, je na státu zcela nezávislá a stát zcela závislý na ní. Paradox je v tom, že právě v totalitním etatismu je stát pouhým otrokem vůle jiných.<sup>94</sup>

### Gáspár Miklós Tamás

Naproti tomu G. M. Tamás zastává i v současnosti tezi o státněkapitalistickém charakteru SSSR. Tamás vychází z teze, že hlavním principem kapitalismu není trh, nýbrž že „podstatou vlastnictví v třídních společnostech jako kapitalismus a režimy sovětského typu není nutně politický a právní charakter vlastníků, nýbrž oddělenost majetku od těch, kteří sice zacházejí s produkčními prostředky, ale nevlastní je, a to výměnou za plat.“<sup>95</sup> Ačkoli tedy „aparát“ či „nomenklatura“ „nejsou kolektivním vlastníkem produkčních prostředků“, není tato skutečnost podle Tamáse „na překážku vlastnictví, které je od nemajetných odděleno“.<sup>96</sup> Proto se pro Tamáse „takzvané ‚socialistické státní vlastnictví‘ pojmově neliší od ‚kapitalistického soukromého vlastnictví‘“.<sup>97</sup> Pojem „soukromý“ totiž Tamás definuje nikoli prostřednictvím kategorie vlastnictví, nýbrž na základě kontroly: „Soukromý“ především odkazuje k privilegované, oddělené a chráněné oblasti, nad níž má kdosi kontrolu a odkud jsou vyloučeni jiní uchazeči o tuto kontrolu.<sup>98</sup>

Podobně tedy jako výše Bondy, Dunajevská či Cliff, zdůrazňuje Tamás nikoli skutečnost formálního *vlastnictví* produkčních prostředků v zemích východního bloku, kdy produkční prostředky formálně patří tzv. „lidu“, ale to, že bezprostřední výrobci nemají na produkční proces vliv, nemohou ho ovládat, nakládat s produkty své práce, je jim produkční proces odcizen, a jsou tak v analogickém (či spíše homologickém) vztahu vůči státu, jako jsou námezdní pracující v kapitalismu vůči kapitálu.

### Závěr

V současné době patří mezi nejvýraznější zastánce teorie státního kapitalismu kromě Tamáse například Moishe Postone,<sup>99</sup> marxističtí ekonomové Richard. D. Wolff či

<sup>94</sup> Vladimír Říha, „Nesouvislé poznámky inspirované ‚Samomluvou‘ Egona Bondyho“, in Martin Machovec (ed.), *Sborník Egonu Bondymu k šedesátinám* (Praha: [strojopis], 1990), s. 118–120.

<sup>95</sup> G. M. Tamás, *K filosofii socialismu*, přel. Pavel Siostrzonek (Praha: Filosofia, 2016), s. 69.

<sup>96</sup> *Ibid.*, s. 69

<sup>97</sup> *Ibid.*, s. 70

<sup>98</sup> *Ibid.*, s. 68. Definujeme-li ovšem „soukromé“ takto, pak nám však zcela zmizí rozdíl mezi „státním“ a „soukromým“, a tím i smysl obou pojmů. Pak lze samozřejmě ztotožnit „socialistické státní vlastnictví“ a „kapitalistické soukromé vlastnictví“.

<sup>99</sup> Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination. A reinterpretation of Marx's critical theory* (New York: Cambridge University Press, 2003), s. 393.

Stephen Resnick<sup>100</sup> a řada dalších. V současné době je nicméně pojem státní kapitalismus skloňován spíše v souvislosti se současnou Čínou. Výše zmíněný výčet teorií státního kapitalismu, jak jsme řekli, si rozhodně neklade nárok na úplnost a nebylo ani možné detailněji rozebírat specifika jednotlivých přístupů. Je třeba říci, že ze strany řady marxistů byla koncepce státního kapitalismu podrobena dle mého názoru přesvědčivé kritice. Tuto kritiku zde však již není možné reprodukovat. Jisté je, že tato debata není zdaleka ukončená a v souvislosti se současnou Čínou a charakterem tamějšího zřízení bude zřejmě čekat pojem „státní kapitalismus“ ještě dlouhá budoucnost.

<sup>100</sup> Stephen A. Resnick, Richard D. Wolff, *Class Theory and History: Capitalism and Communism in the USSR* (New York: Routledge, 2002).



