

# TŘI STEZKY (KE) KOMUNISMU<sup>1</sup>

Martin Škabraha

## Three Paths Of/To Communism

The aim of this study is to offer a more comprehensive view of communism than is usual in the Czech public arena these days, by means of an exposition of the concept of criticism, using the example of communism itself conceived as radicalized modernity. Three forms of critique are distinguished: 1) Conversion, which refers to the values in the official canon, attempting to interpret them in favour of the unprivileged; communism in this sense thinks through the promises of capitalism. 2) Subversion in the spirit of the „hermeneutics of suspicion“, which seeks the „real“ hidden motive (e.g. instinct, the will to power, class struggle) behind predominant ideas, realizing revolutionary intervention on this basis. 3) Controversy in the spirit of „reflexive modernization“, referring to the unintended consequences of modernity and politicizing private activity. Communism is presented as an example of these forms of criticism, and at the same time the latter are used to interpret its „meaning of history“.

Martin Škabraha (\*1979) působí na Filozofické fakultě Ostravské univerzity a v Centru globálních studií v Praze, [Martin.Skabraha@osu.cz](mailto:Martin.Skabraha@osu.cz)

Cílem předkládané studie je nabídnout schéma umožňující komplexnější pohled na komunismus, než jaký je obvyklý v dnešním českém veřejném prostoru (zejména v souvislosti s tzv. antikomunismem). Prostředkem je výklad snad nejdůležitějšího prvku moderního vidění světa – totiž *kritiky* – právě na příkladu komunismu. V čem je komunismus, tato radikální forma modernity, příkladem

<sup>1</sup> Tento článek aplikuje na téma komunismu schéma, jehož vypracování bylo jádrem mé disertační práce *Jak lze navrátit smysl slovu modernost?*, vedené prof. Václavem Bělohradským a obhájené

„osvíceného“ kritického myšlení a jak lze kritický pohled uplatnit na komunismus samotný?

Slovu komunismus zde přitom dávám význam reálného historického fenoménu (hnutí, režimu), ne tedy nějaké utopické představy dokonale spravedlivé společnosti. To ale na druhou stranu neznamená, že se v textu neoperuje s komunismem jako s ideální entitou – naopak. Je pojímán jako *ideální typ*, který se v různých kontextech – v různých podobách moderního vědomí – jeví různě; dva základní, krajně protikladné ideální typy komunismu jsou vylíčeny v prvních dvou „stezkách“: nejprve je komunismus vrcholnou formou moderního humanismu, posléze arci-příkladem moderního totalitarismu. V obou případech jde o komunismus jako míněný obsah k němu se vztahujících výroků a jednání, o význam, který tomuto pojmu dávají různí (ba proti sobě stojící) aktéři i v dnešním veřejném prostoru. Třetí stezka pak v tomto smyslu ukazuje komunismus „neideální“ a „netypický“, což neznamená totéž jako „realistický“ či „objektivně“.

V pozadí mého textu je jak obhajoba kritičnosti coby klíčového rysu modernity, tak kritika modernity nebo určité její formy; jde o jakýsi krouživý pohyb, neboť je-li kritičnost definujícím znakem modernity (nic nelze brát jako samozřejmé, každý pilíř našeho světa je třeba neustále prověřovat rozumovou analýzou), pak nejen že se kritika nemůže zastavit před modernitou samotnou, ale navíc platí, že sebe-kritika moderního (kritického) myšlení je novým potvrzením jeho nejvládnějšího ducha – dědictví modernosti je tím živější, čím více se modernost otřásá ve vlastních základech. Komunismus byl jedním z největších takových otřesů.

## Kant, nikoli kat

Inspirován zejména Immanuelem Kantem, pojímám kritiku jako *rekonstrukci podmínek možnosti* kritizovaného předmětu. Obecně se dá úkol kritiky vystihnout světelnou metaforou vyjasnění (ostatně spjatou i s racionalismem jako takovým a samozřejmě s osvícenstvím): kritický pohled je takový, který svůj předmět nepopraví, nýbrž vynese na světlo, *manifestuje*, přivádí ke slovu souvis-

v lednu 2008 na katedře filozofie Filozofické fakulty UP v Olomouci. První verze tohoto textu vyšla jako součást polemiky o komunismu a nacismu v internetovém deníku Britské listy 14. srpna 2008 – [www.blisty.cz/art/42093.html](http://www.blisty.cz/art/42093.html) (staženo 15. července 2009). Zároveň děkuji účastníkům XIX. ročníku Letní filozofické školy v Sázavě nad Sázavou (1.–11. července 2009), jejichž dotazy a náměty mi pomohly upřesnit některá tvrzení, a Václavovi Bělohradskému za terminologické upřesnění k druhé stezce komunismu.

losti, které jsou pro tento předmět konstitutivní (podmiňující, klíčové, kritické), avšak přesto – či snad právě proto – zůstávají běžně skryté neboli latentní. V tom samozřejmě je i něco zavánějícího katovnou, protože vyjasnění, které ukáže dosud netušené podmiňující souvislosti, může nějakou pozici „podminovat“ tím, že zpochybní její samozřejmost. Navíc kritika alespoň implicitně předpokládá, že nedostatečná reflexe oněch podmínek může vést k rozporům v samotném předmětu, což je vytožená pointa každého kritika, včetně komunistického (manifestu): kapitalismus je přece v zásadním rozporu se svými vlastními podmínkami možnosti (některými z nich)!

Dodejme, že díky své vyhraněné kritičnosti bude modernost mít fatální problém s pojmem smyslu, neboť ten zřejmě kriticky souvisí právě s tou latentí, s tím, že něco vždy zůstává nemanifestováno, nepodřízeno racionální rekonstrukci – a tak nepřekvapí, že kritičnost nemá daleko k nihilismu.

Kritický přístup ke komunismu jsem rozvrhl do tří etap, které odpovídají třem formám kritiky. Jejich rozlišení má pro účely analýzy zvýraznit nuance kritického myšlení, a tím zmnožit manifestní sílu kritiky (z více úhlů pohledu se ukáže více souvislostí); současně je ale třeba mít na paměti, že takto rozlišené formy kritiky nepůsobí odděleně, vzájemně se doplňují, prolínají a překrývají, zejména pokud jde o první dvě, jakkoli se staví do příkrého protikladu.

### **Komunismus jako konverze**

První formou kritiky, kterou chci v souvislosti s komunismem demonstrovat, je kritika konverzní. Jejím praktickým vzorem je postoj *disidenta*, jehož chápou jako aktéra, který společnost (stranu, politický režim, establishment) kritizuje ve jménu těch hodnot, jež sama tato společnost hlásá, má je za kanonické, působí autoritou tradice – a disident k těmto hodnotám „konvertuje“, přiklání se k nim. Velmi dobře popisuje daný přístup současný americký filozof Michael Walzer, který jej ne náhodou spojuje také s marxismem a s jeho přesvědčením, že každá vládnoucí třída musí své partikulární zájmy prezentovat jako univerzální, všelidské.<sup>2</sup> Kritik pak využívá této proklamované univerzality a interpretuje vládnoucí ideje ve prospěch ovládaných.

V komunismu lze rozpoznat disidentskou formu kritiky jako odmítnutí kapitalismem zapříčiněného bezpráví, a to ve jménu moderních humanistických

2 Srov. MICHAEL WALZER, *Interpretace a sociální kritika*, Praha 2000, zejména 2. kapitola, s. 41–71.

ideálů, jež sám kapitalismus zprostředkovává a klade jako normativní standard. „Rovnost je bojovým heslem buržoazie; nově interpretovaná rovnost je – v Gramscioho příběhu – bojovým heslem proletariátu.“<sup>3</sup> Kapitalismus podle komunistů těmto svým vlastním vládnoucími ideám brání v plném rozvinutí a kritický postoj k systému je pak vlastně konverzí k dosud nenaplněnému dědictví.

