

KONTRADIKCE

KONTRADIKCE

Časopis pro kritické myšlení

2019 / 1

KONTRADIKCE

ročník 3 2019 číslo 1

Redakce

Miloš Caňko, Joseph Grim Feinberg (šéfredaktor), Michael Hauser, Roman Kanda, Lubica Kobová, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Jakub Ort, Daniel Rosenhaft Swain, Jiří Růžička, Pavel Siostrzonek, Šimon Svěrák, Monika Woźniak

Mezinárodní redakční rada

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

Jazyková redakce češtiny Pavla Toráčová

Jazyková redakce slovenštiny Silvia Ruppeldtová

Jazyková redakce angličtiny Greg Evans

Sazba Jana Andrlová

Grafická úprava © Markéta Jelenová

Vytiskla Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3, Praha 1

Web design Karel Klouda

Vydal © Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, Česká republika, ve svém nakladatelství Filosofia jako jeho 544. publikaci



Akademie věd
České republiky

Strategie AV21

Spíckový výzkum ve veřejném zájmu

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

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-618-7 (tištěná verze)

ISBN 978-80-7007-684-2 (elektronická verze)

DOI 10.47376/filosofia.2020.1

Kontakt +420 222 220 124, kontradikce@flu.cas.c

Webová stránka kontradikce.flu.cas.cz

OBSAH

Slovo úvodem: *Joseph Grim Feinberg*, Ke kritickému přehodnocení občanské společnosti 5

Studie

Ondřej Holub, „Nežít s bombou, ale s rozumem.“ Právní filosofie Reného Marcice a marxistický humanismus Ernsta Fischera jako konfrontace dvou perspektiv občanské společnosti na pozadí éry rakouského kancléře Josefa Klause (1964–1970) 13

James Mark Shields, Osvobození jako revoluční praxe: opětovné promyšlení buddhistického materialismu 37

Esej

Joseph Grim Feinberg, Občanské a proletářské 65

Přednáška

Josef Fulka, Politika a fonocentrismus: nad Rancièrovým textem „Politika fikce“ 95

Jacques Rancière, Politika fikce 103

Rozhovory

Tereza Reichelová s Vadimem Damierem, Revoluce není chaos 119

Joseph Grim Feinberg s Janem Svobodou, Emancipace mezi národem a humanitou. T. G. Masaryk a specifika česko-rakouské filosofie 133

Překlad

Engin F. Isin, Jak se stát politickým subjektem 159

Materiály

Ivan Landa, Lubomír Sochor a pragmatika stalinismu 171

Lubomír Sochor, „Reálný socialismus“: Ideologie obrácená k minulosti 177

Zdeněk Mlynář, Pokus o socialistické řešení vztahů mezi občanem a státem: Stát a občan 201

Miroslav Kusý, Člověk a inštitúcia 205

Recenzní eseje

*Jakub Ort, Dát řeč touze po solidaritě (Bini Adamczak, *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*)* 213

*Miroslava Mišíčková, Desát odpovědí na jeden starý problém (Tithi Bhattacharya, ed., *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*)* 225

*Petr Kužel, Čistý kapitál dnes (Nick Nesbitt, ed., *The Concept in Crisis: Reading Capital Today*)* 237

Recenze

*Anna Mikulenková, Marxova politická ekonomie a ekologická krize (Kohei Saito, *Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*)* 249

*Stanislav Holubec, Nově o třídě a národu (Jakub S. Beneš, *Workers and Nationalism: Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890–1918*)* 254

*Juraj Benko, Angažovane o sociálnych dejinách Sovietskeho zväzu (Vadim Damier, *Ocelové století. Sociální historie sovětské společnosti*)* 259

*Miroslav Tomek, Disidenti na levici: sovětská zkušenost (Ilja Budrajtskis, *Dissidenty sredi dissidentov*)* 266

*Vojtěch Ondráček, Bondyho třídní analýzy socialismu v duchu maoismu (Egon Bondy, *Pracovní analýza a jiné texty*)* 275

*Lenka Kužvartová, Nový socialistický člověk v místě bez paměti (Eli Rubin, *Amnesiopolis. Modernity, Space, and Memory in East Germany*)* 280

*Lívia Gažová, Vyměnili mesto za uhlie: zložitý vztah lidí a přírody v době modernej technokracie (Matěj Spurný, *Most do budoucnosti. Laboratoř socialistické modernity na severu Čech*)* 291

*Roman Kanda, Ad fontes. K otázce vztahu formalismu a marxismu (Hana Kosáková, ed., *Formalismus v polemice s marxismem. Antologie textů. Studie*)* 294

*Martin Šaffek, Jan Májíček, Proti globálnímu kapitálu s Blahou? (Luboš Blaha, *Antiglobalista*)* 299

Slovník pojmů

Joseph Grim Feinberg, Občanská společnost 309

O autorech a autorkách 321

SLOVO ÚVODEM

Ke kritickému přehodnocení občanské společnosti*

Každý, kdo v posledních třiceti letech strávil nějaký čas ve středně východní Evropě, se nejspíš setkal s fantastickými příhodami tajuplné entity zvané „občanská společnost“. Jak uvádí Marek Mikuš ve své studii organizací, které si nárokují dres občanské společnosti v Srbsku,

západní a východoevropští intelektuálové interpretovali rozvoj disidentských veřejností a hnutí v socialistické východní Evropě v osmdesátých letech jako znovuzrození „občanské společnosti“, která se následně stala stěžejním faktorem ve svržení komunistických režimů. [...] Líčili občanskou společnost jako nezbytně pozitivní, jako sféru svobody a autonomie, ve které si občané vládnou sami, a socialistický stát naopak pojímali jako padoucha, který nedělá nic, než vymýšlí, jak občanskou společnost potlačovat a prosazovat vlastní totalitní plány.¹

Takový byl příběh, který se vypravoval o komunismu, ale stal se z něj rovněž příběh o „postkomunismu“: jestliže nastupující občanská společnost svrhla státy, které se označovaly za komunistické, pak se mohlo zdát, že otázka budování postkomunistické demokracie zcela závisí na kultivaci silné občanské společnosti, která by společnost chránila před nebezpečím návratu diktatury. Ve státech, které se vymanily z nadvlády komunistické strany, ovládly politickou diskusi na jedné straně lamentace nad nepřekonatelnou slabostí občanské společnosti v regionu, na druhé straně opakované oslavy síly občanské společnosti, kdykoli se tato bouřila proti nově etablovaným elitám.

A protože obraz poraženého komunismu se stal zástupným pro celou řadu jiných jevů, které nová sociální hnutí spolu se starými i novými elitami chtěla potlačit, ideál občanské společnosti na křížové výpravě se po celém světě stal vůdčí figurou politické imaginace. Představa občanské společnosti jako vítěze nad komunismem představuje

* Z anglického originálu (viz anglickou část *Kontradikcí* 2019) přeložil Antonín Handl.

¹ Marek Mikuš, *Frontiers of Civil Society: Government and Hegemony in Serbia* (New York and Oxford: Berghahn, 2018), s. 11.

výzvu pro ty, kdo se kriticky potýkají s pojmem známým jako postkomunismus. Pojem občanské společnosti byl zásadní pro narativ, který v první řadě konceptualizuje svět – a především střední a východní Evropu – jako „postkomunistický“: myšlenka občanské společnosti, která stojí proti státu, převáděla zápolení mezi subjekty v kapitalistické společnosti do pojmů, v nichž se otiskuje boj proti komunismu, tj. zápolení relativně soudržné „společnosti“, která touží po osvobození od státu, který vždy představuje nebezpečí. Každý pokus proměnit kritiku postkomunismu v kritiku reálného kapitalismu musí přímo či nepřímo odpovídat diskursivnímu systému, který se dosud do značné míry věnuje kritice někdejšího komunistického režimu.

Idea občanské společnosti se svým demokratickým a emancipačním potenciálem se poprvé objevila jako alternativa k jiným potenciálním přístupům k emancipaci a dále utváří chápání toho, co se počítá jako emancipace a co ne. Jak uvedla Veronika Stoyanova ve výňatku, který přetiskujeme v anglické části tohoto ročníku *Kontradikcí*, v apelech na občanskou společnost

se přehlížely mocenské vztahy, na nichž byla občanská společnost postavena, a také to, co občanská společnost vytlačovala. Nové organizace spadající do občanské společnosti popíraly odlišné podoby politického jednání [agency], jako jsou sociální hnutí nebo kolektivní masové mobilizace.²

Mobilizace buďto zcela vytěsnily, nebo v některých případech selektivně zahrnovaly určité příklady mobilizace, které ale reinterpretovaly podle kritérií občanské společnosti – a připouštěly tak jen některé druhy mobilizace na úkor jiných. Občanská společnost současně prosazovala nebo přinejmenším tiše schvalovala určité podoby státní politiky, i když současně bojovala se státem; ideál občanské společnosti stojící mimo politiku tak sloužil jako nástroj současně pro posilování i podryvání politické legitimacy. Exkluzivistický přístup k mobilizaci ze strany občanské společnosti měl navíc často za následek odmítání občanské společnosti jako takové ze strany těch lidí, kteří cítili, že do občanské společnosti nepatří. Nicméně odpor vůči diskursu občanské společnosti nutně nevytváří nové, inkluzivnější subjekty s větším emancipačním potenciálem. Častěji se objevují reakce v podobě obráceného odrazu občanské společnosti, které zachovávají její exkluzivistické prvky a současně rozvíjejí neslušnou nebo „neobčanskou“ politiku, která zavádí její exkluzivistické sklony jinými směry. Pokus o formulování emancipační alternativy k občanské společnosti, respektive nového pojetí porevolučního chápání občanské společnosti a jeho uplatnění kritickým způsobem, teprve začíná. Příspěvky v tomto vydání *Kontradikcí* mají za cíl posunout debatu tímto směrem.

*

² Veronika Stoyanova, „The Concept of Civil Society During Bulgaria’s Post-1989 ‚Transition‘: Its Road to Hegemony and Its Utopian Surplus“, *Contradictions/Kontradikce* 3 (2019), č. 2, s. 109–128, zde s. 127..

Skladbu tohoto ročníku *Kontradikcí* jsme započali několika články, které se věnují zužování politických a společenských polí, které provázelo nástup ideje občanské společnosti. Veronika **Stoyanova** v anglickojazyčném textu, z nějž jsme citovali výše, mapuje tento proces v Bulharsku na konci osmdesátých let a pak v novém režimu po roce 1989. Jeremy **Walton** (dále v anglickojazyčné části ročníku) v esejí na téma „efektu občanské společnosti“ nás zavede blíže k současnosti a hájí přístup k občanské společnosti, jenž se vyhýbá zjednodušující idealizaci současného pojetí, které propagují magnáti-filantropové jako George Soros, Michail Chodorkovskij a Osman Kavala, současně však nepropadá jednostranné demonizaci občanské společnosti, na níž se podílejí autoritářští vládcí jako Viktor Orbán, Vladimir Putin a Recep Tayyip Erdoğan. Joseph Grim **Feinberg** v česky a slovensky psané části ročníku nabízí teorii občanské společnosti, která ji navazuje na strukturu kapitalistických hospodářských vztahů a dává vzestup občanské společnosti do souvislosti s naprostým vymizením proletariátu z veřejné sféry po roce 1989. Další texty v česko-slovenské části nás zavedou hlouběji do historie pojmu občanská společnost: nejprve nabídneme úryvky z díla Zdeňka **Mlynáře** a Miroslava **Kusého**, na nichž lze ilustrovat značně odlišné chápání občanské společnosti, které formulovali českoslovenští intelektuálové v šedesátých letech: chápání výrazně odstíněnější než to, které prosazují současní zastánci občanské společnosti. Následně nabídneme další díl rubriky „Slovník pojmů“, v němž Joseph Grim **Feinberg** nastíní genealogii normativního „postkomunistického“ pojetí občanské společnosti a ukáže proměny, které tento koncept prodělal s tím, jak přestával fungovat jako rámec pro kritiku struktur vlastních občanské společnosti a stával se neproblematickým polem, které je chápáno čistě kladně a jehož smyslem je kritika výhradně toho, co se nachází mimo něj.

Další texty v tomto vydání se vyrovnávají s otázkou občanské společnosti méně přímo a ukazují, jak je pojem občanské společnosti navázán na celou řadu jiných kritických konceptů. V anglickojazyčné části Monika **Woźniak** ve své komparativní studii o myšlení sovětského marxisty Evalda Iljenkova a polského bývalého marxisty a později hegeliana Marka Siemeka upozorňuje na Siemekovu apologii kapitalistické občanské společnosti. Na rozdíl od řady zastánců občanské společnosti, kteří nepochybují o platnosti a záhodnosti tohoto pojmu, Siemek líčí občanskou společnost jako historicky podmíněnou sféru, která umožňuje specifickou a pečlivě vymezenou formu egalitární socializace. V Iljenkovově představě všelidské emancipace se naopak objevuje možnost lidské emancipace pouze v rámci představy společnosti, která se posunula za hranice tržního kapitalismu a implicitně tedy za rámec občanské společnosti, která se pojí s tímto systémem. James Mark **Shields** v textu, který jsme přeložili do češtiny, rovněž hledí za hranice částečné emancipace, k níž by mohlo docházet jen v jedné sféře nebo druhé (například v náboženství nebo politice), izolované od společnosti jako celku. Shields ve své interpretaci tradic „angažovaného“ či „politického“ buddhismu nabízí méně omezené pojetí svobody a vrací se rovněž k mladému Marxovi a jeho požadavku transformace občanské společnosti jako základny pro všeobecnou emancipaci lidstva.

Některé z našich textů se dotýkají aspektů diskursu o občanské společnosti z historické perspektivy. V česko-slovenské části časopisu se Ondřej Holub zaměří na konzervativní pojetí občanské společnosti, které formuloval chorvatsko-rakouský právní teoretik René Marcic, a které Holub srovnává s marxisticko-humanistickým přístupem rakouského komunisty Ernsta Fischera. Ukazuje, jak se občanská společnost (nebo to, co lze retrospektivně chápat jako „občanskou společnost“) změnila v bitevní pole o prosazení protichůdných představ o poválečném Rakousku. V anglické části časopisu pak vydáváme rozhovor vedený Gregem Evansem, v němž Noam Chomsky nabízí další komparativní perspektivu, a to porovnání disidentů žijících v pravicových diktaturách v zemích Latinské Ameriky a disidentů žijících ve střední a východní Evropě, kteří se těšili podpoře Západu a obecně přehlíželi úděl latinskoamerických disidentů, nebo dokonce podporovali vlády, které se útlaku dopouštěly. To nás vede k otázce, co znamená být disident a nakolik je správné používat toto označení pro někoho, kdo si vybírá, které opresivní režimy podporovat a proti kterým se stavět. Pokud promyslíme obvyklý postoj, že disidenti ve střední a východní Evropě byli průkopníci občanské společnosti, pak jejich nedůsledné zacházení s útlakem může zpochybnit také údajnou souvislost mezi rozšiřováním občanské společnosti a posilováním demokracie.

V několika dalších textech se posuneme od pojmu občanské společnosti k otázkám, které s ní úzce souvisejí: co znamená „občanství“ a jak docílit globální emancipace, která by se netýkala jen občanů toho nebo onoho státu. Anglickojazyčná recenze Nishat Awanové knihy Amy Brandzelové *Against Citizenship* se přímo potýká s otázkou občanství a vyrovnává se s argumentem Brandzelové, že sám pojem občanství má za následek exkluzi a škodí boji za inkluzivní přístupy. Awan se naproti tomu ptá, zda by si nové „planetární“ pojetí občanství mohlo nadále uchovat emancipační náboj, který má současné občanství, pokud by se týkalo úplně všech lidí na planetě – ve chvíli, kdy lidé společně čelí hrozbě globální environmentální destrukce. Publikujeme rovněž český překlad kapitoly z knihy Engina Isina nazvané *Being Political: Genealogies of Citizenship*, v níž Isin rekapituluje historii pojmu občanství jako příběh definování a exkluze ne-občanů ze stále novými způsoby omezovaných politických sfér.

Otázce vyloučení a snahy o dosažení univerzality, kterou pojem občanství často evokuje, se věnoval také tatarský bolševik Mirsaid Sultan-Galijev, jehož polemika z let 1923–1925 s jeho soudruhy orientovanými na Západ je dodnes aktuální, s ohledem na to, jak se otázky nacionalismu a internacionalismu vracejí na první místa agendy globální levice. Tento historicky významný dokument publikujeme poprvé v anglickém překladu. Po Sultan-Galijevově apelu na levice, aby se zaměřila na východ od Evropy, se nicméně vracíme zpět ke střední Evropě a věnujeme se politickému myšlení T. G. Masaryka. V rozhovoru s odborníkem na Masaryka Janem Svobodou se Joseph Grim Feinberg ptá na Masarykovy pokusy propojit národní, sociální a všelidskou emancipaci. Otázce nacionalismu se pak věnují rovněž Martin Šaffek a Jan Májíček v kritické, česky psané recenzi na knihu Ľuboše Blahy *Antiglobalista*, v níž se autor snaží představit

kritickou obhajobu nacionálního, nativistického levicového obratu ve střední Evropě. Šaffek a Májíček proti tomu volají po humanistickém, marxistickém internacionalismu.

*

Vedle tematických rozborů otázek spojených s pojmy občanské společnosti, občanství a problému lidské emancipace publikujeme několik článků o našem trvalém tématu, kritickém sociálním myšlení ve střední a východní Evropě. Russell [Rockwell](#) porovnává (v angličtině) pojetí svobody a nutnosti v myšlení Herberta Marcuseho a českého marxistického filosofa Karla Kosíka. Jiří [Holba](#) (také v angličtině) představuje myšlení Egona Bondyho, českého marxistického filosofa, který se inspiroval buddhistickými intelektuálními tradicemi. (Holbův článek tak doplňuje náš překlad Jamese Marka Shieldse, který se obsírně věnuje souvislostem mezi marxismem a buddhismem, ale Bondyho myšlení se nevěnoval.) A Nikolaj [Karkov](#) v článku o vydávání autonomně marxistických děl v Bulharsku pojednává o výzvách, ale současně o značném intelektuálním potenciálu, který se ukazuje při představování této kritické tradice ve východoevropských politických debatách. V recenzi na knihu Ilji Budrajtskise *Dissidenty sredi dissidentov* (Disidenti mezi disidenty) pak Miroslav [Tomek](#) uvažuje o dějinách levicového disentu v Sovětském svazu.

Zbývající texty v tomto svazku nabízejí kritické náhledy na dějiny vlády komunistických stran ve střední a východní Evropě. Vadim [Damier](#) v českojazyčném rozhovoru, který s ním vedla Tereza [Reichelová](#), přichází s novou interpretační perspektivou revolucí v Ruské říši, které vedly k utvoření Sovětského svazu a, jak Damier tvrdí, nakonec k potlačení radikálního potenciálu revoluce. (Viz rovněž slovensky psanou recenzi Damierovy knihy na toto téma od Juraje [Benka](#).) Zařadili jsme rovněž kritickou analýzu konzervatismu společnosti sovětského typu v období po roce 1968 od Lubomíra [Sochora](#) s úvodem Ivana [Landy](#), a to v českém a anglickém znění.

Je nám také ctí publikovat přednášku Jacquesa [Rancièra](#), kterou přednesl v Praze v roce 2018 a kterou pro *Kontradikce* přeložil a úvodem opatřil Josef [Fulka](#). Rancièrovy reflexe politického významu fikce navazují na dlouhodobé debaty o estetice a společnosti, které jste mohli číst na stránkách tohoto časopisu. (K tématu estetiky a politiky lze rovněž doporučit česky psanou recenzi Romana [Kandy](#) na nedávnou publikaci o marxismu a formalismu.)

Některé z recenzí v tomto čísle jsme zmínili výše. Z těch, které nikoli, bychom rádi ještě upozornili na texty o levicovém feminizmu – tématu, kterému budeme věnovat příští vydání *Kontradikcí* pro rok 2020 – od Jakuba [Orta](#), Miroslavy [Mišičkové](#) a Diany [Youngové](#).

*

Rádi bychom rovněž využili této příležitosti k reflexi díla několika významných autorů z oblasti kritické sociální teorie, kteří zemřeli v období po vydání loňských *Kontradikcí*.