IN MEMORIAM





# DOMENICO LOSURDO (1941–2018)

28. června 2018 uzavřel svou neobyčejně produktivní badatelskou a pedagogickou dráhu Domenico Losurdo, marxista, filosof a historik myšlení. Jeho bibliografie obsahuje bezmála šedesát knižních titulů, které se tematicky rozprostírají od problematiky německého idealismu přes téma moderní revoluce až po otázku možné podoby současného komunistického hnutí, socialistického státu či třídního boje.<sup>1</sup> O významu Losurdova díla svědčí i to, že zvláště v posledním desetiletí jsou jeho práce překládány takřka záhy do francouzštiny, angličtiny, resp. němčiny. I z hlediska šíře záběru se zde nutně omezíme jen na vybrané práce a témata Losurdových analýz.

Pokud lze najít nějaké obecnější východisko většiny Losurdových prací, pak je to tradice německého idealismu a především Hegelovo filosofické dílo, zvláště ze zorného úhlu jeho interakce s odkazem Francouzské revoluce. Druhým charakteristickým rysem je jeho setrvalá polemika s liberalismem a zvláště s tím, co nazve „revizionismem“ v liberálně-konzervativní historiografii, která se systematicky pokouší interpretovat revoluční výbuchy jako jakousi anomálii či nemoc dějin a konfrontuje je s údajným přirozeným vývojem liberálních společností.<sup>2</sup>

Hegel je pro Losurda nepochybně zakladatelem progresivního moderního myšlení, což platí pro celou jeho intelektuální dráhu, tedy i pro jeho pozdní období, dříve chá-

<sup>1</sup> Domenico Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «Comunismo critico»* (Roma: Gamberetti, 1997). Domenico Losurdo, *La lotta di classe: una storia politica e filosofica* (Roma: Laterza, 2013).

<sup>2</sup> Domenico Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Roma-Bari, Laterza, 1996. (Fr. vyd. *Le révisionnisme en histoire: problèmes et mythes* (Paris: Albin Michel, 2006)).

pané jako konzervativní.<sup>3</sup> O tom svědčí zvláště dva Hegelovy „vynálezy“ – důraz na skutečnou či reálnou svobodu oproti svobodě pouze formální a tzv. identita mezi racionálním a skutečným, kterou ovšem Losurdo neinterpretuje ve smyslu prosté shody, ale spíš ve smyslu požadavku, aby se to, co je skutečné, teprve stalo racionálním. Losurdo zde znovu a stále konfrontuje Hegela s tradicí liberalismu, jehož obhajoba svobody se týká pouze či především vlastnických (a tedy jen v jistém smyslu privilegovaných) práv a zcela opomíjí jiná (zásadnější) práva a svobody, jichž se individuum může dovolávat. Druhým výrazným momentem, který Losurdo na Hegelovi oceňuje, je pozitivní role, kterou Hegel připisuje jak revolucím zdola, tak i shora, tj. ze strany státu či královské moci. Pro Losurdova Hegela nakonec není důležitý původ těchto revolucí, ale jejich progresivní charakter, který spočívá v univerzalizaci skutečné svobody, což je jen jiný výraz pro slavný Hegelův pohyb světového ducha.

V polemických dějinách liberalismu<sup>4</sup> pokračuje Losurdo i ve své patrně nejznámější knize, kde provádí jakousi proti-historii liberalismu, v níž analyzuje jeho odvrácenou, temnou stranu – pozitivní vztah k otrokářství, rasismu a sociální disciplinaci/segregaci „nepřízpůsobivých“. Tak např. John Locke, pro někoho pravý to šampión svobody, tolerance a boje proti absolutistické moci, se z tohoto pohledu jeví jako jeden z prvních zastánců rasové likvidace Indiánů, otrokářství, dětské práce a pronásledování chudých. Odtud i (ale možná jen zdánlivý) paradox, v němž liberalismus figuruje jako obhájce nutnosti nesvobody pro určitou část lidstva, zatímco mnozí teoretici monarchické moci (Bodin) naopak kritizují zotročení jako zhola nepřípustnou existenci absolutní moci jednoho člověka nad druhým. Losurdo nám tak ukazuje, jak jsou dějiny liberalismu poznamenány soustavným a systematickým upíráním svobody pro celé národy, kmeny či sociální skupiny. Svobody liberalismu zkrátka nejsou pro každého.

