

STUDIE

„NEŽÍT S BOMBOU, ALE S ROZUMEM.“

Právní filosofie Reného Marcice
a marxistický humanismus Ernsta Fischera
jako konfrontace dvou perspektiv
občanské společnosti na pozadí éry
rakouského kancléře
Josefa Klause (1964–1970)

Ondřej Holub

“To Live Not by the Bomb, But by Reason”: The Legal Philosophy of René Marcic and the Marxist Humanism of Ernst Fischer as a Confrontation between Two Perspectives on Civil Society in the Era of Chancellor Josef Klaus (1964–1970)

Abstract: My study aims to conduct a comparative analysis of two theorists in what were probably the most formative years of postwar Austrian history, the era of the conservative government of Josef Klaus. Specifically, I compare the conservative philosophy of right of Austrian philosopher of Croatian origin René Marcic and the Marxist humanism of Ernst Fischer. In doing so, it is my intention to describe the ideological foundations and intellectual horizons of Josef Klaus’s right-wing government and, at the same time, to discuss how this policy was confronted by Ernst Fischer from the left. A further purpose of my study is to inquire into the intellectual foundations that laid the ground for Austrian civil society, and to ask how these foundations were confronted by the Austrian Communist Party’s chief ideologist, Ernst Fischer.

Keywords: René Marcic, Ernst Fischer, civil society, Marxist humanism, Austrian Communist Party

Úvod. Vymezení a premisy

Citát v názvu této studie není heslem politiky *détente*, přestože něco z jejího ducha snad vyjadřuje. Intelektuální aspirace jeho původce, rakouského marxisty, dlouholetého člena ústředního výboru Komunistické strany Rakouska Ernsta Fischera sahaly ovšem za horizont pouhého snažení o dosažení racionální diplomatické perspektivy v oficiálních vztazích dvou znesvářených velmocenských bloků. Premisa, kterou pro politiku a kulturu budoucího světa Fischer ve svých dílech odhaloval, hovořila o světě bez intelektuálních bariér, ideových táborů, o světě, jehož politický řád a horizont existence stavěl na odvaze vidět spojení diverzity a sdíleného smyslu evropské demokratické a humanistické kultury navzdory mocenským aspiracím, technokracii, byrokracii a „reálné“ politice. Že uvedená slova lze najít ve Fischerově publikaci určené mladé generaci, proto nepřekvapí.¹

Jakým způsobem si Fischer představoval moderní, vyspělou, humánní kulturu, společnost bez duchovní izolace názorově protilehlých skupin, společnost dialogu? A zejména – jaká východiska byla určující pro utváření jeho ideových postulátů v rámci vývoje rakouské občanské společnosti² v šedesátých letech, v éře vlády kancléře Josefa Klause? Samotná analýza „fischerovské“ reflexe soudobé politické reality by ovšem nebyla tolik podnětná, pokud bychom nepřiznali silné intelektuální zázemí také středopravicové Klausově vládě, jejíž politika byla také Fischerovi předmětem konfrontace a vymezení. Představitelným myšlenkovým antipodem Ernsta Fischera v dobovém kontextu mohl být René Marcic – rakouský právní filosof a teolog, publicista, který disponoval jistým intelektuálním vlivem na rakouského kancléře Klause a inspiroval či zprostředkovaně definoval vládní přístup ke komplexním otázkám veřejného a občanského práva, aby tak pomohl určit tendenci vývoje rakouské společnosti směrem k politické a právní modernitě. Předmětem této studie je tudíž snaha oba ideově odlišné přístupy publicisticky a politicky aktivních filosofů a teoretiků nejen vzájemně srovnat,

¹ Ernst Fischer, *Problémy mladé generace. Bezmocnost nebo odpovědnost?*, přel. Alexej Kusák (Praha: Mladá Fronta, 1965), s. 223.

² Užívám-li pojmu „občanská společnost“, předpokládám přítom hegemonii liberálního diskurzu, který se jako výklad tohoto termínu ustálil po roce 1989. Nepředpokládám, že by Ernst Fischer rozuměl pojmu občanské společnosti identicky, ani že by jej v tomto kontextu užíval. Pro mé porozumění charakterovým znakům moderní občanské společnosti je důležitá analýza komunikačních diskurzů Viléma Flussera, jak ji v této studii uvádím níže. Rozumím tedy občanské společnosti jako ustálenému pojmu, který aplikuji na svůj historický výklad. Navzdory tomu byl Fischer v reakci na ekonomické a politické principy vlády Josefa Klause svědkem zrodu rakouské konzumní společnosti, charakterizované jako tzv. společnost volného času. Zrod takové společnosti pokládám za evoluční zlom ve vývoji liberálního establishmentu a smysl této studie spočívá mimo jiné ve snaze ukázat, jaký alternativní pohled Fischer na tento vývoj nabízel, přestože pojmu občanská společnost sám nepoužíval.

ale také konfrontovat, a na základě této konfrontace přispět k odpovědi na otázku, jaká myšlenková, filosofická východiska stanovila podobu rakouské občanské společnosti, a s jakým druhem oponentní marxistické perspektivy ve Fischerově podání se tato východiska musela vyrovnávat. Způsob, jakým Fischer i Marcic uvažovali o lidské společnosti a o roli člověka v ní, nakonec dle mého přesahuje rakouský horizont jakožto součást rozsáhlého názorového střetu konzervativců a marxistů o smysl lidské humanity. Komparací obou přístupů lze dle mého názoru lépe porozumět současnému stavu veřejné diskuse o smyslu lidských práv a o nynější povaze občanské společnosti, neboť oponentní východiska obou filosofů skýtají určitý druh narativu, kterým problematizují liberální způsob porozumění pro postavení člověka v roli občana. Hegemonii liberálního výkladu oba autoři kritizují ve snaze o konzervativní a marxistickou konfrontaci, a do diskuse o dějinách a významu občanské společnosti tím vnášejí jistou různorodost.

Teorie modernity Viléma Flussera a jeho diskurzivní model typů komunikace jako koncept uvažování o charakteru občanské společnosti po roce 1945

Textům a myšlenkovému odkazu obou autorů je však třeba rozumět jako určitému typu interpretace již daných parametrů občanské společnosti. Jde o programové postoje dvou intelektuálů, kteří reflektují soudobý stav sociálních občanských vazeb, komentují charakter moci a odkazují ve svých pracích ke smyslu mocenské legitimacy. Ale jakému komplexu mezilidských a institucionálních vztahů můžeme po roce 1945 přiřadit pojem „občanská společnost“ a jak lze samotný pojem definovat vzhledem k četnosti různých ideologických výkladů? Pro účely této studie definuji občanskou společnost s využitím pojmů Viléma Flussera.³ Flusser stavěl na předpokladu, že moderní společnost je značně komplikovanou komunikační sítí, která pro své účely používá celkem čtyři diskurzivní typy komunikace, z nichž každý, pokud jako diskurs v rámci daných informačních vztahů převládá, definuje charakter společnosti. Teatrální, pyramidální, stromový a amfiteatrální diskurs vypovídají společně jako módy komunikace o historickém a kulturním charakteru evropské a západní civilizace.⁴ Teatrální a pyramidální diskurs se zakládají na společně prožívané tradici, komunitním životě a společenské autoritě. Jsou postaveny na hierarchii společenských funkcí a na mocenské roli institucí.⁵ Oproti tomu stromový diskurs klade

³ Vilém Flusser (1920–1991). Filosof, pocházející z pražské německy hovořící židovské rodiny, který se však v důsledku své emigrace po roce 1940 etabloval v brazilském akademickém prostředí a je takto považován mimo jiné za významného představitele lusofonní intelektuální kultury. Flusser se věnoval zejména teorii komunikačních vazeb a lingvistice, vycházel z existencialistického stanoviska Martina Heideggera. Domnívám se však, že jeho myšlenkový odkaz skýtá i jedinečný, avšak nedostatečně reflektovaný a opomíjený náhled na vývoj forem občanské společnosti po roce 1945. Značná autenticita Flusserova pohledu na problém občanské společnosti je také důvodem, proč v této studii využívám právě jeho koncept.

⁴ Vilém Flusser, *Postdějiny*, přel. Petr Bláha (Mělník: Přestupní stanice, 2018), s. 39.