Kontradikce

Patří mezi ně významný marxistický sociolog a historik Colin Barker, vůdčí postava teorie světosystémů Immanuel Wallerstein a filosofka Agnes Heller. Zvláště Heller, jedna z nejznámějších následovnic Györgye Lukácse a jedna z nejvýznamnějších maďarských filosofek, byla čelní světovou zastánkyní neortodoxního marxismu v sedmdesátých a osmdesátých letech a ovlivnila nejednoho autora *Kontradikcí*. I poté, co se její filosofické a politické pozice po roce 1989 posunuly, pokládala zásadní otázky všem, kdo se snaží svět nejen vykládat, ale také jej měnit.

Joseph Grim Feinberg

STUDIE

„NEŽÍT S BOMBOU, ALE S ROZUMEM.“

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

Ondřej Holub

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

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

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

Úvod. Vymezení a premisy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ *Ibid.*, s. 41.

⁷ *Ibid.*

⁸ Flusser, *Postdějiny*, s. 10–11.

⁹ *Ibid.*, s. 11.

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

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

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

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

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

¹² *Ibid.*, s. 13.

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

¹⁴ *Ibid.*, s. 58.

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

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

¹⁵ *Ibid.*, s. 52.

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

¹⁷ *Ibid.*, s. 79.

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

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

²⁰ *Ibid.*, s. 4.

²¹ *Ibid.*, s. 12–13.

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

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

²² *Ibid.*, s. 14.

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

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

²⁵ *Ibid.*, s. 479.

²⁶ *Ibid.*, s. 478.

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

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

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

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

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

³⁰ *Ibid.*, s. 1.

³¹ *Ibid.*, s. 2.

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

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

³⁴ *Ibid.*, s. 128.

³⁵ *Ibid.*, s. 129.

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

Konzervativní právní filosofie Reného Marcice jako představa o občanském řádu

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

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

³⁶ *Ibid.*, s. 126.

³⁷ *Ibid.*, s. 125.

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

³⁹ *Ibid.*, s. 54.

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

⁴¹ Wagner, *Die Aktion 20*, s. 132.

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

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

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

⁴³ *Ibid.*

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

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

⁴⁶ *Ibid.*, s. 24.

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

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

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

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

⁴⁹ *Ibid.*, s. 361.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 364.

⁵¹ *Ibid.*, s. 370.

⁵² *Ibid.*, s. 382.

⁵³ *Ibid.*, s. 391.

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

⁵⁵ *Ibid.*, s. 34.

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

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

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

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

⁵⁶ *Ibid.*, s. 10.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 9.

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

⁵⁹ *Ibid.*, s. 13.

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

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

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

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

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

⁶² *Ibid.*

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

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

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

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

⁶⁵ *Ibid.*, s. 148.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁴ *Ibid.*, s. 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ *Ibid.*, s. 2.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 8.

⁸¹ *Ibid.*, s. 1.

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

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

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

⁸² *Ibid.*, s. 4.

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

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

⁸⁵ *Ibid.*, s. 226.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 8.

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

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

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

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

⁸⁹ *Ibid.*

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

⁹¹ *Ibid.*, s. 11.

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

⁹³ *Ibid.*, s. 7.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 9.

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

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

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

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

⁹⁷ *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 67.

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

¹⁰⁸ *Ibid.*

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

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

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

¹¹¹ *Ibid.*, s. 160.

OSVOBOZENÍ JAKO REVOLUČNÍ PRAXE

Opětovné promyšlení
buddhistického materialismu

James Mark Shields

Liberation as Revolutionary Praxis: Rethinking Buddhist Materialism

Abstract: In this article, first published in English in the Journal of Buddhist Ethics 20 (2013), pp. 461–99, James Mark Shields analyzes the possibilities and problems of a “Buddhist materialism” constructed along Marxian lines, by focusing in particular on Buddhist and Marxist conceptions of “liberation.” Although it is only in recent decades that scholars have begun to reconsider and problematize Buddhist conceptions of “freedom” and “agency,” the thought traditions of Asian Buddhism have for many centuries struggled with questions related to the issue of “liberation”—along with its fundamental ontological, epistemological and ethical implications. With the development of Marxist thought in the mid- to late nineteenth century, a new paradigm for thinking about freedom in relation to history, identity, and social change found its way to Asia and confronted traditional religious interpretations of freedom as well as competing Western ones. In the past century, several attempts have been made—in India, southeast Asia, China, and Japan—to bring together Marxist and Buddhist worldviews, with only moderate success (both at the level of theory and of practice). By utilizing the theoretical work of “radical Buddhist” Seno’o Girō, Shields argues that the root of the tension lies with conceptions of

selfhood and agency—but that, contrary to expectations, a strong case can be made for convergence between Buddhist and Marxian perspectives on these issues, as both traditions ultimately seek a resolution of existential determination in response to alienation. Along the way, Shields discusses the work of Marx, Engels, Gramsci, Lukács, Sartre, and Rorty in relation to aspects of traditional (particularly East Asian Mahāyāna) Buddhist thought. The article has been translated into Czech by Max Ščur.

Keywords: Engaged Buddhism, Buddhist materialism, Marxism, Seno'o Girō

Moudrý člověk není ten, kdo praktikuje buddhismus stranou od věcí světa, nýbrž spíše ten, kdo do hloubky rozumí principům, které svět řídí.

Pravá cesta spočívá ve světských věcech. V Sútře zlatého světla¹ stojí: „Mít hluboké vědění o tomto světě je o sobě buddhismus.“ V Sútře Nirvány² stojí: „I všechna nebuddhistická písma a spisy jsou buddhistickým učením, nikoli nebuddhistickým.“ Velký Učitel srovnával tyto pasáže s úryvkem z šestého svazku Lotosové sútry,³ kde stojí, že „Žádná světská záležitost nebo starost nikdy nejsou v rozporu s pravou skutečností“. Tím odhalil smysl prvních dvou pasáží a ukázal, že ačkoli i první dvě zmíněné sútry jsou hluboké, jejich obsah je stále plytký a nedosahuje hloubky Lotosové sútry: popisují v buddhistických termínech světské záležitosti, zatímco Lotosová súra vysvětluje, že ve světských záležitostech spočívá celý buddhismus. Podstatou suter hláсанých před Lotosovou sútrou je to, že všechny fenomény pocházejí z mysli. Ilustrují to tím, že srovnávají mysl s velikou zemí, která o sobě sestává z trav a stromů. Starší sútry míní, že jasnost mysli je jako měsíc a že čistota mysli je jako květina. Ale v případě Lotosové sútry tomu tak není. Ta učí, že i sám měsíc je mysl, i sama květina je mysl. Z toho byste měli pochopit, že loupaná rýže není loupanou rýží; je to život jako takový.

Ničiren, Dar rýže⁴

¹ Sans. *Suvarṇaprabhāsa Sūtra*, ang. *Golden Light Sutra*.

² Sans. *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, ang. *The Nirvana Sutra*.

³ Sans. *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*, ang. *The Lotus Sutra*.

⁴ Nichiren, „The Gift of Rice“ („Hakumai ippyo gosho“), in *The Writings of Nichiren Daishōnin*, s. 1126 (dostupné online: <https://www.nichirenlibrary.org/en/wnd-1/Content/170> [přístup 14. 9. 2019]).

Navzdory tvrzením propagandy žijeme možná v nejméně materialistické kultuře v dějinách. Kdybychom se starali o světské věci, zacházeli bychom s nimi docela jinak – nebrali bychom jejich materialnost na lehkou váhu. Zajímaly by nás počátky a konce věcí, co se s nimi děje před tím a po tom, co se dostanou do našich rukou. Zatím je tomu ale tak, že doopravdy nás uchvacují sny a mýty jen dočasně vázané k objektům kolem nás; jakmile se tyto sny a mýty opotřebují, objekt, na který jsou vázané, je vyhozen do koše. Konsumment se znovu vydává ve stopách lákové představy slasti.

Peter Timmerman, *Na obranu materialismu*⁵

Materialistickou koncepci dějin nejde srovnat s fiakrem, do nějž lze nastoupit a vystoupit dle libosti, protože jakmile se do něj nastoupí, ani sami revolucionáři už jej nemohou svobodně opustit.

Max Weber, *Politika jako povolání*⁶

Jak zdůraznili před několika dekádami kritičtí buddhisté Noriaki Hakajama a Širó Macumoto, vzájemná závislost mezi buddhistickými institucemi a řadou despotických asijských království a států od nejstarších dob po období moderny je nepopiratelná, jakkoli může být problematická pro buddhistické modernisty a současné pokrokové buddhisty.⁷ Totéž pochopitelně platí v západním světě o křesťanství, aspoň od dob Konstantinových, i o většině jiných významných náboženských tradic. Historické pojitko mezi státem a filosofií se může zdát méně zjevné, nicméně pro teoretiky Gillesa Deleuze (1925–1999) a Félixé Guatarriho (1930–1992) ani západní filosofie se její „byrokratizací vědomí“ nikdy nebyla s to oprostit se od svého původu v nařízeních despotického imperiálního státu. Deleuze a Guatarri tedy následují Marxe v tom, že prosazují – jako

⁵ Peter Timmerman, „Defending Materialism“, *People and the Planet* 4 (1995), č. 1, s. 30–31.

⁶ Jde zřejmě o volnou parafrázi věty: „Platí o ní [etice evangelia] to, co bylo řečeno o kauzalitě ve vědě: není to žádný fiakr, který se dá libovolně zastavit a podle libosti nastupovat či vystupovat.“ Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, přel. Miloš Havelka (Praha: OIKOYMENH, 1998), s. 287. V novém anglickém překladu Tonyho a Dagmar Waters: „Such ethics are similar to what is said about causality in science: the Ethics of the Sermon on the Mount [and causality in science] are not like a hackney carriage you can stop at will to get in or off [by simply telling the driver].“ In: Tony Waters & Dagmar Waters (eds.), *Weber's Rationalism and Modern Society* (London: Palgrave Macmillan, 2015), chapter 7 (dostupné online: https://www.academia.edu/26954620/Politics_as_Vocation.pdf [přístup 24. 9. 2019]).

⁷ Pro kritiku a kontextuální analýzu kritického buddhismu viz mou knihu *Critical Buddhism: Engaging with Modern Japanese Buddhist Thought* (Ashgate, 2011). Tento esej je pokusem o vztažení některých vhladů kritického buddhismu k tématu, kterého si kritičtí buddhisté takřka nevěšmají: materialismu. Hned na začátku bych rád ujistil, že zde nečiním žádná prohlášení o skutečné nebo opravdové povaze buddhismu: spíše navrhuji alternativní způsoby, jak znovu uchopit buddhismus v materialistických intencích.

nový úkol pro filosofii – nutnost založení nové formy myšlení, která by odporovala tradiční filosofii a zároveň by se nějakým způsobem vyhnula „kodifikaci“.⁸ Podle Deleuze a Guatarriho to lze udělat tak, že zavrhneme „drama interiority“, které západní filosofie proměnila ve svůj základ, a nahradíme ho „vytvářením konceptů, které budou s to zaznamenávat a popisovat působení sil na těla“.⁹

Podle názoru Kennetha Surina, v tomto ohledu jsou předchůdci Deleuze a Guatarriho daleko spíše Spinoza a Nietzsche než Marx a Engels. A přece jenom celý tento přístup k „fyzice myšlení“ je do jisté míry založen na fundamentálním materialistickém zjištění, jež leží v základech Marxovy teorie ideologie: že každá myšlenka nebo představa je sama o sobě podmíněná řadou materiálních sil. Jak to shrnuje Surin: „Nová filosofie, experimentující s realitou, se vzdá takových abstrakcí, jako jsou univerzálie, jednota, subjekt, objekt, množina, a nahradí je procesy, které vrcholí v produkci abstrakcí samých.“¹⁰ Bude to zkrátka „univerzální kyselina“, rozpouštějící veškeré předem dané filosofické předpoklady – včetně předpokladů konvenčního „hylomorfického“ materialismu.¹¹ Výsledná filosofie (podobně jako pro neopragmatického myslitele Richarda Rortyho, 1931–2007) není ani tak formou *reflexe* jako jistým druhem *konstrukcionismu*, jenž se ustálil „v rovině imanence“. Deleuze souzní s Rortym – a dle mého názoru i s „dharmickým materialismem“ radikálních buddhistů Seno'a Giróa (1889–1962) a B. R. Ámbédkara (1891–1956) –, když tvrdí, že materialistická koncepce světa má svůj „limit“. Filosofie se nemůže opírat o reduktivní fyzikalismus, který jednoduše „trvá na substancialitě Bytí“. *Fyzikalismus* musí mít svůj protějšek v *noologii*, která by trvala na prvotnosti „obrazu myšlení“.¹²

Pro Deleuze je obraz myšlení jakousi před-filosofií, která působí v rovině imanence a stanoví před-filosofické předpoklady, které má naplnit filosofie. A přece:

Obraz myšlení, ačkoli je nemateriální, není vůči přísnému materialismu antitetický. Rovina imanence odhaluje v myšlení „nemysl“, a absolutní neslučitelnost myšlení s materialismem vzniká jen tehdy, když filosofové zapomínají, že myšlení i utváření materie mají základní ontologickou povahu událostí. Namísto toho spojují

⁸ Kołakowski mluví o marxismu jako o „nové filosofické možnosti a nové eschatologii“ založené na „konceptu lidstva, které vnímá samo sebe jako Absolutno ve své vlastní konečnosti“, a na souvisejícím „popření všech řešení, která počítají se seberealizací člověka za přítomnosti nebo pod velením jakési absolutní Bytosti, předcházející člověku“. Leszek Kołakowski. *Main Currents of Marxism: The Founders, The Golden Age, The Breakdown* (New York: W. W. Norton, 2008), Sv. 1, s. 66–67.

⁹ Kenneth Surin, „Materialism + Philosophy“, in Adrian Park (ed.), *The Deleuze Dictionary* (New York: Columbia University Press, 2005), s. 160–162, zde s. 160.

¹⁰ Surin, „Materialism“, s. 161.

¹¹ Gilles Deleuze a Félix Guatarri, *Co je filosofie?*, přel. Miroslav Petříček (Praha: OIKOYMENH, 2001), s. 37–38.

¹² *Ibid.*, s. 35–37.

„materii“ s Tělem a „mysl“ s Rozumem (Duchem), čímž si nakládají na ramena neřešitelné břímě: vždyť Rozum a Tělo mají údajně neslučitelné vlastnosti („setrvačnost“ oproti „aktivitě“, „materiálnost“ oproti „spirituálnosti“ atd.). Naopak, ontologie událostí umožňuje vzájemné propojení materiálního s nemateriálním a integruje je do nekončícího dynamismu.¹³

Co je tím pojítkem mezi pojmy a materií? Pro Deleuze i Rortyho odpověď zní: *funkce*. Právě prostřednictvím funkce se „pojmy navrací do materiálních věcí [...] a věci se integrují s pojmy“. Zkrátka, radikální *imanence* brání v zavedení pojmů prostřednictvím funkce jakožto procesu nebo události. A ačkoli se může zdát, že filosofický materialismus by měl jít ruku v ruce s příklonem k imanenci, ve skutečnosti tomu tak často není, jelikož sama materie bere na sebe transcendentní převlek a vydává se za jediné místo dění smyslu a hodnoty.¹⁴ Pro Deleuze, „materialismus filosofie je kompromitován jen tehdy, je-li nemateriálně zapřaženo do postroje transcendentna: když ale po transcendentnu nesáhneme, pak mohou být imaterialismus a materialismus udržovány ve stejné rovině imanence a donucené k produktivní interakci“.¹⁵

Související kritiku „přehmatů“ filosofického materialismu, především v rámci ortodoxního marxismu, najdeme v díle dvou významných evropských marxistických myslitelů dvacátého století – Antonia Gramsciho (1891–1937) a Györgye Lukáče (1885–1971). Gramsci vypracoval velice důmyslnou základnu pro marxistickou teorii, založenou na hledisku, které můžeme označit za „totální historicismus“. Z tohoto hlediska *jedinou* absolutní realitou, a tedy i jediným prostředkem pro stanovení *významu*, je kolektivní

¹³ Surin, „Materialism“, s. 161; Deleuze a Guatarri, *Co je filosofie?*, s. 36–41.

¹⁴ Dale Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1964), s. 75. Na rozdíl od marxismu, který má své kořeny ve čtyřicátých letech 19. století, má filosofický materialismus – základní názor, že všechny věci jsou tvořené materií a že všechny fenomény jsou výsledkem materiálních interakcí – hluboké a široce rozproštěné historické kořeny. Zdá se ovšem, že poprvé se filosofický materialismus objevil ve staré Indii, ve školách, jako byly lokájata nebo čárváka, několik století před Demokritem, Epikurem, Mao-c' a jejich teoriemi. Čárváka (vedle buddhismu a džainismu) je obecně považována za jeden ze tří hlavních heterodoxních filosofických systémů staré Indie. Bohužel původní díla čárváků se nedochovala, proto nezbývá než pečlivě sbírat, co se dá, z textů jejich odpůrců – buddhistů, džainů a brahmanistů. Nehledě na tento pokroucený vliv nacházíme v dílech raných indických materialistů spojení – které bude základní pro Epikura i Marxe – radikálně fyzikalistické koncepce vesmíru s přesvědčením, že lidské blaho je v první řadě materiální blaho. Jinými slovy, ačkoli se raný indický materialismus rozešel se zavedenou kosmologií a k ní přidruženou vizí spirituální podstaty lidstva a jeho osudu, neodvolal tím něco, co můžeme nazvat *etickým* nebo dokonce *humanistickým* imperativem. V odpovědi na argument (který nacházíme v textech ortodoxů), že čárvákové byli proti všemu, co bylo dobré ve védské tradici, Dale Riepe píše: „Z dochovaného materiálu můžeme usuzovat, že čárvákové si velice vážili pravdy, integrity, důslednosti a myšlenkové svobody.“ Dale Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1961.

¹⁵ Surin, „Materialism“, s. 161.

praxe. To není jen popření materialismu – aspoň filosofického materialismu, jak je obvykle koncipován –, ale, jak poznamenává Leszek Kołakowski, rovná se to popření jakékoli metafyziky vůbec.¹⁶ Ve zkratce, podle Gramsciho marxismus učí, že „není žádná ‚realita‘, která by existovala o sobě, v sobě a pro sebe [*per se stante, in se e per se*], realita existuje jen v historickém vztahu k lidským bytostem, které ji proměňují“.¹⁷ Z tohoto „pragmatického“ přečtení marxismu povstává důrazná kritika reduktivního materialismu: filosofický materialismus vůbec neodporuje náboženství, ve skutečnosti je přímým následkem náboženské pověrčivosti: „je jako primitivní selský rozum, jehož zdánlivá ‚samozřejmost‘ pouze zastírá nedostatek kritického myšlení“.¹⁸ Zdá se, že toto Gramsciho přečtení marxistické antiontologie má paralelu v rané buddhistické koncepci reality jako „toho, co je schopno objektivní akce“ (v sanskrtu *arthja-krijá-samarthan*), jak o tom píše Rahul Sankrityayan:

Sladkosti a chleba jsou reálné proto, že jsou schopné objektivního působení, tj. jsou s to nás nasytit a ukojit náš hlad; ale sladkosti a chleba, o kterých se nám zdá ve snu, nejsou skutečné, protože nemohou ukojit náš hlad; nejsou schopné objektivního působení.¹⁹

Přestože Lukácsova interpretace marxismu byla v mnoha ohledech ortodoxnější než ta Gramsciho, i on se pokusil strhnout marxismus zpět k jeho hegelovským, historicistním a humanistickým kořenům. Pro Lukácse spočívá nejrozšířenější nedorozumění jak mezi zastánci, tak mezi kritiky marxismu v tom, že považují dialektiku za „vědeckou metodu“, kterou lze „objektivně“ použít na nezávislou „vnější“ realitu; ve skutečnosti, tvrdí Lukács, dialektika „aktivně spoluvytváří společenskou realitu, na kterou je aplikovaná jako metoda“. Zkrátka, pro Lukácse není marxismus vědeckým popisem historické reality, nýbrž spíše *teoretickým vědomím určité skupiny lidí* (tj. proletariátu) v jejich boji o existenciálně-politické osvobození.

