

Z TROSEK CIVILIZACE

Barbarská filosofie G. M. Tamáse

Joseph Grim Feinberg

K radikální filosofii

Gáspár Miklós Tamás, jeden z nejpronikavějších analytiků a kritiků „komunistické“ i post-„komunistické“ Evropy, byl donedávna českým a slovenským čtenářům téměř neznámý. V roce 1993 sice vyšel jeden Tamásův článek ve slovenské *Filozofii*,¹ avšak neměl v českém ani ve slovenském prostředí větší odezvu. Teprve od roku 2008 začaly Tamásovi pravidelně vycházet české překlady rozhovorů a publicistických článků a zdá se, že tempo těchto překladových publikací stoupá.² Není divu, neboť Tamás je velmi dobrým publicistou, který umí ve svých komentářích k současným událostem čtenáře zaujmout a provokovat. Navíc je charismatickou osobností, jež v rozhovorech reflektuje svůj mimořádně zajímavý životní příběh rumunského Maďara, který byl v roce 1981 vyhoštěn ze své rodné země, který se jako nemarxistický levicový myslitel libertariánského rázu stal v Maďarsku předním před-

¹ Viz Tamás, G. M., „Konzervativizmus, filozofia a východná Európa“, *Filozofia* 48, 1993, č. 11, s. 718–726. Jde o monotematické číslo časopisu s názvem *Filozofia v súčasnom Maďarsku*.

² Viz bibliografii českých a slovenských překladů Tamásových textů na s. 31.

stavitelem demokratické opozice, po roce 1989 pak předním představitelem liberálně konzervativních politických elit, a který se následně zřekl liberalismu i konzervatismu a s koncem tisíciletí se stal marxistou. Jak o sobě říká v jednom rozhovoru: „Odhodil jsem celé své takzvané dílo, odchýlil se zcela od svého dosavadního života a šel znovu do školy.“³

Také mne poprvé Tamás zaujal coby postava svého dramatického příběhu. Byl tu člověk, který zažil tři politické režimy – a s nástupem Viktora Orbána do čela posledního z těchto režimů lze říci tři represivní, autoritářské režimy –, a v každém z nich se stal disidentem. Zároveň se však jednalo o člověka, který stál u zrodu třetího z těchto režimů a v klíčovém okamžiku se nechal nést hlavním proudem intelektuálů, kteří sice jako disidenti za vlády „komunistických“ stran zastávali převážně levicové postoje, avšak poté, co se tento systém vládnutí stal minulostí, opustili své levicové přesvědčení a s větším nebo menším nadšením přivítali nový režim liberálně konzervativní politické ortodoxie a privatizovaného tržního kapitalismu. Tamás zažil tuto výraznou a náhlou změnu nejprve jako protagonista. Následně, když se stal opět disidentem, ocitl se v pozici kritika sebe samého. Intelektuály střední a východní Evropy kritizoval o to ostřeji, neboť chápal, proč je tak lákala představa nového zřízení založeného na západních hodnotách (které se intelektuálům jevily jako garant světovosti a progresivnosti v údajně zaostalém regionu), občanských právech (která považovali za ochranu proti tyranii davů) a tržním hospodářství neoliberálního stylu (v němž zmizela z dohledu staromódní dělnická třída). Jen přitazlivost této vize pro příslušníky určité sociální vrstvy dokáže vysvětlit, jak mohlo dojít k jistému zarážejícímu jevu, který Tamás popisuje takto: „[...] během [prvních] dvou let, která jsem strávil v parlamentu, zmizely dva milióny pracovních míst – a já si toho ani nevšiml.“⁴ Když

³ Tamás, G. M., „Několik slov z Budapešti“, přel. M. Svobodová, *A2* 9, 2013, č. 16, s. 20. Celý rozhovor v původním znění: týž, „Words from Budapest“, *New Left Review*, 2013, č. 80, s. 5–26 (čtenář zde nalezne i podrobnější informace o Tamásových životních osudech).

⁴ Tamás, G. M. – Harman, C., „Kde jsme udělali chybu“, přel. kol. překladatelů, *Li-*

si Tamás později uvědomil, že on se svými souputníky někde „udělali chybu“,⁵ pustil se do kritiky liberalismu, nejprve pomocí zvláštní recepce konzervatismu,⁶ následně však už ze stanoviska marxismu, v němž našel nejen adekvátnější bázi pro kritiku současného kapitalistického světa, nýbrž také analytické předpoklady pro vysvětlení svého vlastního intelektuálního vývoje.

Stát se marxistou v Maďarsku na konci devadesátých let nebylo úplně snadné. Tamás sice vycházel z levicových tradic, ale sám se v minulosti od marxismu distancoval. A nyní, když se chtěl znovu v marxismu vzdělávat, nacházelo se v jeho okolí jen velice málo marxistů, k nimž by se mohl obrátit. Zaměřil se tedy na marxisty Západu, z nichž nedůležitější pro něho byli například Moishe Postone a Werner Bonefeld, oba neúprosní kritici tradičních podob marxismu (například toho leninistického) a zároveň kritici některých zjednodušujících tradic anarchistického odporu. Tito marxisté, spolu s mnohými jinými, nabídli Tamásovi nástroje pro kritiku jak společností tržního i sovětského typu, tak jeho dřívějšího postoje disidenta, jenž měl sklon k romantizaci lidu a k nedoceňování významu sociální struktury kapitálu.

terární noviny 20, 2009, č. 52, s. 22. Původně: tíž, „Hungary – ,Where We Went Wrong“, [online, cit. 30. 9. 2015]. Dostupný z WWW <http://isj.org.uk/interview-hungary-where-we-went-wrong/>.

⁵ Jak zní název citovaného rozhovoru: „Kde jsme udělali chybu“.

⁶ Podle Jánose Baka vzal Tamás na sebe už kolem roku 1991 nálepku „konzervativního anarchisty“. Bak, J. M. (ed.), *Liberty and Socialism. Writings of Libertarian Socialists in Hungary 1884-1919*, Rowman & Littlefield, Savage, MD 1991, s. xxxiv, pozn. 14. Později si vzpomněl na svou dřívější identitu „neokonzervativního revolucionáře“, jenž se snažil „dát rétorickou důstojnost libertariánství“. Tamás, G. M., „A Disquisition on Civil Society“, *Social Research* 61, 1994, č. 2, s. 213. A už jako libertariánský socialista v knize *Oko a ruka* z roku 1983 Tamás projevil zájem o konzervativní libertariánství: „[...] musíme si zvyknout na skutečnost, že nejlepší antiautoritářské myšlenky se teď nacházejí u lidí cizích levicové tradici, například u Roberta Nozicka [...] a obecně u těch nových liberálů, kterým se ve Spojených státech říká konzervativci [...]“ Tamás, G. M., *L'Œil et la main. Introduction à la politique*, Éditions Noir, Genève 1985 (původní maďarské samizdatové vydání 1983), s. 8.