Patrně největší rozruch a kontroverze vyvolala jeho kniha o Stalinovi, která byla mnohými označena za obhajobu této jedné z nejvýznamnějších politických figur 20. století.<sup>5</sup> Losurdův zájem ovšem rozhodně nespočíval v nějaké obhajobě či omlouvání Stalinova režimu a jeho činů, ale především ve sledování přesně toho, co je obsaženo v podtitulu knihy – postupné („černé“) mytologizace a proměny Stalinova profilu v průběhu studené války za pomoci toho, co Losurdo vtipně nazývá „reductio ad Hitlerum“. Je pozoruhodné, že se Losurdo nevyhýbá žádnému z nejkontroverznějších problémů Stalinovy politické kariéry – čistkám ve třicátých letech, hladomoru na Ukrajině, katyňskému masakru či tzv. spiknutí doktorů. Losurdo pečlivou kontextualizací ukazuje, že veškerá zla, která jsou Stalinovi připisována z pozic západních liberálních společností,

<sup>3</sup> Domenico Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, (Roma: Editori Riuniti, 1992). (Angl. vyd. *Hegel and the freedom of moderns* (Durham: Duke University Press, 2004)).

<sup>4</sup> Domenico Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, (Roma-Bari: Laterza, 2005). (Angl. vyd. *Liberalism: a counter-history* (London: Verso, 2011)).

<sup>5</sup> Domenico Losurdo, *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, (Roma: Carocci, 2008). (Fr. vyd. *Staline: histoire et critique d'une légende noire*, (Bruxelles: Les éditions aden, 2011)).

lze velice dobře adresovat právě i historickému dědictví těchto společností. Losurdo ovšem nezůstává jen u této konfrontace, ale sám se pokouší o konceptualizaci Stalinova režimu, jež poměrně výstižně charakterizuje jako „developmentalistickou diktaturu“.

V Losurdově obhajobě progresivního, revolučního myšlení, jež má své kořeny u Hegela a jehož nejvýznamnějším dědicem je ve 20. století marxismus, ovšem nejde o prostou rehabilitaci tváří v tvář liberálně-konzervativní reakci. Spíše naopak právě tento ideový proud je chápán jako nejvýznamnější výdobytek evropských moderních dějin, jehož odkaz musí být nejen uchován, ale dále rozvíjen. Losurdův příspěvek k této snaze je neoddiskutovatelný. V jeho osobě tak odchází významný představitel progresivního proudu 21. století.

Jiří Růžička



## O AUTORECH

**Vít Bartoš** je odborný asistent na Katedře filosofie Fakulty přírodovědně-humanitní a pedagogické Technické univerzity v Liberci. Věnuje se filosofickým problémům moderních přírodních věd, filosofii přírody a kognitivní filosofii. Mezi jeho nejdůležitější publikace patří „Biological and Artificial Machines“ (in *Beyond Artificial Intelligence*, 2015) a „K předpokladům marxistického univerzalizmu v díle Vítězslava Gardavského“ (in *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, 2017).

**Ivana Komanická** sa zaoberá ľavicovou estetikou a možnosťami odporu voči neoliberalizmu, vo svojej publikačnej a poslednej kurátorskej činnosti sa venuje témam kultúrneho kapitalizmu a kreativity („365 dní Európskeho hlavného mesta kultúry. Sociografická reportáž“ in: *Close Up: Post-Transition Writings*, 2016)

**Petr Kužel** je výzkumným pracovníkem Filosofického ústavu Akademie věd ČR. Zabývá se zejména českou a francouzskou filosofií 2. poloviny 20. století. Publikoval studie o filosofii Egona Bondyho, Louise Althussera, Josefa Zumra, J. A. Komenského a jiných myslitelů. V roce 2017 připravil k vydání výbor Bondyho politických textů *Pracovní analýza a jiné texty*. Samostatně publikoval monografii *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (2014). V roce 2018 připravil k vydání kolektivní monografii *Myšlení a tvorba Egona Bondyho*.

**Erik Leško** študoval v Rotterdame, Budapešti a v Nitre a v odbornej činnosti sa zaoberá kritickou teóriou, marxizmom, nacionalizmom a postkolonializmom.

**Lukáš Makovický** je doktorand v odbore politické štúdie na University of Lapland vo Fínsku. Jeho odborné záujmy sa týkajú dejín politického myslenia (od antiky po súčasnosť), postštrukturalizmu a Kritickej teórie, biopolitiky a materialistického poňatia subjektivity a telesnosti.

**Matěj Metelec** je esejista, publicista a redaktor kulturního čtrnáctideníku A2. Své texty publikoval krom domovské A2 např. v časopisech *Cinepur*, *Nový prostor*, *Labyrint revue*, *Revue Prostor* nebo komentářovém webu a2larm.cz.