⁵ *Ibid.* s. 40. Pyramidální diskurs je tak kupříkladu typický pro armádní a církevní hierarchii.

za svůj hlavní znak dialog, který je podmínkou a hnacím motorem stále se „rozvětvující“ specializace a diferenciaci mnoha lidských oborů činnosti. Objem informací, které jsou produkovány společností stromového diskursu, narůstá do chvíle, než se komunikační síť společnosti dostane vlivem obrovského tlaku specializovaných informací do krize a jako reakci vytváří amfiteatrální diskurs – společnost masové komunikace, která díky stálému vysílání rádia a televize zajišťuje plynulý tok obrovského množství informací.⁶ Moderní občanská společnost je tak s odkazem na Viléma Flussera, který sám dává přednost kritice okcidentální civilizace jako komplexního strukturálního celku (spíše než aby se zabíral izolovaným pojmem občanství jako takovým), založena na informovanosti, dialogu a masovém konzumerismu, překonává strukturální roli autority a společenské hierarchie založené na bázi zkušenosti, je společností demokratickou, ale zároveň je společností ztrácející váhu dřívějších sociálních vazeb, a tím produkuje rozšířený pocit osamělosti a neukotvenosti.⁷ Taková společnost je technologicky vyspělejší než kdykoli předtím, zároveň nově klade otázku autenticity působení lidského jedince ve spletné síti informačních vztahů, jimiž je moderní společnost protkána a které tvoří její vlastní aparát. Pro samotného Flussera byl mezníkem ve vývoji evropské lidské a občanské zkušenosti dějinný prožitek Osvětami. Samoučelné dehumanizující aparáty lidské výrobní a komunikační sítě vyrazily spolu s koncem druhé světové války „jako houby po osvětlimském dešti“ a jsou ve své podobě „sociální techniky“ zdrojem odcizení lidských bytostí.⁸ Naděje humanity podle Flussera pak spočívá v aktivním lidském odporu vůči „aparativnímu totalitarismu“, který je odvrácenou stranou všeho dosavadního, osvícensky pojatého evropského pokroku a vědecké racionalizace.⁹

Flusserova metafora stromu, jehož četné „větve“ (specializace) jsou pro moderní společnost zdrojem jejího materiálního i spirituálního bohatství, ale také úzkosti, rovněž odpovídá тезím Zygmunta Baumana, že extrémní individualizaci veškeré lidské aktivity dochází k rozmělnění sociálních vazeb, avšak za stále stejné produkce sociálních rizik.¹⁰ Chápu-li s odkazy na Flussera a Baumana moderní občanskou společnost jako síť vazeb mezi lidskými individui, která již nepředpokládá dominující roli jednoznačné státní autority a staví na širokém horizontu specializací a možností ve jménu výrobní a sociální efektivity za cenu prožitku „aparativní“ existenciální trýzně, domnívám se přitom, že tato definice je vhodná jako báze srovnání Fischerových postojů s Marcicovými. Pojímáme-li základní směr vývoje moderní občanské společnosti po roce 1945 jako založený na rostoucí výrobní a oborové specializaci a demokratizaci, ale také jako poznamenaný demontáží ochranných sociálních vazeb, vyvstává tím taktéž

⁶ *Ibid.*, s. 41.

⁷ *Ibid.*

⁸ Flusser, *Postdějiny*, s. 10–11.

⁹ *Ibid.*, s. 11.

¹⁰ Zygmunt Bauman, *Tekutá modernita*, přel. Blumfeld s. m. (Praha: Mladá fronta, 2002), s. 59.

otázka, zda je možné složitě stromové a amfiteatrální struktury této občanské společnosti navrátit určité povědomí řádu a její technologickou modernitu s tímto řádem případně také sloučit (jak by se o to patrně snažil konzervativní Marcic). Bezprostředně však také následuje otázka marxistické kritiky – ve světě osamocených individuí a bez silné sociální struktury je schopnost různých lidských jedinců užívat materiálních a duchovních plodů stromového společenského diskursu nutně omezená, a je proto namístě se tázat, do jaké míry a s využitím jakých prostředků může člověk získat plný přístup k využití všech darů moderní společenské specializace. Středobodem srovnání Fischerovy i Marcicovy vize ideálního směřování občanské společnosti je pak nutně otázka, zda přítomnost technicky efektivní a pružné stromové diskurzivní struktury je slučitelná s perspektivami a přáními lidského jedince, a to za podmínky splnění normativních pravidel zákona a řádu (Marcic), anebo zda je potřeba sám akt distribuce informací a materiálních statků v rámci stromové struktury zpochybnit kolektivním aktem revolty a intelektuální vzpoury (Fischer).

Ideové parametry a programová východiska vlády Josefa Klause (1964–1970)

Jako éra Josefa Klause (1910–2001) je v rámci novodobých rakouských dějin označován časový úsek let 1964–1970, kdy středopravicová či pravicově konzervativní vláda znamenala sociální, ekonomický i kulturní vývoj rakouské občanské společnosti svým osobitým dynamismem, označovaným později také jako „průlom do moderny“.¹¹ Vláda nejen modernizovala sociální práci a normy vysokoškolského vzdělávání, ale investovala do technologického vývoje výroby a terciárního sektoru a její administrativa se částečně kryje s transformací rakouské společnosti ke konzumerismu a ke společnosti volného času.¹² Sektor služeb měl být novým nosným pilířem rakouské ekonomiky, a to na úkor stále zastarávajícího těžkého průmyslu, vláda tak kromě podpory investic dělala maximum pro rozvoj pružného pracovního trhu a systému pracovního poradenství, který bral v potaz plán dalekosáhlé restrukturalizace výroby k zajištění rakouské státní konkurenceschopnosti na globálních trzích.¹³ Počítalo se se zřízením profesionálního poradního sboru ekonomů pro navýšení efektivity a rentability státní průmyslové výroby, zakládány měly být občanské investiční fondy pro rozvoj středního podnikání, investice měla koordinovat centrální banka.¹⁴ Tyto snahy přiblížily rakouskou společnost a její střední třídu tržnímu ideálu elitní „společnosti manažerů“, zároveň však přispěly k byrokratizaci státní správy, k nárůstu technokracie jako modelu řízení a především

¹¹ Alois Mock, „Der Durbruch in die Moderne“, *Der Durbruch in die Moderne. Von der industriellen zur nachindustriellen Gessellschaft* (Wien: Styria Verlag, 198), s. 12.

¹² *Ibid.*, s. 13.

¹³ Werner Clement, Klaus Glaser, „Der Koren-Plan“, *Koren 1919–1988. Wirtschaftsforscher und Wirtschaftspolitiker in Österreich*, (Wien: Wirtschaftsverlag Dr. Anton Orac, 1989), s. 63.

¹⁴ *Ibid.*, s. 58.

k posílení ekonomického konceptu *Sozialpartnerschaft*, který byl jako systém faktické spolupráce vlády a odborů specificky rakouskou pojistkou sociální a politické stability přibližně od poloviny padesátých let.¹⁵ *Sozialpartnerschaft*, ve své roli fenoménu aktivní kooperace úředních a ekonomických elit, byl nejspornějším principem rakouské poválečné politiky, byl trvale kritizován rakouskou komunistickou levicí a byl označen jako mechanismus *konkordátní demokracie*, jako systém, který eliminoval jinak předpokládané konflikty antagonistických sociálních skupin a hnutí, prokazatelně ovšem minimalizoval možné střety mezi vládou a odbory.¹⁶ Zatímco řada západních zemí se musela potýkat se sérií zaměstnaneckých stávek, Rakousko vděčilo tomuto systému za relativně klidný vývoj a možnost plynulého ekonomického růstu.¹⁷ Pokud však Klaus jako kancléř tento princip ještě posílil, pasovali se rakouští komunisté – Ernst Fischer mezi nimi jako člen politbyra, odpovědný za ideologické otázky – do role rozhodných oponentů Klausova kabinetu v záležitostech ekonomiky, pracovního trhu a sociální péče. Instituci *Sozialpartnerschaft* přitom kritizovali jako specificky rakouskou formu státního kapitalistického a monopolistického panství a na boj proti této formě domácí hegemonie tržního kapitálu se soustředili po celá šedesátá léta ve snaze vytvořit alianci komunistických dělníků s představiteli tzv. „mezitřídy“, tedy drobné buržoazie.¹⁸

Sám Josef Klaus si ovšem vytkl jako jeden ze svých hlavních úkolů modernizaci rakouského práva dle mezinárodních principů, neboť dosavadní občanský legislativní řád stále v mnohém odpovídal normám roku 1867 a neodrážel liberální klasifikaci práva, nezbytnou pro finální posun mentality rakouské společnosti směrem k západoevropským standardům.¹⁹ Klausovým ideálem, jak zmínil v projevu před Radou Evropy v lednu 1965, bylo překonání „nacionálního egoismu“ evropských národů a vytvoření člověka, který by se definoval jako *homo europaeus*, jehož názorové a mentální ustrojení by vycházelo zcela ze sféry křesťanských hodnot evropského Okcidentu.²⁰ Rakousko mělo být v pojetí svého lidoveckého kancléře „velkou evropskou zahradou“, v níž se bude setkávat veškerá kulturní a diplomatická elita Evropy, a kde si díky tomu sami Rakušané osvojí novou, *kontinentální dimenzi* uvažování.²¹ Rakousko přirovnával k budově, jejíž nosný trakt

¹⁵ *Ibid.*, s. 52.

¹⁶ Anton Pelinka, „Die Sozialpartnerschaft als österreichisches Modell“, *Gesellschaft und Politik in Österreich nach 1945. Akten des Symposiums 15.–17. Oktober 1984 an der Universität Kopenhagen* (Kopenhagen: C. A. Reitzels Forlag, 1985), s. 69.

¹⁷ *Ibid.*, s. 79.

¹⁸ Albert Lichtblau, Michael Winter, „Die Entwicklung der KPÖ im Spiegel ihrer Parteitage“, *Zwischen Koalition und Konkurrenz. Österreichs Parteien seit 1945* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1983), s. 96.

¹⁹ Archiv Karl von Vogelsang Institut (KVVI), Fond Josef Klaus, č. oddílu 2.342. 1-A. složka „Rede Klaus von Europarat Strasburg, 25. 1. 1965“, s. 3.

²⁰ *Ibid.*, s. 4.