Neopatrný čtenář může mít proto dojem, že Tamás vstupuje do světa marxismu už jako západní myslitel, který musel vystoupit ze středo- a východoevropského prostředí, aby našel kritické nástroje jinde. Není tomu přesně tak. V celém východním bloku byl marxismus významnou součástí kritického a opozičního myšlení a nikde nebyl marxismus tak rigorózně a inovativně vypracován pro kritiku systému sovětského typu jako právě v Maďarsku. Jedna z nejvýznamnějších osobností tzv. „západního marxismu“ György Lukács žil totiž po většinu svého života na „Východě“. Po druhé světové válce působil v rodné Budapešti, kde vychoval skupinu nadaných a kreativních marxistů, z nichž mnozí skončili v sedmdesátých letech v disentu. Tamás je znal, spolupracoval s nimi, a přestože se s jejich prací před rokem 1989 neztotožňoval, na konci devadesátých let se k ní a také přímo k Lukáčsovi vrátil. Tehdy ovšem Lukács už dávno nežil (zemřel roku 1971) a jeho nejznámější žáci, s výjimkou Istvána Mészárose (který působil dlouho mimo maďarské prostředí), se během velkých společenských změn zřekli svého dřívějšího marxistického myšlení. Aby Tamás přispěl k obnově středo- a východoevropského marxismu, bylo nutné oživit dlouho zapomenuté diskuse a přenést je do současných debat jinde ve světě, kde se marxismus úspěšněji vypořádával se změnami roku 1989. Zároveň je však nutné říci, že Tamásův vlastní marxismus není žádným hotovým produktem dovezeným „zvenku“, nýbrž že se rozvíjel na základě konfrontace mezi mezinárodními myšlenkovými tradicemi a specifickou, tzv. „komunistickou“ a post-„komunistickou“ realitou, kterou Tamás už dlouhodobě z různých stanovisek analyzoval.

Dnes je tedy Tamás znám jako člověk, který se po dlouhé cestě dostal k marxismu. Co však s tímto marxismem dělá, to je v českém a slovenském prostředí známo mnohem méně. O Tamásovi se ví, že je bývalý disident a odpadlík liberálního postdisidentství. Málokdo však tuší, jak režimy a jejich ideologie před a po roce 1989 vlastně analyzoval. Tamás je ovšem více než jen svědek vlastního života a vypravěč tragického příběhu regionu, jehož dějin byl významnou součástí. Je také vynikající analytik tohoto lokálního i celosvětového dějinného vývoje. Jak Tamás jednou napsal, je už nejvyšší čas, abychom šli dál za takovou „martyrologii“ a nehleděli na kritické intelektuály východní

Evropy jen jako na subjekty utrpení, nýbrž také – a především – jako na analytiku a teoretiku oné situace, která jim a jiným utrpení udělila.⁷ V této knize nám jde především o Tamásovu teorii.

Tamásova teorie není vlastně ani v našem prostředí *úplně* neznáma. Jeho hlavní teoretické myšlenky se objevují samozřejmě i v jeho publicistických článcích a jeden z jeho ústředních pojmů, koncept „postfašismu“, se již dostal do diskursu sice malé, ale ne bezvýznamné části české (a do menší míry i slovenské) levice.⁸ V neobyčejně břitké analýze z roku 2000 „O postfašismu“⁹ Tamás popsal tendenci, podle níž „se občanství stává exkluzivním privilegiem“, a ti, kterým nejsou přidělena všechna privilegia občanství, jsou necháni napospas libovůli státu. Vrací se zásadní princip fašismu, „odmítnutí univerzálního občanství“, aniž by byla nutná romantická ideologie o radikální kulturní změně, která doprovázela fašismus v klasické podobě. Na postfašismus stačí, když se měšťák uspokojuje se svým vlastnictvím a s právy z něho vyvozenými a když se brání proti tomu, aby se o ně dělil s jinými lidmi. Vzniká dvojitý systém elitních občanů na jedné straně a světové většiny vyloučených na straně druhé. Dnes, tedy patnáct let poté, co byl esej publikován, roste v Evropě nenávisť vůči všem, kteří by „nás“ („slušné občany“) údajně mohli připravit o to, co zaslouženě máme, a tak není divu, že se kritické označení „postfašismus“ pro tento fenomén uchytlo, a to plným právem.

⁷ Srov. týž, „Victory Defeated“, in: L. Diamond, M. F. Plattner (eds.), *Democracy after Communism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 2002, s. 127. Původně publikováno v *Journal of Democracy* 10, 1999, č. 1, s. 63–68.

⁸ Viz např. nedávné číslo čtrnáctideníku *A2* (11, 2015, č. 9) věnované tématu „postfašismus“. Viz také český překlad Tamásova popularizačního článku na dané téma: Tamás, G. M., „Co je postfašismus?“, přel. M. Čepela [online, cit. 28. 9. 2015]. Dostupný z WWW: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=697&Itemid=28. Článek vyšel původně v angličtině: týž, „What Is Post-Fascism?“, *Open Democracy*, 14. září 2001 [online, cit. 28. 9. 2015]. Dostupný z WWW: https://www.opendemocracy.net/people-newright/article_306.jsp.

⁹ Týž, „On Post-Fascism“, *Boston Review* 25, 2000, č. 3, s. 42–46. Knižně vydáno ve sborníku A. Sajó (ed.), *Out of and Into Authoritarian Law*, Kluwer International Law, Haag – London – New York 2003, s. 203–219.

Hlubší význam a širší souvislosti fenoménu postfašismu však zůstávají v dosud přeložených Tamásových textech zcela nejasné. Navíc Tamásovo vlastní chápání věci se od doby vzniku jeho původních statí o postfašismu změnilo. Kolem roku 2000 Tamás teprve začínal zaujímat vstřícný postoj vůči marxismu a ve svém původním vymezení postfašismu se politickoekonomické okolnosti objevují v trochu schematické podobě, jako vnější podmínky ovlivňující politické a právní změny. V pozdějších textech, včetně těch, které publikujeme zde, Tamás najde příčiny postfašismu mimo jiné v samém srdci kapitalistických vztahů. V roce 2000 Tamás konstatoval, že ekonomická realita znemožnila tradiční dělnickou politiku vzdoru, kvůli čemuž je „logické“ (a implicitně, zdá se, postačující), že si současná levice „místo jazyka třídního boje přivlastnila jazyk lidských práv“.¹⁰ Později bude Tamás psát, že nástup postfašismu je mj. *způsoben* opuštěním třídního boje, které přispělo k vymanění buržoazního vědomí z pout dřívějšího sociálnědemokratického rovnostářství a komunistického universalismu. Tenkrát psal o „umírajícím globálním pod-proletariátu“,¹¹ avšak v roce 2008 bude tvrdit, že pod-proletariát nejen žije, ale dokonce že žije i samotný proletariát bez přívlastků a že tento proletariát vlastně tvoří poprvé v dějinách *většinu* světového obyvatelstva.¹² V roce 2000 poukázal Tamás na odloučení společenství občanů od společenství celého lidstva; v roce 2010 bude poukazovat na celou řadu oddělení, která vycházejí ze základního odloučení pracujícího od prostředků jeho práce.¹³ Právě vyloučení proletariátu z politické sféry je jádrem vyloučení všech pod-proletářů a ne-občanů ze sfér ekonomického blahobytu a občanských práv.¹⁴

¹⁰ Cituji z textu dostupného online: týž, „On Post-Fascism“, [online, cit. 30. 9. 2015]. Dostupný z WWW: <http://bostonreview.net/world/g-m-tam%C3%A1s-post-fascism>.