## O autorech

**Nick Nesbitt** je vysokoškolským pedagogem, působí na katedře francouzského a italského jazyka na Princetonské universitě. Je autorem mj. knihy *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant* (2015) a editorem sborníku *The Concept in Crisis: Reading Capital Today* (2017).

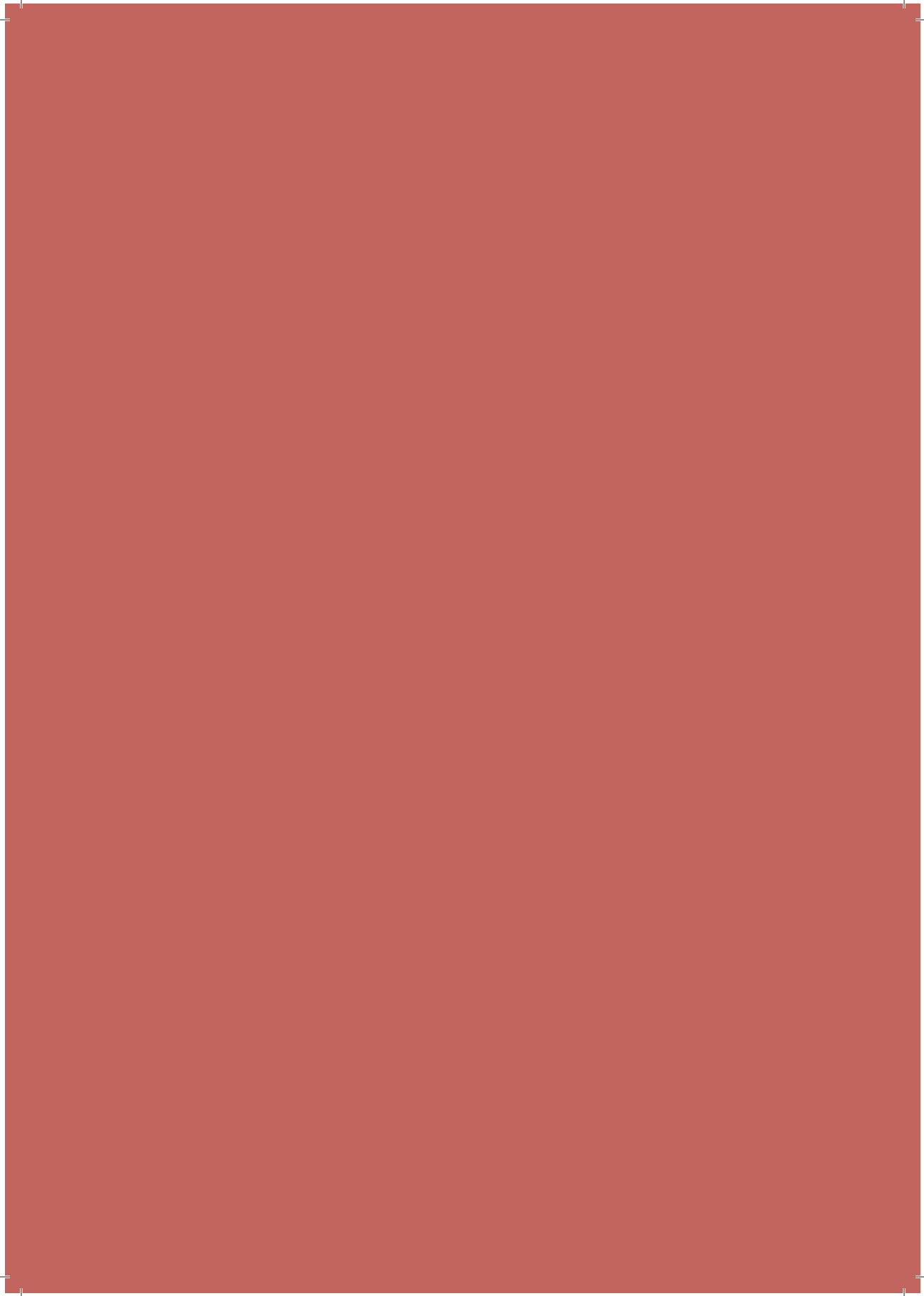
**Aleš Novák** je docent filosofie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. V roce 2017 založil Společnost pro filosofickou antropologii a byl hlavním organizátorem konference „Dvě století Karla Marxe“, jež se konala 4.-5. května 2018.