²¹ *Ibid.*, s. 12–13.

má jasně západní rysy, zatímco „východní křídlo“ celkové stavby zůstalo nedostavěno, proto se také Rakušané plně hlásí k západním normám veřejného a občanského života.²² Zatímco idealizovaná perspektiva sdílených evropských hodnot, charakterově určených západní křesťanskou tradicí, měla odkazovat ke zmíněné kontinentální dimenzi v teoretické rovině, praktická stránka osvojení této dimenze tkvěla ve stále rostoucí roli, jakou v rakouské společnosti Klausovy éry hrála masmédiá, v prvé řadě televize, která se stala novým fenoménem rakouských domácností. Vláda si kladla za cíl modernizaci rádiového a televizního vysílání, a činila tak ve chvíli, kdy roku 1966 již přibližně 600 tisíc rakouských domácností vlastnilo televizor.²³ Mezi lety 1961–1971 se počet domácností, k jejichž vybavení patřil vlastní televizní přijímač, zvýšil o plných padesát procent.²⁴ Příznačným symbolem doby se stalo rovněž autorádio – takřka povinná součást stále masověji rozšířených osobních automobilů, zajišťující nejen zábavu, ale též stálou informovanost majitelů vozů.²⁵ Rakousko Klausovy éry nastoupilo cestu osvojení masmediální komunikace a spolu s ní snilo o konzumním komfortu tradičního rodinného zázemí, modelovaného podle principu *Eins-Zwei-Drei-Vier Familie*: jeden stabilní pár měl poskytnout výchovu a zázemí dvěma dětem a obývat s nimi bytovou jednotku o třech hygienicky a prostorově vyhovujících místnostech – znakem ekonomické stability rodin měl být automobil, „čtyři kola“ zajišťující mobilitu a nový způsob trávení volného času.²⁶

Klausovo evropanství bylo zdatelně podmíněno sociální naukou katolické církve, zejména však prací německého kněze a sociálního reformátora Adolpha Kolpinga.²⁷ V jeho iniciativě a v odkazu Kolpingovy charitativní misie spatřoval Klaus apel ke křesťanskému sociálnímu aktivismu, prospěšnému voluntarismu, ke konstantní reformě sociální skutečnosti podle představy o povolání člověka k účasti na utváření božího řádu.²⁸ Tato spoluúčasť byla Klausovi nejenom důvodem k odmítnutí marxismu jako společenské teorie, ale také příčinou, proč při praktické politické práci žádal „absolutní objektivitu“, kritériem výběru odpovědných státních úředníků tak měla být pouze odbornost, předpokládala se absolutní eliminace proporčního systému zastoupení ve smyslu

²² *Ibid.*, s. 14.

²³ Helmuth Wohnout, „The Klaus Era (1964–1970)“, *The Republic of Austria 1918–2018. Milestones and Turningpoints* (Wien: Czernin Verlag, 2018), s. 140.

²⁴ Roman Sandgruber, *Ökonomie und Politik. Österreichische Wirtschaftsgeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. (Wien: Carl Ueberreuter Verlag, 1995), s. 476.

²⁵ *Ibid.*, s. 479.

²⁶ *Ibid.*, s. 478.

²⁷ Adolph Kolping (1813, Kolín, Německo – 1865, *ibid.*). Katolický kněz, reformátor sociální otázky, zakladatel tzv. *Kolpingova díla* jako podpůrné sociální organizace dělníků – tovaryšů, poskytující pomoc v nouzi a při poskytování rekvalifikace a vzdělání.

²⁸ *Ibid.*, složka „Generalversammlung des International“ – Kolping Werkes, 16. Juni 1968 Salzburg, s. 7–8.

politických kompromisů.²⁹ Klaus se ve vlastní politické práci řídil třemi principy, které se posléze staly dominujícími hesly aktivity jeho vládního kabinetu. Byly to principy *Sachlichkeit*, *Systematik*, *Dynamik*, dle kterých bylo ideové zázemí kabinetu budováno na víře, že řešení všech bodů státní správy je otázkou trvalého a systematického hledání existujícího nejlepšího řešení, za něž nese vláda odpovědnost ve spolupráci s profesionálními týmy expertů.³⁰ Takový styl práce přitom nutně vyžadoval rozvoj vzdělanostní ekonomiky a společnosti, stále patrnější koncentraci expertních sil v rámci státního aparátu a potřeboval jistý „manažerský“ přístup, který by ovšem spoléhal na aktivní rozvoj institucionální základny demokracie, na vznik a rozvoj nejrůznějších občanských nadací a iniciativ a na jejich vzájemnou koordinaci, spolupráci ve smyslu dosažení žádané *Sachlichkeit* jako objektivně harmonického spojení různých občanských zájmů a perspektiv.³¹ Vládnímu kabinetu tak šlo ve vnitropolitické rovině o vytvoření pluralitní, technokratické demokracie na konzervativně-pravicovém základě, kombinující profesionalizaci státní správy s úpravou legislativních norem ve smyslu širší podpory nezávislé občanské iniciativy. Již na tzv. klagenfurtském sjezdu ÖVP roku 1963 zaznělo, že základem stranické politiky je křesťanská demokracie, která je alternativou k socialistickým extrémům, jakož i vůči vypjatému liberálnímu individualismu, křesťanská demokracie, programově podporující individuální práva jedinců jako autentickou bázi svobodné občanské aktivity.³²

Princip *Sachlichkeit* lze shrnout a vyjádřit pojmem „technický přístup“,³³ nejednalo se ovšem o utilitární a pragmatický princip vedení správy, nýbrž pojem měl i svůj etický rozměr. Klausova recepce smyslu moderní křesťanskodemokratické politiky počítala se *Sachlichkeit* jako se zjiitelným obecným dobrem, jako s principem lidské činnosti, která je v souladu s aktuální reflexí scholastické filosofie Tomáše Akvinského a jejím pojetím smyslu lidské práce.³⁴ Jádrem vědecké činnosti i politiky měl být morální rozměr, který přitakává principům *Natur* daným vesmírným Řádem.³⁵ Věda, jejímž vedoucím principem je moralita, je objektivně správnou vědou a je v plném zájmu politiky, aby

²⁹ Archiv KVVI, fond Josef Klaus, karton 2.585., složka Staatssekretat Pisa, „Der politische Stil für die 2. Halbzeit“, s. 3.

³⁰ *Ibid.*, s. 1.

³¹ *Ibid.*, s. 2.

³² Bundesparteitag 1963 in Klagenfurt. Dokumente zur Geschichte der ÖVP (Wien: Österreichische Verlag, 1964), s. 61.

³³ Johann Wagner, *Die Aktion 20. Eine wissenschaftliche Politikberatungaktion der Österreichischen Volkspartei. Interpretation – Integration – Rezeption. Dissertation* (Wien: Universität Wien, 1986), s. 123.

³⁴ *Ibid.*, s. 128.

³⁵ *Ibid.*, s. 129.

vedla v plný soulad své záměry a cíle s takto pojatým vědeckým úsilím.³⁶ Klaus věřil, že pokud se tak stane, je možné ve světě odkrývat obecně prospěšný humánní řád a rozvíjet plný význam lidské existence. Jeho osobní pojetí politiky bylo unikátním spojením katolické morální teologie s vizí pokrokové a vysoce technicistní modernity. Příznačný byl Klausův osobní zájem o rozvoj kybernetiky, kterou považoval za vysoce depersonalizované a efektivní vyjádření principů přírodního řádu a k jejímuž dalšímu vývoji nechal zřídit malou pracovní skupinu, jejímž úkolem mělo být teoretické rozpracování možné aplikace kybernetických modelů na každodenní politické řízení.³⁷ Kancléřovo úsilí o depolitizaci státní správy tak přerůstalo pouhou snahu o snížení vlivu kariérních politiků na výkon státní služby. Stalo se snahou o faktickou depersonalizaci politiky, která si objektivitu stanovila jako záměr svého úsilí a podřizovala se práci expertních týmů a poradních sborů. Nejviditelněji byl tento politický trend vyjádřen zřízením tzv. *Aktion 20*, což bylo sdružení vědců s úzkými vazbami na rakouské lidovce, kteří v rámci šesti pracovních skupin rozvíjeli vlastní teoretická východiska modernizace rakouské státní správy, soudnictví, kultury a ekonomiky.³⁸ Vědecký tým „Akce 20“ byl představen rakouské veřejnosti v říjnu 1966 jako součást vládní strategie rychlé modernizace domácího hospodářství a veřejného života tak, aby v rámci příštích dvaceti let zůstalo Rakousko konkurenceschopné a souměřitelné se Západem.³⁹

Konzervativní právní filosofie Reného Marcice jako představa o občanském řádu

Byl to také René Marcic (1919–1971), který se mezi řadou jiných osobností pohyboval v okruhu premiéra Klause a formoval jeho intelektuální povědomí o roli a otázkách kodifikovaného práva v celém veřejném životě. Společně s myšlenkovými postuláty konzervativního intelektuála Erica Voegelina ovlivnil Marcic Klausovo uvažování o roli politiky v lidské společnosti možná nejvíce.⁴⁰ Právě on vedl premiéra k přesvědčení, že politika není a nemůže být záležitostí nijak neomezeného voluntarismu a samovolně stanovených cílů, ale je vždy *a priori* výkonem práva a jako taková je normovaná a dirigovaná mocí.⁴¹ V průběhu šedesátých let artikuloval Marcic řadu ideových východisek, s nimiž se vláda ztotožňovala a která praktikovala.

René Marcic, narozený 1919, studoval nejprve právo na univerzitě v chorvatském Zagrebu, kde promoval roku 1942 a bezprostředně po ukončení svých studií působil

³⁶ *Ibid.*, s. 126.

³⁷ *Ibid.*, s. 125.

³⁸ Gabriele Pfeifer, *Stephan Koren. Wirtschaft im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik 1967 bis 1970*, (Salzburg: IT Verlag, 199), s. 51.

³⁹ *Ibid.*, s. 54.

⁴⁰ Ludwif Reuchhold, *Gechichte der ÖVP* (Wien: Verlag Styria, 1975), s. 354.