¹¹ Tamt.

¹² Týž, „Kapitalismus v čisté podobě“, v tomto výboru, s. 66–93.

¹³ Týž, „Komunismus na troskách socialismu“, v tomto výboru, s. 180–201.

¹⁴ V článku, který vychází právě během psaní těchto slov, Tamás aktualizuje koncepci postfašismu ve světle svých současných teoretických pozic: týž, „Ethnicism after Nationalism. The Roots of the New European Right“, in: L. Panitch, G. Albo

V této knize tedy představujeme texty z nejnovější fáze Tamásova myšlení, kdy se náš autor plně a otevřeně hlásí k marxismu a přepracovává kritiku post-„komunistické“ společnosti, již započal nejprve v liberálních a konzervativních termínech, a po určité době, která se vyznačovala hledáním termínů nových, ji od roku 2000 postupně reformuluje v kategoriích vyvozených z marxismu. Navzdory klikaté cestě, po které Tamás dospěl ke svým současným pozicím, lze říci, že v poslední době – a v textech tvořících tento výbor – je jeho myšlení docela důsledné. Přepracovává a doplňuje svoje koncepty, rozšiřuje svou analýzu na nová témata, ale jeho úvahy tvoří během této doby ucelenou jednotu. A přestože každý z esejů v tomto výboru je koncipován především jako samostatný celek, dohromady představují klíčové teze jednoho jednotného filosofického postoje.

V jakém smyslu zde ale mluvíme o „filosofii“? Jde třeba o „politickou filosofii“, jak Tamás sám nabízí v názvu jednoho z esejů?¹⁵ Jistě nejde o klasickou ontologii nebo epistemologii nebo estetiku nebo etiku. Avšak také nejde o *čistě* politickou záležitost. Nejde vlastně vůbec o politiku v úzkém slova smyslu. To, co tady Tamás dělá, patří k „úplně novému historickému žánru“, který neřeší *jen* politickou teorii nebo jakýkoli jiný tradiční myšlenkový obor, ale právě podkopává rozdělení mezi kategoriemi myšlení a snaží se uchopit samu strukturu a vývoj těchto rozdělených kategorií v rámci (jakkoli fragmentované) společenské totality. Tamás se například neptá „Co má politik, v rámci politických možností, dělat?“ nebo „Jak má být stát zřízen?“; nýbrž „Proč politici v dané společnosti dělají to, co dělají?“ a „Proč je politická sféra takto vymezena vůči ostatním sféram života?“ A stejným způsobem nehledá všeobecně platné odpovědi na otázky bytí, poznání, etiky či estetiky; hledá význam jejich historicky proměnlivých odpovědí na rovněž historicky podmíněné otázky.

(eds.), *Socialist Register 2016. The Politics of the Right*, The Merlin Press, London 2015, s. 118–135. Viz také nový rozhovor Tamáse s českým publicistou Lukášem Matoškou: Tamás, G. M. – Matoška, L., „Post-Fascism Is No Longer a Danger. It Is a Reality“, *Kontradikce - Contradictions* 1, 2016 (v tisku).

¹⁵ Týž, „Základy politické filosofie socialismu“, v tomto výboru.

Tamás ovšem není první, kdo se snaží přeformulovat filosofii tímto způsobem. Tento „nový historický žánr“ vznikl v 19. století a Tamás ho nazývá „marxismus“.¹⁶ Jeho historický vývoj a filosofický význam se snaží jen přesněji vystihnout. Význam tohoto nového žánru myšlení spočívá podle Tamáse právě ve směle snaze překonávat vlastní princip společenského oddělování, a tato snaha se odráží jak v praxi socialistického hnutí, tak v tradici socialistického myšlení s touto praxí spojeného. Snaha zohlednit celek myšlení – zahrnout například všechny filosofické obory v jednom jednotném žánru myšlení – je součástí snahy vytvářet novou společnost, v níž budou i všechny sociální bariéry překonány. Z určitého pohledu to může vypadat jako přehnaně ambiciózní a možná i kacířské vůči filosofické ortodoxii založené na tradičním rozdělení mezi obory, nicméně tato snaha o univerzálnost zároveň navazuje na nejhlubší tradice filosofického myšlení. Filosofie přece vychází ze snahy podrobit stávající univerzum v jeho údajné přirozenosti bezohlednému měřítku rozumu. Filosofie hledá to, co je v univerzu zásadní, a tedy co je univerzální. Filosofie otevírá to, co patří jen některým, rozebírá to, přerozděluje a znovu sjednocuje. Jak píše Tamás, filosofie je díky svému univerzalizmu „disciplínou nepřátelskou vůči rozdílu, a tudíž i vůči nerovnosti a hierarchii“.¹⁷ A jak psal mladý Marx, má-li společnost v očích filosofie naplnit svůj potenciál, musí ze svých zvláštních zájmů učinit zájem obecný.¹⁸

Není toto však zároveň i slabinou filosofie, disciplíny, která neumí adekvátně uchopit faktickou pestrost a zvláštnost momentálně existujícího sociálního světa, respektive světa, jak jej znají lidé, kteří svět neustále socializují, tj. diferencují a kategorizují, a kteří bourají univerzální pojmy, jež filosofie staví? Právě proto je žádoucí, aby se tradice filosofické vzpoury proti rozlišení zahrnula do komplexu sociálního

¹⁶ Tamt., s. 171.

¹⁷ Týž, „Une promesse de bonheur“ v tomto výboru, s. 217. Z tohoto popisu filosofie lze vyvodit ne zcela překvapující závěr, že na katedrách a ústavech akademické filosofie je skutečně jen málo lidí, kteří vlastně dělají filosofii. Obvykleji dělají něco, co bych nazval hagiografií filosofů.

¹⁸ Citován tamt., s. 215.

myšlení, tedy aby se úsilí k abstrahování spojilo s úsilím o uchopení diferencované totality konkrétností. Nebo v termínech, jež Tamás přebírá od jiné tradice radikálního myšlení a praxe,¹⁹ aby se slovo (*logos*, rozum) stalo tělem.

Zpřístupňujeme zde poprvé v češtině²⁰ výbor z Tamásových filosofických esejů – esejů, které pokračují v tradici takové filosofie, již bychom mohli pojmenovat filosofií ztělesněnou a sociální, tj. socialistickou. Autor se v nich zabývá problémy dějin nerovností a oddělení i snah o jejich překonání. Analyzuje tedy dějinné změny, jež probíhaly při přechodu od feudalismu ke kapitalismu čili od společnosti „kastovní“ ke společnosti „třídní“. Autor vyzdvihuje mimořádně důležitý fakt, že tyto změny byly významně určovány hnutím, které bylo radikálně anti-kastovní a které autor nazývá hnutím „socialistickým“. A nastiňuje sotva představitelnou budoucnost, již nazývá – smíme to vyslovit nahlas? – komunismem.