Když tedy Lukács glosuje známou Marxovu větu – která snadno může být špatně pochopená – o tom, že svět je třeba změnit, nikoliv jej (pouze) vykládat, tvrdí, že proletariát proměňuje svět v samém procesu jeho pochopení; „nejsou to dva oddělené procesy, nýbrž jeden a týž fenomén“. Totéž lze vyjádřit i jiným způsobem: v Lukácsově marxismu Kantovo rozdělení mezi „je“ a „má být“ neplatí, protože v revolučním boji se znalost podmínek vedoucích k lidské emancipaci uskutečňuje zároveň s emancipačními činy – což *ipso facto* obsahuje etickou složku. Kromě toho toto revoluční vědění/konání

¹⁶ Kołakowski, *Main Currents*, s. 976.

¹⁷ Antonio Gramsci, *Opere di Antonio Gramsci*, sv. 2 (Turin: Einaudi, 1949), s. 23.

¹⁸ Kołakowski, *Main Main Currents*, s. 977; Gramsci, *Opere*, s. 13.

¹⁹ Rahul Sankrityayan, „Buddhist Dialectics“, in *Buddhism: The Marxist Approach* (New Delhi: People's Publishing, 1973), s. 1–8, zde s. 6.

přináší svobodu, protože ti, kteří jsou zapojení do tohoto boje, nabývají plného vědomí lidských možností (tj. uvědomují si své „druhé bytí“ nebo sebe jako „společenské bytosti“) a zároveň se sami osvobozují (a osvobozují jiné) od řetězů sobeckého individualismu. Stejně jako nemohou existovat „salónní buddhisté“ – tj. ti, kdo „vědí o“ dharmě, ale nedělají nic, aby ji uvedli do praxe – stejně tak, podle Lukáče, nemohou existovat ani „teoretičtí marxisté“, protože „teorie není nic jiného než sebeuvědomění hnutí“.²⁰

Samozřejmě, v kontextu historického odkazu komunistických revolucí 20. století se tyto ideály zdají být nesmírně naivní. Nicméně jde mi o to, abych zdůraznil výrazné a překvapivé paralely, které toto revizionistické pojetí marxismu vykazuje vůči tradičním i modernizačním interpretacím buddhismu jakožto hybridu nauky a praxe, směřujícího k „revoluční“ proměně vědomí (a tudíž i společnosti) cestou jeho osvobození od „jedů“ chamtivosti, nenávisti a sebeklamu. V tomto smyslu není překvapením, že ve 20. století byli radikální buddhisté jako Seno'o Giró a B. R. Ámbédkar přitahováni marxistickým myšlením – i když neměli přístup k raným Marxovým spisům ani k dílům evropských marxistických revizionistů jako Gramsci a Lukács.²¹

Nověji ve svém díle na kritické postřehy starších marxistických humanistů Gramsciho a Lukáče částečně navázal Bill Martin. V reakci na rozšířenou nástrahu „redukčního produktivismu“ – „což může být jinak vyjádřeno slovy ‚člověk opravdu bude živ jen chlebem‘“ – rozvíjí Martin jakýsi měkký (nebo snad „lingvistický“) materialismus. Martin odmítá materialismus „hrubého zrna“, „kde lidé jsou pouhou formou kauzálně determinovaného ‚materiálu‘“, ve prospěch odlišné perspektivy, která je sice stále založená na marxistických východiscích, zejména na jejich *heuristické* nebo *kritické* stránce, zároveň umísťuje do středu jazyk, význam a subjektivitu. Podle Martina jsou to „zvláštní ‚věci‘, a jejich existence způsobuje podivné změny“.²² Jako takovými se jimi má zabývat každý, kdo má co do činění s teorií společnosti.

Jak si všímá Martin, Jean-Paul Sartre (1905–1980) byl jedním z nejvýznamnějších následovníků Marxe, který si v marxismu – nebo aspoň v obvyklých interpretacích marxismu – povšiml zvláštního nedostatku, a sice že „skutečné, cítící lidské bytosti“ (abych

²⁰ Kołakowski, *Main Currents*, s. 1003.

²¹ Možná nepřekvapí, že v dílech západních marxistů (nebo sympatizantů marxismu) 20. a 21. století je poměrně málo pozitivních zmínek o buddhismu. Jednou z výjimek je antropolog Claude Lévi-Strauss (1908–2009), který v jedné kapitole *Tristes Tropiques* (1955) probírá „nápadné“ souvislosti mezi marxistickou a buddhistickou kritikou společnosti (česky *Smutné tropy*, přel. Jiří Pechar, Praha: Odeon, 1966, s. 283–290); druhou výjimkou je psycholog Erich Fromm (1900–1980), jehož osobní a profesionální vztah k D. T. Suzukimu měl od začátku padesátých let za následek narůstající úsilí o propojení humanistického marxismu se zenem (viz např. Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven: Yale University Press, 1950). Oba, Lévi-Strauss i Fromm, byli za svůj „buddhistický marxismus“ kritizováni: první od svého studenta Jacquesa Derridy a později od Billa Martina; druhý od Leszka Kołakowského, který nazývá Frommovo čtení marxismu selektivním a jednostranným (Kołakowski, *Main Currents*, s. 1095–1096).

²² Bill Martin, *Ethical Marxism* (Chicago: Open Court Publications, 2008), s. 34.

použil Marxova výrazu z *Tezí k Feuerbachovi*) zůstávají v každé teorii mimo rámec, a to i v teorii historického materialismu, která nahlíží dějiny jako něco, co funguje podle přírodních zákonů.²³ V *Otázce metody* Sartre vyčítá této tendenci v rámci hlavního marxistického proudu to, že nepopírá tolik jazyk jako spíše *partikularitu a nepředvídatelnost*:

Sartre je toho názoru, že velký všezahrnující (totalizující) „systém“ (v jeho případě, systém Hegelův a Marxův) nutně potřebuje znovupotvrzení partikulární a jedinečné povahy existence, v opačném případě bude mít zarážející tendenci nejen k totalizaci, ale k tomu, aby se sám prohlásil za transcendentálního totalizátora – jinými slovy, za Boha. „Myšlení“ o planetě Zemi, které si nevšímá, že země je zde, nebo tady, nebo někde, které sjednocuje zvláštnosti této země do velkého konceptu, a tím pádem tyto zvláštnosti zastírá, má povahu jakéhosi kosmického, teologického myšlení, v němž konečné bytosti nemají velkého významu. Je nepopíratelné, že marxismus prošel touto cestou víckrát, jak v teorii, tak v praxi, proto ten Sartrův korektiv.²⁴

Což mě vede k položení otázky v souvislosti s dílem kritických buddhistů: může být buddhismus dnes užitečným nástrojem pro „skutečné, cítící lidské bytosti“ – to znamená, pro humanistický materialismus –, anebo se i on (jak si myslí Jacques Derrida i Bill Martin) stává obětí podobné tendence k „ahistorickému historicismu“ a k proměně v „drama (nebo dharmu) interiority“? Může buddhismus do této debaty přispět? Než přejdu k přehledu některých buddhistických „odpovědí“ na výzvu marxistického materialismu, krátce se zastavím u historických souvislostí mezi buddhismem a marxismem.

Buddhismus a marxismus: historické souvislosti

Výměna názorů mezi asijským buddhismem a marxismem začala překvapivě brzy, to jest takřka hned po Marxově smrti roku 1883. Během následujících bouřlivých dekád (cca 1880 až 1940) se takový dialog stal nevyhnutelným v důsledku stále intenzivnějšího kontaktu mezi západními marxisty (jak intelektuály, tak aktivisty) a asijskými pokrokaři a radikály; k tomu byla část asijských intelektuálů stále více seznamována s texty Marxe a Engelse a vystavena záplavě sekundární literatury původem z Evropy a nakonec i z Asie samotné. Byl to především případ Japonska, které během těchto šesti dekád procházelo významným převratem v náboženství, ekonomice, politice a ideologii. Není divu, že právě v kontextu modernizace Japonska – kde skutečně všechno, co jednou bylo pevné, se prudce vypařovalo do vzduchu – byl dialog mezi buddhismem a progresivní a radikální politikou nejintenzivnější a snad i neplodnější.²⁵

²³ *Ibid.*, s. 37.

²⁴ *Ibid.*, s. 273.

²⁵ Soustředím se zde jen na případy buddhisticko-marxistického dialogu v Japonsku, a to ze dvou důvodů: a) znám tento kontext nejlépe; b) Japonsko v důsledku reformu Meidži, započatých roku

Už v roce 1882 zakladatel Socialistické strany Východu (*Tójó Šakaitó*) Tarui Tókiči (1850–1922) napsal, že „děti Buddhovy“ jsou zvláště povolány k tomu, aby se na lidi dívaly se soucitem. Zhruba ve stejné době začal Katajama Sen (1859–1933) propagovat „spirituální socialismus“ založený jak na křesťanských, tak buddhistických ideálech. Zatímco učenec raného období Šówa Tanaka Sógóro (1894–1961) považoval socialismus za směs konfucianství, buddhismu a západních ideí, jiní byli toho názoru, že mahájánské trvání na soucitu je o sobě dostačující, aby byly tradice východoasijského buddhismu vykládány jako v podstatě socialistické. Ačkoli většina uvědoměle modernistických „nových buddhistů“ ze začátku 20. století socialismus nepřijímala, někteří, jako Móri Šian, měli příznivý postoj vůči Společnosti lidu (*Heiminša*) založené roku 1903. V posledních letech období Meidži došlo k obratu směrem k buddhistickému socialismu, a to ve spisech kněze ze sekty šin Takagiho Kenmjóa (1864–1914) – pro nějž byl socialismus „mnohem hlouběji spojen s náboženstvím než s politikou“ (Takagi, 55), a nejdramatičtěji ve slavném případě Učijamy Gudóa (1874–1911), kněze zenové školy Sótó, který protestoval proti chudobě na venkově jakožto „nespravedlivé a odporující buddhismu“; v důsledku toho byl zatčen a popraven na základě nepodloženého obvinění z účasti na spiknutí, jehož cílem bylo zavraždění císaře (takzvaný Případ velezrady, *Taigjaku Džiken*). Dokonce ve spisech reformátora sekty šin Kijozawy Manšio (1863–1903), jehož „spiritualismus“ (*seišinšugi*) byl kritizován ze strany pokrokových buddhistů, najdeme náznaky utopického socialismu – třeba když mluví o „buddhistické zemi“ (*njorai no kokka*), která jednou možná nahradí tu stávající, kapitalistickou a materialistickou.

Nicméně zdaleka nejvýznamnějším teoretikem buddhistického marxismu v předválečném Japonsku byl Giró Seno'o (1889–1962), zakladatel Ligy mládeže pro revitalizaci buddhismu, buddhistického socialistického hnutí, založeného na přímočaré představě o tom, že kapitalismus plodí utrpení, a tedy jde proti duchu buddhismu. Jakkoli byl život samotné Ligy krátký – zanikla ve smrti ultranacionalistické ideologie, která se prohnala Japonskem v polovině třicátých let –, mají Seno'ovy nápady o propojení buddhismu s marxismem, a obzvláště jeho myšlenky o etice, osobnosti a materialismu stále velký význam pro nové uchopení politiky pokrokového buddhismu ve 21. století. Podobně jako v případě doktora B. R. Ámbédkara (1891–1956), indického buddhisty a politického

1868, a následujícího úsilí o krkolomně rychlou modernizaci bylo (aspoň do roku 1930) ze všech asijských zemí „nejotevřenější“ vůči západním politickým ideálům, včetně těch radikálních. Nicméně bych nerad opominul, že už v osmdesátých letech 19. století se objevily první pokusy o vytvoření buddhistického marxismu v jižní Asii, zejména v Indii, a to v díle Iyothee Thasse (1845–1914), zakladatele drávidského Hnutí sebeúcty; o něco později se o syntézu buddhismu a marxismu zasloužili Lakšmi Narasu (1861–1934), Kumaran Asan (1873–1924) a Bodhanand Mahasthvir (1874–1952). Jak dokazuje Braj Mani, tyto postavy můžeme nahlížet jako předchůdce Ámbédkarova působení v padesátých letech minulého století; viz Braj Ranjan Mani, „Dr. Ambedkar's Predecessors on the Path Towards Navayana“, in Bhalchandra Mungekar and Aakash Singh Rathore (eds.), *Buddhism and the Contemporary World: An Ambedkarian Perspective* (New Delhi: Bookwell, 2007), s. 57–85.

aktivisty, kterého často označují za otce sociálně angažovaného buddhismu, potýká se i Sen'ooovo dílo s problémy a možnostmi vzniku marxistického buddhismu (nebo buddhistického marxismu). Vzhledem k tomu, že jsem se Sen'ooovu životu, dílu a myšlení rozsáhle věnoval jinde,²⁶ omezím se zde na analýzu těch nejvýznamnějších problémů a možností vytyčených v jeho díle, stejně jako v díle jiných pokrokových a radikálních buddhistů minulého století.

Uchopit věci za jejich (nesobecký) kořen²⁷

Kde přesně se buddhismus a marxismus setkávají? Jaké jsou styčné body, které vůbec umožnily jejich dialog? Pro radikální buddhisty, stejně jako pro západní teoretiky se sympatiemi vůči buddhismu, což byli například Claude Lévi-Strauss (1908–2009) a Erich Fromm (1900–1980), byla spojitost mezi nimi evidentní. Jak buddhismus, tak marxismus berou za základní východisko otázku: *Jak smířit lidskou bytost s ní samou a se světem?* Kromě toho, oba přisvědčují, že člověk je definován hrůzným utrpením, jak fyzickým, tak citovým. A konečně jak buddhismus, tak marxismus mají alespoň v teorii za cíl poskytnout jistou formu *osvobození od utrpení* – což buddhisté obvykle (a marxisté zcela nepochybně) chápou jako osvobození ještě v tomto pozemském světě.

Navíc jak buddhismus, tak marxismus všeobecně vzato poskytují nástroje pro kritickou analýzu všední existence – zacílenou na její (radikální?) *proměnu*. Obě tradice rovněž vyzývají k významné *proměně vědomí*, která by měla přivodit konec *odcizení a sobeckého individualismu* – v případě buddhismu iluze *já*. A přece ani v buddhismu, ani v marxismu nemůže být odcizení nebo utrpení překonáno pouhou myšlenkou – *praxe* je nezbytná (jakkoli se obě tradice liší v tom, jaké podoby by měla praxe mít). Jak buddhismus, tak marxismus zdůrazňují hluboké uznání kauzality; utrpení může být odstraněno jen odstraněním jeho příčin (ačkoli i tady je mezi oběma tradicemi rozdíl v tom, co je tím odstraněním myšleno). A nakonec ještě můžeme dodat, že stejně jako buddhismus, který nelze bez obtíží zařadit do omezených kategorií „filosofie“ a „náboženství“, i marxismus, i když je zjevně zakotven v jiné filosofické tradici, usiluje o to,

²⁶ Viz například James Mark Shields, „A Blueprint for Buddhist Revolution: The Radical Buddhism of Sen'oo Girō (1889–1961) and the Youth League for Revitalizing Buddhism“, in *Journal of Japanese Religious Studies* 39 (2012), č. 2, s. 333–351 nebo James Mark Shields, „Sen'oo Girō: Life and Thought of a Radical Buddhist“, in Todd Lewis (ed.), *Understanding Buddhism through Biography* (London: Wiley-Blackwell, 2013), s. 280–288.

²⁷ „Zbraň kritiky nemůže ovšem nahradit kritiku zbraní, materiální síla musí být svržena materiální silou, avšak i teorie se stává materiální silou, jakmile se zmocní mas. Teorie je schopna zmocnit se mas, jakmile demonstruje ad hominem, a ad hominem demonstruje, jakmile se stává radikální. Být radikální znamená jít na kořen věci. Kořenem pro člověka je však člověk sám.“ Karl Marx, „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 1 (Praha: SNPL, 1961), s. 401–414, zde s. 408.

ukázat lidské věci ve všeobecné perspektivě a vstupuje – nebo aspoň má ten potenciál – do nejrůznějších odvětví, jako jsou psychologie, sociologie, ekonomie a politika. Vskutku, snad největší překážkou pro interpretaci Marxova díla je jeho neuvěřitelně ambiciózní záběr. Příliš mnozí Marxovi epigoni zapomínají, že

Marx nebyl akademický autor, nýbrž humanista v renesančním slova smyslu: jeho rozum byl zaměstnán lidskými problémy v jejich celistvosti a jeho vize sociálního osvobození zahrnovala jako vzájemně propojený celek ty nejpálčivější problémy lidstva [...] Vytyčil si cíl [...] poskytnout všeobecnou interpretaci lidského chování a lidských dějin a rekonstruovat všezahrnující teorii lidstva, v níž jednotlivé otázky mají význam jen ve vztahu k celku.²⁸

Začnu prvním styčným bodem, který jsem zmínil. Je všeobecně známo, že buddhistická tradice je zakotvená v pojmu „osvobození“ – a že toto osvobození všichni buddhisté chápou jako osvobození od „utrpení“. Až potud v tom není žádná kontroverze. Začne se to poněkud komplikovat, když se dáme do rozboru raných buddhistických pojmů pro utrpení, *duḥkha* (sanskrt) a *dukkha* (pali). Mnozí současní odborníci poukazují na to, že překládat tyto pojmy jako „utrpení“ je zavádějící, a navrhuji nahradit tento překlad o něco komplexnějším množstvím vzájemně propojených konotací, včetně „ne-spokojenosti“, „ne-volnosti“, „ne-snáze“ (*dis-ease*) nebo „odcizení“. Tento pojem pochopitelně zahrnuje nejen fyzickou bolest a nepohodu, ale také, a snad i přednostně, kognitivní a emoční podoby nespokojenosti a odcizení, které jsou primárně zakotvené v neschopnosti nebo neochotě přijmout změnu. Možná nejlepším shrnutím této myšlenky, která je zformulována v klasickém souboru tezí známém jako Čtyři vznešené pravdy, by bylo následující: osvobození od utrpení má za následek radikální proměnu osobní existence, což dle tradičního výkladu ústí do stavu známého jako *nirvána* nebo „vysvobození“. I když toto vysvobození v buddhistické tradici má implikace ve smyslu toho, co se bude dít po smrti, prvotní význam vysvobození se vztahuje k tomu, co se děje už v tomto světě; to jest tady a teď. Pochopitelně existuje množství výkladů toho, jak se tato proměna uskutečňuje a co znamená pro „osobu“ a svět, ale dovolím si teď se do toho nepouštět a spíše prozkoumat tradiční marxistické chápání osvobození.

Z marxistické strany je totiž všechno stejně komplikované, ne-li ještě komplikovanější. Většina marxistů tradičně chápe osvobození v čistě materialistických pojmech, to znamená jako zproštění se všech podob utrpení souvisejících s chudobou, sociálním bezprávím a politickou nespravedlností, a to cestou politické a hospodářské revoluce. Oproti tomu Marxovi v první řadě dělalo starosti odcizení a dehumanizace jakožto ty nejzákladnější problémy lidské existence; týkají se nejen proletariátu, ale do jisté míry

²⁸ Kołakowski, *Main Currents*, s. 8–9.

všech lidí.²⁹ Skutečně, podle některých znalců marxismu, jako jsou třeba Bill Martin a Leszek Kołakowski, mainstreamový čili ortodoxní marxismus (což zahrnuje vlivné práce Engelsovy a Leninovy) se značně odchýlil od idejí Marxe (a obzvláště raného Marxe) v tom, že přijal a prosazoval určitou formu „reduktivistického“ filosofského materialismu, která nakonec vedla k posedlosti fixovanou Pravdou a následnému znehodnocení jednotlivých lidských bytostí.³⁰ Jinak řečeno – s ohledem na kritiku nadhozenou Deleuzem, Gramscim, Lukácsem a Sartrem – je *noologický* prvek v marxistickém myšlení zcela vytlačen prvkem *fyzikalistickým*. Rád bych ukázal, že revize marxistické teorie osvobození z noologických pozic umožní bližší spojení a snadnější vzájemné „oplodnění“ mezi marxistickým a buddhistickým myšlením.