⁴¹ Wagner, *Die Aktion 20*, s. 132.

jako kulturní a tiskový atašé ustašovského Chorvatska ve Vídni, kde souběžně pokračoval ve studiu práva na tamní univerzitě.⁴² V letech 1959–1964 působil Marcic jako šéfredaktor novin *Salzburger Nachrichten*.⁴³ Právě se Salzburkem spojil i další osud své akademické kariéry, když se roku 1963 stal na místní univerzitě řádným profesorem politické a právní filosofie.⁴⁴ Způsob, jakým se Marcic na rakouské veřejné a akademické scéně počátkem šedesátých let etabloval, vypovídá o ambivalentním vztahu rakouského poválečného politického establishmentu k podstatě politické modernity, pokud v ní ve smyslu liberálního diskursu a postkoloniální teorie rozeznáváme dominantní lidskoprávní rétoriku.

Rakouská poválečná národní legitimita byla totiž koaličními vládami definována na základě kolektivně přijímaného mýtu „první obětí“ nacistického Německa a národní identita byla rakouskými politickými elitami charakterizována ve svém konzervativním, *volkisch* smyslu. Rakouské exilové organizace ve válečných letech konstruovaly obraz rakouské státní a národní identity za použití celé série zažitých klišé, přijímaly patriotický a nacionalistický přístup, aniž reflektovaly složitou domácí sociální situaci, především skutečnost antisemitismu.⁴⁵ Pojem „holocaust“ byl tak paradoxně v rakouském mediálním prostředí poprvé zmíněn teprve v roce 1963, kdy již Marcic figuroval jako reprezentant akademických elit.⁴⁶ Lavírování mezi politickou modernitou a národní mytologií nejen umožnilo celé řadě intelektuálů s problematou fašistickou minulostí participovat na veřejném životě a vládní agendě, ale odhalovalo problém rakouského konzervativního pojetí modernity v jeho plné nahotě. Zatímco se totiž životní styl konzumerismu vyvíjel také v Rakousku podle západních standardů, plná akceptace „rakouského mýtu“ (*Ostarichi myth*) jako konstitutivního prvku národního vědomí umožňovala přežití relikvů austrofašismu a antisemitismu, a poskytovala takto zajištěné společenské zázemí kontroverzním osobnostem Marcicova typu.⁴⁷ Zřejmá neochota Klausovy vlády vyrovnat se s politickým dědictvím tohoto kolektivního mýtu a čelit zažitému antisemitismu zpochybňuje předpokládanou všestrannost principu *Sachlichkeit* při řešení lidskoprávních a sociálních traumat a ukazuje na meze Klausovy konzervativní politiky a jejího pojetí práva.

⁴² Ingeborg Schinnerl, „Marcic, René“, Austria-Forum, 2019 (Dostupné online https://austria-forum.org/af/AEIOU/Marcic,_René [přístup 21. 08. 2019]).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ René Marcic, *Die Zukunft der Koalition* (Wien: Europa Verlag, 1966), s. 88.

⁴⁵ Sonja Niederacher, „The Myth of Austria as Nazi Victim: The Emigrants and the Discipline of Exile Studies“, *Austrian Studies* 11 (2003), special issue „Hitler's First Victim? Memory and Representation in Postwar Austria“, s. 16–17.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 24.

⁴⁷ Reinhard Heinisch, „Salvation und villain: the role of Europe in Austrian politics and the rise of the radical right.“ *Politique européenne* 14 (2004), č. 3, s. 165–187, zde s. 171.

Pro Marcice přesto bylo právo doslova vším – věřil, že je nepreciznějším vyjádřením myšlenkového odkazu západní křesťanské filosofie, že je výrazem „integrity lidské psyché, rozumu a vůle“.⁴⁸ Vycházel z předpokladu, že Západ představuje fakticky dokonalou civilizační formu, že celý svět již prochází anebo bude procházet procesem europeizace formální stránky svého veřejného a právního života, že západní právní normy se stanou globálními.⁴⁹ Přitom však žádná filosofická doktrína nevyjadřuje normy přirozeného lidského práva tak komplexně, jako to činí katolická sociální nauka a morální teologie. Plné uplatnění přirozených práv člověka je možné pouze v souhlase s principy katolické sociální doktríny.⁵⁰ V Marcicově pojetí je celé stvoření jako obraz boží určitým společenstvím aspektů, věcí a jevů, které označoval jako *Rechtsgemeinschaft der Dinge*, právní společenství zjeveného, stvořeného lidského a přírodního řádu, a právo je tak samozřejmým vyjádřením přirozenosti.⁵¹ Toto zakotvení práva v samém jádru kosmického uzpůsobení věcí má nedocenitelné důsledky zejména pro člověka. Jeho existence jakožto nejvíce integrální a osobitě části přírodního vesmíru a jako spoluautora božího řádu již nemusí být díky ukotvení v daném právním řádu věcí nijak dále ospravedlňována a její hodnota je dána jejím samostatným bytím.⁵² Toto vědomí autentické lidské hodnoty je spolu s principem subsidiarity a s principem politického pluralismu nejvyšší hodnotou křesťanského Západu – právo zde stojí nad mocí a je měřítkem a podmínkou lidské svobody.⁵³

Pro Marcice, který ve svém myšlenkovém náhledu kombinoval heideggerovskou existenciální filosofii a katolickou tomistickou perspektivu, bylo právo centrální otázkou lidského *Dasein*.⁵⁴ „Pobývání“ v lidském společenství nebylo však zdaleka vymezeno jen sociálními vazbami a politickým výhledem jedince, neboť Marcic přisuzuje existenci člověka jedinečnou úlohu a označuje jej jako *animal metaphysicum*. Jako takový je člověk vertikálou, která převyšuje v roli jedince svým morálním rozměrem anonymní kolektivní sdružení ve formě lidské masy nebo státu.⁵⁵ Smyslem práva je pak chránit tuto jedinečnost lidské metafyzické harmonie s Kosmem. Právě integrita jedince je v Marcicově výkladu ohrožena populační explozí a překotným technologickým roz-

⁴⁸ Reinhard Heinisch, „Der Unbedingte Rechtswert der Menschen Seine Würde und Freiheit als präpositive Strukturelemente der Positiven Rechtsordnung“, *Politische Ordnung und Menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag* (München: C. H. Beck Verlag, 1962), s. 392.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 361.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 364.

⁵¹ *Ibid.*, s. 370.

⁵² *Ibid.*, s. 382.

⁵³ *Ibid.*, s. 391.

⁵⁴ René Marcic, *Mensch, Recht, Kosmos. Drei Gedankwege ins Dasein* (Wien: Europa Verl., 1965), s. 12.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 34.

vojem, a proto je ve smyslu ochrany humanity nutné, aby právo absorbovalo veškerý etický rozměr evropské kultury, aby v sebe pojalo platný morální kodex a konvence, a aby tato komplikovaná ustanovení lidských etických dohod ve své precizní formě převyšovalo.⁵⁶ V právu, nejdokonalejším výrazu křesťanské kultury, spočívá rámec, který ručí za rozvoj humanistického dědictví také do budoucna a zaštituje lidstvo před extrémní možností anihilace a války.⁵⁷

Křesťanskodemokratické a proevropské perspektivě Klausovy vlády, která chtěla inspirovat rakouské občanské vědomí kontinentální dimenzí a která snila o *Sachlichkeit* jako o principu obecně zjiitelného mravního smyslu křesťanské politiky, poskytl Marcic modus uvažování o hodnotě moderního právního státu, který nahlížel optikou katolického existencialismu a novotomismu. To znamenalo, že takto pojímaný právní stát nebyl řízen utilitárními principy, ale z filosofického hlediska předpokládal existenci Řádu, který staví hodnotu individua jako axiom, základ onoho *animal metaphysicum* a *homo europaeus*. Je proto typické, pokud Marcic, vycházející z tomismu a katolické sociální nauky, dále specificky nahlíží pojem občanství a občany tituluje pojmem *Ordnungsgenossen*, aby tak akcentoval příslušnost individua k určitému středobodu Bytí a nezměnitelné zakotvení jedince v přirozeném a odvěkem právním řádu.⁵⁸ Demokracie je pak především vědomím občana, že správné úkony a aktivity vlády se dějí v jeho jménu, s jeho souhlasem či přímo na základě jeho aktivní participace, a že se tak děje v souladu s teleologickým principem obecného dobra, ke kterému všichni účastníci Řádu směřují.⁵⁹ Konečně je pro Marcicovo spektrum uvažování o právním řádu typické, že člověka nepojímá jako primárního tvůrce právních ustanovení – jistě, *pozitivní* právo jako lidský úkon je přítomno, ale vůči dané sumě *přirozeného* práva je lidský vztah podobný vztahu individuální existence k celku Bytí. Člověk je tomuto druhu práva podřízen a má jej pouze vykonávat.⁶⁰

Konfrontace zleva. Humanistický marxismus Ernsta Fischera a jeho principy jako alternativa vůči konzervativní představě modernity

Jakým způsobem mohl křesťanskodemokratickou ideu právního státu ze své pozice originální revize marxismu konfrontovat Ernst Fischer? Je samozřejmé, že v jeho reflexi demokracie a humánního smyslu společnosti absentuje představa Řádu jako ontologické danosti, která se manifestuje jako určené objektivní dobro mimo čas a prostor jen skrze odkazy na své vztahy k Bytí (člověk jako obraz boží). Fischerova představa o významu humanity je korigována nutně jen jako antropocentrická a neodkazuje

⁵⁶ *Ibid.*, s. 10.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 9.

⁵⁸ Marcic, *Die Zukunft der Koalition* (Wien: Europa Verlag, 1966), s. 14.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 13.