Po čem následoval „postkomunismus“?

Komunismus ovšem zatím nikdy nikde nebyl. Alespoň ne coby obecný princip organizování moderní společnosti. Tímto tvrzením Tamás nepřichází s ničím novým. Totéž už dávno tvrdili nejen mnozí levicoví kritici sovětského systému, nýbrž také sami představitelé komunistických stran u moci (podle těchto představitelů komunisté dosáhli stále jen přechodných fází „lidové demokracie“ a „socialismu“). Tamás však poukazuje na širší implikace této skutečnosti pro chápání oněch společností, jež mají být „po“ něčem, co nikdy nebylo. Dokazuje ne-

¹⁹ Tamt.

²⁰ Když jsme začali s překladatelem Pavlem Siostrzonkem připravovat tento výbor, šlo – pokud víme – o vůbec první výbor z Tamásových novějších teoretických esejů v kterémkoli jazyce. Dříve než jsme stihli tuto knihu vydat, vyšel v němčině výbor *Kommunismus nach 1989. Beiträge zu Klասentheorie, Realsozialismus, Osteuropa*, Mandelbaum Verlag, Wien 2015. V originálním anglickém znění tyto eseje ještě knižně nevyšly.

opodstatněnost argumentu často vyslovovaného v tomto regionu, že nedostatky „postkomunismu“ lze připisovat „přežitkům komunismu“ a že současné problémy budou překonány až po „přechodu“ k ideálnímu, čistému kapitalismu. Kapitalismus „postkomunistické“ Evropy není podle Tamáse žádným nedokončeným nebo neúplným kapitalismem, který si snad po dosažení vyššího stavu dokonalosti konečně svlékne zaostalou „postkomunistickou“ kůži. Kapitalismus, který zde máme, je naopak podle Tamáse „kapitalismem v čisté podobě“,²¹ v podobě možná i čistší než kdekoli jinde na světě. Čelí-li tento systém určitým problémům, jsou to povětšinou problémy vycházející z kapitalismu samého.

Současný obraz komunismu je ve velké míře odrazem legitimačních potřeb současné společnosti. Neznamená to nicméně, že by pojem „postkomunismu“ byl *zcela* prázdný, že by nenarážel na žádný skutečný společenský jev. „Postkomunistický“ charakter mnohých dnešních zemí (a do jisté míry i celého světa) spočívá právě v tom, že „komunismus“ je v nich odsouzen jako věc minulosti, a že je tudíž vyloučen z představitelné budoucnosti. Spolu s komunismem je pak odsouzena k zániku i celá řada údajně souvisejících jevů (štedrý sociální stát, aktivní a sebevědomá dělnická třída, sociální solidarita).²² V tomto však nejsou „postkomunistické“ země unikátní. Představují pouze předvoj obecnější „postkomunizace“ celého světa, tj. radikálního zúžení politické představitosti, uzavření cest myšlení, jež mohou být více nebo méně spojené s „komunismem“.²³

Avšak přestože „postkomunistickou“ společnost nelze chápat jako společnost, která vyšla z reálně existujícího „komunismu“, zároveň ji nelze oddělit od minulosti, která jí skutečně předcházela. Žijeme

²¹ Týž, „Kapitalismus v čisté podobě“, c. d.

²² Srov. týž, „On Solidarity“, *Open Democracy*, 26. 3. 2015 [online, cit. 16. 10. 2015]. Dostupný z WWW: <https://www.opendemocracy.net/g-m-tam/%C3%A1s/on-solidarity>.

²³ K podobným závěrům dospěl chorvatský filosof Boris Buden, zjevně nezávisle na Tamásovi. Viz zejména Buden, B., *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*, přel. R. Baroš, Rybka Publishers, Praha 2013.

v regionu, v němž se neustále vysvětluje současnost minulostí, ale v němž charakter této minulosti je málokdy do hloubky prozkoumán. Jestliže máme v dnešní střední a východní Evropě (Tamás píše častěji o „východní“) kapitalismus „v čisté podobě“, jak došlo k tomu, že se zdejšímu kapitalismu podařilo tak dokonale se vyčistit? Částečně to můžeme připisat postkomunistickým elitám, které *představa* uzavřené komunistické minulosti podnítila k mimořádně radikálnímu úsilí o vymýcení všech jevů, jež měly omezit rozkvět kapitalismu. Toto ztotožnění komunismu s minulostí a následná identifikace rovnostářství s komunismem umožnilo i mnohým bývalým levičákům, a mezi nimi i Tamásovi, přidat se s revoluční vášní k vybudování kapitalismu beze stop „komunismu“, čili kapitalismu bez mezí a bez ohledů. Bez ohledů v tom smyslu, že pohled údajně progresivně myslícího intelektuála se soustřeďoval téměř výlučně na sféru občanských práv, přičemž předpokládal nutnost bezohledných kapitalistických (či specificky neoliberálních tržních) reforem, a dokonce si vůbec nemusel všimnout utrpení, jež tyto reformy způsobily. Díky tomu se „postkomunistické“ země opravdu dostaly dál v procesech „vyčištění“ kapitalismu, než bylo možné například v západní Evropě, kde tyto procesy zpomalila mj. silnější levice a nesrovnatelně lepší organizovanost pracujících.

Samotný kapitalismus však nebyl v roce 1989 úplnou novinkou. Nevznikl odnikud ani nebyl dovážen v hotové podobě ze Západu. Tamás totiž zdůrazňuje, že i předcházející systém, tj. systém, který je obecně znám pod jménem „komunismus“ (nebo „socialismus“), v mnohém přispěl k vytvoření čistého „postkomunistického“ kapitalismu. Komunistické hnutí sice nedokázalo vytvořit komunismus, ale dokázalo odstranit přežitky staršího, feudálního nebo v Tamásově terminologii „kastovního“ systému, který kapitalismu předcházal a dlouho představoval závažnou překážku jeho rozvoji. Klasičtí liberálové, kteří v 19. století otevřeně hájili kapitalismus, byli příliš bázliví a příliš svázáni s tradičními silami kastovní společnosti, a tak nedokázali se starou společností skoncovat a plně rozvíjet onen kapitalismus, jež teoreticky zastávali. Jen radikální socialisté dokázali nashromáždit politickou sílu schopnou zničit předkapitalistický svět a jen sebevědomí komunisté nakonec uchopili moc a ve jménu socia-

lismu vytvořili kapitalismus, připravující půdu pro rozkvět neoliberalismu, když se jejich společenské uspořádání po roce 1989 definitivně zhroutilo.²⁴

Tamás totiž považuje i před-„postkomunistickou“ společnost za kapitalistickou, specificky „státně kapitalistickou“. Kapitalismus, definovaný Tamásem jako „odloučení producentů od produkčních prostředků“,²⁵ může existovat jak za podmínek trhu, tak za podmínek státotranou a státem řízeného hospodářství. Nicméně Tamásovo chápání „státního kapitalismu“ lze velmi dobře rozlišit od koncepcí státního kapitalismu rozvíjených jinými kritiky sovětského systému, zejména na Západě. U nich²⁶ je často patrná snaha *omluvit* historické socialistické hnutí teorií státního kapitalismu, zprostit jej viny za zločiny komunistických stran u moci. Takové snahy mají ovšem speciální polemickou funkci. Jasně vylučují stalinismus z palety antikapitalistické představitosti a komplikují pravicové snahy hájit kapitalismus „proti komunismu“. Jestliže sovětský systém byl ve skutečnosti kapitalistickým, pak tzv. zločiny komunismu by měly být chápány jako zločiny kapitalismu, a bylo by absurdní ztotožnit onu politickou sílu, která tyto zločiny spáchala, se socialismem. A jestliže nebyl sovětský systém ničím jiným než kapitalismem, pro kritickou analýzu tohoto systému bychom měli už dobře rozvinutý teoretický aparát – marxismus.

