

KACÍRSKE EVANJELIUM SVÄTÉHO 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 myslenie v strednej Európe nezažíva rozkvet. Kniha Gaspára Miklósa Tamása *K filozofii 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 myslenie 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 sofistikovanost a erudovanost 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 Tamásovu 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 Tamásovým intelektuálnym zdrojom, zato niekoľko úvodných slov o tejto interpretácii Marxa môže poslúžiť ako podklad pre rozbor Tamásovych 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).³¹ Na rozdiel od toho sa Postone pokúša analyzovať spoločenskú deľbu práce ako proces mediácie medzi pracujúcim individuom 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

³¹ 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.³²

Príkladom iného prístupu môže byť Tamásov 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, nepresviedča, 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 „vzátvorkuje“. 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

³² 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.³³ 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.³⁴

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.³⁵

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

³³ Postone, *Time*, s. 78, takisto s. 296.

³⁴ 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)

³⁵ *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.³⁶

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.³⁷

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 Lukácsa 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-

³⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverénní moc a pouhý život*, prel. Naděžda Bonaventurová (Praha:OIKOYMENH, 2011).

³⁷ 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 podrýva 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 státního 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 úroveň 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 Tamásovom podaní obzvlášť neoblomná.

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“ protivníkovia 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 nevyspělostí 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 Tamásovho rozlíšenia medzi rousseauovským a marxovským socializmom. Toto rozlíšenie je predzvesťou 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 mají protikladnou představu 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 zavŕšeniu 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.³⁸

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, idyllické 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. „Triední spoločnosť bola 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

³⁸ 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 ozviem Danteho mysticismu 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 posmrtno 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.³⁹

Třída, což je strukturální rys moderní společnosti – a při vši 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 ilúzii 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.

³⁹ Pojem biopolitiky Tamás týmto spôsobom spomína na dvoch miestach: „Mýty o střetávání 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 možnosti 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 násilia, 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 odstupu. 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 nespochybníť? 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?⁴⁰

⁴⁰ 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 uctievajú 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 filozofie socializmu“ sa inšpirácia Postonem prejavuje mimoriadne. Na rozdiel od pokusu rozvíjať politickú či politicko-ekonomickú analýzu historického vývoja sa tieto eseje viac sústreďia 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. Parafrazujúc 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, sústreďia 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 „súkromného“, tj. do sféry dobrovoľnej dohody, sledovania súkromného zájmu, dobrovoľného smluvného záväzku, „práv“, a teda mimo „politiky“, tj. mimo moc, povinnosť, poslušnosť, úctu k autorite, řízení se pravidly, hierarchii, 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 dobrovoľné dohody mezi smluvními stranami), která je v ideálním případě *herrschaftsfrei* (osvobozená od panství). (S. 176–177)

Áké 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 nerozlišiteľnosti 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 *čiasťočne*, 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 záchranej brzdy?⁴¹

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).

⁴¹ 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 „seriózním 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 prísľub niečoho, 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“?⁴²

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 možnej cesty zo súčasného marazmu oddeliť.⁴³

⁴² Friedrich Nietzsche, *Genealogie morálky*, prel. Věra Koubová (Praha: Aurora, 2002), § 3, s. 44.

⁴³ „Na ‚ochranu‘ pred ‚hadom svojho utrpenia‘ robotníci musia dať hlavy dokopy a ako trieda
si musia *vynútiť 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).