⁶⁰ Marcic, *Mensch, Recht, Kosmos*, s. 44.

k člověku v jeho postavení *animal metaphysicum*. Přesto je možné obě perspektivy porovnat, neboť se oba autoři, Marcic i Fischer, v konečném smyslu zabývali postavením jedince ve společnosti. Zejména pak ale tím, jak ochránit myšlenkovou integritu a důstojnost individua v rámci dynamické a moderní společnosti. A zatímco Klausova vláda se domnívala, že je možné spájet ekonomicky účinný technokratismus a dynamický rozvoj konzumerismu s účinnou péčí o Řádem daný etický horizont člověka a vést jej k univerzalistickému vědomí, měl být Ernst Fischer právě tím, kdo jako marxista tento předpoklad účinně zpochybnil.

Styl a cíle Klausovy vlády byly od počátku předmětem nedůvěry ze strany domácí levice. Ono spojení *Sachlichkeit* a *Dynamik*, ze kterého ideově vyrůstala nová manažerská technokratická třída profesionálů, představovalo převratný obrat rakouské politiky a bylo otázkou času, kdy marxistické křídlo domácí politiky programově odhalí toto v podstatě unikátní spojení manažerské rétoriky s heideggerovským existencialismem a tomistickou etikou katolické sociální nauky jako iracionální revizi humanistických a demokratických tradic. Ostře se proti Marcicovi vyhraňovala rakouská studentská nová levice, která v něm viděla „Othmara Spanna druhé republiky“, zejména kvůli jeho tomistické reflexi pozice člověka ve společnosti a hodnoty či smyslu jeho práce.⁶¹ Dle studentských radikálů byla Marcicova filosofie směsicí Heideggera, Tomáše Akvinského a konzervativní mystiky Ernsta Jüngerera a viděli v něm moderního pokračovatele austrofašistické tradice.⁶²

Rakouští komunisté (KPÖ), k jejichž vedoucím činitelům Ernst Fischer patřil již od konce druhé světové války, vystupovali v polovině šedesátých let jako etablovaná, ale nevelká politická strana, která usilovala o to, formulovat vůči vládní politice levicovou alternativu.⁶³ Na svém 19. sjezdu se komunisté plně přihlásili k systému parlamentní demokracie, zcela akceptovali tradiční strategie volebního boje a jako metody mimoparlamentního nátlaku uznávali pouze nenásilné prostředky masových akcí

⁶¹ Michael Siegert, „Faschismus und Obskurantismus. Das sanfte Gesetz der Rene Marcic“, *Neue Alternative. Sozialistische Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur* (1969), č. 4, s. 8.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Rakouští sociální demokraté (SPÖ) vystupovali do roku 1966 jako koaliční partner první Klausovy vlády a od roku 1967 se jejich programová politika orientovala na koncept tzv. austrokeynesianismu, který byl z komunistické perspektivy často kritizován jako pouhá kopie ekonomického programu Klausovy vlády. Od dubna 1967 se SPÖ soustředila na vybudování vlastních expertních týmů po vzoru Aktion 20, a do značné míry tak pod Kreiského vedením přijala technokratickou perspektivu svého ideového směřování. To je také důvodem, proč zde nezmiňuji politiku SPÖ jako alternativu ke Klausově vládě. Marxistickou pozici uvnitř SPÖ zastával Günther Nennung (1921–2006), šéfredaktor časopisu *Neue Forum* a teoretik marxisticko-křesťanského dialogu, jeho pozice v rámci SPÖ však byla spíše menšinová. K problematice austrokeynesianismu viz Fritz Weber, Theodor Venus. *Austro-Keynesianismus in Theorie und Praxis* (Wien: Jugend und Volk, 1993). K Nennungovým ideovým názorům viz Günther Nennung, *Öffnung und Untergang. Thesen über den Weg zum Sozialismus* (Wien: Europa, 1966).

a demonstrací.⁶⁴ Ústřední myšlenka diktatury proletariátu byla odmítnuta ve smyslu nové strategie, která sice nadále vnímala rakouské komunisty jako koordinační sílu domácí levice, nepřiznávala jim však již ideový monopol v otázkách budoucí podoby socialistické společnosti.⁶⁵ Komunisté tak v květnu roku 1965 formulovali a programově vyjádřili vlastní představu demokratické, pluralitní socialistické společnosti. Avšak přestože byl nově zvolený předseda strany Franz Muhri⁶⁶ přesvědčen, že postupná liberalizace východoevropských lidově demokratických režimů je otázkou logického kontinuálního vývoje a důkazem o převaze socialistické demokracie nad tradičními formami zastupitelského systému,⁶⁷ a úplné uznání legitimacy parlamentní moci nepochybně vyrůstalo z vnitřního přesvědčení komunistů o brzkém vítězství právě socialistické formy demokracie, nebyly výchozí podmínky strany pro prosazení nových idejí právě optimální. Stranická členská základna viditelně stárla. K 1. lednu 1965 čítala strana 36 408 registrovaných členů, z nichž ale více než jednu třetinu tvořili členové starší 60 let a pouze 2 758 členů bylo mladších třiceti let.⁶⁸ Také v důsledku stárnutí členů strany klesal úměrně i počet aktivních stranických buněk v průmyslových závodech a na pracovištích – ještě v roce 1960 jich bylo aktivních 313, ale v roce 1965 už jen 260.⁶⁹

Strana však musela řešit i konflikty ideové povahy. V důsledku „demokratizace“ na jejím 19. sjezdu došlo k vnitrostranické konfrontaci s početně nevelkou, ale hlasitou skupinou konzervativců, kteří, inspirovaní vývojem v Číně, založili vlastní maoistickou stranu MLPÖ (Marxisticko-leninskou stranu Rakouska). Předák rakouských maoistů Franz Strobl otevřeně deklaroval, že svým 19. sjezdem se Komunistická strana Rakouska stala „druhou sociálnědemokratickou stranou“, přestala být revoluční alternativou proti establishmentu a zařadila se po bok jiných stran, fakticky chránících kapitalis-

⁶⁴ Zentral Parteiarchiv KPÖ (ZPA KPÖ) Alfred Klahr Gessellschaft. Der 19. Parteitag der Kommunistischen Partei Österreichs. 27. bis 30. Mai 1965, Gekürztes Protokoll, s. 147.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 148.

⁶⁶ Franz Muhri (1924–2001) se stal v roce 1965 ve svých 40 letech nejmladším rakouským politickým lídrem a reprezentoval středovou, liberálnější frakci rakouských komunistů. Jeho cílem byla politika dialogu a ustavení širší levicové demokratické platformy, ale jeho kompromisní stanovisko v otázce sovětské okupace Československa a kladný postoj k tzv. Moskevským protokolům vedl k vnitrostranické krizi, k ideovému oslabení KPÖ a k definitivní politické izolaci strany.

⁶⁷ *Ibid.*, složka „Franz Muhri.“ Gespräch mit Franz Muhri, *Bilanz*, Februar 1966, s. 7.

⁶⁸ Verein für Geschichte der Arbeiterbewegung (VGA) Archiv, Sachearchiv. Fond KPÖ. Lade 10, Mappe 42. Složka „XIX. Parteitag der Kommunistischen Partei Österreichs. Kampf und Aktionen seit dem 18. Parteitag“, s. 19.

⁶⁹ Archiv der Österreichischen Gessellschaft für Zeitgeschichte am Institut für Zeitgeschichte am Universität Wien. (ÖGZ Archiv) fond NL 35 „Nachlass Egon Kodicek, Lade DO 110, Mappe 22. „Sitzung der Landesobmänner und Landessekretäre der Gewerkschaftliche Einheit am 19. und 20. September 1966. Die Arbeit der Partei im Betrieb, s. 1.

mus.⁷⁰ Stále však bylo nutné reagovat zejména na nebezpečí silící lidovecké pravice. Klausův značně efektivní nástup do čela strany se zdál předvídat lidovecký úspěch ve volbách, což vedení KPÖ reflektovalo dosud nevídaným způsobem a všem svým členům a podporovatelům doporučilo v březnových volbách roku 1966 podpořit konkurenční socialisty. Rozhodnutí padlo 9. ledna 1966 a samostatně strana kandidovala jen v jednom vídeňském volebním obvodu, kde jako kandidáta postavila Muhriho. Ve všech zbývajících volebních obvodech měli komunističtí voliči svým hlasem pro socialisty zabránit hrozící lidovecké většině.⁷¹ Fischer měl nepochybně na toto konečné rozhodnutí vliv – ve svém dopise Muhrimu ze dne 2. listopadu 1965 píše, že ač rozhodnutí volit socialisty znamená nepochybně dilema pro každého komunistu a nejde o snadné rozhodnutí, je to v tuto chvíli jediná alternativa, jak zabránit pravicové většině ÖVP, této „hře s nedozírnými následky“, většině, která by dle Fischera měla za následek posílení vlivu zahraničního kapitálu, veškerých reakčních elementů, bezprecedentní ohrožení státní neutrality a vzrůst militarismu.⁷²

Lidovcům se však díky komunistické podpoře pro SPÖ podařilo vyvolat v domácí veřejnosti dojem, že hrozí ustavení „rudé fronty“, dosud nevídaného ohrožení rakouské demokracie. Klaus vyslal v březnu 1966 jasně čitelný vzkaz: pouze silná Lidová strana může zabránit tomu, aby se z Rakouska stala další totalitní, chudnoucí, ekonomicky slabá lidová demokracie.⁷³ V lidoveckém podání tak hrozilo prosazení marxistické ideologie za jakoukoli cenu spojenými levicovými silami.⁷⁴ Má-li však být Rakousko do roku 1980 technologicky vyspělou zemí automatizované výroby, rozvinuté kybernetiky, společností ve všech směrech modernizovanou a držící krok se Západem, pak není možné zahrnout do této perspektivy se nehodící a zastaralou marxistickou ideologii, účinně argumentoval lidovecký tisk.⁷⁵ „Můžeme být tady v Rakousku spokojeni, a komu se to nelíbí, ten ať si koupí jízdenku na Východ“, reagovali v obavách z hrozící vlády „rudé fronty“ rakouští voliči.⁷⁶ Hektický volební boj, ze kterého vzešla ÖVP jako vítězná

⁷⁰ *Ibid.*, fond OR – MLPÖ 1, DO 88. „Warum MLÖ? Aufruf der Gründungskonferenz der MLÖ vom 1. Mai 1966. Rote Fahne, Organ der Marxisten – Leninisten Österreichs, Sondernummer, Juni 1966. s. 13.