²⁴ Podle Tamáse je zřejmé, že buržoazie sama o sobě *nikde a nikdy* nevytvořila plně rozvinutý kapitalismus, ale všude a vždy potřebovala radikálnější hnutí chudých mas, které – často proti vlastní vůli a vlastnímu sebechápání – vytvořily v boji proti feudalismu podmínky pro kapitalismus. Srov. týž, „Pravda a třída“ v tomto výboru, s. 94–152.

²⁵ Viz např. týž, „Marx o roku 1989“, v tomto výboru, s. 58.

²⁶ Mezi nejrozvinutější prezentace teorie státního kapitalismu patří např. Tony Cliff (Cliff, T., *State Capitalism in Russia*, Pluto Press, London 1974), Cornelius Castoriadis (Castoriadis, C., *La Société bureaucratique*, 2 sv., Union générale d'éditions, Paris 1973) a Raya Dunayevskaya (Dunayevskaya, R., „A New Revision of Marxian Economics“, *American Economic Review* 34, 1944, č. 3, s. 531–537; táž, *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism*, News & Letters, Chicago 1992). V následující kritice však narážím především na méně propracované verze teorie státního kapitalismu, i když si myslím, že kritika platí do jisté míry i pro tyto významnější teoretiky.

Nevýhodou mnoha těchto teorií státního kapitalismu však je, že nikdy nerozpracovaly citlivý teoretický aparát pro uchopení *rozdílů* mezi různými druhy moderní průmyslové společnosti (ať už k nim přistupujeme s jakýmkoli názvoslovím). Tyto teorie mohou budít dojem, že na analýzu společností sovětského typu stačí *stejný* marxismus, který byl historicky rozvinut pro analýzu liberálního tržního kapitalismu. Pohlížíjí na sovětský systém spíše jako na potvrzení již rozvinutých teoretických principů než jako na výzvu k dalšímu rozvoji a upřesnění kritiky kapitalismu. Ještě méně vidí v sovětském systému podnět k produktivní kritice skutečného hnutí *socialistického*. Jelikož tyto teorie tak ostře odlišují reálný kapitalismus od autentického socialismu, těžko zohledňují potenciálně *pozitivní* vztah mezi socialistickými hnutími a vývojem kapitalismu. Vznik státního kapitalismu z údajně socialistických hnutí se často vysvětluje kvazimorálním tvrzením, že elity „zradily“ masy, tj. že dané hnutí v jednom okamžiku přestalo být socialistickým, když ho vedení rázem odvrátilo od původních cílů. Mezi socialistickými dějinami a kapitalistickými výsledky je zjevně čistý zlom. Navzdory nepopiratelné hodnotě, již nalézáme v morálním odsouzení činů jednotlivých vůdců, nenabízí tato formulace problému adekvátní vysvětlení toho, proč se vůdcové vůbec rozhodli masy zradit právě tímto způsobem a proč jim to tak úspěšně šlo. Navíc toto vysvětlení zdánlivě protičečí dalšímu vysvětlení, které se v teoriích státního kapitalismu často objevuje jako s nimi spjaté, totiž že za degeneraci socialistického hnutí může zaostalá hospodářská situace ve společnostech, v nichž nic jiného než státní kapitalismus nebylo ještě možné. Máme zde tedy silnou individuální odpovědnost, která je spojena s tvrdým ekonomickým determinismem; na vině jsou špatní jednotlivci i celková hospodářská realita, avšak nikoli hnutí jako takové. Radikální vize socialistů jsou na jedné straně zachráněny, nedotčeny dějinami krachu, zatímco na druhé straně jsou bagatelizovány, protože neměly nikdy šanci se v daném historickém kontextu uskutečnit. Sebekritika socialismu se tím pádem omezuje na odstranění neautentických („kapitalistických“) socialistů a hledání správného revolučního kontextu, aniž by bylo nutné zjistit, zda něco v samém jádru *autentického* socialismu nemohlo přispět k jeho proza-tímnímu, v mnohém tragickému neúspěchu.

Tamásova koncepcie státního kapitalismu je jiná. „Nespletete se,“ píše Tamás, „když řekneme, že ‚sovětský systém‘ byl vposled státní kapitalismus, avšak tato dobře podložená teze si žádá určitá důležitá vymezení.“²⁷ Mezi tato vymezení patří například důležitý postřeh, že sovětský systém představoval poměrně rovnostářský druh kapitalismu, v němž bylo aktivně potlačeno mnoho tradičních statusových rozdílů mezi lidmi a v němž byl skutečně kladen velký důraz na postavení běžného pracujícího lidu, byť především na symbolické úrovni. Tento stav věci lze ovšem označit za ideologickou kamufláž faktické nerovnosti vytvořené systémem diktátorské administrativy a přetrvávajícího vykořisťování. Nicméně jde o kamufláž spojenou s reálným historickým činem, totiž s potlačením staré kastovní společnosti, kterou – vedle kapitalismu – považovalo historické socialistické hnutí za svého protivníka. *Tuto* část svého historického programu socialistické hnutí opravdu splnilo. Příslušníci tohoto hnutí se však zmýlili, když se domnívali, že potlačením kastovní společnosti se vydali na cestu k socialismu. Nerovnost přetrvává, avšak v nové podobě: už není spojena s explicitní kulturní hierarchií, ale s ideály formální rovnosti – tj. s ideály buržoazními.

Tamás tedy klade důraz nejen na kritiku zrádců socialismu – ať je hledáme v osobách Lenina a Stalina, Bernsteina a Kautského či mnohých dalších –, ale také na kritiku původního hnutí před jeho zrazením. Zároveň však Tamás nepopírá upřímné socialistické přesvědčení většiny účastníků tohoto hnutí. Tamás tedy klade otázku, jak mohlo upřímně socialistické hnutí tak mnoho vykonat pro vybudování kapitalismu a tak málo si povšimnout, a s tak velkým opožděním, že to, co vybuďovalo, nebyl vůbec onen socialismus, o který usilovalo. Měli bychom si tedy klást otázku, zda v samém srdci hnutí nebylo něco, co překáželo realizaci jeho cílů, něco, co zastíralo antikapitalistické cíle antifeudálními kroky, a posléze umožnilo moderně kapitalistické realitě (čili realitě antikastovní průmyslové společnosti) vydávat se tak úspěšně za „socialistickou“.