Téměř krystalický příklad takové konverze jsem našel v pamětech někdejšího komunistického politika (mimo jiné ministr školství) a předního „osmašedesátníka“ Čestmíra Císaře; úryvek se týká jeho vystoupení na celostátní konferenci o komunistické výchově v srpnu 1964: „Pod pojem komunistická výchova jsme se snažili vřadit všelidské morální zásady, které jsem v projevu na konferenci charakterizoval takto: ‚Náš morální kodex je nejvyšším shrnutím a současně závřením všeho, co nahromadila lidská moudrost za věky. Když nás naši rodiče a učitelé učili skromnosti, vytrvalosti a pracovitosti, když nám vštěpovali úctu ke svobodě a spravedlnosti, když podporovali naši touhu po vzdělání, když přísně, ale s pochopením mládí posuzovali naše činy – vychovávali v nás charakter poctivých lidí. Škoda, že při diskuzích o komunistické výchově se často na tyto základní požadavky zapomíná.‘ Aby nebylo mýlky: nešli jsme tak daleko, abychom se zřekli komunistického úsilí o novou spravedlivou společnost, v níž jsme věřili a jejímiž ideály chtěli naplňovat i vědomí mládeže. Avšak chápali jsme výchovu v socialistických podmínkách jako kontinuitu tradiční lidské morálky, dříve limitované třídními poměry kapitalismu, nyní však osvobozené a dostupné všem lidem bez výjimky. V ústavě z roku 1960 dalo vedení strany zapsat, že u nás zmizeli vykořisťovatelé a že máme vybudovány základy socialismu – tudíž jsme nepovažovali za nutné vychovávat ve školách nadále v duchu třídního boje a nenávisti, nýbrž soudružství a spolupráce.“<sup>4</sup>

Císař hovoří obecně o mravním dědictví lidstva, jako komunista má však zjevně na mysli jeho moderní variantu. Citát vyznívá jistě velmi idealisticky, věc má však i svoji realistickou stránku. K dotyčnému dědictví náleží také Machiavelli, jehož dílo, ač zkarikované do podoby vulgárního „machiavellismu“, patří k pilířům novověkého humanismu. Ať byly totiž Machiavelliho světonázor a motivace jakékoli, podařilo se mu definovat účel moderní politiky: při absenci všech mimo-lidských záruk je politika úsilím o vytvoření světa, v němž lidé z titulu svého občanství budou moci redukovat nejistotu svých životů – to je smysl existence

3 M. WALZER, *Interpretace a sociální kritika*, s. 49.

4 ČESTMÍR CÍSAŘ, *Člověk a politik. Kniha vzpomínek a úvah*, Praha 1998, s. 280.

státu, prosazujícího zájmy celku oproti partikularismu místních elit.<sup>5</sup> Z této myšlenky vyrůstá i machiavellistická forma populismu, založená v přesvědčení, že proti egoistickému jednání mocných elit je třeba jako protiváhu postavit vůli lidu, který má naopak zájem na obecném dobru, jinak by zůstal vystaven bezpráví a rizikům, jimž jedna každá domácnost nedovede čelit.<sup>6</sup> Modernost těchto tezí lze shrnout do přesvědčení o nutnosti, ale také schopnosti člověka vzít svůj osud do vlastních rukou, rozpoznat v divadle světa síly, které lze racionálně (vědecky) popsat a řídit; pozemský lidský život je hodnotný sám o sobě, obec je místem, v němž lze zápasit a vyjednávat o důstojnou pozici, a ne přijímat dané fátum.

Komunisté jsou typickými dítky moderní doby obecně i machiavellismu konkrétně – Antonio Gramsci to říká jasně: „V tomto smyslu by bylo možné přeložit výraz ‚vladař‘ do moderního jazyka slovy ‚politická strana‘. V některých státech je ‚hlavou státu‘, tj. prvkem, jenž uvádí do rovnováhy různé zájmy bojující proti převládajícímu zájmu (nikoli však výlučnému v absolutním slova smyslu) ‚politická strana‘.“<sup>7</sup>

Moderní přesvědčení o hodnototvornosti lidského zásahu do světa se odráží i ve vysokém ocenění lidské práce, aktivity tradičně připisované „třetímu stavu“, z jehož vítězství se moderní kultura zrodila. Není náhoda, že asi nejdůležitější ideologický rozpor mezi komunisty a obhájci kapitalismu bude spočívat v tom, jak učinit tomuto statusu lidské práce zadost. Co je přesně zdrojem její hodnoty – idea a plán, nebo „fyzická“ realizace? A jaký typ transakce – zdanění, nebo privatizaci produktu a zisku – lze potom považovat za krádež něčeho vskutku odpracovaného, a tím v silném slova smyslu *vlastního*?

Z konverze k moderní hegemonii „třetího stavu“ pak vyplývá filozoficky nejambicióznější forma komunistické kritiky, totiž kritika odcizení a vykořisťování založená v představě, že je-li dělník obrán o produkt své práce, je zbaven výsledku své nejvlastnější aktivity, a tím je narušeno samotné jeho lidství. Z toho je patrné, že komunistická východiska mají velmi blízko k libertinské zásadě „vlastnictví sebe sama“, která dnes bývá pro svůj důsledný individualismus chá-

5 Není snad třeba příliš připomínat historický kontext těchto myšlenek: politicky nestabilní Itálii jako ztělesnění dějinné kontingence a traumatizovanou již od konce starověkého impéria hrozbou znesvěčujících barbarských vpádů. Bez tohoto traumatu lze sotva pochopit teatrální gestiku Mussoliniho fašismu.

6 Srov. JOHN P. MCCORMICK, *Machiavellian Democracy. Controlling Elites with Ferocious Populism*, American Political Science Review 2001, s. 297–313.

7 ANTONIO GRAMSCI, *Poznámky o Machiavellim, politice a moderním státu*, Praha 1970, s. 92.

pána jako výlučně pravicová.<sup>8</sup> Na filozofické rovině je proto zavádějící považovat komunismus za kolektivistický, jakkoli marxistická sociologie staví na pojmu třídy.

Pojetí komunismu jako konverze k modernímu humanistickému ideálu patrně nepůsobí nijak objeveným dojmem. Komunismus zde vlastně participuje na něčem, co v principu nevytvořil a co pak podle mnohých už jenom zneužil a zdiskreditoval (v československém případě se to hodně týká masarykovské koncepce smyslu dějin). Méně už asi mnozí z nás budeme ochotni uznat, že některé příklady kritického postoje mohou být projevem konverze *ke komunismu*, a přitom jde o projev, jež bereme jako součást svého demokratického dědictví.

Prvním a nejméně zajímavým případem, který chci vzpomenout, je samozřejmě postoj československých komunistických disidentů, kdy se kritika režimu opírá o konverzi k ideálům, jimiž strana ospravedlňovala svůj mocenský monopol; komunističtí reformátoři zde přitom často vyjadřovali pocity celé společnosti (nebo její významné části), tedy zdaleka nejen členů KSČ. Za všechny jmenujme text Roberta Kalivody *K vývojevým možnostem socialistické demokracie*, v němž sice hájí vedoucí úlohu komunistů, ale zdůrazňuje, že tato je odůvodněna jen pokročilostí marxistické metody, jež je v předstihu vůči jiným formám socialistického myšlení, vlastního národní tradici.<sup>9</sup> Ne nepodobným způsobem hájil o dvacet let dříve komunismus známý teolog J. L. Hromádka, který však konvertuje k takové jeho podobě, jež přesahuje možnosti marxistického myšlení – vidí v něm naplnění dějin, jejichž náboženským vyústěním se teprve komunismus stane sám sebou: „Atheismus komunistů se dá historicky a psychologicky vysvětlit, ale jest bludem – nad to pak bludem, který nepatří ku podstatě toho, co komunismus dělá komunismem. Setrvají-li komunisté na atheismu, pak s nimi budeme zápasit, ale tak, aby při tom bylo zachráněno a upevněno, co revoluce a dynamika komunistická vybojovala pro větší spravedlnost a bez čeho by náš život sociální a politický se potácel zpět. Budeme upevňovat výboje socialistické revoluce, bude-li třeba i – proti komunistům.“<sup>10</sup>

8 K jedné současné debatě srov. PHILIPPE VAN PARIJS, MAREK HRUBEC, MARTIN BRABEC a kol., *Všeobecný základní příjem. Právo na lenost, nebo na přežití?*, Praha 2007.

9 Srov. ROBERT KALIVODA, *K vývojevým možnostem socialistické demokracie*, Literární listy 11/1968, s. 6–7.

10 JOSEF JUKL HROMÁDKA, *Komunismus a křesťanství*, in: *Křesťané a socialismus. Čítanka textů: 1945–1989*, (edd.) Marek Čejka, Jiří Hanuš, Brno 2008, díl 1, s. 15–37, zde 35.

Vedle známých „levičáků“ lze však konverzi ke komunismu, alespoň nominální, hledat i u disentu v u nás obvyklém, tedy antikomunistickém slova smyslu – Charta 77 vmetává režimu do tváře zásady, k nimž se sám výslovně zavázal.