⁷¹ *Ibid.* fond WA-7, Nationalratwahlen 1966. DO 24, Mappe 4., Die KPÖ zur Nationalratswahl. Kleine Volksstimme, Februar 1966, s. 1.

⁷² Österreichisches Literaturarchiv (ÖLA), fond Nachlass Ernst Fischer, 37/96. složka 37/BZ 49/1-8. An Muhri, Franz. Betroffene Korespondenz. KPÖ. 8 Briefe. 11. 02. 1962 – 20. 01. 1969, 2. November 1965, s. 1.

⁷³ ÖGZ Archiv, fond WA-7 Nationalratwahl 1966. DO 24, Mappe 2. „Es geht um Österreich“. Brennpunkt, Wahlsondernummer, 1. Jänner 1966, s. 3.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 4.

⁷⁵ *Ibid.*, složka ÖVP, „Wie leben Wir morgen? Probleme von Heute“, Nr. 1, Februar 1966, s. 3–4.

⁷⁶ *Ibid.*, složka ÖVP, „Was erwartet sich die Frau von der Zukunft? Die Österreichische Frau“. Sondernummer, Februar 1966, s. 3.

strana, ukázal, do jaké míry si průměrní Rakušané pod pojmy socialismu či marxismu představovali pod vlivem rétoriky padesátých let totalitní společnost útlaku, chudoby a obecného potlačení lidských práv.

Změnit tuto perspektivu a rehabilitovat v očích Rakušanů marxismus jako ideový příslib skutečně demokratické společnosti na nejširší sociální bázi tak bylo nejpodstatnější úlohou rakouských komunistů během druhé poloviny šedesátých let. Marxismus, revidovaný ve své podobě humánní a demokratické perspektivy otevřené dialogu, by se pak mohl stát funkční alternativou *dynamickému technokratismu* lidovecké konzervativní pravice.

Ernst Fischer byl ve své pozici předního komunistického intelektuála tím, kdo tuto demokratickou revizi marxismu prováděl již od počátku šedesátých let poté, co se od roku 1959 již nemusel soustředit na svůj poslanecký mandát a mohl se plně věnovat filosofickým otázkám. Předpokladem restituce demokratických hodnot v marxismu obsažených mu byla jak kritika dogmatismu, tak moderního korporátního kapitalismu. Fischerova účast na mezinárodní kufkovské konferenci v Liblicích v roce 1963 vyslala první významnější signál evropským komunistickým stranám – zvláště východoněmecké SED –, že Fischer pojímá marxismus jako otevřený ideový horizont, velkorysý vůči dosud skepticky anebo nepřátelsky přijímaným myšlenkovým proudům, a naopak prostý idealizace veškerých společenských vztahů v socialistických zemích.⁷⁷ Prostředkem jeho vlastního ideového rozchodu s intelektuálním dědictvím stalinismu a také určitým druhem ideové „terapie“ byla Fischerovi marxistická revize filosofického utopismu v podání Ernsta Blocha. Zde především nacházel Fischer zdroj pro vlastní reflexi aktuálních hodnot marxismu, když sám označoval Blochovu filosofii za „onen horký proud marxismu, bez něž by se sám marxismus musel proměnit v led“.⁷⁸ Byl to Bloch, kdo měl lidské naději (*Hoffnung*) dát cíl jejího směřování a upínání, cíl, spočívající v novém rozvoji humanity.⁷⁹ Humanistická perspektiva je ovšem neohraničená – její plné rozvití můžeme nahlížet v imaginativním světě „ještě Nebyti“ (*Noch-Nicht-Seins*), kde jsou možnosti otevřené a který předpovídá radikální antropocentrickou humanitu.⁸⁰ Nový socialistický demokratismus a utopismus pak dle Fischera potřebují vidět ve světě *Noch-Nicht-Seins* uskutečnitelnou perspektivu. Tu lze označit jako *reálnou utopii*, nový podstatný moment lidské skutečnosti.⁸¹

Abyste lidstvo učinilo reálnou utopii svým politickým východiskem a idealizovaný svět nové humanity realitou, žádá si demokratická renesance lidského společenství a sám

⁷⁷ Maximilian Graf, „Die KPÖ und Europa. Internationale Stellung und Europapolitik einer Kleinerpartei. (1945–heute)“, *Kommunismus und Europa. Europapolitik und vorstellungen europäischer kommunistischer Parteien im Kalten Krieg* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016), s. 245.

⁷⁸ Österreichisches Literaturarchiv (ÖLA) Nachlass Ernst Fischer, 37/96, složka 37/W 48, „Ernst Broch. Ein grosser Rhapsode der Philosophie“, s. 1.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 2.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 8.

⁸¹ *Ibid.*, s. 1.

demokratický boj za lidská práva novou akční syntézou tří předpokladů lidské humanity jako takové, a sice rozumu, fantazie a morální odpovědnosti.⁸² Touto syntézou lze dospět až ke „spáse morálního“ a plnému znovuodhalení lidského etického potenciálu ve zcela materialistickém smyslu, prostém metafyzických konceptů. Člověk je *interně obsaženým utopickým cílem a smyslem marxismu*, definující tak marxismus jako „pravdu“, humánní úsilí o plné rozvíjení lidského potenciálu. Že se marxismus sám definuje jako vědecký, by mu nemělo být na překážku, aby přijímal svoji vnitřní utopickou stránku jako předpoklad svého morálního úsilí, předpoklad své schopnosti k dialogu.⁸³

Postuláty Blochovy filosofie Fischer unikátním způsobem spájel s vlastní reflexí revoluční tradice uměleckého romantismu. Romantismus jako určitá duchovní tendence vlastní doby v množství svých literárních a výtvarných útvarů je podle Fischera nutně překonán jako dobově podmíněný. Marx ovšem romantické tušení skutečných možností člověka vtisknul do své vědecké analýzy charakteru kapitalistické společnosti a vidiny ideální společnosti demokratické a socialistické, a definoval tak, za jakých podmínek lze převést utopickou představu romantiků do socialistické skutečnosti.⁸⁴ Marxismus je tak „dospělou“ fází romantické revoltující „puberty“, která jako nálada, jako postoj, i nadále přetrvává v celospolečenském měřítku jako touha po plnosti lidské individuality.⁸⁵ Navíc dostává tento romantický lidský protest jako přesah k ideálnímu ve věku lidské kosmické expanze a objevování vesmíru svoji skutečně zpřítomněnou podobu. Fischer to definoval též přirovnáním: „Co Byron a Shelley předvídali ve své fantazii, učinil astronaut Jurij Gagarin skutečností.“⁸⁶ Pokud byl také Gagarinův čin aktem lidské vzpoury, je úkolem nadcházejících generací dovršit tuto vzpouru, dovést ji k plnosti života, skutečně ve světě demokratického socialismu.

Fischer věřil, že marxismus je v Blochově podání jako *reálná utopie* a za využití „faustovské metafory“⁸⁷ intelektuálního vzdoru ideálním aktuálním prostředkem široké demokratické duchovní ofenzivy (*geistige Offensive*), která vzejde z kooperace dělníků a intelektuálů jako útok na odosobněný byrokratický aparát koncentrující se moci (*Macht*). Po účinném spojení kvalifikovaných dělníků a inteligence volal Fischer již na 19. sjezdu a definoval tím snahu KPÖ po ustavení širší protestní levicové alternati-

⁸² *Ibid.*, s. 4.

⁸³ Ernst Fischer, *Arts against Ideology* (London: Penguin Press, 1969).

⁸⁴ Ernst Fischer, *Původ a podstata romantismu* (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1966), s. 219.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 226.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 8.