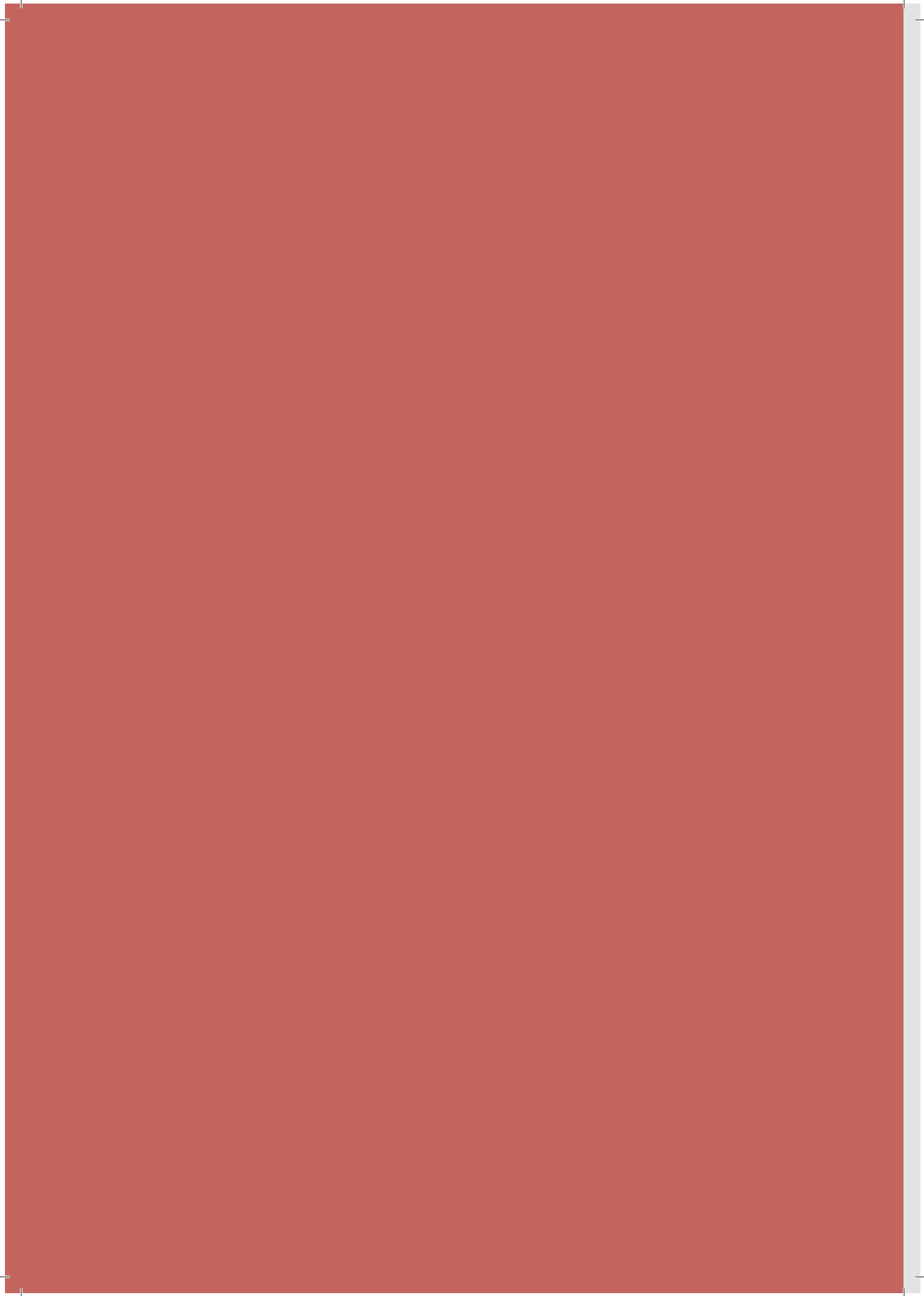
**Martin Nový** pracuje jako IT analytik ve finančním sektoru. Zajímá se o kritickou a komunizační teorii.

**Jiří Růžička** působí jako výzkumný pracovník Filosofického ústavu Akademie věd České republiky. Zabývá se dějinami střeoevropského marxismu, filosofií dějin a metodologií dějin myšlení.

**Šimon Svěrák** vystudoval filosofii a estetiku na FF UK v Praze, studuje filosofii v doktorském programu na PedF UK v Praze. Editor díla Vratislava Effenbergera, v roce 2013 připravil k vydání jeho historiologický esej *Republiku a varlata*. V roce 2016 společně s Františkem Dryje a Romanem Telerovským uspořádal pracovní sborník Skupiny českých a slovenských surrealistů *Princip imaginace*.