Kontext, v němž byly komunistické myšlenky současně myšlenkami „vládnoucí třídy“, je ale specifický a patrně si vynucuje více „konverzi ke komunismu“ než za jiných okolností. Mohli bychom ale o sociální kritice, která konvertuje ke komunismu v jeho historické podobě, hovořit i dnes, aniž bychom měli na mysli skanzenovité stránky *Haló novin* apod.? Myslím, že ano. K porozumění tomuto fenoménu ale nejprve potřebujeme projít kus druhé stezky (ke) komunismu.

### Komunismus jako subverze

Jestliže první, konverzní typ kritiky vychází z příklonu k otevřeně vyhlášeným ideálům dotyčné tradice, tedy z toho, že její myšlenkový odkaz vezmeme vážně a budeme jeho „normativním přesahem“ poměřovat aktuální realitu, za ideálem vždy zaostávající (a takto právě potvrzující vznešenost ideálu), druhý, subverzní typ kritiky postupuje opačně. Pro jeho charakteristiku se výtečně hodí výraz „místří podezření“, jímž Paul Ricoeur označoval radikální moderní kritiky tradiční morálky: Feuerbacha, Marxe, Nietzscheho a Freuda.<sup>11</sup> Jejich přístup k interpretovaným kulturním obsahům by se dal popsat jako jakási převrácená hermeneutika: zatímco hlavní zásadou klasické hermeneutiky je vstřícnost a snaha porozumět duchu čteného textu, „místří podezření“ slyší za hlásaným vždy něco jiného, neodbytně hledají za vznešeností velkých slov nějakou „skutečnou“ motivaci, například touhu po moci, ekonomický zájem, potlačený pud atd., rozhodně tedy něco, co z pohledu tradičních hodnot vypadá jako nízké, zvířecí, bestiální; za patosem ducha cítíme vášně těla. Právě tento demytizující a depoetizující, nebo také *odkouzluující*, typ kritiky je nejspecifičtější moderní (a to je důvod, proč budou staromilci modernost přímo nenávidět).

Do jisté míry je subverze vlastně inverzí, je to převrácení: tento typ kritiky jakoby převrací zkoumaný fenomén „z hlavy na nohy“, aby ukázal jeho „spodní“ nebo „zadní“ stranu, jeho skrytou či potlačenou pravdu. Vzhledem k tomu, že takto odkrývané skutečnosti si většinou nejsme vědomi nebo si ji nepřiznáváme (je „racionalizována“, zamlžena falešným vědomím), neexistuje také její čitelná, za běžných okolností zřejmá podoba – a nelze ji zcela získat ani prostým oto-

11 Srov. PAUL RICOEUR, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale 1970, s. 32–36.

čením již existující konstrukce. Formulace „z hlavy na nohy“ je proto zavádějící, spíš by se hodila jiná marxistická metafora – totiž rekonstrukce „anatomické skladby“ organismu, která nemůže být vidět bez toho, že bychom s tímto organismem provedli nějakou „výzkumnou“ proceduru. Kritik tedy do jisté míry musí onu skrytou skutečnost vymýšlet, konstruovat a dramaticky přehrávat, musí postupovat často velmi útočně, demonstračně; „jít pod kůži“ znamená přece řezat nebo bodat. Taková aktivita, jakkoli teoretická (a těžko představitelná bez autority vědy), je už sama o sobě otevřeně podvratnou činností – proto hovořím o subverzi; nepřehodnocuje ve smyslu převrácení znamének, nýbrž zneplatňuje některé hodnoty jako takové.

Rizikem subverzivního přístupu pak ovšem není jen to, že v kritické formulaci problému je tento problém re-formulován, a tedy významově posunut (to se děje i u konverzní kritiky a je to nevyhnutelné); může totiž dojít i k tomu, že výklad je nějakému fenoménu vysloveně podsunut jako už předem hotové ideologické schéma, na které se fenomén zredukuje (bývá za to kritizována například z vulgarizovaná psychoanalýza, ale pochopitelně i marxismus). Znásilnění, ba zfalšování reality ve jménu „kouzla extrému“ je třeba vnímat jako odvrácenou stranu tohoto typu kritiky – a mnozí oponenti budou pozice „mistrů podezření“ subvertovat právě demonstrací této její inverzní podoby.

Je zbytečné, abych vysvětloval princip marxistické subverze, v základních rysech je známý až notoricky, obrátíme pozornost spíš k aplikaci subverzivní kritiky na komunismus samotný. Mimořádnou, doslova revoluční sílu marxistické teorie totiž odrážejí polemické reakce – začasťe opravdu „reakční“, ale přejímající moderní subverzivně polemický duch. A není jistě náhoda, že jednou z nejpůsobivějších je v českém prostředí dílo Rio Preisnera, který se metodicky ve svém líčení podstaty komunistického totalitarismu odvolává na fenomenologii – oproti marxistické touze vidět nezjevnou, ale opravdovější realitu staví tedy to, co je zjev(e)né, garantované absolutní souvislostí fenoménu. V tomto duchu může hřimat: „Zdánlivě okcidentální *dynamika* komunistické ideologie tkví právě a jen v dynamice *odvratu*, dynamického per-vertování okcidentálních civilizačních hodnot. Komunismus lze považovat za – snad poslední – pokus o návrat k výchozím civilizačním praformám, právě k těm, jež byly překonány dějnotvornou osvobozující symbiózou židovskokřesťanské kultury; v tom smyslu tudíž za hnutí jakési pra-reakce.“<sup>12</sup> Nikoli tedy převrácení, ale přímo zvráce-

12 RIO PREISNER, *K elementární fenomenologii poúnorové doby*, in: Křesťané a socialismus, s. 129–160, zde s. 138–139.



nost vidí Preisner v komunistickém světonázoru – neuplatňuje však vůči němu bytostně moderní „hermeneutiku podezření“?

Fenomenologické kořeny má také myšlení Hannah Arendtové, pro mne nejinspirativnější kritičky osvícenské civilizace. A to kritičky v pravém slova smyslu. Ptá se totiž: Co je podmínkou možnosti modernity? Odpovídá pojmem převzatým od G. Myrdala – komunistická fikce.<sup>13</sup> Ta spočívá v tom, že proti nekontrolovatelné realitě životního světa se vytvoří abstraktní pojem společnosti jako celku, v němž vládne jakási „neviditelná ruka“ harmonizující konfliktní zájmy ku prospěchu všech. Podle Arendtové marxismus tento základní modernistický předpoklad jen radikálně domyslel – sladil tedy kapitalismus s jeho vlastními podmínkami možnosti.

Myslím, že autorka opravdu vystihla nejdůležitější problém celého komunistického dědictví: tzv. komunistická fikce je silný nástroj subverzní imaginace, který nám umožňuje představit si za miliony individuálních aktů skryté, neviditelné, avšak působící sociální síly, struktury, jimiž jsou ony akty podmíněny a do kterých lze racionálně intervenovat, abychom změnili viditelné strádání mnohých, o nichž se třeba tvrdí, že trpí vlastní vinou. Díky této komunistické fikci, této představě racionálně myslitelné totality (vnitřně provázané celistvosti), je například možná sociologie v silném slova smyslu „vědy o společnostech“, sociologie, jež je ve své podstatě vždy politická (a proto právem podezřelá – je v ní vždy cosi „inženýrského“). A jen díky této komunistické fikci, od jejíž totalitní povahy se v politické rovině dnes distancujeme, může existovat a fungovat samotná kapitalistická společnost, zejména v dnešním neoliberálním chápání jakési „řízené spontaneity“.

Suspense soukromého vlastnictví, které si spojujeme především s komunistem, stojí podle Arendtové na počátku novověkého kapitalismu, kdy byli masově vyvlastňováni například drobní rolníci. „Na soukromé vlastnictví tento proces právě nikdy nebral ohled, ale vyvlastňoval je vždy a všude tam, kde se dostalo do konfliktu s akumulací kapitálu. Proudhonovo *dictum*, že vlastnictví je krádež, má v sobě pravdivý základ, který odkazuje až k samotným počátkům kapitalismu“.<sup>14</sup> „To, co novověk tak agresivně hájil, nebylo totiž nikdy vlastnictví jako takové, ale právo zisku, jemuž nejsou kladeny žádné překážky a jenž nemá být omezován žádnými dalšími zřeteli. Jinými slovy: nešlo o vlastnictví, ale o přivlastňování a hromadění majetku.“<sup>15</sup>

13 HANNAH ARENDTOVÁ, *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 59.

14 H. ARENDTOVÁ, *Vita activa*, s. 87.

15 H. ARENDTOVÁ, *Vita activa*, s. 140. Oproti pouhému hromadění zisku míní Arendtová vlastnictvím zodpovědné spravování statků, jež vlastníka materiálně zajišťují a umožňují mu věnovat se jako nezávislý subjekt veřejnému životu.