Druhov^á bytost, ne-já a buddhovská přirozenost

Ačkoli Marx je znám jako zuřivý kritik (západních) náboženských dogmat, rituálů a institucí, tvrdím, že jeho vizi lidského osvobození můžeme chápat jako nejjasnější a nejdůslednější pokus západního myšlení (snad od dob klasického Řecka) o znovupropojení sfér individuálního a společenského blahobytu (i utrpení) – už proto je tento pokus dle mého názoru nápadně „buddhistický“. Marx rovněž chápal, že politickou cestou lze dosáhnout zásadního, všezahrnujícího osvobození lidstva (stejně jako jeho zotročení). Vycházel nikoliv z bídy, jak se občas soudí, nýbrž z *dehumanizace*: „skutečnosti, že individua jsou odcizená od své práce a jejích hmotných, duševních a společenských dopadů v podobě zboží, myšlenek a politických institucí, a k tomu od svých bližních, a nakonec i od sebe sama“.³¹ Ve stati „K židovské otázce“ (1843) Marx rozvíjí své myšlenky o společenské emancipaci za hranice pouhého politického osvobození ve směru plnohodnotné „lidské emancipace“. Tento argument zazní v souvislosti s Marxovou

²⁹ „Dehumanizace, i když v odlišné podobě, je vlastní rovněž majetné třídě, ale výsady této třídy jí neumožňují, aby si jasně uvědomila svou dehumanizovanou situaci, a tak si ji užívá namísto toho, aby si na ni stěžovala.“ (Kołakowski, *Main Currents*, s. 183.) Srovnajme to s tradiční buddhistickou kosmologií: ačkoli svět, do něž se rodí bozi (a snad i asurové), je v jistém smyslu „vyšší“ než svět lidstva, přesto je *lepší* narodit se znovu jako člověk právě proto, že jenom lidé zažívají stejnou mírou slast a utrpení, což jim dává schopnost „rozpoznat“ utrpení a pokusit se ho překonat tím, že „vejdou do proudu“ a stanou se buddhy.

³⁰ „Pro Marxe – a je to jedna z řady oblastí, kde ho Engels [...] jak se zdá, prostě nepochopil, – materialismus není především otázkou příklonu (ve skutečnosti kvaziteologického) k nějaké ontologii (teorii o tom, jaké substance existují ve světě nebo jsou jeho základem), nýbrž k materiálu, kterému Marx ve slavných ‚Tezích k Feuerbachovi‘ říká ‚konkrétní lidské praktiky‘. Učíme se z praktik. Naše praktiky se odehrávají v kontextu těch forem, v nichž je lidský život produkován, udržován a reprodukován. Tyto formy, aspoň tedy v jiných než kmenových společnostech, které neznají dělení na třídy [...], se odvíjejí od dělby práce, obzvláště duševní a manuální, a také od rozdělení na ty, kdo kontrolují výrobní prostředky a kdo nikoli.“ (Martin, *Ethical Marxism*, s. 317.)

³¹ Kołakowski, *Main Currents*, s. 183.

kritikou Bruna Bauera a jeho výzvy k osvobození státu od náboženství: podle Marxe to Bauer, jako mnozí další, vzal za nesprávný konec: „náboženství není *důvodem*, ale jen *projevem* světské omezenosti“.³²

Politická emancipace od náboženství není dovršená, bezrozporná emancipace od náboženství, protože politická emancipace není dovršený, bezrozporný způsob *lidské* emancipace. [...] Dověřený politický stát je svou podstatou druhový život člověka v protikladu k jeho materiálnímu životu. Všechny předpoklady tohoto egoistického života existují dál mimo státní sféru v občanské společnosti, ale jako vlastnosti občanské společnosti. Tam, kde politický stát dosáhl svého pravého rozvoje, žije člověk nejen v myšlení, ve vědomí, nýbrž ve skutečnosti, v životě dvojím životem, nebeským a pozemským, životem v politické pospolitosti, kde vystupuje jako pospolná bytost, a životem v občanské společnosti, kde působí jako soukromá osoba, ostatní lidi považuje za prostředek, sám sebe ponižuje na prostředek a stává se hříčkou cizích sil.³³

Pro Marxe je Bauerova idea nedostačující, podobně jako základní východisko Deklarace lidských práv a Ústavy Spojených států amerických, a nakonec poráží sebe sama, jelikož pouze upevňuje teorii o právech založenou na monadickém individualismu. Krátce, „stát nepomáhá zrušit sobeckou povahu soukromého života, nýbrž mu pouze poskytuje právní rámec“.³⁴ A tudíž politická revoluce „neosvobozuje lidi od náboženství nebo nadvlády majetku, pouze jim poskytuje právo vlastnit majetek a vyznávat vlastní náboženství“.³⁵ Zkrátka:

Teprve až skutečný individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech *druhovou bytostí*, teprve až člověk pozná a zorganizuje své „vlastní síly“ jako *společenské síly* a nebude už tedy společenskou sílu od sebe oddělovat jako *politickou sílu*, teprve potom bude provedena lidská emancipace.³⁶

Na základě této představy o „celistvé lidské bytosti, která překonává vlastní rozlišení mezi soukromým a společenským zájmem“, rozvíjí Marx radikální koncept lidstva, který

³² Karl Marx, „K židovské otázce“ in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 1 (Praha: SNPL, 1961), s. 371–400, zde s. 376.

³³ *Ibid.*, s. 377–379.

³⁴ Kołakowski, *Main Currents*, s. 126.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Marx, „K židovské otázce“.

nemá v kontextu západní filosofie obdoby. Nicméně zůstává občas bez povšimnutí, že rozvinutím této myšlenky Marx ve skutečnosti odsouvá náboženství z ohniska své kritiky na okraj – na rozdíl od Feuerbacha (nebo Bacona) považuje Marx náboženství/pověru za jeden z mnoha projevů sociálního zotročení, nikoliv za jeho kořen. Opravdová obroda lidstva a lidskosti vyvěrá z toho, že „každé individuum svobodně uzná sebe sama jako nositele společenskosti“ – což je úkol, který souzní s původní myšlenkou mnoha světových náboženství včetně buddhismu.³⁷

I když byly výše popsány myšlenky, vyjádřené ve statích „K židovské otázce“ a „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, později zavržené samým Marxem jakožto „utopické“ – to znamená vyjadřující v abstraktních pojmech domnělou jednotu –, představují základní vhléd, který nemůžeme jen tak odbýt. Kromě toho i v Marxových pozdějších, „vědeckějších“ pracích zůstává nezbytnost proměny vědomí – tj. probuzení k sociální ontologii, která je prostředkem k překonání odcizení – klíčovým prvkem. Marxovo proměněné vědomí, podobně jako uvědomění si buddhovské podstaty v mahájánských textech a tradicích, nebylo jen vědomým obratem k jakémusi libovolnému ideálu, nýbrž odhalením a vysvětlením něčeho, co tu implicitně bylo předtím – proměnou neuvědomělé historické tendence v uvědomělou, objektivního směřování ve volní akt. Jinými slovy, revoluce neznamená proměnu reality v něco nového (prostřednictvím vůle a závazku), nýbrž úplnější pochopení reality (prostřednictvím proměněného vědomí, ovšem neodtrženého od jednání). To asi nejlépe shrnuje následující citát z Marxova „Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva“, v němž je slavné odsouzení „opia“ umístěno do širšího kontextu a kde jsou v náznaku obsažené jemné nuance, které jsou v Marxově vidění náboženství v jeho vztahu k politice a kritice často opomíjené.

Náboženství je totiž sebeuvědomění a sebedůvěra člověka, který se buďto ještě nenašel, nebo se už zase sám sobě ztratil. Ale *člověk*, to není abstraktní bytost trůnící někde mimo tento svět. Člověk, to je *svět člověka*, stát, společnost. Tento stát, tato společnost produkují náboženství, *převrácené vědomí světa*, protože jsou samy *převráceným světem*. [...] Náboženství je *fantastickým uskutečněním* lidské podstaty, protože pravou skutečnost *lidská podstata* nemá. Boj proti náboženství je tedy nepřímým bojem proti *onomu světu*, jehož je náboženství duchovním *aromatem* [...] Je to *opium* lidu. Zrušit náboženství jako *ilusorní štěstí* lidu znamená žádat jeho *skutečné štěstí*. Požadavek vzdát se ilusí o svém postavení je *požadavek vzdát se postavení, ve kterém je zapotřebí ilusí* [...] A prvním *úkolem filosofie*, která slouží dějinám, je, aby poté, když byla odhalena *posvátná podoba* sebeodcizení

³⁷ Pro jednu z přesvědčivých buddhistických interpretací pojmu „druhového bytí“ v souvislosti s karmou viz Peter Hershock, *Valuing Diversity: Buddhist Reflection on Realizing a More Equitable Global Future* (Albany: SUNY Press, 2012), s. 41.

člověka, odhalila toto sebeodcizení i v jeho *neposvátných podobách*. Kritika nebe se takto mění v kritiku země, *kritika náboženství v kritiku práva, kritika teologie v kritiku politiky*.³⁸

Jak poznamenává Leszek Kołakowski, Marxův socialismus navzdory obecně rozšířenému zkreslení nikdy nepředpokládal „vymýcení individuality“ ani nějakou nivelizaci ve jménu „všeobecného dobra“ – což byla ovšem vlastnost mnoha předchozích (a často klášterním životem inspirovaných) komunistických doktrín. Pro Marxe spíše:

představoval socialismus úplnou emancipaci individua cestou odbourání sítě mystifikací, která proměnila život společnosti ve svět odcizení, jemuž předse- dá odcizená byrokracie. Marxovým ideálem bylo, aby si každý člověk byl zcela vědom sebe sama jakožto společenské bytosti, a aby právě proto uměl rozvíjet své osobní schopnosti v celé jejich úplnosti a různorodosti. V žádném případě mu nešlo o redukci individua na univerzální druhovou bytost; jeho snem byla společnost, v níž by byly odstraněny zdroje antagonismu mezi jednotlivci. Dle Marxova názoru pocházel tento antagonismus ze vzájemné izolace, která je nevy- hnutelná v případě odloučení politického života od občanské společnosti, zatímco institut soukromého vlastnictví znamená, že člověk může stvrzovat svou vlastní individualitu jedině v opozici vůči ostatním.³⁹

Naplnění lidského údělu tedy neznamená dosažení jakéhosi utopického stavu dokonalosti, nýbrž spíše osvobození lidstva od podmínek, za kterých jsme otroky vlastních výtvorů.

Buddhismus mimo svět?

Jedna z námitek proti tomu, že by buddhismus mohl smysluplně přispět k diskusi o revizi materialismu, spočívá v obecné představě, že buddhismus je – do jisté míry *jakožto* náboženství, ale ještě víc díky svým *asketickým* vlastnostem – prostě neslu- čitelný s materialismem. Nechci se zde pouštět do problematické a údajně moderni- stické předpojatosti, podle které jsou náboženství primárně zakotvená v idealistické metafyzice, musím se ale s touto námitkou vypořádat. Buddhistické mnišství v Indii mělo nepochybně kořeny v asketismu; jednoduchý, střídmý život byl a vesměs zůstává neodvolatelnou podmínkou pro členství v *sangze*. Nikdo nepopírá, že „materialismus“ v „konzumním“ smyslu slova, tj. jako „naplnění života cestou vyhledávání a hroma- dění hmotných statků“, je podle buddhistických standardů nepřijatelný. Nicméně to bezesporu platí o všech myšlenkových tradicích inklinujících k normativitě – včetně

³⁸ Marx, „Úvod ke kritice“, s. 401–402.

³⁹ Kołakowski, *Main Currents*, s. 107–108.

marxismu. Koneckonců odcizení pro Marxe není nic menšího než podrobení se lidstva svým vlastním výtvorům; to znamená „reifikace“ (Lukács) nebo „zbožní fetišismus“ (Marx), což lze shrnout jako „neschopnost lidských bytostí vidět svoje vlastní produkty takovými, jaké ve skutečnosti jsou, a mimoděčný souhlas lidí se ztotočením ze strany lidské moci namísto toho, aby tuto moc sami ovládli“.⁴⁰

O něco mírnější, „hédonistická“ forma materialismu je poněkud složitější; a přece to nemusí být pouze druh „sobeckého“ vyhledávání slastí, nýbrž spíše jakési docenění jednoduchosti, obyčejnosti a každodennosti (hned vás napadne skromný a potenciálně buddhistický „hédonismus“ Thoreauova *Waldena*). Možná nejvýmluvnějším důkazem ve prospěch buddhismu, spojeného s omezeným hédonistickým materialismem (Thoreauova typu), by byla čchanová/zenová tradice, která povstala ze středověkého a raně novodobého čínsko-japonského kulturního kontextu.

Když budeme pokračovat ve vyjmenovávání druhů materialismu, dojdeme k filosofickému materialismu v tradici klasických a osvícenských myslitelů, jako byli Démokritos, Lucretius a Bacon, ke kterým se marxisti obecně hlásí. Důraz je zde kladen ne tak na slast jako na uznání *určující moci materiálních vztahů*. A přece, jak jsem uvedl v první části tohoto eseje, i tady existuje v rámci marxistické teorie neshoda. Přestože Engels i Lenin, jako většina ortodoxních marxistů, pokračovali ve zdůrazňování *materie* jakožto základu pro význam a hodnotu, sám Marx chápal materialismus ne tak ani jako teorii skutečnosti – tj. ne jako ontologii a metafyziku –, nýbrž spíše jako „varování“ před tendencí dávat přednost ideálům a celkům (totalities) na úkor zvláštnímu a nahodilému, „lidskému“. Středobodem Marxova materialismu je jeho základní *kritický* prvek; poukazuje k příčinným faktorům, kterých bychom si jinak nemuseli v našich pokusech o určení – a nakonec i nápravu – naší existenciální situovanosti všimnout.

Další s tím související koncept, hluboce zakotvený v Marxově díle, je jednota teorie a praxe – pochopená jako *praxis* neboli praktická interpretace lidského vědomí.⁴¹ Ačkoli tato formule je Engelsem a pozdějšími marxisty často používaná, mnohdy se u nich rovná přímočaré představě o tom, že praxe je základem poznání a prubířským kamenem pravdy – nebo případně, že nějaká teorie může být posuzována pouze podle jejích „plodů“. Ačkoli obě tyto interpretace mají něco do sebe, nevšímají si základnějšího a jemnějšího Marxova poselství, které je součástí jeho obecnější kritiky „kontemplativní“ nebo „transcendentální“ koncepce poznání; tj. „tradiční [západní] představy o pravdě, která spočívá v souladu našeho úsudku se stavem věcí, zcela nezávislým na naší po-

⁴⁰ *Ibid.*, s. 227. Viz také Karl Marx, *Kapitál: kritika politické ekonomie*, díl 1, kniha 1 (Praha: Svoboda, 1978), a György Lukács, *Dějiny a třídní vědomí*, přel. Lubomír Sochor (Praha: Filosofia, 2020, v přípravě).

⁴¹ Jeden z mála marxistických myslitelů, kteří tento problém vzali vážně, byl Karl Korsch (1886–1961), jenž ho dokonce nahlížel jako samu podstatu marxismu. Viz například: Karl Korsch, *Marxismus a filosofie*, přel. Lubomír Sochor, ed. Jiří Růžička (Praha: Filosofia, 2019).

znávající činností“.⁴² Podle tohoto důvěrně známého scénáře se poznání v konečném důsledku rovná pasivnímu přijetí „vnějšního“ světa.

Marxistická kritika kontemplativního poznání, která se shoduje s již zmíněným Rortyho „konstruktivistickým“ upřednostněním Bacona před Descartesem, byla od dob Marxe znovu promyšlena jen vzácně, ale zdá se být dalším slibným styčným/hraničním bodem marxismu s tradičním buddhistickým myšlením – a vyplývají z ní zvláštní implikace pro obnovený buddhistický materialismus. Zdá se, že raný buddhistický důraz na „mysl“ (mind) – jak je například vyjádřen v úvodních slokách *Dhammapady* – naznačuje, že i buddhismus může spadnout do kontemplativní nebo transcendentní pasti. V článku „Buddhistická dialektika“ tvrdí Rahul Sankrityayan, že „ve své nejvyšší a konečné formě je buddhismus velice podobný Hegelovu idealismu“ – zejména pokud jde o školu jogáčára s jejím důrazem na ideu (*vidžňána*), která je zároveň dynamickou a nemateriální.⁴³

A přece je stejně tak nepochybné, že dokonce i raný indický buddhismus kladl zdaleka největší důraz na interakci se světem – jak pro mnichy (*bhikkhu*), tak pro „laické“ následovníky. Snad nejbližší ekvivalent Marxovy koncepce poznání jako jednoty teorie a praxe ve smyslu, který by se dal považovat za „politický“, najdeme ve spisech Ničirena, zakladatele jedné z japonských buddhistických sekt, který žil ve 12. století. Pro něj „existuje jen jeden svět *sahá*. Supí vrch, na němž byla vyučována *Lotosová sůtra*, ztělesňuje jak tento náš svět, tak i ten nejdokonalejší svět, jediný možný ‚ráj‘. Není jiné reality, ani pro lidstvo, ani pro Buddhu.“⁴⁴ Ničiren nemá na mysli, že už teď žijeme v dokonalém světě, nýbrž že žijeme ve světě, který je „zdokonalovatelný“ (perfectable) pomocí víry, píle a velkého úsilí. Řečeno s Luciou Dolce, Ničiren klade důraz „nikoliv na absolutno jako takové, nýbrž na to relativní, které se má stát absolutnem“.⁴⁵ Jak jsem uvedl jinde, toto je primární zdroj neodmyslitelné politické dimenze ničirenistického buddhismu od jeho vzniku v období Kamakura do dneška.⁴⁶

Nové promyšlení buddhistického materialismu: Seno'o Giró

Vzhledem k výše řečenému není divu, že Seno'o Giró, buddhistický myslitel první poloviny dvacátého století, který se nejvíce angažoval v založení prakticky provozovatelného buddhistického marxismu, vycházel právě z Ničirenových premis (i když se distancoval

⁴² Kołakowski, *Main Currents*, s. 1035.

⁴³ Sankrityayan, „Buddhist“, s. 3.

⁴⁴ Lucia Dora Dolce, *Esoteric Patterns in Nichiren's interpretation of the Lotus Sutra* (Leiden: Leiden University, 2002), s. 232–233.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 235.

⁴⁶ Viz James Mark Shields, „Political Interpretations of the *Lotus Sutra*“, in Steven M. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy* (London: John Wiley & Sons, 2013), s. 512–523.

od institucí ničirenistického směru). Ve svých spisech trvá Seno'o na komplexním pochopení příčin a podmínek chudoby a následné dehumanizace chudých. Tyto příčiny jsou podle něj jak materiální, tak nemateriální, a tudíž přirozené i řešení problému chudoby/odcizení musí zahrnovat – oproti názoru ortodoxních marxistů a v souladu s názory řady marxistických revizionistů – ty stránky lidské existence, které jdou za hranice čistého materiálu.⁴⁷ Seno'o dospěl k popření metafyziky harmonie – toho, čemu pozdější kritičtí buddhisté říkali „topikalismus“ – vlastní velké části mahájánské filosofické tradice a dosahující vrcholu v takzvané syntéze školy Tendai. Snad přesnější by bylo říci, že čím víc se Seno'o ponořoval do ničirenismu (*Ničirenšugi*), tím víc nahlížel harmonii a překlenovací vizi totality zastoupenou v mahájánské/tendaiské tradici a v *Lotosové sůtře* jako cíl, kterého má být dosaženo cestou dějinné (včetně ekonomické a politické) proměny, nikoliv jako apriorní ontologický základ, jenž by musel být jednoduše uznán.⁴⁸ Podobným způsobem i utrpení pro něj bylo stránkou existence, která by měla být analyzována a odstraněna, spíše než iluzorní představou, která má být překonána pomocí dialektiky prázdnoty nebo hlubšího uvědomění si buddhovské podstaty – což tvrdí škola Tendai a s ní příbuzné tradice, stejně jako současní kritici buddhismu.