²⁷ Tamás, G. M., „Marx o roku 1989“, c. d., s. 41.

Rozpory revoluce

Tamás poukazuje na souběžnou existenci dvou protichůdných tendencí v socialistickém hnutí. Nejde však o jednoduchý rozdíl mezi „demokratickým“ socialismem a „nedemokratickým“ stalinismem nebo mezi socialismem „zdola“ a (pseudo-)socialismem „shora“.²⁸ Takovéto rozlišení je bezpochyby užitečné, ale Tamás také rozlišuje mezi dvěma tendencemi přítomnými i uvnitř zjevně demokratického socialismu. Jde o rozpor mezi dvěma zdroji motivace a dvěma způsoby formulování socialistických požadavků. U jednoho socialismu je ústředním cílem rovnost, důstojnost a povýšení vyloučených. U druhého je cílem zrušení veškerého vyloučení. Jeden socialismus se zdůvodňuje morálně, odvolává se často na dobrou lidskou přirozenost zkaženou umělým společenským řádem. Druhý vychází z chladné analýzy historicky specifického společenského systému a vidí emancipační potenciál ne v lidské přirozenosti, nýbrž v samém středu tohoto lidmi vytvořeného systému. Povaha jednoho socialismu je „andělská“, protože vyzdvihuje pozitivní hodnotu všeobjímajícího „lidu“ proti elitám. Povaha druhého socialismu je „dáblská“,²⁹ protože vychází z negativního postavení ubohého proletariátu. Jeden socialismus bojuje proti poměrům kastovní společnosti založené na hierarchii statusu. Druhý bojuje proti poměrům třídní společnosti založené na statusové rovnosti mezi třídami, přičemž však jedné třídě je fakticky znemožněno podílet se na řízení podmínek její existence coby třídy. Ten první socialismus vede, navzdory svému sebechápání, k rovnostářskému kapitalismu. Ten druhý nastiňuje komunismus, kterého však nikdy nedosáhl. První socialismus Tamás připisuje Rousseauovi a jeho (často nevědomým) následovníkům. Ten druhý připisuje Marxovi.

Myslím, že je na místě ptát se, zda Tamás ve svém eseji „Pravda a třída“ neprezentuje opozici mezi těmito dvěma tendencemi příliš ra-

²⁸ Srov. Draper, H., „The Two Souls of Socialism“, *New Politics* 5, 1966, č. 1, s. 57 až 84.

²⁹ Tamás, G. M., „Pravda a třída“, c. d., s. 107.

dikálně a čistě. Já sám nevidím v empirických dějinách socialistického hnutí velmi jasně rozdělené rousseauovce na jedné straně a marxisty na straně druhé. Znímám sice případy víceméně čistě rousseauovských socialistů, ale u většiny rousseauovských socialistů, které Tamás zmiňuje ve svém eseji, vidím také rysy „marxismu“; a nejsem přesvědčen, že bych byl schopen říci jméno alespoň jednoho čistého ne-rousseauovského marxisty – do této kategorie bych si troufal nezařadit vlastně ani samotného Tamáse, který navíc připouští, že v historickém dělnickém hnutí se rousseauovská tendence volně mísila s tendencí marxovskou.³⁰ Socialisté moralizovali proti nespravedlnosti kapitalismu a *současně* tvrdili, že morálka je nástrojem buržoazní ideologie. Idealizovali dělníky a zároveň hořkovali nad bídou dělnického života a snili o zrušení dělnické třídy. Ani Marx, přes své snahy o vědeckou objektivnost, neskrývá zcela svůj soucit s utrpením vykořisťovaných ani svůj morální odsudek pokrytectví buržoazních vykořisťovatelů. Ani Tamás nepotlačí svůj obdiv pro radikální kontra-kulturu někdejších východoevropských dělníků ani svoje sympatie ke křesťanským rovnostářstvím,³¹ přestože rovnostářství samo o sobě zůstává plně v rousseauovském paradigmatu. Jak Tamás uznává, být „marxistou je emocionálně a intelektuálně obtížné, neboť to není po chuti morálnímu rozhořčení, které je samozřejmě hlavním důvodem, proč se lidé vlastně stávají socialisty.“³² Blízký vztah mezi rousseauismem a marxismem ovšem neznamena, že nemá smysl mluvit o jejich odlišnosti. Jejich odlišnost je důležitá právě proto, že obě tendence jsou hluboce do sebe začleněny – a *zároveň* jsou ve vzájemném rozporu.

Obávám se, že ani v čase „kapitalismu v čistě podobě“, kdy přežitky kastovní společnosti by měly být věcí minulosti, nevymizí anti-kastovní rousseauismus až tak lehce. Není totiž podle mne jen „obtížné“ potlačit morální rozhořčení v zájmu jasnozřivé analýzy; je zároveň *nutné* nezapomínat vedle analýzy na morální rozhořčení, nechtějí-li

³⁰ Tamt., passim.

³¹ Zejména v eseji „Une promesse de bonheur“, c. d.

³² Týž, „Pravda a třída“, c. d., s. 95.

socialisté ztratit psychologickou motivaci a aktivistickou sílu, kterou chladná analýza nemůže nahradit. A toto morální rozhořčení, zdá se, neztrácí aktuálnost ani ve společnosti, v níž čistě tradiční hierarchie kast je do jisté míry nahrazena nadvládou a hierarchií tříd. Zaujatost pro věc je nezbytným předpokladem veškeré politické či sociální kritiky, třebaže zároveň tuto kritiku ztěžuje. Tento rozpor je zvláště závažným rysem toho projektu, který má ve jménu jedné části společnosti bojovat ne o uchopení moci touto částí společnosti, nýbrž o *zrušení* této části i o zrušení rozdílů mezi společenskými částmi. Bez morálního rozhořčení je těžko představitelné, že by socialistické hnutí někdy dospělo ke svému obrovskému historickému rozmachu. Avšak to stejné morální rozhořčení poutá socialismus ke společnosti, proti které bojuje, protože poutá hnutí k části společnosti, která v této společnosti trpí nejvíc, a která je tedy výtvorem a výrazem tohoto utrpení; poutá hnutí k reálně existujícímu proletariátu, přičemž hnutí má za cíl bojovat proti reálné existenci proletářů.