Inverze modernity v komunismu, kterou Arendtová provádí, ukazuje komunismus jako jinou verzi onoho hromadění majetku, resp. radikální verzi kapitalismu. Výsledkem je silná subverze historického komunismu, ten je tímto z jistého hlediska zneplatněn. Vzhledem k otevřené konverzi komunistů k modernizační dynamice průmyslové revoluce na tom vlastně není nic překvapivého. Jak hluboko nás takovýto subverzní pohled může vést, ukazuje přístup konzervativního ekonomu Josepha Schumpetera, v mnohém se Arendtové podobající, byť je napsán odlišným tónem.

Schumpeterova slavná kniha *Kapitalismus, socialismus a demokracie* vyhovuje duchu sledované formy kritiky svými parodickými postupy a ironickým jazykem. Základní tezí je potvrzení Marxovy předpovědi o konci kapitalismu, dějinná nevyhnutelnost tohoto vyústění však není připisována logice pokroku, nýbrž úpadku. Podle Schumpetera si racionalizace výroby bude vynucovat její monopolizaci a centralizaci, usnadňující plánování výroby a technologické inovace. „Opravdovými dirigenty socialismu nebyli intelektuálové a agitátoři, kteří ho ohlašovali, ale Vanderbiltové, Carnegieové a Rockefellerové. Takové konstatování nemusí být v každém ohledu po chuti marxistickým socialistům, nemluvě už o chuti socialistů populárnější (Marx by řekl vulgárnější) varianty. Avšak pokud jde o prognózu, ta je stejná jako ta jejich.“<sup>16</sup> Velkokapitálové tlaky spolu s dalšími faktory (role intelektuálů, neschopnost buržoazie, které čouhá sláma z bot, vládnout) povedou k logickému přechodu k socialismu. Ten sice v Schumpeterově líčení připomíná spíš společnost fašistickou, podobnost však podle mého názoru není náhodná. Přesně to nám totiž říká subverzní kritika komunismu, nahlížející na jeho „zadní“, odvrácenou stranu či na jeho potlačeného, uvnitř žijícího sourozence (jakési siamské dvojče, které zvenčí není vidět, ale sdílí se svým hostitelem vnitřní orgány). „Efektivní vedení konec konců v socialistické ekonomii neznamená diktaturu proletariátu, ale diktaturu *nad* proletariátem v továrnách. Lidé, kteří zde podléhají přísné kázní, mají sice možnost svobodně volit, ale stejně jako mohou tuto svrchovanost použít k uvolnění kázně v továrnách, tak i vláda (tedy vláda, které leží na srdci budoucnost země) může kázeňských postupů využít k tomu, aby zmíněnou svrchovanost omezila. A z praktické nutnosti se tedy ze socialistické demokracie může stát ještě větší podvod, než jakým kdy byla demokracie kapitalistická.“<sup>17</sup>

Přečtěme si pro ilustraci dva úryvky z machiavelliiovských úvah Antonia Gramsciho, kterého jsem nakloněn považovat za paradigmatickou figuru ko-

16 JOSEPH SCHUMPETER, *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, Brno 2004, s. 153.

17 J. SCHUMPETER, *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, s. 319–320.

munistického světonázoru. První úryvek se týká výchovatelské role státu: „Pojetí práva bude muset být zbaveno jakéhokoli pozůstatku transcendence a absolutna; prakticky to znamená zbavit právo veškerého moralistického fanatismu, ale přesto se domnívám, že nebude možné vyjít ze stanoviska, že stát ‚netrestá‘ (je-li tento termín převeden na svůj lidský smysl), nýbrž že pouze bojuje proti společenské ‚nebezpečnosti‘. Ve skutečnosti musí být stát pojímán jako ‚vychovatel‘, pokud se právě snaží vytvářet nový typ nebo novou úroveň civilizace. Z faktu, že se působí hlavně na ekonomické síly, že je organizován a že je rozvíjen výrobní hospodářský aparát, že je obnovována základna, nelze vyvozovat závěr, že záležitosti nadstavby mají být ponechány sobě samým, živelnému vývoji, nahodilému a sporadickému růstu. Stát je i v této oblasti nástrojem ‚racionalizace‘, urychlování a taylorizace, postupuje podle plánu, naléhá, povzbuzuje, pobádá a ‚trestá‘, protože jakmile jsou vytvořeny podmínky, které ‚umožňují‘ určitý způsob života, ‚zločinné jednání nebo opomenutí‘ musí podléhat trestní sankci s morálním dosahem, nikoli jen posouzení všeobecné nebezpečnosti.“<sup>18</sup>

Druhý citát z těchže sešitů (napsaných ve fašistickém vězení) se týká pojmu hegemonie, autorova klíčového teoretického konceptu. „V politickém umění nastává to, co nastává ve vojenském umění: pohyblivá válka se stává stále více válkou poziční a lze říci, že nějaký stát vyhrává válku, pokud ji pečlivě technicky připravuje v mírové době. Masivní struktura moderních demokracií, a to právě tak státních organismů, jako souhrnu sdružení v občanském životě, tvoří pro politické umění jakési ‚zákopy‘ a stálá opevnění válečné fronty: prvek pohybu, který předtím představoval ‚celou‘ válku, se stává jen prvkem ‚dílčím‘ atd.“<sup>19</sup>

Co mi přijde na obou citátech klíčové, to je fascinace moderní racionalizací a mobilizací, doslova vojenskou morálkou, kterou si budování nové společnosti vyžaduje. Jak vidno, není třeba komunistickou tradici příliš násilně zkoumat, abychom tuto její stránku odhalili. Je ale třeba ji umět přečíst – vepsat do těch slov obrazy, které slovům jako „válka“ nebo „zákopy“ náleží. Michal Kopeček v samém úvodu své knihy o marxistickém revizionismu říká, že ta ideálně-typická interpretace komunismu, která jej staví do jedné roviny s nacismem a fašismem jako absolutní zlo, je „dětská a mytická“.<sup>20</sup> Pokud by z toho mělo vyplynout naprosté odmítnutí pojmu totalitarismus jako takového, bylo by nutné takový

18 A. GRAMSCI, *Poznámky o Machiavellim, politice a moderním státu*, s. 87.

19 A. GRAMSCI, *Poznámky o Machiavellim, politice a moderním státu*, s. 82–83.

20 Srov. MICHAL KOPEČEK, *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*, Praha 2009, s. 9–10.

postoj odmítnout.<sup>21</sup> Ten pojem má stále svoji užitečnost a legitimitu, i když je třeba jej používat na jednu stranu omezeně (příliš redukuje vnitřní členitost režimů, na které se vztahuje), a na straně druhé je na místě jej víc otevřít (zpochybnit jeho protikladnost k demokracii našeho typu).

Slavná Baumanova analýza modernity<sup>22</sup> zasahuje nutně i komunismus a jeho pojem totality, který – jakkoli má politický původ na opačné straně ideologické fronty – patří k pilířům marxismu 20. století a tak či onak předpokládá, že lze myslet společnost jako celek, obsažený – byť „zvláště“ – v každé jeho části. Pojem totality teoreticky i prakticky znamená nemožnost úniku z gramsciovské „války“, vše je podřízeno řešení jedné epochální otázky, která se – po vzoru Kantova osvětlenství – ptá, jaká autorita vyvede lidstvo z věku jeho údajné nesvěpřávnosti.

Jak ale vyplývá z Baumanovy analýzy a jak psala už Arendtová, tato dialektika osvětlenství<sup>23</sup> se vztahuje na moderní humanistický projekt jako takový, což může být v českém prostředí hůře pochopitelné než jinde. Důvodem je to, že temná stránka modernity k nám vždy přicházela jaksi zvenčí, od různých „barbarů“ (Germáni, Rusové), destruujiících naše masarykovské, demokratické tradice. Právě masarykovská filozofie demokracie je ale součástí problému, ne jeho řešením. Je příznačné, že v české kultuře neexistuje nic srovnatelného se zásadní rolí tzv. ztracené generace v západní literatuře, resp. že zkušenost první světové války tu figuruje v dvojobraze patetického Masarykova eposu o vítězství demokracie nad teokracií a antipatetického Haškova vyprávění o osudech dobrého vojáka Švejka (v nich sice najdeme i podstatně temnější tóny, ty jsou ale téměř beznadějně přemalovány „ladovským“ čtením Haškova románu), jehož malost je ovšem patosem svého druhu.<sup>24</sup>

„Revoluce a veliké změny v nazírání a v životě ustálily ideu a ideál pokroku ve všech oborech lidského snažení a konání, víru, že národové a celé člověčenstvo dosáhnou vlastním úsilím postupně vyššího a nejvyššího stupně dokonalosti a spokojenosti.“<sup>25</sup> Nikdy jsem nerozuměl, odkud se mohla brát Masarykova

21 Michal Kopeček však v citované publikaci k takto silnému závěru nedochází a pojmu totalitarismus přiznává v historickém bádání jeho místo – M. KOPEČEK, *Hledání ztraceného smyslu revoluce*, s. 50, pozn. 9.