**Miroslav Tížik** pôsobí na Sociologickom ústave SAV. Venuje sa sociológii náboženstva, interpretatívnej sociológii a príležitostne aj sociológii umenia. Je členom redakčnej rady časopisov *Biograf* a *Sociologický časopis*.







# A2

kulturní čtrnáctideník



## Nejlepší český kulturní časopis. 26 čísel za 799 Kč



**Předplaťte si A2,**  
nic vám neunikne a získáte  
i přístup do elektronického archivu.

### **Další možnosti předplatného:**

Mecenáš – 5000 Kč a více

Elektro – 499 Kč,

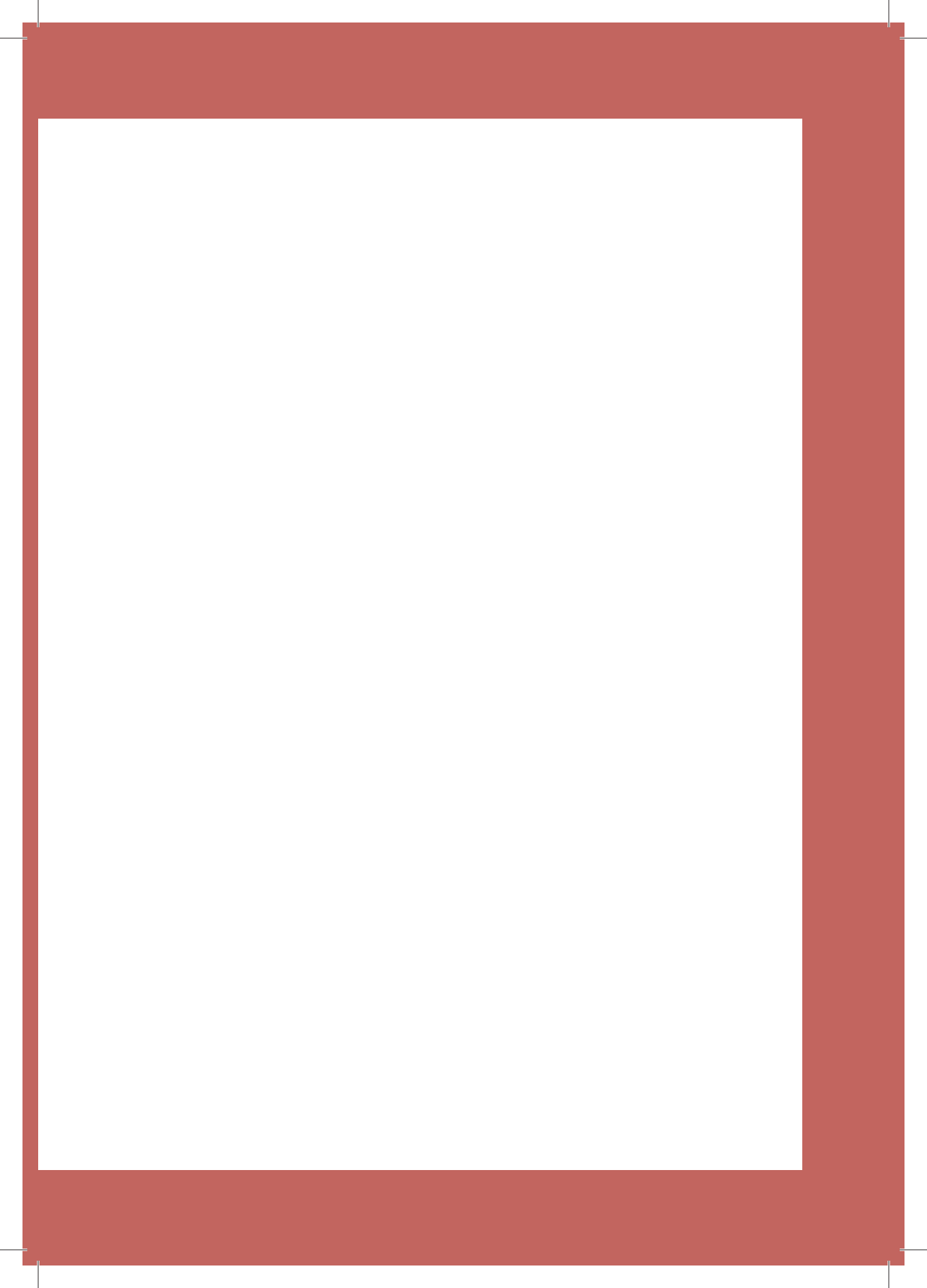
Student – 690 Kč

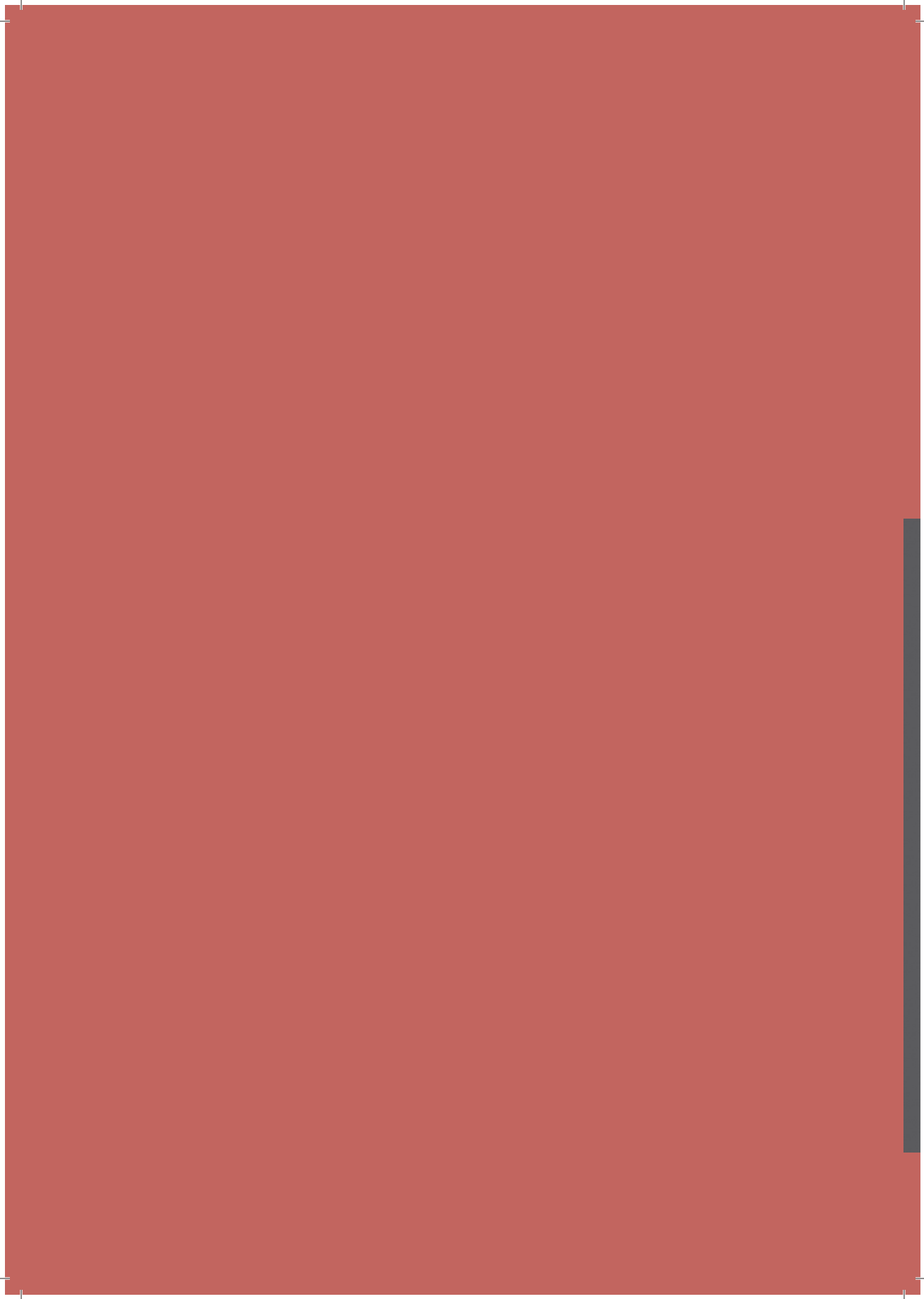


Objednávejte na [www.advojka.cz](http://www.advojka.cz) nebo  
e-mailem na [distribuce@advojka.cz](mailto:distribuce@advojka.cz)