Kapitalismus, jenž dělá z poddaných občany, v nich budí nárok na rovnost a důstojnost. Zároveň však není s to na tyto požadavky dostatečně odpovědět.³³ Mnozí lidé zůstávají i za nového řádu bez občanských práv. Jiní se sice těší občanským právům ve své veřejné existenci, ale trpí autokracií, hierarchií a potupou v soukromé sféře, na pracovišti. Tento rozpor je původním východiskem socialismu, který vznikl mezi lidmi, kteří si osvojili ideály demokratických revolucí, ale neviděli realizaci těchto ideálů v systémech, které se po těchto revolucích ustavily. Rozpor v kapitalistické praxi se přeměnil v rozpor v socialistickém myšlení. Socialistům šlo o dokončení buržoazního projektu a zároveň o odhalení nedokončitelnosti tohoto projektu. Rovnostářské myšlení, které vychází z historických bojů proti kastě, se neustále oživuje tvář v tvář kapitalistické nerovnosti tříd. Vedle toho platí, že přetrvávající – často se posilující – diskriminaci určitých skupin definovaných podle rasy, etnicity, genderu nebo sexuální orientace nelze chápat jako čistý přežitek minulosti. Naopak se zdá (jak Tamás

³³ Srov. týž, „Democrazia o capitalismo?“, *MicroMega*, 2015, č. 7, s. 83-89.

v novém článku připomíná),³⁴ že diskriminace nachází plnou platnost jako součást moderní kapitalistické společnosti, v níž se staré znaky statusu postupně odpoutávají od kast a spojují se znova jako znaky třídního odloučení v současném systému separovaných společenských sfér a diferencovaného přístupu k různým sférám. Rousseauovský socialismus bude zřejmě mít nadlouho z čeho čerpat.

Tolik bych dodal k Tamásovu výkladu pravdy o třídě.

K politické teorii socialismu?

Problém socialismu je problém politický. Tuto zjevnou banalitu je ovšem potřeba upřesnit. Socialismus usiluje o změnu (a o dosažení změnitelnosti) poměrů a takové úsilí jsme zvyklí nazývat „politikou“. Politika je však zároveň *pro* socialismus problém, protože politika ve specifickém slova smyslu je *proti* smyslu socialismu. U kořenů rozdělení na rousseauovský a marxovský socialismus je oddělení politiky jako samostatné sféry od celku společnosti. Stát, právo a věci veřejné se odloučily od občanské společnosti, zvyklostí a věcí soukromých. Politicky aktivní měšťané – jako po nich rousseauovští socialisté – mohli bojovat o politickou rovnost pro všechny občany, aniž by se dotkli systému nerovnosti v soukromé sféře. Tento systém soukromé nerovnosti se vlastně rozvíjel právě díky tomuto oddělení, které nechávalo soukromou sféru oprostěnou od omezení a regulace státem. „Stát chrání svobodu, tj. občanskou společnost, tj. smluvní vztahy, tj. námezdní práci.“³⁵

Chápání rozporuplné funkce politiky je pro socialismus klíčové. Socialismus tedy potřebuje politickou teorii. Ale politická teorie je tradičně založena právě na oddělení veřejné a soukromé sféry, na oddělení politiky a společnosti. Tato oddělení politiku vymezují, a so-

³⁴ Týž, „Ethnicism after Nationalism“, c. d.

³⁵ Tamt., s. 124.

cialismus právě toto vymezení odmítá.³⁶ Politická teorie, jež pracuje se zásadním oddělením veřejného od soukromého, ponechává soukromou činnost mimo dosah politické kritiky a pojímá veřejnou politiku jako nadčasovou kategorii hodnou nehistorického normativního posouzení. Jaká tedy může být politická teorie hnutí, které odmítá (nebo chce odmítat) striktně vymezenou politiku? Jeho politická teorie nemůže předpokládat existenci politiky jakožto hotového, již vytvořeného rámce zkoumání; musí brát celou politickou sféru jako předmět kritického zkoumání. A kritika dějin politické sféry je zároveň kritika dějin hnutí, které podkopává samostatnost této sféry a *politizuje* to, co bylo z politické sféry vyloučeno. Jak Tamás píše, „Socialismus není ničím jiným než snahou učinit soukromou věc veřejnou, přetvořit ‚ekonomii‘ v ‚politiku‘.“³⁷

Socialistický (čili marxovsky socialistický) vztah k politice se tedy odhaluje ne jako normativní posuzování aktuálního stavu na základě údajně věčných nebo univerzálních kritérií, nýbrž v sociálně zakotvené konfrontaci ambivalentnosti politiky jako takové. Proto je pro Tamáse politická teorie socialismu zároveň filosofií socialistických dějin. Občas to zní, jako by Tamás odsuzoval rousseauovské socialisty za to, že nemají správnou *konceptci* socialismu, že zapomněli na komunistické cíle, avšak jinde vysvětluje, že jeho koncepční kritika je v zásadě historická: nejde hlavně o to, že někteří socialisté *zapomněli* na ideál komunismu; jde o to, že nedbali na *vztah* mezi komunismem v budoucnosti a reálně existujícím hnutím v dějinách a současnosti. Socialismus (čili marxovská stránka socialismu) je nutně historizujícím hnutím, které chápe všechny své kategorie myšlení i všechnu svou činnost jako his-

³⁶ Týž, „Základy politické filosofie socialismu“, c. d., s. 153. Jinde Tamás poukazuje na původ buržoazního politického myšlení v antické koncepci „*idiota*“ čili partikulární, soukromé osoby v *polis*: „Idiot je *fons et origo* občana.“ Týž, „From Subjectivity to Privacy and Back Again“, *Social Research* 69, 2002, č. 1, s. 204.

³⁷ Týž, „Ethnicism after Nationalism“, c. d., s. 122. Toto rozšíření politiky je dovršeno pojmem vykořisťování, který delegitimizuje kapitalismus založený na nedotknutelnosti soukromé hospodářské činnosti. Tamt., s. 123.

toricky se rozvíjející jevy. V tomto smyslu socialismus není politickou teorií či filosofií v tradičním smyslu. Jak jsme zmínili výše, je „novým historickým žánrem“, v němž není konfrontována pouze separace mezi společností a politikou, nýbrž současně jsou konfrontovány a případně překonány také související separace mezi teorií a praxí, vědou a ideologií, filosofií a politickou ekonomikou, uměním a životem.³⁸

Socialismus *i* barbarství?

Civilizace, jak ji dnes známe, tj. moderní civilizace nejprve kultivovaná vzestupujícím měšťanstvem a propagovaná světovou občanskou společností, je založena právě na takových separacích mezi žánry a sférami. Integrující a překračující postup socialismu se nutně jeví jako anticivilizační. Civilizace se prezentuje jako univerzální; socialistická kritika tvrdí, že tato univerzálnost je ve skutečnosti parciální a že je situována ve specifické části společenského celku, která z tohoto celku těží užitek, ale brání jej proti celkové kritice. Civilizace univerzalizuje zvláštní hodnoty a zájmy; socialismus usiluje o zevšeobecnování kritiky a za to si vysloužil pověst barbarství. Civilizace si uchovává rovnost, spravedlnost, pořádek a kulturu v privilegovaných částech života, které vydává za hodny univerzální pozornosti a obdivu. V jiných částech života však dovoluje – a kultivuje – barbarství, které civilizace řeší a tlumí až ve chvíli, kdy ono barbarství přesahuje meze vlastních sfér a poutá pozornost civilizace.