22 ZYGMUNT BAUMAN, *Modernita a holocaust*, Praha 2003.

23 THEODOR ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Dialektika osvětlenství. Filosofické fragmenty*, Praha 2009.

24 České vnímání první světové války významně koriguje až Jan Patočka, jehož *Kacířské eseje* jsou dost možná kacířské především vůči Masarykově *Světové revoluci*.

25 TOMÁŠ GARIGUE MASARYK, *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, Praha 1936, s. 410.

víra v to, že pokrok, hmatatelný na materiální a technologické rovině, se může dostavit i v rovině duchovní, resp. mravní. Sice se rádo mluví o Prozřetelnosti, jak ale bytostně osobní víru moderního křesťana aplikovat na pozitivisticky evolucionistickou<sup>26</sup> představu pokroku, jež s křesťanstvím nemá sama o sobě nic společného (křesťanský čas přece není lineární, nýbrž eschatologický)?

Odpověď hledíme v subverzním čtení *Světové revoluce*, do níž je třeba vepsat zákopy první světové války. Masarykova teze se po Prozřetelnosti pouze pojmenovala, jejím skutečným nosníkem a motorem je bezmála darwinistické přesvědčení o vývoji, v němž – pochopitelně – přežijí ti schopnější. Není Masarykova kniha především vysvětlením, že ti, kteří v této válce vyhráli, jsou vítězi jaksi *zákonitě*, že byli ne snad silnější v primitivním slova smyslu, ale silnější ve smyslu komplexnějším, tedy i kulturním a mravním, obecně řečeno civilizačním? „Kdybych to měl charakterizovat málo slovy, řekl bych: v středověku bylo lidstvo (vím, že lidstvem je míněna Evropa bývalého římského imperia) katolickou theokracií organisováno extensivně; reformací a revolucí vzniká demokracie, pokus o organisaci lidstva intensivní. Stavím demokracii proti theokracii; my jsme v době přechodu od theokracie do demokracie na podkladě humanitním. [...] V historické perspektivě se jeví moderní sebevražednost a psychosnost jako výsledek přechodnosti a nehotovosti nového názoru na svět a nedostatečné organisace společnosti na něm spočívající.“<sup>27</sup> Tedy: hlavní sociálně-patologický jev doby je důsledkem nedotažené modernizace, neúplného pokroku. Toho „objektivovaným“ projevem se Masarykovi záhy ukáže být „pruský militarism“, jehož porážka je tedy nutnou podmínkou dotvoření nového člověka. A zdůrazněme, co je tiše mezi řádky: válka proti pruskému Německu není válkou proti obyčejnému nepříteli, nýbrž je to přímo válka proti hlavnímu nositeli patologie moderního člověka.

Když subverzní čtení Masarykova textu vygradují: fašismus nevpadl do světa moderního humanismu odkudsi zvenčí, jeho embrya v něm od počátku byla při-

26 T. G. MASARYK, *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, s. 557–559: „Má hlavní historická a politická these zní, že demokracie se vyvinula z theokracie, demokracie že je protivou aristokratismu, jenž byl neúčinněji organisován theokracií. [...] Vývoj církve a církvi, vývoj theologie a filosofie dokazuje, jak se hlavní náboženské ideje měnily, jak slábly, kdežto základy mravnosti, reální cit člověka k člověku, nedají se žádným rozumem, žádnou skepsí vyvrátit. Viz Hume! Odsud pozoruhodný úkaz, že se v nové době ethika ve všech zemích pěstuje a prohlubuje od filosofů, laiků, Hume a Kantem, stává se základem názoru na svět a tím také politiky.“ Přeloženo do osvícenštiny: náboženství v mezích rozumu jako cíl modernizace.

27 T. G. MASARYK, *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, s. 411, 423.

tomna jako jakési popřené opory, jako nohy, za jejichž pochodu vzhlížely hlavy a srdce ke své revoluci. Je-li komunismus snahou radikalizovat moderní humanistický ideál, pak nutně radikalizuje i tuto jeho potlačenou oporu, jak ukazují citované Gramscioho poznámky, u kterých se nelze zbavit dojmu, že jsou současně obdivem k fašistickému totalitnímu státu, který jej vsadil do vězení, ponuré té pracovny. Ostatně, komunismus, ve své sovětské podobě zrozený z „mírotvorné“ mise Leninovy, heroizoval druhou světovou válku ještě patetičtěji než Masaryk tu první.

Nemyslím si, že by bylo dnes udržitelné hájit silnou verzi subverzní kritiky, ať už ji aplikujeme ve jménu komunismu, nebo proti němu. Silnou verzi myslím radikálně osvícenskou ambicí ukázat převrácením fenoménu skutečnost, „jak doopravdy je“. Tento modernistický „super-racionalismus“, jak jej nazývá Claude Lévi-Strauss,<sup>28</sup> dnes, po desetiletích postmoderní kritiky, sotva udržíme. Co bychom si z druhé stezky (ke) komunismu měli odnést především, to je důležitost popřených opor ve zkoumaném vědomí.

Příkladem popřené opory je třeba tato zábavná vzpomínka Čestmíra Císaře z návštěvy na jednom ostrově svobody: „Jako milovníka výtvarného umění mne přilákala výstava obrazů. Většina jich zachycovala kubánskou krajinu nebo typy lidí práce. Byly tu i portréty Fidela Castra, Lenina, hrdinů revoluce. Náhle jsem spatřil neuvěřitelnou scénu: Na velkém plátně byl namalován Fidel v římské tóze, jedoucí na antické karetě tažené koníky. V náručí objímal ostrov Kubu a řítit se po rozbořeném moři proti rozzuřenému orlu na skalnatém útesu. V levém horním rohu se na něho díval z oblak José Martí, uctíváný zakladatel národně osvobozenického hnutí, z druhého rohu shlížela tvář V. I. Lenina. Vskutku nefalšovaný doklad katolických tradic v revolučním symbolismu!“<sup>29</sup>

Viděl jsem kdysi podobný obraz v Rudolfinu na výstavě „socialistického realismu“. Ve skutečnosti nevyjadřují nic neobvyklého. Modernita, aby ustála svoji vlastní „tvořivou destrukci“ (Schumpeter), se musí současně *opírat* o to, co *popí-*

28 CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy*, Praha 1966, s. 39: „Zdálo se mi, že marxismus postupuje na jiné úrovni reality tímž způsobem jako geologie a psychoanalýza, chápaná v tom smyslu, jaký jí dal její tvůrce: všechny dokazují, že pochopit znamená převést jeden typ skutečnosti na jiný; že pravá skutečnost není nikdy nejzjevnější; a že povaha pravdy se poněkud prozrazuje už tvrdostí, s jakou nám uniká. Ve všech těchto případech stojíme před tímž problémem, problémem vztahu mezi smyslovým a racionálním, a cíl, k němuž se směřuje, je týž: jakýsi *super-racionalismus*, usilující, aby smyslové bylo v racionálním shrnuto, aniž by se obětovalo cokoli z jeho vlastností.“

29 Č. CÍSAŘ, *Člověk a politik*, s. 229.

rá, jmenovitě o různé tradiční formy, zajišťující její sociální kohezi, kterou sama produkovat neumí.<sup>30</sup> Subverzní kritika tím, že takovou souvislost odkryje, jistě může svůj předmět zesměšnit, ale především mu pomáhá porozumět: ukazuje nám skryté podmínky možnosti naší situace, na čem je náš postoj závislý, čím je nějak určován nebo ovlivněn, ačkoli si toho nejen nejsme vědomi, ale dokonce si toho vědomi být nechceme – a někdy ani nemůžeme.