# ANALOGON



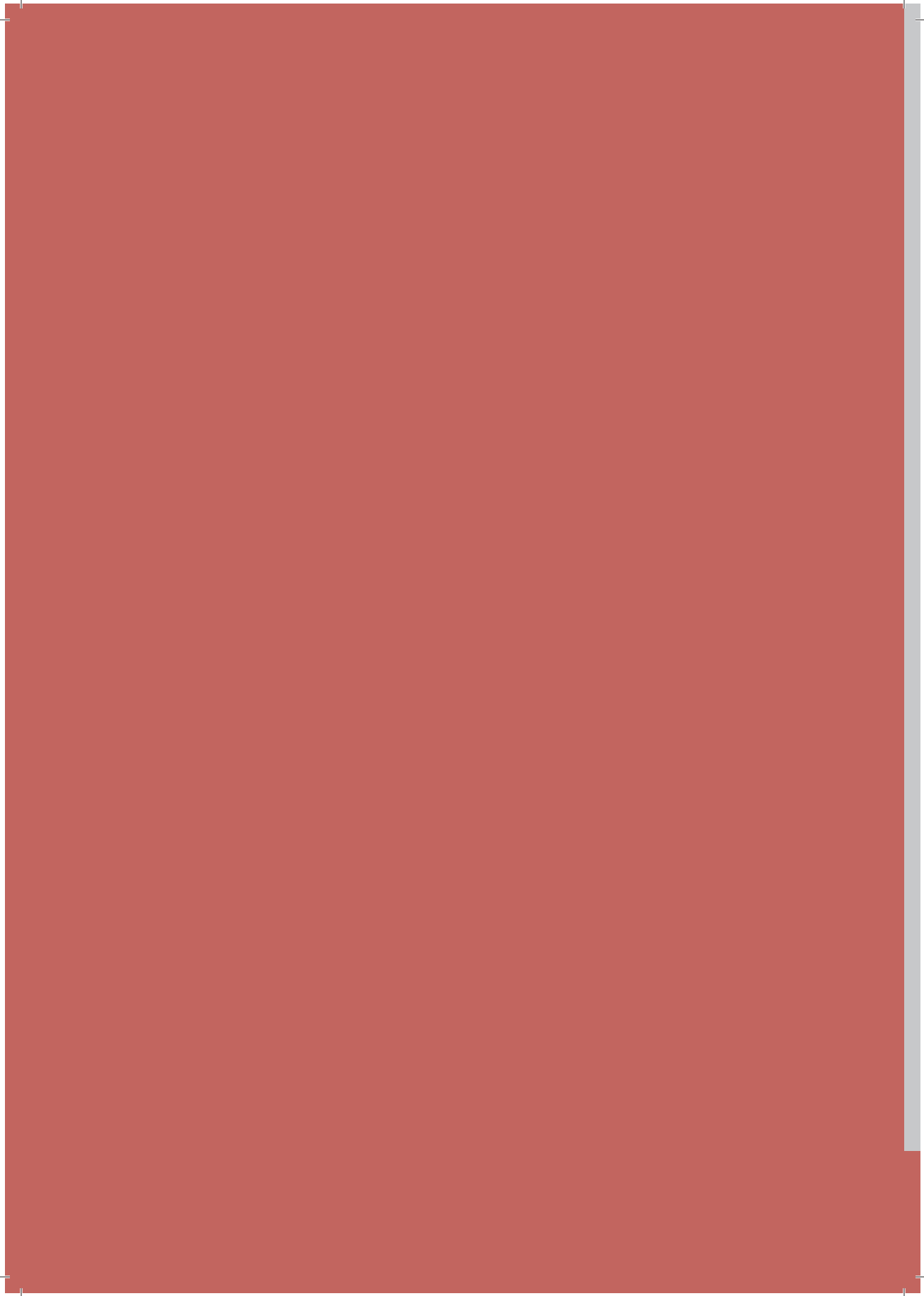
**ANALOGON 87/I-2019: *Stroj ... technologie & Člověk***  
(od Julesa Vernea k Raymondu Rousselovi a nejnovějším trendům sci-fi či fantasy literatury a filmu)

**ANALOGON 88/II-2019: *Čas & dějiny***  
(Pojmy času a temporality – v zrcadle filosofie, literární a výtvarné tvorby)

**ANALOGON 89/III-2019: *Romantismus***  
(surrealismus jako „chápavý ocas“ romantismu...  
+ soudobé filiace ducha romantismu)

Za tři čísla ročníku zaplatíte jen **449,- Kč**  
[150,- Kč za 1 číslo]  
Cena v běžném prodeji = **567,- Kč**  
[189,- Kč za 1 číslo]

**Objednávejte na:**  
**[www.analogon.cz](http://www.analogon.cz)**



# |kapitál

#2019 PREDPLATNE

#ROKSKAPITALOM

#PREDPLATNE #2019

Predplaťte si Kapitál  
na rok 2019!

**[www.kapital-noviny.sk](http://www.kapital-noviny.sk)**