Naše civilizace [...] [u]skutečnila dělbu moci (či oddělila složky státní moci), protože existuje moc. Vyhlásila pluralismus a toleranci, protože se vzdala naděje na pravdu. Vytýčuje hranice a meze, protože nedokáže věřit lidským (tj. politickým) společenstvím a musí jim dát základy odvozené od rasy, etnicity, jazyka, kultury, tradice, dějinné setrvačnosti, tedy od kteréko-

³⁸ Týž, „Základy politické filosofie socialismu“, c. d., s. 171.

li společenské vášně, která přesahuje – nebo se zdá přesahovat – třídu. Přerozděluje bohatství, protože bohatství je vždy mizerně rozděleno. Nabízí právní nápravu v případě nespravedlnosti, protože je sama nespravedlivá. Prosazuje dobrovolné smluvní závazky mezi nerovnými, aby poskytla formální rovnost, protože neexistuje žádná podstatná rovnost. Nabízí manželství, aby usmířila muže a ženy, které zneprátelila. Trestá zloděje, protože existuje vlastnictví. Vymáhá daně, protože lidé nemají pocit, že by měli přispívat k obecnému dobru, neboť se nezdá, že by existovalo.³⁹

Zdá se nicméně, že tato civilizace, jež je řešením problémů, které sama způsobila, se v dnešní době rozpadá. A Tamás v člancích o postfašismu a etnicismu vysvětluje, že projekt liberálního univerzalizmu nesehlává jen kvůli útokům „zvenku“ (například od anti-liberálních konzervativců nebo fašistů), nýbrž také kvůli tendencím v srdci samého liberalismu. Za postfašismu se skořápka civilizace otevírá a ukazuje se barbarské jádro stejného systému. Moc, které buržoazní civilizace dala formu a určila meze, se vymaňuje z dřívějších mezí. Pravda, které se civilizace vzdala, nachází nový základ v partikulárních, lokálních (etnických) bázích.⁴⁰ Hranice mezi již zdánlivě neslučitelnými partikularitami se přitvrzují. Bohatství se znovu prohlašuje za zaslouženou kořist úspěšných nebo geograficky privilegovaných. Socialismus se staví barbarsky proti civilizaci, která bezmocně vítá jiné barbarství.

Kde je ale onen socialismus, jenž by kladl – proti barbarské civilizaci – komunismus? Socialistické barbarství se rozpadlo už dříve než kapitalistická civilizace. Jak máme ve světě, který se dívá na komunismus jen dozadu, rozeznat současný či budoucí, „postkomunistický“ komunismus?

Já bych si na závěr dovolil vznést otázku, zda komunismus v Tamásově podání není přece jen trochu nad míru „civilizovaný“. Tamás

³⁹ Týž, „Komunismus na troskách socialismu“, c. d., s. 183.

⁴⁰ Srov. zvláště Tamásův „Ethnicism after Nationalism“, c. d.

rýsuje potenciální budoucí komunismus negativně, skrze kritiku oddělení a odloučení. V komunismu jsou rozpory mezi oddělenými termíny překonány. Je tudíž společností úplně bez oddělení, odloučení a rozporů? Je obrazem společnosti čisté, bezproblémové, nehybné – dokonale *civilizované*? Nebo je komunismus spíš symbolem překonání *těchto* specifických rozporů, což teprve umožní špinavou, nekonečně barbarskou, drsnou, ale krásnou práci vytvoření něčeho nového, během níž jsou nová oddělení neustále objevována a znovu podkopávána? To jest společnosti, v níž bude filosofie stále sloužit jako narušitel pořádku a samozřejmosti a jako ukazatel nepředstavitelného? Takovou filosofii nám Tamás v této knize ukazuje. Nechává na nás samých, abychom si takový nepředstavitelný komunismus snažili představit.

Bibliografie českých a slovenských překladů

- „Berlusconi, Heider [sic] a postfašismus“, *Project Syndicate*, 17. 5. 2001 [online, cit. 16. 12. 2015]. Dostupný z WWW: <http://www.project-syndicate.org/commentary/berlusconi-haider-and-the-extremism-of-the-center/czech>.
- „Co je postfašismus?“, přel. M. Čepela [online, cit. 28. 9. 2015]. Dostupný z WWW: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=697&Itemid=28.
- „Co znamená uprchlická krize“, přel. P. Siostrzonek [online, cit. 1. 10. 2015]. Dostupný z WWW: <http://a2larm.cz/2015/09/co-znamená-uprchlická-krize/>.
- „Kde jsme udělali chybu“, přel. kol. překladatelů, *Literární noviny* 20, 2009, č. 52, s. 22–23; [online, cit. 16. 12. 2015]. Dostupný z WWW: <http://www.literarky.cz/politika/svet/1804-kde-jsme-udlali-chybu> (rozhovor s Chrisem Harmanem).
- „Kontrarevoluce proti kontrarevoluci“, přel. M. Čepela [online, cit. 28. 9. 2015]. Dostupný z WWW: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=698&Itemid=28.
- „Konzervativismus, filozofia a východná Európa“, přel. T. Sedová a L. Hábová, *Filozofia* 48, 1993, č. 11, s. 718–726.
- „Krach maďarskej zahraničnej politiky“, *OS. Fórum občianskej spoločnosti* 5, 2001, č. 9, s. 55–57.
- „Maďarská katastrofa“, přel. S. Lienau, *Britské listy*, 6. 1. 2011 [online, cit. 16. 12. 2015]. Dostupný z WWW: <http://blisty.cz/art/56434.html>.
- „Návrat do banálnosti“, přel. P. Kutílek [online, cit. 1. 10. 2015]. Dostupný z WWW: <http://a2larm.cz/2014/12/navrat-do-banalnosti/>.
- „Několik slov z Budapešti“, přel. M. Svobodová, *A2* 9, 2013, č. 16, s. 20–21; [online, cit. 16. 12. 2015]. Dostupný z WWW: <http://a2larm.cz/2013/09/nekolik-slov-z-budapesti/> (rozhovor pro *New Left Review*).
- „Neopováz sa to prečítať!“, *Listy* 38, 2008, č. 4, s. 67–70; [online, cit.

16. 12. 2015]. Dostupný z WWW: <http://www.listy.cz/archiv.php?cislo=084&clanek=040817>.
- „Proti Orbánovi ano, ale sami“, *Vox Europ*, 3. 1. 2012 [online, cit. 16. 12. 2015]. Dostupný z WWW: <http://www.voxeurop.eu/cs/content/article/1351241-proti-orbanovi-ano-ale-sami>.
- „Stát skinheadů jako budoucnost Evropy?“ [online, cit. 1. 10. 2015]. Dostupný z WWW: <http://a2larm.cz/2014/05/stat-skinheadu-jako-budoucnost-evropy/> (rozhovor s Jaroslavem Fialou).
- „To strašné slovo kapitalismus“, *Respekt* 2, 1991, č. 17, s. 13 (rozhovor s Istvánem Lékó).
- „Vitajte, Mr. Bush!“, přel. J. Szolnokiová, *OS. Fórum občianskej spoločnosti* 9, 2005, č. 11–12, s. 28–47.
- „Zlyhanie liberálnej demokracie“, přel. D. Krnáč, *Nové slovo*, 17. 2. 2013 [online, cit. 16. 12. 2015]. Dostupný z WWW: <http://www.noveslovo.sk/node/55811> (rozhovor s Matthewem Brettem).