Ve své obhajobě materialismu oproti pastím abstraktního idealismu si Seno'o hned všímá významu „lásky“ (*ai*): ta podle něj není „ani představa, ani iluze“, nýbrž spíše praxe (*džissen*), která, pokud je doprovázena objektivní kritikou, nám umožňuje rozpoznat (problémy) obyčejného života.⁴⁹ Zde si Seno'o vypomáhá aktivistickou interpretací buddhistického soucitu, aby zjemnil jinak ostrou marxistickou kritiku. Buddhistická láska – ztělesněná v cestě bódhisattvy – poskytuje sociální revoluci humanistický základ. V tomtéž eseji trvá Seno'o na tom, že Liga mládeže není hnutí jen ekonomické (*tan naru keizai undó*), nýbrž i prosazující „nový idealismus“ (*šin risóšugi*) s cílem uskutečnit „čistou buddhovskou zemi“ (*jóbukkokudo*) v tomto světě. V jistém smyslu Seno'o možná bezděčně opakuje myšlenku pozdního Marxe, varující před tendencí filosofických materialistů zanedbávat sociální akci; tedy před tendencí pouze *interpretovat* svět, aniž by ho *měnili*.

Ve svém následném výkladu toho, jaký přínos může mít buddhismus pro socialistickou analýzu a kritiku, si Seno'o všímá, že kořenem buddhistického světového názoru je základní koncepce vzájemné závislosti (interdependence) materie a mysli na jedné straně a mysli a formy na straně druhé. Byla by to tedy velká chyba, kdybychom redukovali problémy ekonomického blahobytu a nutnou sociální restrukturuaci na čistě

⁴⁷ Inagaki Masami (ed.), *Seno'o Gīrō shūkyō ronshu* (Tokyo: Daizō Shuppan, 1975), s. 312–313, 386.

⁴⁸ Viz Whalen Lai, „Seno'o Gīrō and the Dilemma of Modern Buddhism: Leftist Prophet of the Lotus Sutra“, *Japanese Journal of Religious Studies* 11 (1984), č. 2–3, s. 7–42, zde s. 22.

⁴⁹ Inagaki, *Seno'o*, s. 363.

materiální záležitosti. Pokrokoví buddhisté by spíše měli usilovat o hnutí, které by umožnilo rozvinutí společenského bytí po všech jeho stránkách. Pro Seno'a to předpokládá uznání širších implikací společenského rozměru buddhistického učení o „ne-já“ – pro něž Seno'o střídavě používá pojmů *mugaizumu* (nejá-ismus), *mugašugi* (nejáství) nebo *muga-ai* (nejá-láska).⁵⁰ Tento pojem se pro Seno'a stává samým ztělesněním dharmy a musí nahradit všechny jiné pokusy o dosažení spásy prostřednictvím „idealistických abstrakcí“, jako jsou Amida v tradici školy Čisté země, Dainiči v tradici školy Šingon a Věčný Buddha z *Lotosové sútry*.⁵¹

Rovněž stojí za pozornost Seno'ův důraz na probouzení jakožto na „osvobození člověka“ – což zavádí do prožitku nirvány nebo satori kolektivní prvek chybějící ve většině jejich tradičních výkladů. Pojem *kaihó* se nejlépe překládá jako „osvobození“ nebo „emancipace“ a je obecně vztahován k sociální nebo politické svobodě, jak je chápána v západních liberálních a pokrokových tradicích (například hnutí za emancipaci žen se řekne *josei kaihó undó*; osvobození rolníků od roboty: *nodó kaihó*; teologie osvobození: *kaihó šingaku*). V Seno'ově čtení raného buddhismu – nebo přinejmenším v jeho pojetí základů učení Šákjamuního – najdeme rozhodné popření existence jakýchkoli nadlidských sil a důraz na nepředvídatelnost a na praktikování nesobeckého soucitu s ostatními. Právě tento neochvějný závazek k humanismu tvoří můstek mezi Buddhou a Marxem a stává se nástrojem pro kritický odpor vůči „nesmyslným“ formám buddhismu, praktikujícím uctívání nadpřirozených bytostí, stejně jako vůči různým podobám indického a abrahamického teismu.

Dharmický materialismus a nereduktivní fyzikalismus

V následující kapitole bych rád rozvinul Seno'ovu analýzu, která směřuje k podstatě toho, čemu říkám dharmický materialismus, a rozšířil jeho schéma na současná hnutí sociálně angažovaného buddhismu. Ideologie, dokonce (nebo obzvlášť) ty pokrokové, mají tendenci vést k extremismu, proto se dharmický materialismus má na pozoru a usiluje o rovnováhu: klade důraz na význam materiálních potřeb a strukturovaného utrpení na jedné straně a na problém absolutistického nebo reduktivního myšlení – které tak snadno sklouzne k scientismu a antihumanismu – na straně druhé. Pro Seno'a problém konvenčního marxismu spočívá v jeho absolutním příklonu k materialismu jakožto ideologii, což pochází z chápání filosofického materialismu jako ontologického soudu o stavu věcí – nikoliv jako pragmatického návrhu na nejlepší způsob proměny „já“, společnosti a světa. Jinými slovy, základní, radikální zjištění historického a dialektického materialismu – který prosazuje potenciálně buddhistické chápání proměny, transformace a rozporu – jsou u Engelse a u *většiny* marxistů po Marxovi (a dokonce možná i u samého

⁵⁰ *Ibid.*, s. 367.

⁵¹ *Ibid.*, s. 378.

Marxe, alespoň někdy) znehodnocená statickou a omezující koncepcí neměnné *reality*, kterážto koncepce jednostranně upřednostňuje materiální bytí/utrpení/uspokojení před jakýmkoli jiným, včetně emocionálního a duševního bytí/utrpení/uspokojení. To není úplně totéž co standardní kritika ze strany pokrokových myslitelů, jako byli Lev Tolstoj, Kenmjó Takagi a B. R. Ámbédkar, kteří inklinovali k náboženství a litovali toho, že marxismus zavrhuje takzvané vyšší „duchovní“ ideály. Seno'ova kritika je jemnější: nezáleží na tom, zda soudíme, že duch je vyšší než materie nebo naopak, jde mu o to zpochybnit příklon k *jakékoli* formě metafyziky, ať už materialistické, idealistické či jiné.

V Seno'ově dharmickém materialismu – který se snaží být jak pragmatickým, tak humanistickým – můžeme vidět nejen paralelu k pracím marxistických revisionistů, jako byli Gramsci, Lukács a Sartre, nýbrž i paralelu k *nereduktivnímu fyzikalismu* amerického pragmatického myslitele Richarda Rortyho. Aniž bychom šli do hloubky Rortyho argumentů, které značně těží z díla jeho předchůdce Donalda Davidsona, uveďme, že jádro nereduktivního fyzikalismu spočívá ve dvojím tvrzení, že: a) „každá událost může být popsána v mikrostrukturních pojmech, kterýžto popis bude odkazovat k elementárním částicím, a může být objasněná pomocí odkazu k jiným podobně popsaným událostem“; a že b) „redukce‘ je vztah pouze mezi jazykovými jednotkami, nikoli mezi ontologickými kategoriemi“.⁵² Jinými slovy, i když svět objektů a událostí může být, podle většiny současných vědců, sledován až k úrovním nejmenších fyzikálních částic, tyto úrovně nejsou *reálnější* než jiné, a užitečnost a relevance zmíněných popisů bude záležet především na kontextu a na jejich směřování. Sám Davidson ukázal, že materialistické hledisko nevyklučuje „anomálie“ – „kapsy uvnitř materiálního světa, které, ačkoli jsou výsledkem kauzálních interakcí, samy se strohé kauzality nepřidrží“.⁵³ Ve stopách Marxe i Darwina můžeme říci, že samo lidstvo je jednou z těchto anomálií, už proto, že na rozdíl od ostatních druhů sami vytváříme prostředky ke své obživě. Jak tvrdí Bill Martin, tato skutečnost nemůže být oddělená od jiných fenoménů, které určují lidskou formu bytí, jako jsou „jazyk, smysl, hodnota, vědomí a sebevědomění, hluboká znepokojenost konečností a smrtelností a s tím spojená touha po ‚čemsi víc‘, po plnějším životě“.⁵³

Do jisté míry je to evidentní pro každého, snad kromě filosofa, nicméně abychom citovali Rortyho: „nejlepším způsobem, jak předpovědět chování stolů, nejspíš zůstane hovořit o stolech jakožto stolech, nikoli jako o souborech částic nebo o mlhavých replikách Platónova archetypického Stolu.“⁵⁴ Jiný způsob, jak říci totéž, je, že reduktivní

⁵² Richard Rorty, „Non-Reductive Physicalism“, In *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1* (New York: Cambridge University Press, 1991), s. 114–115.

⁵³ Martin, *Ethical Marxism*, s. 403. V této souvislosti a pro srovnání viz úvahu Petera Hershocka o buddhistické koncepci „osvobozující změny“ (Hershock, *Valuing*, s. 94).

⁵⁴ Rorty, „Non-reductive“, s. 115–116.

materialismus zůstává vskrytu věrný metafyzice, zatímco hlubší materiální struktura objektu (nebo události) se stává jeho „pravdou“ nebo „podstatou“. V současné společnosti to vede k fenoménu *scientismu*. Když vezmeme v potaz antiesencialistický postoj tradičního buddhismu, nebude těžké pochopit, proč dokonce buddhističtí tradicionalisté odmítají podobně redukcionistické myšlení. Klíčové ovšem je, že problém nevězí v materialistickém nebo fyzikalistickém aspektu, nýbrž v metafyzických předpokladech, které se často nabalují na materialistickou analýzu dějin a společnosti.⁵⁵ Pro Rortyho, stejně jako pro Seno'a, zbavit se materialismu (nebo fyzikalismu) úplně znamená vylít s vaničkou i dítě.

Vraťme se od filosofické analýzy zpátky k sociální teorii a podívejme se alespoň letmo, jak se dharmický materialismus vztahuje (pokud vůbec) k současným hnutím v rámci sociálně angažovaného buddhismu. Asi prvním pokusem západního vědce spojit buddhismus s ekonomikou byl klasický esej E. F. Schumachera „Buddhistická ekonomika“, který vyšel už v roce 1966 a byl následně zařazen jako jedna z kapitol do autorova bestselleru *Malé je milé* z roku 1973. Schumacher zde provádí zničující kritiku západních modelů vývoje a namísto nich navrhuje „Střední cestu mezi materialistickou bezohledností a tradiční nehybností“.⁵⁶ V této větě slyšíme výrazné ozvěny Gira Seno'a a jeho Ligy mládeže pro revitalizaci buddhismu, obzvláště pokud jde o zdůrazňování důležitosti buddhistické akce a angažovanosti tváří v tvář tendencím společenských institucí k přijetí ekonomického, sociálního nebo politického statu quo. Ovšem s tím důležitým rozdílem, že Seno'ova analýza jde za kritiku „materialistické bezohlednosti“ směrem k nuancovanějšímu hodnocení materialismu jakožto filosofického postoje.

Další, pozdější pokusy o vypracování „buddhistické ekonomie“ se dostávají do pasti onoho druhu idealismu, který tolik nesmlouvavě kritizoval Seno'o. Například N. H. S. Karunatilake se ve své knize *Tato popletená společnost*⁵⁷ toužebně ohlíží za dobou maurjovského císaře Ašóky, kterou líčí jako idylický vzor solidární a harmonické agrární společnosti.⁵⁸ Ještě novější snahy o konstruování buddhistické ekonomie mají tendenci

⁵⁵ Vzhledem k tématu tohoto eseje je pozoruhodné, že Rortyho příspěvek měl být původně přednesen v Institutu filosofie čínské Akademie společenských věd a byl poprvé zveřejněn v čínském překladu. Možná i to je důvod, proč Rorty poznamenává, že inovace, kterou zavádí nereduktivní fyzikalismus, je v rozporu s jádrem západní filosofické tradice – natolik, že její přijetí kulturou jako celkem by mohlo proměnit tuto kulturu v nezápadní.

⁵⁶ E. F. Schumacher, „Buddhistická ekonomika“, přel. Jolana Navrátilová, in Dušan Lužný, *Zelení bódhisattvové: sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus* (Brno: Masarykova univerzita, 2000), s. 97. Srov. E. F. Schumacher, *Malé je milé, aneb, Ekonomie, která by počítala i s člověkem*, přel. Naďa Johanisová (Brno: Doplněk, 2000).

⁵⁷ H. N. S. Karunatilake, *This Confused Society* (Colombo: Buddhist InformationCentre, 1976).

⁵⁸ Viz Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 216–217.

se zaměřovat spíše na kritiku konzumerismu než materialismu jako takového, a jakkoli je tato kritika prospěšná, přece jen odvádí stranou od strukturní a antimetafyzické kritiky navržené Seno'em. P. A. Payutto ve své práci *Buddhistická ekonomika: střední cesta pro trh*⁵⁹ nebo Buddhadása Bhikku, který se přihlásil ke svého druhu dharmickému socialismu, zaměřují svou kritiku na „pozemskou“ povahu jak kapitalistického, tak komunistického systému, zatímco idealizovanou buddhistickou tradici prosazují jako morální vzor.⁶⁰ I Ámbédkar, ačkoli rozeznával více odstínů v komplikovaném marxistickém myšlení, sdílí s těmito pozdějšími kritiky tendenci hodnotit marxismus na základě jeho velice problematických „plodů“, zatímco historickému buddhismu nadřazuje ve jménu hodně idealizované *Dhammy*.⁶¹

Základní Payuttova teze je povědomá: idealizovaný a ahistorický „buddhismus“ se stává novou „střední cestou“ (nebo dokonce „třetí cestou“) mezi dvěma dominujícími socioekonomickými systémy dvacátého století: kapitalismem a státním socialismem. Není těžké tento obrázek rozcupovat. Za prvé, jak už bylo řečeno, „buddhismus“ je v něm odmyšlen od skutečných historických následků a od zakotvenosti v konkrétních státech a společnostech. Za druhé, dnes, když se historický státní socialismus dávno vydal cestou dinosaurů, uvadla i potřeba překlenování pomyslného rozdělení mezi ním a kapitalismem. Což nám podle mě dává příležitost nejen znovu promyslet buddhismus v jeho vztahu k různým sociálně ekonomickým formám, ale i přehodnotit socialismus a komunismus – zejména pokud jde o jejich věrnost filosofickému materialismu.⁶² Zkrátka můžeme říci, že se současná buddhistická nebo buddhismem inspirovaná kritika ekonomie přiklání spíše k individuální a morální proměně než k té strukturální, a tak vnímá materialismus více jako synonymum pro konzumní hromadění statků (nebo „zbožní fetišismus“) než jako filosofický postoj. Zároveň často předkládá idealizovanou vizi buddhistické tradice zvýhodněné oproti západní tradici (nebo tradicím), která je údajně založená na chamtivosti, sobeckosti a individualismu. Tím přehlíží řadu problémů v samém buddhismu, jako je například tendence k různým podobám idealismu a transcendence – nebo k tomu, čemu kritičtí buddhisté říkají *topikalismus*.

⁵⁹ P. A. Payutto, *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place*, 1992, dostupné online: https://www.urbandharma.org/pdf/Buddhist_Economics.pdf [přístup 15. 9. 2019].

⁶⁰ Viz Santikaro Bhikku, „Buddhadasa Bhikku: Life and Society through the Natural Eyes of Voidness“, in Christopher S. Queen and Sallie B. King (eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (Albany: SUNY Press, 1996), s. 147–194.

⁶¹ Viz B. R. Ambedkar, *The Buddha and his Dhamma: A Critical Edition* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁶² Zde jsem inspirován řadou nedávných publikací vesměs od evropských myslitelů v čele s Alainem Badiouem a Slavojem Žižekem na téma potenciálního znovuzrození toho, čemu Badiou říká „komunistická hypotéza“.

Od materialismu k (ne)subjektivitě

Rozdíl mezi materialismem (myslím tím správným materialismem) a idealismem ve filosofii může být pochopen následovně: z hlediska materialistické filosofie vždy máme co dělat a co se učit nového (v tomto smyslu vzdoruje materialistická filosofie „metafyzice“), zatímco idealismus si namlouvá, že bude-li konečně „praktikován správně“, pak nezbude k děláni už nic jiného.

Bill Martin⁶³

Dovolu mi tedy, abych shrnul svou dharmickou revizi Marxova konceptu osvobození, ke které mě inspirovalo dílo Giróa Seno'a a marxistických revizionistů, jako byl Gramsci. Dle Marxe rozpory v kapitalistickém výrobním způsobu skýtají většině trpících lidí příležitost k sebeorganizaci v podobě protestního hnutí, což vede k jejich uvědomění si sebe samých jakožto revoluční síly. Jinými slovy, pracující třída *využívá* objektivních hmotných podmínek (tedy utrpení způsobeného rozpory v kapitalistickém systému), aby toto utrpení *překonala* cestou proměny vědomí, kterážto proměna je výsledkem kolektivní společenské akce. Jelikož toto znovudobytí lidstvem svého „druhového bytí“ je nutně kolektivní, může být reinterpretováno jako rozchod se subjektivitou směrem k rozšířenému cítění svého „já“ (self), a s tím i k rozšířenému smyslu pro povinnost a zodpovědnost – tj. k nové podobě „nesobeckého“ humanismu.⁶⁴ Pochopitelně otázkou zůstává, zda původcem této formy osvobození musí být – jak ujišťovali Marx a Engels – jedna konkrétní třída, nikoliv jakýkoli člověk zažívající utrpení. Ale i tady je rozdíl mezi Marxem a buddhismem menší, než se může zdát, protože Marx jasně viděl, že odcizení a dehumanizace je údělem všech lidí bez ohledu na třídu nebo společenský status; upřednostňoval proletariát jednoduše proto, že právě ti, kdož byli vystaveni nejtvrdějším formám utrpení, neměli rozbitím svých okovů tolik co ztratit, a tak měli největší zodpovědnost za všeobecnější transformaci lidstva v opravdové sociální bytosti.

V nedávném eseji „To společné v komunismu“⁶⁵ tvrdí Michael Hardt, že komunismus by vůbec nemusel být extrémní verzí státního socialismu, nýbrž by mohl být nově

⁶³ Martin, *Ethical Marxism*, s. 363.

⁶⁴ „Představa, že Marx považoval socialismus za systém pro potlačení individuů v jakési podobě Comteova univerzálního bytí zbaveného veškeré subjektivity, je jedním z nejabsurdnějších pokřivení vzniklých studiem Marxova díla. Můžeme říci, aniž bychom se zpronevěřili pravdě, že z Marxova hlediska osobnost není pouhou záležitostí osobní zkušenosti ve smyslu *cogito ergo sum*, protože něco jako čisté sebepoznání neexistuje mimo uvědomění si života společnosti, ve které se odehrává bytí individua.“ (Kolakowski, *Main Currents*, s. 256).

⁶⁵ Michael Hardt, „The Common in Communism“, *Rethinking Marxism* 22 (2010), č. 3, s. 346–356, (dostupné online: <http://commoningtimes.org/texts/hardt-common-in-communism.pdf> [přístup 15. 9. 2019]).

koncipován jako „střední cesta“ mezi soukromým a veřejným vlastnictvím a týkat se primárně toho, co je ve společném držení nebo lépe řečeno *užití*. Dále Hardt lituje, že se Marx v některých svých pozdních spisech, jako je *Kapitál*, odklonil od nuancovaného (podle mě potenciálně dharmického) chápání materialismu, které klade důraz na „přivlastnění si naší vlastní subjektivity, našich lidských, společenských vztahů“.⁶⁶ Hardt poznamenává, že když Marx ve svých raných dílech psal o „přivlastnění“ (appropriation), používal tento pojem téměř proti své vůli, ironicky – protože ve skutečnosti nešlo o to, přivlastnit si to, co už skutečně existuje, nýbrž „vytvořit něco nového“, a to nic menšího než novou formu humanity, zároveň individuální i všem společnou. Vskutku, Marx byl skeptický vůči dobovým formám materialismu, které chápaly poznání jako pasivní recepci objektu s jeho následnou proměnou v subjektivní obsah. Marx označoval svůj vlastní postoj spíše za naturalismus nebo humanismus, který se dle jeho slov „radikálně liší od idealismu i materialismu, jsa pravdou, jež je spojuje v jedno“. Jak píše Kołakowski, jedná se v zásadě o antropocentrické hledisko, o

[...] nahlížení humanizované přírody jako protějšku praktických lidských snah; jelikož lidská praxe má společenskou povahu, její kognitivní efekt – výsledná podoba přírody – je dílem člověka sociálního. Lidské vědomí je pouze myšlenkovým vyjádřením společného vztahu k přírodě a musí být považováno za výsledek kolektivního úsilí lidského druhu jako celku. V souladu s tím nemají být deformace vědomí vysvětlované jako odchylky nebo nedokonalosti vědomí samého: jejich zdroje je třeba hledat v původnějších procesech, zejména v odcizení lidské práce.⁶⁷

Zde máme obraz jakéhosi *humanistického naturalismu* (nebo noologického fyzikalismu?), který umísťuje význam do středu kolektivní praxe – jejímž předpokladem nebo jednou ze složek je radikální proměna vědomí v důsledku probuzení a uvědomění si svých vlastních „deformací“.