⁸⁷ Termín „faustovský pud“ (*Faustische Drang*) užíval Fischerův blízký spolupracovník, stranický kolega a ideový souputník Franz Marek jako romantizující metaforu pro intelektuální charakter a trend moderní společnosti, která epochou kosmických objevů vstoupila do své „faustovské“ fáze neohrazených možností vědeckého poznání. Viz Franz Marek. *Was ist Marxismus? Kapitalismus? Sozialismus? Kommunismus? Freiheit?* (Wien: Stern-Verlag, 1960), s. 44.

vy.⁸⁸ Teprve toto na dialogu založené uskupení pak bude schopno transformovat lidskou společnost k plnému rozvíjení všech věd a umění, a dovrší tak humanistický smysl lidských dějin.⁸⁹ To se samozřejmě neobejde bez nutné konfrontace s politickou mocí. Tu Fischer definoval nikoli jako danou moc jedné politické strany nebo proudy a jednu podobu totalitní ideologie, ale jako sám antihumánní princip: pro moderní industriální společnost je přímo typické, že stále více soustřeďuje svůj mocenský aparát. Fischer hovoří o *militaristické metafyzice* technicky vyspělé byrokratické moci, která se obrací proti samé podstatě humanity a která přímo tvoří symptom moderního kapitalismu.⁹⁰ „Skutečný život“ (*Das wirkliche Leben*), který je syntézou citové a duchovní svobody jednotlivce, je v této vysoce institucionalizované formě byrokratického a technokratického kapitalismu nemožný.⁹¹ Ale je právě povinností intelektuálů, vzešlých z „laboratoria doktora Fausta“, aby se formovali jako politická síla doposud nebývalého rozsahu, a aby ve spolupráci se všemi, jejichž *wirkliche Leben* musí být nutně neosobní Mocí ohrožen, konfrontovali mocenské vztahy v aktu romantizující vzpoury.⁹² Je životní výzvou intelektuálů střetávat se s charakterem mocenského *Unsinn*, iracionalitou vojensko-administrativního komplexu, který produkuje bezpráví.⁹³ Avšak konfrontace intelektu s neosobní mocí má význam a politický dopad jen tehdy, když sami intelektuálové zavdají podnět ke vzniku širší demokratické občanské fronty, která musí být „hrou protikladů“, dialogem svobodných jedinců, setkáváním rozdílného, která bude kooperací mnoha heterogenních vizí proti homogenní technicistní mašinérii vojenského, byrokratického a politického aparátu.⁹⁴ Neideologizující a otevřená marxistická filosofie musí být v rámci této demokratické fronty prostředkem a metodikou politické praxe, která všechny zúčastněné vede k porozumění, že pouze společnost demokratického socialismu je takovou společností, kde *wirkliche Leben* může zplodit *Inhaltreicheres Dasein* (tedy vnitřně naplněné, uvědomělé lidské bytí).⁹⁵

Marcic a Fischer tedy v první řadě přistupují zcela jinak k základnímu charakteru moci a mocenských vztahů. Oba si jsou vědomi výzev, který vědecko-technická revoluce staví před moderního člověka. Oba předpovídají, že klíčovou otázkou je nalezení jistého *modu vivendi* pro současnou i nadcházející generaci. Marcic však rozřešení této otázky

⁸⁸ ZPA KPÖ Alfred Klahr Gessellschaft. Der 19. Parteitag der Kommunistischen Partei Österreichs. 27. bis 30. Mai 1965. Gekürztes Protokoll, s. 157.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Österreichisches Literaturarchiv (ÖLA) Nachlass Ernst Fischer, 37/96, složka 37/W88, „Macht und Demokratie“, s. 9.

⁹¹ *Ibid.*, s. 11.

⁹² *Ibid.*, složka 37/W20, „Der Intellektuelle und die Macht“.

⁹³ *Ibid.*, s. 7.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 9.

⁹⁵ Ernst Fischer, „Marxismus und Ideologie“, *Weg und Ziel* 23 (1965), č. 5, s. 355.

hledá v intelektuální sféře evropského křesťanského, primárně katolického Západu, jehož právní a filosofická tradice je mu zárukou a výchozím bodem pro hledání apriorně dané role člověka v bohem stvořeném kosmickém řádu, který sám má určenou právní povahu. Fischer předpokládá syntézu hodnot *celé* evropské duchovní tradice, protože žádný jiný kontinent nemá na bázi své bohaté a rozmanité kulturní historie takovou možnost přejít do socialistické formy života nenásilně a na základě demokratického dialogu.⁹⁶ Evropu viděl Fischer jako jedinečné spojení gigantismu a intimity, revolučnosti a půvabu, kdy obojí může kultivovat politickou perspektivu demokratických socialistických hnutí.⁹⁷ Zatímco pro Marcice byla politika výzvou k hledání objektivně správného uspořádání věcí podle daných zákonů *Natur*, výkonem práva ve prospěch většiny, Fischer předpokládal afinitu možných perspektiv a pestrost východisek. René Marcic také definoval právní stát jako takový stav uspořádání lidských vztahů, který při správné konstelaci mocenského aparátu chrání jedince před mocenskou libovůlí – dokonce si takový úkol stanoví jako smysl své existence. Fischer naproti tomu tvrdil, že každá byrokratická moc si tvoří aparát, jehož premisou je expanze, a že ani rámec společenské smlouvy, ani mezinárodní a všeobecné uznání práv jedince nedokáže nastavit hráz principu Moci – tu je třeba „faustovsky“ stále konfrontovat romantickou „duchovní ofenzivou“ ve jménu posledního účelu evropské romantizující revoluční tradice – citově naplněného, svobodného člověka.

Domnívám se, že pokud Fischerova imaginace socialistické občanské demokracie nedošla v rakouských podmínkách naplnění, pak toto „selhání“ nelze vysvětlit jen danou volební matematikou a jasnou převahou středopravých lidovců oproti komunistům, ale také odkazem na selhání československého Pražského jara jako alternativního politického projektu, který rovněž předjímal dialog jako předpoklad vlastní ideové integrity. Obrodu československého socialismu vnímal Fischer jako „demokratickou revoluci“, vnášející do kontextu dalšího vývoje socialistické myšlenky zcela jiný náhled.⁹⁸ Československý pokus o renesanci humanistického marxismu byl pro Fischera modelem demokratického socialismu a jeho aplikací se mělo Československo stát „nejsvobodnější zemí vůbec“.⁹⁹ Během samého průběhu Pražského jara Fischer udržoval kontakty zvláště s Eduardem Goldstückerem, kterého pozval do Vídně na veřejnou přednášku a diskusi o politických cílech pražských reformátorů a této diskusi nakonec také sám předsedal.¹⁰⁰ Invazi armád

⁹⁶ Ernst Fischer, *Problémy mladé generace*, s. 221.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ ZPA KPÖ Alfred Klahr Gessellschaft. Složka „Ernst Fischer – Welt“. „Kommunismus ist Demokratie. Spiegel Gespräch mit österreichischen Marxisten Ernst Fischer“, *Der Spiegel* 1968, č. 35, s. 80.

⁹⁹ ZPA KPÖ Alfred Klahr Gessellschaft. Složka „Ernst Fischer – Welt“. „Wir leben mitten in der Weltrevolution. Spiegel gespräch mit dem kommunistischen Theoretiker Ernst Fischer“, *Der Spiegel* 1969, č. 47, s. 144.

¹⁰⁰ „Die CSSR im Umwandlung“, *Volksstimme* 50, č. 61 (6. 4. 1968), s. 4.

Varšavské smlouvy pojmenoval Fischer svým známým pojmem *Panzerkommunismus*, ale spatřoval v ní též pregnantní projev oné *militaristické metafyziky moci*.¹⁰¹ Jestliže v prosinci roku 1968 dospěla delegace rakouských komunistů při jednání se zástupci KSSS k mylné domněnce, že reforma socialistického systému je možná i po srpnové okupaci na základě Moskevského protokolu,¹⁰² bylo otázkou času, kdy bude Fischer pro svůj nekompromisní postoj k československé otázce ze strany vyloučen. Svůj poslední dopis Franzi Muhrimu, kde s nelehkým srdcem akceptoval své vyloučení z politbyra, zaslal Fischer dne 20. ledna roku 1969.¹⁰³ Působil pak až do své smrti v roce 1972 jako hlasitý kritik sovětské politické moci a poměrů uvnitř KPÖ, ale nepůsobil již na stranické platformě, z níž by mohl nadále formulovat své programové vize. Definitivně se tak z rakouského politického obzoru ztratila alespoň teoretická možnost ustavení demokratické socialistické fronty. Fischer pojímal své marxistické východisko jako teoretický kontext unikátního politického projektu, který spájel kulturní tradice revolučního romantismu s filosofií naděje Ernsta Blocha, aby tak spatřoval hodnotu soudobé fáze vědeckotechnické revoluce v jejím romantizujícím anebo také „faustovském“ revolučním potenciálu přeměny společnosti. Je proto myslím vhodné hovořit o tomto *romantickém obratu*¹⁰⁴ Fischerova marxismu jako o ambiciózní imaginaci možné formy občanské společnosti, jako o snaze převést teoretická východiska Ernsta Blocha do obecného vědomí a politické praxe, jako o předpokladu pro hodnocení samé povahy moci a prostředků její konfrontace. Není bez významu, že Fischer také jako představitel demokratické transformace rakouských komunistů v polovině šedesátých let nacházel ideální politický model v československém obrodném procesu, což perspektivě Pražského jara dodává poněkud hmatatelnější „středoevropský“ rozměr s kontextuálním přesahem mimo země východního bloku. Proto nejsou jeho programová východiska jen bezprostřední reakcí na manažerskou rétoriku Klausovy vlády (zde ostatně s odchodem Ernsta Fischer z politbyra KPÖ možnost eskalující konfrontace padá), ale vypovídají také více o hodnotách Pražského jara jako o utopické vizi alternativní občanské společnosti.

¹⁰¹ Archiv ÖGZ, fond Nachlass 39 – Theodor Prager, DO 135. Mappe 12. Ernst Fischer, „Der Wahnwitz der Macht“, s. 6.

¹⁰² Archiv ÖGZ, fond Nachlass 39 – Theodor Prager, DO 135, Mappe 11, Bericht an das plenum der ZK der KPÖ vom 18. Dezember 1968 über die Besprechungen zwischen der delegationen der KPDSu und der KPÖ, s. 11.

¹⁰³ ÖLA, Nachlass Ernst Fischer 37/96 složka 37/BZ 49/1-8. An Muhri, Franz. Betroffene Korespondenz. KPÖ 8 Briefe, 20 Jänner 1969.