Popřená opora ale není ničím jiným než nevědomou či skrytou *konverzí*. Tím se vracím tam, kde jsem dočasně opustil první stezku (ke) komunismu. Lze hovořit o některých formách dnešní kritiky společnosti jako o konvertujících ke komunismu (mimo půdu KSČM)? Myslím si, že odpověď v obecné rovině můžeme hledat analogicky k Josefu Pekařovi, který v polemice s masarykovským antikatolickým chápáním českých, zejména pobělohorských dějin napsal: „Ale ten národ český, který zbyl v zemi a který byl většinou násilím obrácen k víře katolické, je přece také kusem našich dějin, částí našeho národního života, složkou naší bytosti, a nerozumím, proč by český historik neměl sledovati s pozornou sympatií, jak se staral a pracoval, aby z bolesti bídy a zkázy se povzněl k novému sebevědomí a nové národní naději. Že se to mohlo díti jen pod praporem vítězného katolicismu, bylo dáno poměry nezměnitelnými.“<sup>31</sup>

Neplatí totéž o komunismu, který se – ať už v jakémkoli slova smyslu – stal „součástí naší bytosti“? Jak píše Jacques Derrida: „Dědictví je charakterizováno především tím, že si je nevybíráme, že si naopak nekompromisně volí ono nás.“<sup>32</sup>

Komunistický režim přitom hodnoty nejen ničil, ale nesporně i vytvářel, a „normativní přesah“ jeho historické existence může iniciovat užitečnou kritiku dnešní společnosti. V některých oblastech vytvořil totiž komunismus standardy, které dnes bezděky přijímáme jako samozřejmé a jejichž opuštění může být (některými skupinami obyvatelstva) vnímáno jako nežádoucí ztráta, často jako újma na získaných *právech*. Týká se to mimo jiné vysokého ocenění některých typů zejména manuální práce za minulého režimu, ale například také financování umělecké tvorby.

30 Tomuto problému věnoval svoji zatím poslední knihu Jan Keller, který v té souvislosti přesvědčivě kritizuje především soudobé teorie síti a sociálního kapitálu – JAN KELLER, *Nejistota a důvěra aneb K čemu je modernitě dobrá tradice*, Praha 2009.

31 JOSEF PEKAŘ, *Tři kapitoly z boje o sv. Jana Nepomuckého*, in: Týž, *O smyslu českých dějin*, Praha 1990, s. 275–313, zde s. 294–295. Poslední větu citátu čtu jako narážku na dělbu Evropy mezi zúčastněné mocnosti. Analogie k českému roku 1948 je v tomto smyslu jasná.

32 JACQUES DERRIDA, ÉLISABETH ROUDINESCO, *Co přinese zítřek? Dialog*, Praha 2003, s. 11.

Zajímavým případem je v této souvislosti esejistická tvorba Jana Sterna,<sup>33</sup> jejímž typickým rysem je vyzvedávání a interpretování normalizační pop-kultury. Stern se k ní samozřejmě vůbec nepřiklání skrytě, naopak je zcela otevřený, psychoanalytický tah jeho textů však staví právě na tom, že vytahuje na světlo něco obecně popíraného. Někdo to může chápat jako lacinou provokaci, jiný jako rudý dogmatismus či poněkud infantilní „ostalgie“, základní motiv je ale hlubší. Stern vlastně uplatňuje prizma zápasu (nejméně) dvou kultur – té „vysoké“, tedy kultury elit a vzdělanců, a „plebejské“, lidové kultury, nikdy zcela christianizované a nikdy zcela literarizované; jeho láska ke komunistickým televizním seriálům, kofole a céččkům je de facto projevem příslušnosti ke kultuře „jeho lidí“, kterou hájí proti restauraci kapitalismu, jež všechny lidové tribuny vydává za Stalinyvy pohrobky.<sup>34</sup>

Jedním z nejvíce inspirujících vkladů do historického tématu vysoká versus lidová kultura je dílo sovětského literárního vědce M. M. Bachtina. To nejen že mohlo vzniknout v SSSR, ale zdá se mi navíc, že ve svých klíčových momentech je vázáno na takovou kritiku buržoazního myšlení, která zvláště konvenovala komunistickému světonázoru (srov. Bachtinovu polemiku s pozdními vykladači Rabelaise, jehož *Gargantuu a Pantagruela* nahlíží především prizmatem „kolektivistické“ lidové kultury, která je v něm uchována).<sup>35</sup> Podobný motiv najdeme i v Bachtinově teorii románu jako dialogu, jež hovoří o bytostné socialitě jazyka: každá individuální promluva v sobě nese stopy promluv jiných a stává se ztělesněním neprivatizovatelnosti kultury jako takové. Nechci a nemohu tvrdit, že Bachtinovo myšlení bylo umožněno a podmíněno teprve vznikem SSSR, *historicky* ale patří k produktům komunistického věku a nelze popřít, že to na konkrétní podobu tohoto myšlení mohlo mít nejen negativní vliv: politická popptávka po určitých myšlenkách mohla autora motivovat k rozvinutí témat, která by jinak tolik nezdůraznil.

33 JAN STERN, *Média, psychoanalýza a jiné perverze*, Praha 2006; TÝŽ, *Totem, incest a odkouzlení buržoazie*, Praha 2007; TÝŽ, *Anální vesmír*, Praha 2008; TÝŽ, *Mystika Západu*, Praha 2007.

34 Ortodoxní marxistický intelektuál by ale vůči tomuto rysu Sternova psaní musel vyjádřit sice sympatie, ale také jistý odstup: „Intelligence posuzuje postavení lidu nikoli s hlediska partikulárních zájmů jeho jednotlivých složek, nýbrž s hlediska celé společnosti; vyslovuje se zdůvodněním, s erudicí, vyzbrojena vědou a kulturou, jasně a theoreticky to, co nejasně cítí a tuší masy v důsledku svého materiálně ekonomického postavení. Bezprostřední ideologové lidu, kteří vyjadřují náladu, myšlení a potřeby mas přímo, se vším všudy, se nemohou vyhnout tomu, aby do svého myšlení nepřejali i reakční rysy myšlení tohoto lidu.“ – KAREL KOSÍK, *Česká radikální demokracie*, Praha 1958, s. 13. Normalizační pop-kultura je z tohoto hlediska nesporně v mnohém reakční.

35 MICHAL MICHAJLOVIČ BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007, zejména s. 55–67.



V české, resp. československé kultuře najdeme mnoho podobných příkladů. Ačkoli dějiny kultury po roce 1948 nejsou úplně bez útlaku a ideologického dohledu, je nepopíratelné, že komunismus, konvertující zde k dědictví národního obrození, dal vzniknout dílům, kterými se dodnes chlubíme. A je nespravedlivé a pokrytecké se tvářit, že tato díla vznikla jen „navzdory“ komunistickým zloduchům; u tak finančně náročných aktivit, jako je provoz velkého symfonického orchestru (myslím, že Česká filharmonie neměla nikdy tak světovou úroveň jako v 50.–70. letech) nebo natočení mimořádně nákladného a divácky náročného filmu *Marketa Lazarová* (dnes označovaného za nejvýznamnější český film), platí, že se dály za *aktivní podpory* komunistického režimu. Mnohé výtečné filmy pak sice nadlouho skončily v trezorech, položme si ale otázku, zda by například zmínovaná *Marketa Lazarová* mohla být dnes vůbec natočena (a směle odpovězme, že nemohla).

Štědrá podpora, které se mnohým, byť i ideologicky „vlažným“ umělcům dostalo, nemohla vycházet jen z nějaké povrchní touhy po propagaci na zahraničních festivalech apod., ale také z toho, že komunismus jako dědic humanistické kultury měl úctu k umělecké výpovědi a její schopnosti zobrazit lidský život v souvislostech, které běžnému zraku zůstávají skryty (omezující ideologické intervence do tvorby pak paradoxně vycházely právě z této úcty, tj. z přesvědčení, že umělec říká něco důležitého, a jeho omyly proto mohou být nebezpečné). To, že tady dnes ta díla máme a bereme je jako zavazující součást naší tradice, a to, že historicky je jejich přítomnost *také* důsledkem komunismu, nás při kritice dnešní praxe skrytě přivádí k jisté „konverzi ke komunismu“.

Odkaz komunismu však kromě jmenovaných příkladů může mít i vysloveně etický obsah. Příkladem konverze ke „komunistické etice“ je pro mne – asi poněkud překvapivě – i známá kniha Petra Pitharta *Osmášedesátý*, a to přesto, že na první pohled jde o razantní de-konverzi, která je spojena se subverzní, přímo psychoanalyticky laděnou kritikou režimu i samotných komunistů. Není ale základní figurou Pithartova pronikavého spisu bezmála flagelantská *sebekritika*, spočívající v tom, že „my komunisté“ jsme nebyli dostatečně lidoví, že jsme byli příliš uzavření do sebe a svých problémů, příliš elitářští a že jsme si v roce 1968 – a tento argument je klíčový – především řešili své vlastní bolístky (tedy variace na kritiku buržoazního subjektivismu)?<sup>36</sup>

Podobnou etickou konverzi, jevící se zpočátku jako de-konverze, odvrát od režimu i jeho ideologie, lze podle mého názoru spatřovat v díle Milana Kundery.