Může to odpovídat buddhistické koncepci osvobození? Z hlediska tohoto mého výkladu je překvapením Hardtův závěr, odporující obvyklé interpretaci raného Marxe i některým přiznáním autora samého:

Marxovo pojetí komunismu v jeho raných rukopisech má k humanismu daleko, to znamená, že vůbec nevychází z nějaké předem dané nebo věčné lidské podstaty. Místo toho spočívá pozitivní obsah komunismu, který se rovná zrušení soukromého vlastnictví, v autonomním lidském vytváření subjektivity, v lidském vytváření lidskosti – v novém vidění, novém slyšení, novém myšlení a nové lásce.⁶⁸

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Kołakowski, *Main Currents*, s. 113–114.

⁶⁸ Hardt, „The Common“.

Jakkoli to může znít – obzvlášť z hlediska pozdějšího Marxe – jako nedostatečné osvobození z pout Hegelova (nebo Platónova) idealismu, klíčový postřeh zde spočívá v tom, že tato vize proměny subjektivity (i společnosti), založená na tom, čemu Hardt říká „biopolitická produkce“, zůstává zakořeněná v základních východiscích filosofického a historického (kdyby ne dialektického) materialismu. Za povšimnutí stojí Hardtova představa, podle níž radikální humanismus – to znamená takový, který by uchopil samy kořeny lidstva – vede k uznání a přijetí toho, že lidstvu chybí vlastní přirozenost; z čehož lze vyvodit i neexistenci podstaty „já“. Nemáme to vidět jako kapitulaci před nihilistickou pasivitou: naopak, jedná se o naprostý základ všeho osvobození.

ESEJE

OBČANSKÉ A PROLETÁŘSKÉ*

Joseph Grim Feinberg

The Civic and the Proletarian

*Abstract: What is the notion of citizenship that reveals itself in such varied and successive appearances as “civic” participation, “civil” society, and “civil” rights? The law provides us with positive definitions, defining individuals’ relationship to given states, which grant rights to participate in civil society. But such definitions conceal as much as they reveal. The full meaning of citizenship comes out only in relation to other categories which citizenship excludes. This is true not only because all categories of meaning are defined against their opposites, but also because citizenship as a specific category is characterized fundamentally by the principle of exclusion. Citizenship, typically conceived as a bundle of rights, functions de facto as a bundle of privileges, that is to say, of rights that must be granted, rights which (in spite of universalist justifications) are always granted to some and not to others, and which are granted on the condition that right-holders renounce their claims on other rights. The non-citizen tends to become not only uncivil but also uncivilized, deprived not only of specific civil rights but also of human dignity. The citizen is civilized while the non-citizen is made barbaric. It becomes necessary therefore to develop the following thesis: that the essence of the citizen is the proletarian tramp. So argues Joseph Grim Feinberg in this Czech translation of an article published in English as “The Civic and the Proletarian,” in *Socialism & Democracy* 27 (2013), no. 3.*

Keywords: Civil society, citizenship, civil rights, Marxism, the notion of the proletariat

* Následující text je mírně upraveným překladem eseje, který vyšel původně v angličtině: Joseph Grim Feinberg, „The Civic and the Proletarian“, *Socialism & Democracy* 27 (2013), č. 3, s. 1–31.

Pojem občanskosti

Lze říci, že otázka občanskosti je otázka dneška. Politologové čelící tváří v tvář nedostatku soudržnosti v různých sférách společenského života nabízejí jako řešení občanskou participaci. Politická moc, čelící hospodářské krizi, reaguje obhajobou privilegií vlastních občanů proti nebezpečným imigrantům. Aktivisté během krize politické legitimnosti zvedají prapor občanů proti státním a stranickým elitám. Ve střední a východní Evropě jsou revoluční ideály roku 1989 propleteny s etikou civilizovaného dialogu, jenž má zadržet „neslušné“ populistické a nacionalistické hrozby; a neziskové nadace podporují „iniciativy občanské společnosti“ jako garanty pluralistické kultury a otevřeného trhu. Na první pohled by se zdálo, že po celém světě nová sociální hnutí, aktivní v rámci občanské společnosti, nahradila stará sociální hnutí mající kořeny ve sféře práce. V Ekvádoru prezident vyhlásil „občanskou revoluci“, která má přinést politickou obnovu. V Íránu nalezneme opozici, která se zabývá teoriemi občanské společnosti – mimo jiné těmi, které vypracovali bývalí středoevropští disidenti.¹

Co vlastně je tento pojem občanskosti, jenž se nám ukazuje v těchto různorodých a opakujících se zjeveních jako „občané“, „občanství“, „občanská práva“, „občanská společnost“? Právo nabízí pozitivní definice určující vztah mezi jednotlivcem a státem, který uděluje právo participace v občanské společnosti. Takové definice však zastírají stejně tolik, kolik vyjasňují. Plný význam občanskosti se jeví jen ve vztahu k jiným kategoriím, které jsou z občanskosti vyloučeny. To platí nejen z toho důvodu, že všechny významové kategorie se definují vůči svým protikladům, nýbrž také proto, že občanskost coby specifická kategorie se vyznačuje principem vyloučení.

Občanskost se typicky pojímá jako balík práv, avšak prakticky operuje jako balík privilegií, tj. práv, která se musí *udělit*, práv, která se navzdory univerzalistickým zdůvodněním udělují některým lidem, nikoli všem, a která se udělují za podmínky, že vlastníci těchto práv se zřeknou jiných práv. Ne-občan se obvykle stává nejen neslušným, ale také necivilizovaným,² zbaveným nejen specifických občanských práv, ale také lidské důstojnosti. Občan je civilizovaný a na ne-občana se nahlíží jako na barbara. Taková fakta jsou však zahalena potud, pokud je občanskost chápána pozitivně, v termínech toho, co zahrnuje (v termínech, které popisují práva, jež občané mají). Tato fakta se odhalí jen tehdy, když pohlédneme na občanskost negativně, v termínech toho, co vylučuje (v termínech, které určují, kdy se občanství *neuděluje* a které části života *nejsou* chráněny občanskými právy). Když takto změním hledisko, snad si uvědomí-

¹ Viz např. Ladan Boroumand, „Václav Havel’s legacy and the struggle for human rights in Iran today“, in *fathom*, jaro 2014 (Dostupné online <http://fathomjournal.org/vaclav-havels-legacy-and-the-struggle-for-human-rights-in-iran-today/> [přístup 19. 2. 2016]). Srov. také Danny Postel, *Reading Legitimation Crisis in Tehran* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2006).

² V angličtině se totiž jedná o příbuzná slova: neslušný ne-občan je *uncivil*, „ne-občanský“; necivilizovaný ne-člověk je *uncivilized*.

me, že práva občanů jsou odvislá od ne-práv ne-občanů. Postavení slušného občana plně pochopíme jen v souvislosti s postavením ubohého migranta, vyvržence, vandráka.

Naštěstí se tato otázka už začala v těchto termínech klást. Globální hnutí ne-občanů bez dokladů se ptá, co ne-občané jsou a čím se mohou stát. Hnutí prekarizovaných mas se ptá, jak může svůj status vyloučení přeměnit ve stanovisko emancipace. Hnutí, které hovoří jménem velké většiny, se ptá, jak došlo k tomu, že 99 procent z nás, s doklady občanskosti nebo bez nich, bylo *de facto* vyloučeno z účasti na občanské kontrole nad politickým a hospodářským životem. Pojem občanskosti byl otázkou dne. Bude nahrazen svým doposud skrytým jádrem, pojmem prekarizovaného, „nedoloženého“ (*undocumented, sans papiers*) ne-občana – tj. toho, co jsme kdysi nazývali „proletariátem“?

1989

Nedávno mi známá vyprávěla, jak se v mládí účastnila demonstrací na bratislavském Náměstí Slovenského národního povstání v listopadu 1989. Původní obavy se postupně proměnily v nadšení, když zástupy rostly a policie nezasáhla. Nadšení se proměnilo v sebejistotu a výbor revolucionářů odešel, aby předal požadavky vůdcům starého režimu. Na druhý den se davy vrátily. Také se vrátil výbor, který vyhlásil: „Dosáhli jsme konce vedoucí úlohy Strany!“ Ve výbuchu potlesku výbor zase odešel, aby pokračoval v jednání, a nazítří se opět vrátil (jak si moje známá pamatovala) se zprávou nového vítězství: „Dosáhli jsme konce vedoucí úlohy dělnické třídy!“

Je sporné, zda k tomuto druhému prohlášení došlo tak, jak si moje známá pamatovala. Dostupné důkazy z onoho dne nedokládají žádné takové prohlášení. Navíc je absurdní. Málokdo tehdy věřil, že dělnická třída skutečně hrála vedoucí úlohu v odcházející vládě. Nicméně je příznačné, že se událost mohla takto zarýt do paměti mladé účastnice demonstrace. Třebaže si správně nepamatovala slova, správně si pamatovala jeden z předních významů listopadu 1989, zejména z hlediska toho, co historicky následovalo. Marginalizace dělnické třídy coby politického aktéra se stala určujícím gestem nově se ustavujícího režimu, v němž měla hrát vedoucí úlohu „občanská společnost“.

V listopadu 1989 zřejmě většina účastníků nechápala revoluci jako útok na pracující – a pracující hráli v revoluci aktivní roli. Snad se to zdálo přirozené, vyhodit najednou veškerý balast vyprázdněné ideologie, včetně chvalo zpěvů na dělnickou třídu. Pozdější vývoj však ukazuje, že diskursivní odklon od dělnické třídy doprovázela i praktická opatření, jež měla patrné dopady na život dělníků. Mezi první úkoly nových vlád v celém regionu patřily liberalizace trhu, restituce majetku dřívějších bohatých majitelů a rozpočtové škrty, což vedlo k ohromné nezaměstnanosti a ke zhoršujícím se podmínkám práce pro ty, kteří ještě práci měli. Tato skutečnost však není to podstatné, na co chci poukázat. Revolucionáři přece nikdy nejsou úplně připravení na nepředvídatelný okamžik, který po revoluci následuje. Nedostatek zkušeností by se jim jistě dal odpustit. To, co je však příznačné, je skutečnost, že tento nový stav věcí revolucionáře tak málo

trápil. Z jejich pozdějších vyprávění o počátcích polistopadového vývoje se zdá, že si utrpení pracujících a bývalých pracujících téměř vůbec nevšimli.

Je sice pravda, že se vyskytly snahy zmírnit nejhorský „extrém“ tohoto „přechodu k demokracii“, ale tyto snahy málokdy navrhli bývalí přední disidenti, kteří nejvíce mluvili o občanské odpovědnosti a kteří nesli aspoň trochu odpovědnosti za směřování nového režimu. Místo aby si přiznali případné omyly, mnozí z nich se spojili s novou generací intelektuálů, kteří se stali nejradikálnějšími zastánci oněch tržních opatření, jež šikanovala a ožebračila populaci – opatření, o nichž se jen o pár měsíců dříve (například během kampaní před prvními volbami) disidenti téměř vůbec veřejně nezmiňovali. Ve většině lidských společností by byl takový přístup vnímán jako nehorázná krutost. V oné „občanské společnosti“, již se disidenti a jejich polistopadoví spojenci tak pilně snažili budovat, to bylo logickým důsledkem hry podle nových pravidel. Nešlo o to, že by slušní zástupci občanské společnosti neměli dělníky rádi. Problém tkvěl v tom, že nebyli schopni vůbec *vidět* proletářský rozměr dělnického (a potažmo lidského) života.

Obroda občanské společnosti

Nejvýznamnějším intelektuálním přínosem disidentů bylo obnovení občanské společnosti coby normativního politicko-teoretického pojmu, který se zejména díky jejich pracím stal ideálem demokratického diskursu po celém světě. Pro samotné disidenty se pojem občanské společnosti stal tak mocným symbolem, že (jak později poznamenal bývalý disident Iván Szelényi spolu se svými kolegy³) v něm byly obsaženy skoro všechny dobré věci: blízkost úzkého společenství i univerzálnost celého lidstva, vazby starých tradic i nejpokročilejší technika, racionalismus veřejné debaty i intimní estetismus vysokého umění, ušlechtilé povinnosti politické angažovanosti i skromné „nepolitické“ hodnoty alternativní a undergroundové kultury. Za pozornost však stojí to, co v tomto občanském ideálu schází: koncepce *práce*.

Disidenti kladli demokratickou občanskou společnost do opozice vůči nedemokratickému státu. V tomto oživilí starší linii myšlení, která sahá přinejmenším k Tocquevilleovi a podle níž je potřeba vyvážit státní moc protíváhou občanů sdružujících se svobodně mimo státní sféru. V kontextu totalizujícího mocenského systému, který vládl ve střední a východní Evropě před rokem 1989, se tato opozice občanské společnosti proti státu zradikalizovala. Stát začal představovat to, co je zlé a zkažené, zatímco občanská společnost představovala dobro a čistotu. Nicméně tento antietatismus byl zmírněn občanskou hodnotou vypůjčenou z klasického republikánství, podle které nejvyšší povinností soukromého občana je právě angažovanost ve věcech veřejných. Když stát v roce 1989 přešel z jedné rukou do druhé, málo z dřívějších antietatistů

³ Gil Eyal, Iván Szelényi a Eleanor Townsley, *Making Capitalism without Capitalists* (London: Verso, 1998), s. 92.

dlouho váhalo s podporou nově založených států, byť si vyhradili právo nadále kritizovat případné nadměrné státní zásahy do soukromé sféry.

Již Locke poznamenal, že stát nemusí být chápán jako protivník soukromých záležitostí, ale může pro ně zabezpečovat prostor a hájit jej. Hegel šel dál a tvrdil, že občanská společnost se realizuje a završuje ve státu. Je to přece stát, který garantuje lidská práva a nabízí bod, na nějž se může koncentrovat občanská angažovanost. A když je stát náležitě veden civilizovanými státníky, může dokonce ztělesňovat občanské ideály. Struktura občanské společnosti je taková, že její uznaný nepřítel, stát, je zároveň jejím potřebným komplicem, zatímco její skutečný protiklad – to, co jí *prakticky* oponuje a co je jí *prakticky* oponováno – je něco, co občanská společnost vůbec nedovoluje, aby bylo viděno nebo jeho jméno vysloveno: proletariát.

Krásné ideály občanské společnosti se zakládají na ošklivém tajemství: vyloučení proletariátu z občanstva.⁴ To je klíč k pochopení lehkovážné lhostejnosti občansko-demokratických hnutí vůči sociálnímu utrpení, které sama pomohla vytvořit (tato lehkovážnost je hezky symbolizována usměvavým logem českého Občanského fóra z roku 1989). To, co je vyloučeno z občanské sféry, zůstává ve vědomí občanské společnosti přinejlepším jen dodatečnou myšlenkou. Přinejhorším je otevřeno nespoutanému (neboť nepovšimnutému) vyvlastňování.

Logika separace

Možná prvním významným zjištěním Karla Marxe bylo, že občanství je v zásadě výlučně buržoazní. Dříve než mladý Marx napsal své dnes proslulé úvahy o odcizení a ideologii, ještě mladší Marx soustřeďoval svoje kritické úsilí na právo, politiku a občanskou společnost.⁵ Vycházel z liberálních ideálů svých současníků a tázal se, zda a jak by bylo možné tyto ideály prakticky zrealizovat. Problém spočíval v tom, že když se občanská společnost oddělila od politické společnosti (a podle Marxe k nejhlubším zjištěním Hegela patřilo právě to, že pochopil „odtržení občanské společnosti a politické

⁴ Exkluzivnost občanské společnosti již byla dobře doložena v souvislosti s pojmovým společníkem občanské společnosti, „veřejnou sférou“. Viz Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Geoff Eley, „Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century“, in Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989, s. 289–339); Nancy Fraser, „Rethinking the Public Sphere“, také v knize *Habermas and the Public Sphere*, s. 109–142. To, co zůstává méně zkoumáno, je „občanský“ charakter tohoto vyloučení a proletářský charakter toho, co je vyloučeno (i když se této otázky dotkli alespoň Oskar Negt a Alexander Kluge v knize *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerliche und proletarischer Öffentlichkeit* (Frankfurt n/M.: Suhrkamp, 1979). Srov. také Georges Bataille, „La structure psychologique du fascisme“, *Hermes* 1989, č. 5–6, s. 137–159.

⁵ Pro podrobnější výklad Marxova myšlení v této etapě viz Joseph Grim Feinberg, „Ještě mladší Marx, antipolitika a antiobčan“, *Filosofický časopis* 63 (2015), č. 3, s. 357–377.

společnosti jako *rozpor*⁶), stalo se možným dosáhnout *politické* emancipace (např. od pronásledování kvůli náboženskému přesvědčení) a přitom zůstat zotročen v občanské společnosti (tj. v *bürgerliche Gesellschaft*, ve společnosti měšťanské čili buržoazní). Občan vidí občanskou společnost pouze jako sféru svobody od zásahů státu a soustřeďuje svou politickou kritiku na stát. Je tím pádem schopen klást radikální požadavky na občanská práva, aniž by vůbec problematizoval vlastní úlohu v zachování ekonomiky odcizení a beznaděje.

Úzké pole občanského zraku není však podle Marxe jen výsledkem nahodilého dějinného vývoje nebo nezavršeného procesu politizace. Je výsledkem politické emancipace jako takové, která „*zrušila politický charakter občanské společnosti*“⁷ – čili završila odloučení občanské společnosti od politiky a zakázala buržoazní politice zasahovat do občanské sféry. „Stará občanská společnost *bezprostředně* měla *politický* charakter, tzn. elementy občanského života, jako např. vlastnictví nebo rodina nebo druh a způsob práce, byly povýšeny na elementy státního života [...]. V této formě určovaly vztah jednotlivého individua ke *státnímu celku*, tzn. jeho *politický* vztah, tzn. jeho odtrženost a odloučenost od ostatních součástí společnosti.“⁸ V této „staré občanské společnosti“ byl jednotlivec sice vyloučen z účasti na vládním rozhodování, ale toto vyloučení bylo zpolitizovaným vyloučením ve smyslu, že principy vládnutí se proplétaly s principy hospodářství a příbuzenství. Jednotlivec, který měl ve státě minimální moc, mohl chápat svou bezmocnost jako výsledek panujícího sociálně politického zřízení. Hierarchická organizace společnosti byla viditelná všem, a byla tudíž předmětem politického vyjednávání a přetváření. V nové, emancipované občanské společnosti je hierarchie zachována, ale přesto mizí. Občané se jeví jako rovní mezi rovnými – právo a ideologie je definují jako sobě rovné – i tehdy, když někteří jsou prakticky vyloučeni z privilegií občanství, jež jiní plně využívají. Tento jev rovnosti uchovává přetrvávající nerovnost v doméně, která je mimo dosah politiky.

Tato separace státu od občanské společnosti je první z řady separací, které Marx stopoval ve svých kritikách buržoazní společnosti. Podobně jako je občanská společnost odloučena od politické společnosti a kladena mimo hranice kritiky, tak i uvnitř občanské společnosti samé jsou humanistické hodnoty tvořivosti, společenství a lásky odcizeny od racionality trhu, jakož jsou i svoboda a rovnost trhu vyloučeny ze sféry práce. A posléze ve sféře práce jsou pracovní proces a organizace práce odděleny od pracujícího, který je vnímá jako cizí síly. Základní světotvorná tvořivost je samému tvůrci zneprístupněna, a ten ani nemůže měnit poměry vlastní práce.

⁶ Karl Marx, „Ke kritice Hegelovy filosofie práva“, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 1, přel. kol. překladatelů (Praha: SNPL, 1961), s. 225–357, zde s. 302 (zdůrazněno v originálu).