¹⁰⁴ Užívám zde pojmu *romantický obrat* jako své vlastní definice Fischerových politických postojů, které zaujímal v souvislosti s 19. sjezdem KPÖ přibližně od poloviny šedesátých let. Pojem romantického obratu má souvislost s Fischerovým nahlížením romantické pózy jako trvale přítomného potenciálu občanské revolty (viz práce *Původ a podstata romantismu*, 1966). Charakter romantického obratu jako ideové a politické kategorie je také odvozen z pojmu *Faustische Drang*, užívaného F. Markem.

V některých filosofických prepozicích Klausovy vlády, ve filosofických pojmech typu *homo europaeus*, dnes lze rozeznat určité tendence evropské integrační politiky, ve svém principu věřící, že kodifikací legálních norem a precizovanou právní úpravou lze vytvořit funkční mezinárodní společenství, sdílející společné západní křesťanské etické hodnoty a principy. Lze rozeznat, že také Marcicův existenciální novotomismus zde byl se svojí adorací práva jako podmínky řádu jedním ze stavebních kamenů sjednocující se Evropy. Nakolik je tento *integralistický* proud evropské politiky doposud silný zejména mezi křesťanskodemokratickými politiky, nelze jeho společenskou platnost zpochybnit. Bezpochyby šlo o přístup, který na základě reflexe filosofických tradic Okcidentu určil jednu dominující vizi občanské společnosti. Fischerovo opoziční marxistické stanovisko vnímám jako hodnotné zejména pro jeho akcentaci sociálních práv lidského jedince, která mohou být ohrožena samoučelnou byrokratickou mocí. Fischerův důraz na romantický protest morálně odpovědného intelektuála proti neosobnímu aparátu technokratické moci nepozbývá na aktualitě. Jeho marxistická vize občanské společnosti je *neintegralistická*, nesouhlasí s návrhy na různé „konce dějin“ a zpochybňuje *status quo*, a právě afinitu této humanistické perspektivy vnímám jako vklad pro dialog o smyslu občanské společnosti.

Epilog. Závěrečná východiska a možný smysl Fischerova pojetí revolvy při řešení krizí politické modernity

V úvodní části studie se však při definici pojmu „občanská společnost“ odkazují na teorii aparátů a komunikačních vztahů, jak ji rozvíjel Vilém Flusser, a je tedy namístě zhodnotit, jakým způsobem jeho hypotéza postmoderních (dle Flussera „postdějinných“) diskursů vypovídá o charakteru vlády Josefa Klause, o intelektuální roli právní filosofie Reného Marcice a o možném revolučním potenciálu marxistického humanismu v podání Ernsta Fischera. V kontextu Flusserovy typologie komunikačních diskursů se domnívám, že je namístě označit Klausovu vládu za administrativní mocenskou reprezentaci, která charakterizuje svojí agendou přechod od stromového k amfiteatrálnímu diskursu. Akcent, který tato vláda kladla na vytváření expertních týmů typu *Aktion 20*, princip objektivit jako smyslu profesní vědecké specializace, a zároveň podpora, kterou tato vláda skýtala rozvoji prostředků masmediální komunikace, takovémuto hodnocení nahrává. Je přitom namístě zdůraznit, že jakkoli stromový komunikační diskurs nalezl v angažmá Klausovy vlády své naplnění, sociální a spirituální krizi, kterou přechod k amfiteatrálnímu diskursu přináší, se tato vláda mimo jiné pokusila řešit aplikací konzervativně chápané a uplatněné filosofie práva v podání Reného Marcice a v duchu hesla konzervativního intelektuála Erica Voegelina: „Nikdo není povinen podílet se na krizi společnosti; naopak, každý je povinen tohoto nesmyslu zanechat a žít v řádu.“¹⁰⁵ Svorníkem tohoto řádu měl být princip *Sachlichkeit* jako modelový typ řízení vlád-

¹⁰⁵ Eric Voegelin, *Věda, politika, gnóze*, přel. Jan Frei (Praha: OIKOYMENH, 2018), s. 36.

ní administrativy, založený na bytostné skepsi vůči „gnostickým masovým hnutím“ marxismu a komunismu.¹⁰⁶ Takto v programovém prohlášení ÖVP z roku 1966 zaznívá také Marcicův vliv, chtěla-li Klausova vláda chránit „každého jednotlivého občana před totální státní mocí a kolektivní zvrůlí“.¹⁰⁷ Flusserem zmíněný – a Fischerem akcentovaný – problém odcizení chtěli pravicoví lidovci vyřešit konceptualizovanou, srozumitelnou právní ochranou nejen jedinců, ale také komunitního života obcí a zajištěním obecních práv místních malých sídelních společenství před stále rostoucí mocenskou zvrůlí centrálních institucí, tak aby se tento komunitní život nadále mohl v kontextu právní ochrany rozvíjet, přičemž jeho základem měla být rodina.¹⁰⁸ Je ovšem třeba zdůraznit, že přes proklamovanou snahu o zřetelně demokratickou pozici a teoreticky podložené úsilí o ochranu práv lidského individua se Klausova vláda nijakým způsobem nesnažila reflektovat problematiku národní minulost a že přes vůdčí princip vědecké a ideové objektivit i nadále zachovávala politickou legitimitu rakouského mýtu první oběti. Cílená rezignace na celospolečenskou diskusi o zdrojích antisemitismu a o povaze historického dědictví austrofašismu umožňovala Klausově administrativě provést její pokus o dynamickou modernizaci v manažerském stylu, aniž tento svůj projekt vůbec hodlala podrobit široké demokratické diskusi o dějinném zatížení národa a o jeho dalším politickém směřování právě v kontextu nacionálního a antisemitského stigmatu.

Při konfrontaci s tímto konzervativním pojetím a zejména ve vlastním odkazu na Flusserovu diskurzivní teorii pak vystoupí kontury Fischerova alternativního, radikálního uchopení dalšího možného vývoje občanské společnosti. Pojem *Noch-Nicht-Seins* jako „ještě Nebytí“ totiž ve své relaci k pojmu *reálné utopie* vypovídá o možnosti, že faktický imperativ stromového a amfiteatrálního diskursu s jejich momenty mezilidského odcizení není neměnný a může být ve smyslu faustovské duchovní ofenzivy přeměněn v aparaturu vztahů, sloužících plnosti lidského života. Největší Fischerův přínos však tkvěl ve faktu, že Blochovu formulaci reálné utopie dokázal uchopit jako metodický koncept pro vlastní literárněvědnou kritiku a analýzu a – snad nejzřetelněji v případě Franze Kafky – dokázal ve vlastním kontextu evropského literárního odkazu a v rámci děl vybraných autorů dále dešifrovat vlastní autorovo stanovisko jako radikálně humanistické a stavící se na odpor vůči faktu lidského odcizení. Tento Fischerův přístup je patrný v eseji *Původ a podstata romantismu*, když na základě literárněvědné analýzy odkazuje na „novoromantický proud ve světě pozdního kapitalismu“ jako na výraz společenské revolty.¹⁰⁹ Především Kafkovi však Fischer určil pozici kritika industrializ-

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 67.

¹⁰⁷ Das Wahlprogramm der ÖVP 1966. In: Robert Kriechbaumer a kol., *Die Ära Josef Klaus. Österreich in den „kurzen“ sechziger Jahren*, Band 1: Dokumente (Wien: Bohlau, 1998), s. 325.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Ernst Fischer, *Původ a podstata romantismu* (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1966), s. 5.

zované a mechanizované specializace, kterou Flusser vidí jako typickou pro stromový komunikační diskurs.¹¹⁰ Fischerovo spojení Blochova utopického horizontu a funkční literárněvědné analýzy umožňovalo Fischerovi nacházet mezi řádky Kafkových děl otazníky, které zpochybňovaly sám smysl diskurzivního modelu komunikace občanské společnosti.¹¹¹ Analýza literárního díla jako specifického druhu reflexe intelektuální revolty a jako druhu konfrontace moderních sociálních vazeb industriální společnosti umožnila Fischerovi legitimizovat vlastní politický postoj jakožto druh společenské kritiky, postavený na marxistickém „osvojení“ revolučního odkazu evropské literární kultury. Proti „aparativnímu totalitarismu“ ve Flusserově podání takto Fischer nestavěl jen vlastní marxistické stanovisko, nýbrž jej konfrontoval s revolučním odkazem celé humanisticky zaměřené literární kultury. Zatímco Marcic se pokoušel řešit myšlený krizový moment přechodu mezi stromovým a amfiteatrálním diskursem pojmy přirozeného práva s jeho četnými odkazy na myšlenkovou kulturu západního křesťanství, aby relací lidského společenství k předpokládanému Řádu zajistil konzervativní integritu občanského společenství založeného primárně na silných rodinných vazbách, zatímco se pokoušel typizovat občana v jeho roli spoluúčastníka na tvorbě tohoto Řádu, aby zajistil morální smysl nadcházejícího amfiteatrálního diskursu, mohl Fischer svým programovým cílem – reálně utopickou snahou o dosažení vnitřně naplněného bytí – legitimitu těchto diskursů s jejich totalitarismy prostě zrušit s výhledem na prozatím neuskutečněnou vizi socialistického společenství, rušícího prožitek lidského odcizení na základě nového druhu sociálních vazeb. Tím mám také na mysli zmíněnou afinitu Fischerovy perspektivy, zde vidím jím interpretovaný utopismus jako potenciálně možný pro překonání Flusserovy hrozby dehumanizujících aparátů, a tím také jako inspirativní a potenciálně alternativní model vůči současnému stavu a interpretaci občanské společnosti.

¹¹⁰ Fischer, „Kafkovská konference“, *Franz Kafka. Liblická konference 1963* (Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1963), s. 156.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 160.