36 „Svůj vlastní problém ‚rozřešili‘ opět na úkor všech.“ – PETR PITHART, *Osmášedesátý*, s. 173.

Neopírá se jeho kritika (vlastního) revolučního lyrismu o konverzi k materialismu marxistického původu? Není jeho ironické poukazování, že lidé mají nejen něco v hlavách, ale i něco mezi nohama, dvojnásobně komunistickým gestem – jednak jako odmítnutí „duchovna“, jednak jako výsměch společnosti, která i pod praporem socialismu zůstává buržoazně nevyzrálá?

Last but not least – neodpáratelná přítomnost reálného komunismu v naší historii se dnes nutně promítá do debat o smyslu našich dějin, o tzv. vyrovnání se s minulostí apod. Tyto debaty nejsou a nemohou být jen akademické, jsou propleteny s debatami o současnosti, jsou součástí zápasu o utváření nadcházející budoucnosti. A bez ohledu na to, zda jsou motivace aktérů „pouze“ akademické, nebo otevřeněji politické, někteří z nich se při kritice určitých forem historického bádání a jejich dopadu na současnou společnost dostávají částečně do pozice obhájců historického komunismu, byť i v čistě hypotetickém modu. Jejich důraz na neredukovatelnost dotyčného předmětu na morálně polarizující narativ o státním teroru je chť nechť určitou konverzí ke komunismu – obhajobou nějaké „nadhodnoty“, která přesahuje paradigma „totalitarismus versus demokracie“, díky níž vůbec mohou v zájmu určité profesionální pravdivosti zaujmout jako historici svůj kritický postoj.<sup>37</sup>

### Komunismus jako kontroverze

Předchozí dvě stezky kritiky měly jednu významnou věc společnou: obě se opíraly o metaforu vědomí a jeho intencionálních obsahů (toho, nač je vědomí zaměřeno). Zatímco konverzní typ kritiky rozvíjí, co je v pomyslném vědomí demonstrováním, příznámým záměrem, subverzní typ kritiky tvrdí, že skutečným záměrem je něco jiného, skrytého v latenci a oficiální tváří tradice často aktivně popíraného; vždy jde každopádně o nějaký typ záměru náležejícího k jednomu, byť rozpornému subjektu. Třetí typ kritiky se od předchozích liší v tom, že manifestuje skutečnost nezáměrnou, ne-intencionální, „un-intended“ (tedy obsah, který není v subjektu přítomen ani potlačeně), skutečnost tzv. vedlejších následků či přidružených škod, nezamýšlených externalit, které způsobilo sledování toho či onoho záměru.

37 Oněmi historiky mám kromě již citovaného Michala Kopečka na mysli například MICHALA PULLMANN, *Sociální dějiny a totalitně historické vyprávění*, Soudobé dějiny 15/2008, s. 703–717, nebo Matěje Spurného (srov. jeho blog na adrese <http://blog.aktualne.centrum.cz/blogy/matej-spurny.php>).

Ve vztahu k modernitě je tento typ kritiky reprezentován především dílem německého sociologa Ulricha Becka,<sup>38</sup> jehož základní teze by se dala shrnout takto: naplňování projektů klasické („první“) moderny po sobě zanechalo tak mohutné vedlejší následky, jež na nás útočí ze všech stran, že není možné v projektu dál pokračovat, aniž by byl revidován ve svých základních premisách, jako jsou například nekritický přístup k vědotechnickým inovacím, nacionálně chápaný pojem demokracie, evolucionistická představa o světových dějinách nebo předpoklad, že příroda je vůči nám, kulturním bytostem, něco vnějšího, na co tedy netřeba brát ohled.

Podle Becka se rozumně chováme nikoli tehdy, když jednáme na základě pravdivého teoretického poznání sebe samých, svých motivů a determinací, ale tehdy, když jsme schopni reagovat na nepředpokládané efekty a zejména na hlasy těch, které naše jednání bez jejich předchozího souhlasu zasáhlo, a na základě těchto zkušeností pak své jednání a případně i jeho východiska měnit. V pozadí tedy není pojem subjektu, v jehož (ne)vědomí by se skrývala všechna tajemství, nýbrž koncept radikální intersubjektivity: význam hlasu či perspektivy druhých, jejichž pozici nelze nikdy dopředu přesvědčivě modelovat, pro rozumění vlastní pozici.

Beck na těchto principech staví svou teorii reflexivní modernizace, která má být takovým pokračováním projektu osvícenství, jež dokáže přistoupit na jeho dosavadní kritiku (na prvním místě ekologickou), ale při změně „litery“ současně udržet jeho „ducha“ (v tomto smyslu jde tedy o konverzní přístup). V té souvislosti vypracovává Beck pojem veřejnosti inspirovaný americkým filozofem Johnem Deweyem: „Klíčovým postřehem je, že veřejnost může plnit integrující funkci tím, že prostředkuje mezi příčinami a jejich důsledky a dává jim symbolický význam, který by jinak neměly. Je to tento význam, který činí politiku a společnost možnou. Analýza vede k závěru, říká Dewey, že to nejsou činy, ale následky, co je duší politiky. Je to skrze dávání *významu* následkům, že veřejnost hraje klíčovou roli ve formování společnosti.“<sup>39</sup> Skrze veřejný prostor mohou ti, kdo jsou postiženi následky něčího jednání, vznášet požadavek na určení příčiny tohoto poškození („viníka“) a samozřejmě na napravení škody, ale současně i na předcházení škodám.

38 Pro obecnější problém vyrovnávání se s modernitou považují za klíčovou knihu: ULRICH BECK, *Vynalézání politiky. K teorii reflexivní modernizace*, Praha 2007.

39 ULRICH BECK, JOHANNES WILLMS, *Conversations with Ulrich Beck*, Cambridge 2004, s. 140.

Slovo kontroverze pro označení tohoto typu kritiky používám v silném slova smyslu – jde o střet neslučitelných verzí světa, neřešitelný zaštitěním společnou tradicí, ať už chápanou ortodoxně, nebo „hereticky“; nepomůže konverze ke společnému kánonu, ani jeho subverze nějakou potlačenou pravdou – společným východiskem může být v daném okamžiku pouze multilaterální vůle najít nějaké řešení. Každá ze zúčastněných stran vypráví jiný příběh, nejen v závislosti na tom, že má jiné zájmy a je situací jinak zasažena, ale prostě proto, že rozumí světu „ontologicky“ jinak. Cílem kritiky není prosazení té či oné verze, ale nárok na participaci v rozhodování, a tím i obranu proti takovému jednání druhých, které nás ohrožuje.

Základním principem, který odtud lze vyvodit, je tedy politizace soukromého jednání, přičemž slovo „soukromý“ zde užívám v kantovském slova smyslu, jednání, které toliko plní imperativy kompetentního, tzn. specializovaného (vše „nerelevantní“ vylučujícího) vedení a nereflektuje jiné souvislosti, náležející do kompetence jiných specializovaných agentur.<sup>40</sup> Hlavní námitkou vůči klasické moderně je pak to, že v aplikaci veřejného rozumu jako klíčového principu osvícenství nebyla dostatečně důsledná: mnohé sociální subsystémy, například věda nebo průmyslová výroba, měly nepolitický status de facto soukromého jednání, jež není na místě otevírat veřejnému přezkoumávání a následným regulacím; to umožnilo takovou akumulaci ignorovaných negativních důsledků pokroku, že nás to dnes začíná „bumerangově“ ohrožovat a že to diskredituje autoritu samotné modernosti, sjednocující moc jejích ideálů.

To, co Beck popisuje pojmem reflexivity, by se dalo vyjádřit touto slovní hříčkou: nárůst oněch vedlejších následků modernity, tedy především ve vztahu k budování průmyslové společnosti, vyvolává v lidech víceméně spontánní reflexy (mezi ně dnes může patřit poptávka po různé „alternativní“ racionalitě, na kterou fuchidioti klasické moderny reagují tažením proti „pavědě“); klíčové pro reformu či rekonstrukci modernosti je proměnit reflex v reflexi, tj. v kritické vědomí o původu vzniklých rizik a v zamyšlení nad tím, jaká opatření a jaké revize dřívějšího paradigmatu musíme jako společnost přijmout, abychom rizika zvládli, aniž bychom se zcela vzdali těch nároků, jejichž dogmatická aplikace celou situaci zavinila.