⁷ Karl Marx, „K židovské otázce“, in Karl Marx, Friedrich Engels, „*Spisy*, sv. 1, s. 371–400, zde s. 391 (zdůrazněno v originálu).

⁸ Marx, „K židovské otázce“, s. 390 (zdůrazněno v originálu).

Všechno se děje tak, jako by jediná jednotná logika uplatňovala svou vůli nad společenským světem, fraktálně dělila frakce ve stále menší frakce, každou více degradovanou než tu, ze které se oddělila, každou izolovanou od té, ve které je zároveň obsažena.⁹ Marx ve většině svých úvah sledoval tuto fragmentaci jen do úrovně jednotlivého lidského bytí, v němž spatřoval „kořen“ lidské činnosti¹⁰ – také však upozornil na „*podstatné rozštěpení*“ uskutečněné v každém jednotlivci kvůli odtržení občana státu od občana jako člena občanské společnosti.¹¹

Když rozpoznáme fraktální charakter občanské společnosti, můžeme pochopit zdánlivě protikladné významy, jež se s občanskou společností spojují a jež znepokojují politology, kteří se snaží občanskou společnost situovat a operativně vymezovat (navíc tyto významy vedly současné zastánce občanské společnosti k tomu, aby odbyli Marxovu kritiku z toho důvodu, že Marx údajně pracoval s úplně jiným konceptem než oni). Jednou je občanská společnost kladena proti politice, jindy označuje právě politickou orientaci občanů; jednou velebí ctnost veřejného života, jindy zas zachraňuje soukromí a intimnost; jednou oponuje egoismu hospodářských vztahů a z nich plynoucího donucování, jindy však nalézá vůdčí princip ve svobodě zbožní směny – a ještě jindy nabízí ekonomickou základnu politické nadstavby. Není nutno zvolit jeden význam a vyloučit ostatní. Všechny jsou pravdivé, protože všechny pocházejí ze stejné rekurzivní logiky, podle níž může být každý jev v daném okamžiku povýšen na úroveň slušného občanství nebo ponížen na úroveň proletářství. (Například soukromí může být chápáno jako proletářské, když označuje skrytou doménu bídy a práce v kontrastu s ideály veřejné sféry. Na druhé straně však může být soukromí občanským ideálem, když se důstojnost rodinného života srovnává se zkaženým světem autoritářské politiky.)

V marxistické tradici se tato logika ztotožňuje se strukturou zboží. Část pracovního procesu je komodifikována jako pracovní síla, čímž se stává nedostupnou pracujícím, který toto zboží prodává, aby jej směnil za mzdu potřebnou k živobytí. V občanské společnosti – rozvíjíme-li Marxovu analýzu o něco dál, než ji rozvinul sám Marx – se celek pracovního procesu jeví jako abstraktní forma jediného souhrnného zboží, jako soukromé vlastnictví kolektivu kapitalistů, mimo dosah těch, kteří už prodali vlastní pracovní síly, a kteří tedy mají přístup jen k jedné části občanské společnosti, již prožívají jako částeční občané. Avšak celek občanské společnosti se také jeví jako soukromé vlastnictví (jako kolektivní zboží) celku občanů, a tudíž mimo dosah státu. Zároveň

⁹ V analogické analýze lingvistická antropoložka Susan Galová upozornila na fraktální charakter rozlišení mezi veřejným a soukromým v moderní společnosti, tj. rozlišení, které se podle mé koncepce překrývá s rozlišením mezi občanským a proletářským. Susan Gal, „A Semiotics of the Public/Private Distinction“, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13 (2002), č. 1, s. 77–95.

¹⁰ Karl Marx, „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 1 (Praha: SNPL, 1961), s. 401–414, zde s. 408.

¹¹ Marx, „Ke kritice Hegelovy filosofie práva“, s. 304 (zdůrazněno v originálu).

se skutečnost separace vyznačuje strukturováním dostupnosti a prestiže, které se pohybuje v opačném směru než proces vylučování. Občané mají privilegovaný přístup ke státu. Občanská společnost má privilegovaný přístup k občanství. Kapitalisté, kupci pracovní síly, mají privilegovaný přístup k občanské společnosti. Proletariát, který již prodal svou pracovní sílu, nemá přístup k ničemu víc než pracovnímu procesu – nebo, jinak řečeno, ke svým okovům.

Humanismus občanské sféry

Proletariát, jak psal Marx, je „třída občanské společnosti, která není třídou občanské společnosti“.¹² Práce je neslušnou čili „neobčanskou“ stránkou občanské společnosti. Výrobní proces, který je částí občanské společnosti, generuje proletářský rozměr společnosti oddělením této dimenze od dimenze občanské, vyloučením dělníka ze slušného, občanského čili buržoazního života a prostřednictvím toho separováním dělníka od aktivní účasti na společenském bytí lidského druhu. Je to, jako by se dělník, který se snaží zachovat pocit své podstatné lidskosti, mohl dívat na svou poníženu námezdnou práci pouze jako na něco jemu cizího. Dělník se bojí vykořisťování své práce, vyhýbá se mu, potlačuje ho a zároveň s ním souhlasí – dělá vše, aby svou práci nemusel přijmout jako část svého vnitřního bytí, neboť to by bylo břemenem příliš velikým na to, aby ho dokázal snést. Námezdná práce je natolik dehumanizována, že si pracující člověk může zachovat svou lidskost jen skrz účast v odcizení vlastní práce. Jeho úsilí zůstat člověkem se tak stává činem maskování se, snahou stát se členem občanstva, tj. buržoazie.

Protože Marx, následuje v tom Hegela, analyzoval totalitu občanské společnosti, včetně oněch rozměrů občanské společnosti, jež jsou v ní zakrývány, a včetně práce dělníků a vypočítavého egoismu kapitalistů, jež jsou předpoklady tohoto zakrývání, mohl vystihnout občansko-buržoazní společnost v celé její brutalitě. Bylo by to nicméně nepřesné charakterizovat buržoazní společnost jednoduše jako odcizující nebo krutou. Proces odcizení sice poníží práci, ale zároveň buduje sféru občanské svobody, která je uchráněna od ponížení, sféru, na kterou se může dívat proletář jenom jako na mystifikující spektakl, avšak buržoa-občan tuto sféru pocítuje jako sám základ života. Mimo občanskou sféru se může buržoazní společnost jevit jako více zvěcněná, více fetišizovaná a více odcizená od tvořivé síly člověka než kterákoliv jiná společnost v dřívějších lidských dějinách. Uvnitř této sféry (nebo, přesněji řečeno, na občanské straně této sféry) je však možné zažít plnost života, rovnostářské společenství a nespoutanou osobní autonomii v míře, jež snad nemá v předburžoazních dějinách obdoby.

To, co vchází do občanské části občanské sféry, není zvěcněno, nýbrž se stává proměnlivým, předmětem debaty a přetváření. Dějiny této sféry se jeví jako dějiny vědomé lidské činnosti a člověk se v této sféře představuje jako neustálý přetvořitel světa. Tato

¹² Marx, „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, s. 413.

sféra je zodpovědná za krásu a vznešenost, kterou Theodor W. Adorno a Herbert Marcuse ztotožnili s estetickým rozměrem života¹³ a kterou Marcuse jinde nazval jednoduše „kulturou“:¹⁴ je to ona sféra života, do které vkládá buržoazní vědomí celé své srdce a celou svou duši. A třebaže může být pravda, že pozdější historický rozvoj rozsah této sféry omezil (jak poznamenávají nejen Adorno a Marcuse, nýbrž také řada dalších autorů, jako jsou Robert Putnam či Richard Sennet, kteří nařikají nad nahrazováním veřejného života atomizovaným, masmediálním konzumem), občanská sféra nepřestává strukturovat politické vědomí a určovat dominantní představy o veřejném dobru. A idea této idealizované sféry je stále konceptuálně k dispozici, když ji někdo chce „obnovit“.

Bez ohledu na to, nakolik se občanská sféra údajně degradovala a svou dosavadní (nebo ideální) vitalitu zjevně ztratila,¹⁵ zůstává v ní stále další sféra, ještě více občanská, a v ní zůstává ještě další, zase občanštější, slušnější, prestižnější, autonomnější, než je ta, proti které se vymezuje. Padají hradby kolem obce občanů, ale zdi pevnosti buržoazní *civitas* se stále znova staví, sice s kratším obvodem, ale výše a výše. Odcizená práce je sice součástí občanské společnosti, ale v rámci občanské společnosti je od ní oddělená poctivá, slušná námaha, jež ve srovnání s odcizenou prací vypadá lidsky. Ve srovnání se slušnou, ale nutnou prací však trh představuje sféru volnosti, ve které lidé jednají jako svobodné a sobě rovné subjekty. Ve srovnání s trhem zase myslíme, že nepeněžní a neziskový občanský život pro nás představuje ještě lidštější prostor. A ve srovnání se soukromým občanským životem představují veřejná angažovanost a státnictví prostory, ve kterých může občan dosáhnout největší slávy a seberealizace coby uctívaný *člověk*.

Když uznáváme, že princip humanity je zařazen výlučně do občanské sféry, můžeme se vyhnout mnohým z debat, které se odehrávají mezi humanisty a antihumanisty. Jako občané, pokud se těšíme výsadám občanství, jsme všichni humanisty. Jako dělníci jsme všichni nelidští. Člověk jako takový, v přísném slova smyslu, se vytvořil v okamžiku, když vyloučil ze svého bytí svůj protiklad, proletáře. Překonání tohoto rozporu je hnutím zároveň proti humanismu i za novou podobu humanity, za humanitu, která zahrnuje *společnost* jako celek, za humanismus, jenž má stejný pojmový dosah jako *social-ismus*.

Separace zvnitřněna

Rozdělení společnosti na občanskou a proletářskou sféru není zásadně pozměněno skutečností, že v současných průmyslových společnostech většina námezdných pracovníků nese nemálo buržoazních rysů. Participace v obou sférách je nutná podmínka

¹³ Theodor W. Adorno, *Estetická teorie*, přel. Dušan Prokop (Praha: Panglos, 1997); Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics* (Boston: Beacon, 1978).

¹⁴ Herbert Marcuse, „O afirmativním charakteru kultury“, *Divadlo* 19 (1968), č. 3, s. 46–55, č. 4, s. 47–57.

¹⁵ Srov. také Michael Hardt, „The Withering of Civil Society“, *Social Text* 45 (1995), s. 27–44.

existence ve společnosti, v níž téměř všichni žijí z námezdní práce, přičemž i nejubožejší proletář musí vstoupit na trh jako prodejce zboží (vlastní pracovní síly) a svou účastí na trhu se stává dočasně a částečně svobodným a rovným aktérem. Jednotlivce smí participovat v občanské sféře (tj. na občanské stránce občanské společnosti), avšak za podmínky, že se stává buržoazním, a jen do té míry, že je s to dostat buržoazní úloze. Vývoj moderní společnosti ovšem rozšířil rozsah buržoazní společnosti skrz mechanismy obecnějšího volebního práva, volnějšího přístupu ke vzdělávání a rostoucí kupní síly. Nicméně prostředky participace se nedistribuuji rovnoměrně a méně proletářský buržoazní má vždy přednost před méně buržoazním proletářem. A nadto je v životě daného jednotlivce proletářský prvek oddělen od prvku občanského. Člověk musí zanechat svou práci před bránou do občanské politiky tak, jako musí zanechat svá občanská práva před bránou pracoviště. Svoboda a spravedlnost pro všechny – *do té míry*, v níž jsou všichni buržoazní. Zotročení a bezpráví pro všechny do té míry, v níž všichni musejí někdy sestoupit do propasti práce. Řečeno slovy mladého Marxe, buržoazie „osvobodí celou společnost, ale jen za předpokladu, že celá společnost je v situaci této třídy, tedy například má peníze a vzdělání“.¹⁶

V měšťanské veřejné sféře, psali Oskar Negt a Alexander Kluge, je zkušenost „roztržena na dvě části, které v třídních termínech stojí proti sobě“.¹⁷ Jedna část pohrdá druhou; druhá nenávidí první nebo proti ní bojuje. Jestliže jsou tedy třídy vnitřně rozpolceny, tato rozpolcenost odráží rozpolcený charakter celé společnosti a každého jednotlivce v ní. Proces dosažení dělnického vědomí nemůže být procesem vyčišťování, expurgace buržoazních prvků dělnického myšlení. Takový proces by ani nebyl možný. To, co je možné, je uvědomovat si toto rozdělení a kritizovat je.

Od trhu k pracovišti

Navzdory komplexnosti tohoto systému separací uvnitř separací lze logiku systému odvozovat z jedné velké separace, která představuje vzor a praktický základ ostatních separací. Marx tento systém nejjasněji vylíčil v *Kapitálu*, který začíná obsáhlým výkladem fungování trhu, „kde se všechno odehrává na povrchu a před zraky všech“. Tuto sféru Marx následně porovnává se „skrytou říší výroby, nad jejímž prahem je nápis: *No admittance except on business*“.¹⁸ (Anarchista a romanopisec B. Traven dal později tomuto kódovanému nápisu jeho pravý význam, když citoval Danteho a nad vstupem do nitra své *Lodi mrtvých*, literárního ztělesnění světa práce, nechal napsat: „Kdo vstoupil sem, je bez bytí a bez jména, je odepsán, je vymazán, je zavát!“¹⁹)

¹⁶ Marx, „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, s. 411.

¹⁷ Negt, Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, s. 44.

¹⁸ Karl Marx, *Kapitál*, díl I, přel. kol. překladatelů (Praha: Svoboda, 1978), s. 182.

¹⁹ B. Traven, *Loď mrtvých. Příběh amerického námořníka* (Praha: Mladá fronta, 1968), s. 106.

Sféra trhu, pokud na ni nahlížíme jako na samostatnou věc, se jeví jako sféra svobody a průhlednosti, v níž každý aktér bez donucování smění svůj majetek za jiné zboží stejné ceny. Zásadním pravidlem systému je, že každému účastníkovi je uděleno rovné právo obchodovat coby svobodnému jednotlivci ve vztahu k jiným jednotlivcům, kteří jsou rovněž svobodní a navzájem si rovni. Vznikne-li nerovnost v důsledku dohody mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem, tato nerovnost je zakrývána formou smlouvy, která mezi nimi existuje a která definuje jejich obchod jako směnu peněz a zboží rovné ceny. Buržoazní ideologie svobody a rovnosti není však přeludem. Poskytuje výstižný obraz specifického aspektu této společnosti viděný ze specifického úhlu. Tento aspekt buržoazní společnosti určuje občanské vědomí a nároky na občanská práva. To, co je v buržoazní ideologii mystifikující (nebo „ideologické“), je skutečnost, že *univerzalizuje* tento zvláštní pohled a pokládá ho za pravdivý obraz společenského celku (nebo dokonce všech společenských celků). Občanský pohled vidí jen tuto sféru „svobody, rovnosti, vlastnictví a Benthama“²⁰ a přehlíží to, co leží za ní.

Právě tam, za občanskou sféru, vede Marx své čtenáře v posledních odstavcích kapitoly o „Koupi a prodeji pracovní síly“, než přejde dál k „Pracovnímu procesu a zhodnocovacímu procesu“. Dělník, který nemá kromě své pracovní síly žádný jiný majetek, jenž by mohl směnit, nemůže zůstat v tomto „ráji přirozených práv člověka“ navždy.²¹ Dosud rovný obchodník nabízející prodej „takového specifického zboží“²² (tj. pracovní síly) teď už nemá nic více než příslib budoucí mzdy a je vyvržen z demokracie trhu do autokracie pracoviště; „plaše, zdráhavě, jako někdo, kdo přišel se svou kůží na trh a teď nemůže čekat nic jiného než – že mu kůži z těla sedrou.“²³

Organizace *Kapitálu*

Marxova volba začít *Kapitál* zaměřením se na sféru zbožní směny plní tudíž důležitou teoretickou funkci, avšak nikoli onu funkci, jež bývá zdůrazňována mnohými interprety počínaje Györgyem Lukácsem, kteří z pořadí Marxových kapitol vyvodili závěr, že zboží je jedinečnou ústřední strukturou, jež zprostředkovává sociální vztahy v kapitalistické společnosti.²⁴ Zbožní forma je jednou z mnoha prostředkujících struktur, z nichž se může kterákoli v daném okamžiku stát ústřední a které jen společně vytvářejí strukturující celek. Marx nemusel začít knihu právě tam, kde ji začal. Mohl ji začít téměř kterýmkoliv společenským jevem a skrz delší analýzu a logické odvozování by se dostal

²⁰ Marx, *Kapitál* I, s. 182.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, s. 174.

²³ *Ibid.*, s. 183.

²⁴ Srov. např. Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

k charakterizaci stejné totality kapitalistických společenských vztahů. Nicméně Marxovo autorské rozhodnutí začít zbožím významně ovlivňuje způsob, jakým chápeme fungování kapitálu.

Za prvé, upřednostňování zbožní směny zdůrazňuje roli zboží coby zprostředkovatele *mezi otevřenou sférou občanské společnosti a skrytou sférou práce*. Prodej pracovní síly na trhu je pro pracovníka médiem propojení se s občanským světem a je základem jeho nároku na občanskou rovnost a občanská práva. Tato směna je nicméně zároveň mechanismem vyloučení pracovníka z občanské sféry coby pracovníka. Je strukturou, jež legitimizuje pracovníkovu ztrátu práv na pracovišti, protože poté, co pracovník prodá svou pracovní sílu, vzdává se tímto aktem rozhodovacího práva o ní během trvání prodeje. Zbožní forma má za následek, že se tato směna jeví v občanském vědomí jako spravedlivý obchod. A tento obchod zahrnuje další smlouvu, napsanou drobným písmem, v níž pracovník prodává pracovní práva za cenu občanských práv, směňuje rozhodovací právo na pracovišti za právo koupě a prodeje. Zbožní forma určuje, která práva jsou nezcizitelná a která se musí zcizit. Není důvod připsat tomuto zprostředkujícímu článku ontologickou přednost v rámci systému kapitálu. Může však být důvod připsat mu *politickou* přednost v boji o emancipaci a sebezrušení proletariátu.

Vedle tohoto teoretického významu ovšem Marxovo strukturování *Kapitálu* slouží i narativní funkci. Činí ze separace mezi občanskou sférou a proletářskou sférou organizační princip příběhu, který Marx vypravuje o kapitalistickém světě. *Kapitál* se tedy čte jako kniha *odhalení*, jako demaskování světa práce, jenž se schovává pod světem směny. Marx ukázal, že ke světu práce se můžeme dostat skrze kritickou analýzu zbožní směny, a touto analýzou se snaží proniknout přes ideologické maskování vykořisťované práce. Jinými slovy lze říci, že Marx psal *proti* víře, že zbožní forma je jedinou dominantou kapitalistických vztahů. *Buržoazní* čili *občanské* vědomí vychází z premisy, že zboží je ústřední strukturou společnosti svobody a rovnosti. Kritické vědomí se dívá *skrz* zbožní formu a *za* zbožní formu a snaží se strukturovat svůj pohled jinými formami – například formou pracovního procesu, který neupřednostňuje svobodu, rovnost a humanitu, nýbrž donucení, autokracii a ponížení. Jedině tehdy, když pohlédneme za světlo zboží, dokážeme spatřit tmu práce.

Stanovisko proletariátu?

Často se říká, že Marx vyvodil svou teorii z imanentní kritiky kategorií buržoazní politiky a politické ekonomie. Je jistě pravda, že jeho východiskem bylo stanovisko buržoazního občana a že prostřednictvím analýzy vlastních ideálů tohoto občana dospěl k závěru, že tyto ideály nelze realizovat bez překonání buržoazní společnosti, z níž vyšly. Nicméně Marx se během rozvíjení své kritiky dostal také ke stanovisku zcela novému, což mu umožnilo vykonat i transcendentní kritiku buržoazní ideologie. Tím ovšem není myšlena absolutně transcendentní kritika ze stanoviska vně buržoazní společnosti, nýbrž kritika vykonaná ze stanoviska uvnitř této společnosti, která díky svému částečnému vyloučení z této společnosti překonává omezené hledisko buržoy-občana.