Vzhledem k tomu, že komunismus je s klasickou modernou spjat bytostně a vlastně je její radikalizovanou formou, není myslím zapotřebí rozvíjet jeho

40 Srov. IMMANUEL KANT, *Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?*, Filosofický časopis 41/1993, s. 381–390.

kritiku z této pozice; tragická role osvícené avantgardy, „vědecky“ řídicí společnost, či ignorování environmentálních rizik patří k typickým rysům historického komunismu (mnohé lze ostatně formulovat s použitím subverzní kritiky, kam by patřila i ekologická kritika „panského vztahu“ k přírodě). Méně zřejmé může být, v čem je *pozitivní* význam komunistické tradice pro kontrovertní kritiku a potenciální rekonstrukci modernity. Podle mého názoru to zásadně souvisí s rolí radikality ve společnosti.

Zopakujme si, že hlavním důrazem této formy kritiky je politizace „soukromého jednání“, které sleduje své specifické cíle a metody, svoji „logiku“, bez ohledu na jiné souvislosti. Historickou rolí komunismu je z tohoto hlediska samozřejmě politizace ekonomických vztahů, včetně odmítnutí „liberální lži“, že mezi dělníkem a kapitalistou přece existuje svobodná dohoda dvou individuů – když dělník, nedisponující výrobními prostředky, prostě potřebuje práci a kapitalista je prakticky ten jediný, kdo mu ji může dát, jen zaslepený může tvrdit, že ti dva jsou si v daném okamžiku rovni co do svobody rozhodování. Podmíněnost každodenních ekonomických interakcí celkovou strukturou mocenských vztahů, jejichž klíčovým faktorem je držba výrobních prostředků, se díky následovníkům Marxe a Engelse stává předmětem politického boje – z vedlejších efektů kapitalistické „velké transformace“, zejména pak ze vzniku vykořeněných a sociálně deprivovaných mas dělnictva, se stává problém, který nelze ponechat spontánnímu řešení ve jménu „laissez – faire“.

Nestačí ale pro odpověď na tyto otázky obhajoba sociálně demokratického reformismu, distancujícího se od historických režimů sovětského typu? Něco takového není podle mého názoru možné z důvodů empirických (historické vazby sociálních demokratů a komunistů) i normativních – zde mám na mysli už naznačenou roli radikality ve společnosti. Pokud má veřejnost plnit svoji roli politického fóra pro zásadní kontroverze ohledně příčin a následků lidských rozhodnutí, nemůže se obejít bez postojů, které jsou tzv. extrémní. Důvod je ten, že z konformní pozice „zlatého středu“ prostě nelze některé souvislosti vidět, maximálně je možné si je představit jako cosi abstraktního, čistě hypotetického. Opravdu kontroverzní sociální kritika je proto nutně podmíněna existencí skupin nebo jednotlivců, kteří jsou dostatečně motivováni (například svým ideologickým dogmatismem nebo oddaností svému původu) na to, aby byli ochotni ustát útoky a úsměšky ze strany většinové veřejnosti a takřkajíc se vyklonit z normalizované verze skutečnosti. Svým dramatickým vystoupením mohou upoutat pozornost na témata a fakta, která jsou běžně ignorována, ale která mohou mít zásadní význam pro žádoucí politizaci skutečností vnímaných dosud neproblematicky.

V tom, mimochodem, spočívá paradox liberalismu (jako světového názoru): liberál se nikdy nemůže stát dostatečně dogmatickým, fanatickým a takřkajíc

věřícím na to, aby s jakoukoli radikální perspektivou opravdu upřímně souzněl; je z podstaty věci příliš skeptický, pochybovačný, tolerantní vůči odlišným názorům. Právě proto je ale ve společnosti odkázán (jako na svou popřenou oporu – popřenou z dobrých důvodů!) na všechny ty „extremisty“, kteří jsou oddané víry schopni a kteří mohou podněcovat klíčové politické kontroverze, mezi jejichž stranami se pak liberál bude snažit prostředkovat (a oni jej občas smetou). Liberál nikdy neuvěří komunistické utopii, chápe ale její kritickou roli v kapitalistické společnosti a rozumí také tomu, že ta role by neexistovala, kdyby ji svými vlastními těly nehráli komunisté – opravdoví, tedy ti „špatní“ a „zlí“ komunisté.

Je těžkým oříškem pro každou moderní společnost, jejíž charakteristická tendence k neustálé transformaci je nemyslitelná bez politických kontroverzí, integrovat radikální prvky takovým způsobem, aby zůstaly inspirující, ale přitom neproměnily veřejný prostor ve válečné pole. Myslím si, že dějiny sovětského komunismu by se daly interpretovat jako specifický způsob takové integrace na globální rovině. Uvažujme v rámci celého historického bloku, jehož se událost týká: tím blokem jsou evropské mocnosti bojující v první světové válce, do níž je vehnala jejich prudká modernizace a imperialistická politika s ní související (role Číny a dalších je v celém příběhu až dodatečná a má co do činění s dějinami kolonialismu a postkolonialismu více než s dějinami komunismu samotného). A položme si otázku: není známé „vyvezení“ Lenina do carského Ruska, jehož smyslem bylo z německé strany zavření východní fronty, symbolem vývozu radikality z centra na periferii? Nedošlo k přesunu nezvladatelné reakce na extrémní kapitalistického růstu do oblastí tradičně vnímaných jako barbarské, orientální a despotické?

Výlupek zla měl snad v asijských stepích zahynout, když se však ubránil a přežil, nedošlo tím k jeho funkční integraci do „světového systému“? Tím, že komunismus nabyl formu relativně izolované státní existence, stal se poměrně dobře kontrolovatelným hnutím, jehož domácí stoupence bylo vždy možné obvinít z vlastizrady a jehož státního nositele bylo možné časem zapojit do normalizujícího rámce mezinárodní politiky (studená válka jako nástroj globální dělby moci). Současně tato „zadržaná“, ale vždy latentně hrozící existence komunistického státu sloužila jako skrytá opora pro západní levice, která se tak mohla prezentovat jako kompromisní a hrát roli prostředkující společenské síly, což je nejpřirozenější cesta, jak se stát hegemonelem. A není toto důvod, proč po pádu SSSR levice své pozice buď ztrácí, nebo se „blairizuje“ (tj., podle mého názoru, ztrácí svou identitu, závislou na oné „popřené opoře“)?

Celý příběh má logiku právě z hlediska kontrovertující kritiky modernity, tj. kritiky jejích vedlejších následků: co jiného byla proměna modernizačně retardovaného a posléze poměrně izolovaného sovětského Ruska v prvořadou

světovou velmoc než nezamýšlený důsledek předchozích evropských politik? Permanentní hrozbu, pocíťovanou svého času v západních zemích (zejména USA) vůči „rudému nebezpečí“, můžeme interpretovat jako *reflex* na rizika způsobená kapitalistickým růstem a prosakující z periferie, coby toxické skládky modernity, zpět do centra.

U nás má dnes tento reflex podobu antikomunismu, který předem přijatým černobílým (či spíše rudobílým) schématem „vyrovnání se s minulostí“ zabraňuje tomu, aby se z reflexu stala *reflexe* toho, čím komunismus byl, tzn. toho, v čem spočívá „smysl dějin“ komunismu. Obtížnost takového tázání je ale dána i vedlejšími důsledky samotného komunistického čtyřicetiletí – počínaje diskreditací pojmů jako socialismus nebo sociální spravedlnost a konče devastací občanských ctností a zodpovědnosti k veřejným statkům v důsledku posrpnové normalizace.

Izolace komunistické strany, za níž je tato strana podstatně spoluzodpovědná, dnes způsobuje, že tzv. protestní hlasy, které by se mohly stát důležitým hlasem negativních externalit kapitalistické restaurace, jsou promrhány a nemohou se proměnit v jeden z motorů společenské reflexe. Komunistická strana se tak dostává do role nikoli antagonisty (tedy extrémního kontroverta) systému, nýbrž fiktivního „protějšku demokracie“, s jehož pomocí zbytek spektra simuluje svoji demokratičnost.

Bojovat dnes proti komunistům je něco jako bojovat za první republiky proti Habsburkům – komunisté jsou vlastně ještě daleko méně nebezpeční, protože jsou dlouhodobě součástí našeho parlamentního systému, a tím de facto establishmentu. Nebezpečí spočívá spíš v tom, že dosavadní neschopnost proměnit nespokojenost části elektorátu v celospolečenskou reflexi povede k přesunutí antisystémových reflexů na subjekty, s nimiž se dá mluvit ještě méně než s – mladými či starými – komunisty.