Ve svých „Tezích o Feuerbachovi“ Marx toto nové stanovisko nazval stanoviskem „zspolečenštěného lidstva“,²⁵ tj. lidstva chápaného nikoliv jako abstraktní zevšeobecnění buržoazního jednotlivce, nýbrž jako „souhrn společenských vztahů“.²⁶ Marxova výzva k tomu, aby noví materialisté vyšli z tohoto stanoviska, těsně předchází a zdůvodňuje známější jedenáctou tezi, v níž je Marx vyzývá k tomu, aby svět nejen vykládali, ale změnil i jej. Píše:

- (Teze 9.) To nejvyšší, čeho dosahuje *nazíravý* materialismus, [...] je nazírání jednotlivých individuí v „občanské společnosti“.
- (Teze 10.) Stanovisko starého materialismu je „*občanská*“ společnost; stanovisko nového materialismu je *lidská* společnost čili zspolečenštěné lidstvo.²⁷

Předpoklad ke změně světa je tudíž transcendencí oněch kategorií občanského vědomí, jež Feuerbach a jiní „nazíraví materialisté“ imanentně kritizovali, ale nepřekonal i. Avšak kde bychom měli „stát“, abychom zaujali takové stanovisko? Nový materialista nemohl dosáhnout tohoto bodu čistým kritickým nazíráním, nýbrž (jak Marx vysvětlil v dřívějších „tezích“) pochopením lidské činnosti jako praxe.

Když logika kapitálu prosakuje do všech koutů společenské reality, zvláštní vyloučení proletariátu z občanského života se stává univerzálním a proletariát je vylučován ze „samého života“.²⁸ Boj proti tomuto vyloučení tedy nabývá univerzálního rozměru, hlediska celku. Když občanstvo čili buržoazie dělá politiku, „necht je [její] *politické* povstání sebeuniverzálnější, skrývá pod *nejkolosálnější* formou *úzkoprsého ducha*“; když však proletariát povstává, „[n]echt je [...] *průmyslové* povstání *sebečástečnější*, má v sobě *univerzální* duši“.²⁹

Stanovisko „lidské společnosti čili zspolečenštěného lidstva“ se tedy stalo stanoviskem proletariátu (jak jej později a explicitněji než Marx nazval Lukács³⁰). Proletariát má v životě jen jedno privilegium, privilegium, že může dosáhnout vědomí systému kapitálu jako celku. Jestliže má proletariát hrát v důsledku toho privilegovanou roli v procesu překonání kapitalismu, není to proto, že jako společenská skupina je nutně chudší nebo schopnější kolektivní činnosti než jiné skupiny; je to proto, že proletářské

²⁵ Karl Marx, „Teze o Feuerbachovi“, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 3, přel. kol. překladatelů (Praha: SNPL, 1958), s. 17–19, zde s. 19 (teze 10).

²⁶ *Ibid.*, s. 18 (teze 6).

²⁷ *Ibid.*, s. 19 (zdůrazněno v originálu).

²⁸ Karl Marx, „Kritické poznámky k ‚Prusovu‘ článku ‚Pruský král a sociální reforma‘“, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 1 (Praha: SNPL, 1961), s. 415–432, zde s. 430 (zdůrazněno v originálu).

²⁹ *Ibid.* (zdůrazněno v originálu).

³⁰ Georg Lukács, „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“, in *Georg Lukács Werke*, sv. 2. *Frühschriften II* (Darmstadt – Neuwied: Luchterhand, 1977), s. 257–397.

vědomí je vědomí proletářského vyloučení a toto vědomí předpokládá uchopení celku, které toto vyloučení generuje. Není nutné přímo říci, že proletariát je „univerzální třídou“; jde spíše o to, že proletářský rozměr kapitalismu je *univerzalizujícím narušitelem tříd*.

Biopolitické stírání

Zdánlivě opačnou argumentační linii předložili Hannah Arendt a Michel Foucault a po nich Giorgio Agamben. Na rozdíl od Marxe, který zaznamenal rostoucí privatizaci a depolitizaci moderního života, Arendt a Foucault tvrdili, že novost modernity spočívá právě v politizaci toho, co se považuje za soukromé a osobní. Podle nich jsou život a práce (*animal laborans*, poslušná těla, pouhý život) stále více začleňovány do politiky. Arendt navíc vinila za tento stav věci částečně i samotného Marxe, a sice kvůli tomu, že jeho výzva k politizaci práce přispěla ke stírání hranice, která má chránit veřejnou, humanistickou politiku před kontaminací ze strany soukromého, zvířecího *oikos*. Podle Arendtové politika takto ztratila charakter domény svobody a stala se předpověditelným předmětem vědeckých zákonů. Podle Foucaulta to byl spíše život, který utrpěl zásahem politiky a stal se předmětem disciplinární moci, jež nyní sahá daleko za tradiční hranice státu.

Avšak aby se někomu zdálo, že meze politiky se takto stírají, musí nepromyšleně směšovat dva fakticky odlišné prvky moderního vládnutí: *občanskou* politiku a *administrativní* moc. Je sice pravda, že se život a práce stávají v moderní společnosti více administrovanými, že jsou vystaveny ohromné struktuře pravidel opřených o rozsáhlou síť mocenských vztahů, ale tento systém administrace se nachází za doménou občanské politiky, mimo dosah vyjednávání a tázání. Život je řízen, regulován, disciplinován, ale není předmětem *politické* kontroly. *Depolitizace* života a práce umožňuje jejich efektivní administraci. Proto Foucault cítil potřebu v politické teorii „odseknout králi hlavu“,³¹ aby mohl odhalit a zpolitizovat struktury, které zůstávají z občanského hlediska nepolitickými. (Michael Hardt a Antonio Negri tuto dvojsmyslnost politiky života nepřímou uznali, když rozlišili mezi „biomocí“, jež je spravována suverénem, a „biopolitikou“, což je politizace života namířená *proti* suverénní administrativě.³²)

Je zajímavé pozorovat, jak se stanoviska Arendtové a Foucaulta v tomto bodě sblížují. Zatímco Arendt byla v mnoha ohledech dokonalou republikánskou liberálkou, která se děsila hrozby, již představuje pronikání práce do veřejné sféry, a proto výmluvně hájila vyloučení „sociálních“ otázek z politiky, Foucault byl nepřekonatelným odhalovatelem brutality schované pod povrchem liberalismu. Z různých stran oba narazili na určitý podstatný rys moderní společnosti: onu podivnou rozdělenost a zároveň nerozdělitelnost soukromého a veřejného života, v důsledku čehož se soukromý život jeví jako předmět

³¹ Michel Foucault, „Truth and Power“, in *Power/Knowledge*, Colin Gordon (ed.), přel. Colin Gordon (Brighton: Harvester, 1980), s. 109–133, zde s. 121.

³² Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004).

obecného zájmu a veřejný život se orientuje na garantování adekvátních podmínek soukromé činnosti, přičemž *substance* soukromého života je zároveň kladena mimo dosah politiky. Administrace nebo biomoc, resp. to, co Arendt nazvala „sociálně“, slouží jako zprostředkování mezi chráněnou doménou soukromí a otevřenou, avšak sebeomezující doménou veřejnosti. Administrace uchovává jak práva soukromí, tak realitu bezpráví.

Agamben ve své knize *Homo sacer* poznamenává, že moderní začleňování života a práce do politiky se zakládá na souběžném vylučování života („pouhého života“) z občanských a politických práv, která mohou být kdykoliv zrušena suverénním státem.³³ Píše: „Dokud zde totiž nebude přítomna zcela nová politika, tedy politika, která již nebude založena na pouhém životě, každá teorie a každá praxe zůstanou bezvýhodně uvězněny [...]“³⁴ Ačkoli bychom mohli souhlasit s Agambenovým postřehem, že „*homo laborans* a s ním biologický život jako takový se stále více dostávají do samého centra politické scény moderní doby“,³⁵ toto je pravda jen potud, pokud chápeme „politickou scénu“ jako administrativní pole a pokud chápeme „centrum“ jako to, co právě v důsledku své centrálnosti *není viděno*, jako to, co poskytuje hledisko, jako prostředek nebo samotné oko, tedy jako něco, co je umístěno mimo zorné pole a mimo pochybnost.

Továrna jako občanské paradigma tábora

Ve své kritice expanze „politiky“ do soukromého života či „života“ jako takového jde Agamben dál než Arendt nebo Foucault: spojuje údajnou depolitizaci pouhého, neobčanského života se zbavením lidských práv, k němuž dochází v systému moderních států. Svrchovanost v nich implikuje absolutní moc nad udělováním a zbavováním práv. Rubem „práv člověka“ je tedy tělo zbavené práv a koncentrační tábor se jeví jako „biopolitické paradigma moderní doby“.³⁶

Agamben však nezakládá svoji koncepci „moderní doby“ na specifickém společensko-dějinném vývoji moderní společnosti. Ve své analýze se nezabývá oněmi inkluzivními exkluzemi, jimiž se vyznačovalo historické založení buržoazní společnosti (zatímco jeho analýza je hojně nasycena právníckými debatami z antického Říma). Svrchovanost, říká Agamben, se zakládala „od počátku“ na *exceptio* pouhého života, přičemž moderní doba toto logické semeno, jež bylo již dávno zasazeno, jen dopěstovala a rozsávala. Co kdybychom však vzali vážně skutečnost, že moment tohoto dopěstování a rozsévání se historicky shoduje s nástupem kapitalistického hospodářství? Jestliže

³³ „Ukazuje se, že takzvaná svatá a nezcizitelná lidská práva se v systému národního státu ocitají bez jakékoli ochrany a mimo realitu v okamžiku, kdy je nelze chápat jako práva občana určitého státu.“ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverénní moc a pouhý život*, přel. Naděžda Bonaventurová (Praha: OIKOYMENH, 2011), s. 126.

³⁴ *Ibid.*, s. 18.

³⁵ *Ibid.*, s. 11.

³⁶ *Ibid.*, s. 117.

za všemi občanskými právy nyní číhá koncentrační tábor, není to kvůli tomu, že vzor pro konstrukci tábora poskytl továrna?

Mike Davis píše o „pozdních viktoriánských holocaustech“, které zpusťily koloniální kapitalistické společnosti dávno před příchodem nacismu do Evropy.³⁷ Občanská společnost již naturalizovala princip proletářského vyloučení, a když se v některých případech zdálo výhodné vyvlastňovat bez vykořisťování – tj. bez ušetření života vyvlastňovaných, aby mohli být i později vyvlastňováni –, nadbytečné obyvatelstvo bylo možné ponechat napospas masovému hladovění, aniž by to vzbudilo více než slabé ozvěny znepokojení v civilizované společnosti metropolí. Když byla tato civilizovaná společnost následně vystavena útokům nacismu, stačilo (ač toto „stačilo“ zahrnovalo mnoho komplexních procesů) přehodit termíny.

Nacismus a jinými způsoby fašismus a stalinismus skutečně znamenaly inverzi hodnot, jež byly v buržoazní společnosti hegemonní. Odsoudily chladný racionalismus a vykořeněnost kosmopolitní občanské společnosti a oslavovaly zakořeněné, tvrdě pracující figury národa a dělnictva. Vyloučení se již ustavilo jako princip a mohlo se obrátit proti oné zdánlivě abstraktní, racionální a vykořeněné občanské stránce života, a to ve shodě s perspektivou, která byla podobně úzká jako perspektiva občanské společnosti: totiž že produktivní stránka života se mohla očistit a osvobodit od příživnických stránek života tak, aby existovala sama o sobě a nepozměněna.³⁸

Proletariát byl vždy již lumpen-

Ideologii produktivity nicméně nevymyslela ona hnutí 20. století, která hájila čest tvrdě pracujících lidí proti příživnictví kosmopolitních intelektuálů a cizích ras. Ideologie produktivity tvořila od počátku také zásadní součást občanského vědomí. Ospravedlňovala opuštění a proskribování samých pracujících v okamžiku, kdy přestávají pracovat.

V hospodářských systémech založených na daru, jež byly po nástupu kapitalismu zatlačeny na okraj společenského života, vždy mezi dárce a příjemcem existuje přebytek dluhu a závazku. Příjemce se musí zase stát dárce, ale nový dar nesmí být stejné hodnoty jako dar přijímaný. Nový dar může mít hodnotu vyšší nebo nižší, musí však respektovat klíčové pravidlo systému: že dluhy nikdy nebudou zcela splaceny, a tedy že vzájemná odpovědnost nikdy nebude zlikvidována. V takovém systému ovšem vznikají hierarchické vztahy: dárce se povyšuje nad příjemce daru, tato povýšenost má však jednu podmínku: že povýšený bude ochoten nadále obdarovávat. Kouzlo zbožní formy má za následek, že se tento vztah vzájemné odpovědnosti stává nepotřebným.

³⁷ Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World* (London: Verso, 2001).

³⁸ Srov. Moishe Postone, „Antisemitismus a národní socialismus“, *Analogon* 71 (2013), č. 3, s. 70–77.

Zbožní směna odstraňuje přebytek hodnoty, který by mohl přetrvat okamžik směny daru. Společenský vztah, který vzniká mezi kupcem a prodejcem, mizí v okamžiku, kdy je koupě ukončena. Když je prodaným zbožím pracovní síla, prodejce musí pracovat pro kupce, ale z hlediska zbožní směny nemají již nic společného. Vedou nezávislé životy. Nemají žádný vztah. Kapitalista něco přijímá (produkty pracovní síly), ale veškeré odpovědnosti vůči dárci je zbaven, pokud bude domluvená mzda zaplacená. „Spravedlivou mzdu za spravedlivou denní práci“ – a *nic víc*.

Toto zbavení odpovědnosti má dvojaký důsledek. Rolníci byli vysvobozeni z nevolnictví, zároveň však byli osvobozeni od svých obcí a pozemků. Řemeslníci byli vysvobozeni z hierarchie cechů, ale zároveň byli osvobozeni od svých systémů vzájemné pomoci. Rodící se proletariát byl vržen na pole, na ulice a na moře. Svobodně mohl bloudit po zemi a prodávat svoje skromné zboží. Nosil s sebou dar, dar tvořivé práce, nezbyl však už nikdo, kdo by dar mohl přijímat. Nikdo nenesl odpovědnost za to, že by se mu měl odměnit novým darem. Onen přebytek, jenž byl součástí ekonomiky daru, byl nahrazen nadbytečností využitého proletáře.

Proletariát, jenž se zrodil v důsledku toho, že buržoazní společnost potřebovala produktivní práci, je závislý na kapitálu, aby byl produktivním. Jen kapitalistovo rozhodnutí zaměstnat nebo propustit dělí pilného, produktivního pracovníka od líného, nezaměstnaného parazita. Tvrdě pracující občan je zaměstnán a stane se dělníkem. Dělník je propuštěn a stane se tulákem. V proletáři je již obsažen lump, v onom proletáři, jenž *dal vše společnosti, která mu však nedluží nic*.

Rétorika příživnictví, i když je obrácena proti vykořisťující, nepracující třídě, zatemňuje skutečnost, že bychom měli všichni v nejlepší části svých životů být příživníky, kteří líně vychutnávají plod svého dřívějšího úsilí. Hnutí proti proletářskému vyloučení by nemělo být hnutím proti příživníkům, nýbrž hnutím za zevšeobecnění práva na příživnictví.

Civilizovaná občanská společnost nachází svůj protějšek ve společnosti necivilizované

Pokud zůstává pracovník přes den na pracovišti a přes noc doma, občanské vědomí si může s uspokojením představit, že pracovník je dostatečně produktivní a že o něm není potřeba více přemýšlet. Toulavý lump však představuje pro občanské vědomí problém. Tulák pohrdá pravidly civilizované společnosti, když vrhá světlo na nejméně stránku práce.

Poté co prošel nejmizernějšími zaměstnáními, je tulák propuštěn a vyhnán na cestu, aby hledal další zaměstnání. Poněvadž je však na cestě, je ho slyšet a vidět. Odtud plyne množství zákonů proti potulce a často i proti veřejnému řečnění, což znovu umožňuje vyčistit veřejnou sféru. Svobody projevu a shromažďování se vždy na počátku ustavovaly jako svobody *občanského* projevu a *občanského* shromažďování. To, co není občanské, se jeví jako zločinné a obscénní. Stojí za pozornost, že severoameričtí tuláci, *hoboes*, raného 20. století považovali slušného „občana“ za svého nejzavilejšího nepřítele.

Tento dvojitý standard veřejného života nám pomůže objasnit houževnaté tvrzení odborového svazu Průmyslových dělníků světa (Industrial Workers of the World, IWW), že „pracující třída a zaměstnavatelská třída nemají nic společného“.³⁹ Je ovšem pravda, že zaměstnanci a zaměstnavatelé žijí společně na stejné zemi. Sdílejí podobné lidské touhy a potřeby. Občanská společnost však *nedovoluje*, aby se pracující podíleli na společném lidství, třebaže se na první pohled i nakonec zdá, že jim patří. Lidství definovalo a přivlastnilo si občanstvo. Potřeb a tužeb pracující třídy lze nedbat potud, pokud tyto potřeby a tužby nejsou vyjádřeny v termínech převzatých od zaměstnavatelů. Ač chodí zaměstnanec a zaměstnavatel po stejné zemi, *pro ně* tato země stejnou zemí není. Jejich cesty jsou od sebe odděleny. Na jedné straně zaměstnanec nemůže být plnou součástí společnosti zaměstnavatele, na straně druhé bere na sebe účast zaměstnavatele na společnosti zaměstnaného nutně podobu nadvlády a vyvlastnění.

Dělníci nemají vlast

Princip *separate* svůj význam ve světle moderního hospodářského rozvoje zdaleka neztrácí; tento vývoj dnes vyvrcholil tím, že dělnická třída nabývá charakteru kolektivního tuláka. Dnešnímu tulákovi se však již tolik nedaří obtěžovat slušné občany, protože se toulá po virtuálních, skrytých a vzdálených cestách (a občanstvo, které je zaneprázdněno řízením auta, si již sotva povšimne, kdo se loudá po náměstí). Dnešní kolektivní globální tulák teprve začíná nacházet způsoby, jak o sobě dát vědět – například tím, že obsazuje prostory na hranici mezi veřejností a soukromím a křičí tak dlouho, dokud jej kolemjdoucí již nemohou ignorovat.

Nezaměstnanost roste, zaměstnanost se stává překérnějši. Pracovníky oddělují od produktů jejich práce stále komplexnější struktury paralelních a externích zaměstnavatelů. Outsourcing a reorganizace městského prostoru přesouvají místa produkce stále dále od míst spotřeby a řízení. Regulace migrace legálně formalizuje odepření občanství proletariátu. Podíl produkce vykonávaný migranty bez dokladů je celkem jistě na vzestupu, zvláště když bereme v úvahu stamiliony rolníků-dělníků (*min-gong*) v Číně, na nichž závisí úspěch čínského průmyslu, ale kteří nemají právo bydlet tam, kde jsou zaměstnáni. Přitom mýtus „postindustriálního“ hospodářství učí občany, že věci kolem nich nejsou vůbec produkovány. Výrobní proces se schovává na okraji globálního života, v průmyslových parcích za předměstskými poli nebo někde v zámorí.

Rostoucí neviditelnost proletariátu není důkazem jeho úpadku, nýbrž jeho proletarizace. Z dnešního hlediska se zdá, že dřívější viditelnost proletáře jakožto slušného občana, čehož jsme byli svědky během vzestupu korporativního vládnutí a sociálního státu, je v dějinách kapitalismu spíše výjimkou než pravidlem. Byla specifickou od-

³⁹ Jde o první řádek ústavy IWW.

povědí na nebezpečné sebevyjádření pracujících v meziválečných a raně poválečných letech. Zmizení proletariátu je výsledkem *úspěšného* vytváření proletariátu kapitálem.

Moderní prekariát je proletářským rozměrem občanské společnosti zbavené její občanské ozdoby. Hnutí moderního prekariátu je snahou zviditelnit proletářskou neviditelnost.

Globální apartheid

Koncept „lidských“ práv bývá opakovaně oživován v naději, že může řešit nejistotu a nebezpečí, kterým čelí lidé vyloučení z občanské společnosti a z občanských práv s ní spojených. Lidská práva jsou však stále koncipována po vzoru občanských práv a jejich hypotetická expanze, díky níž mají pokrýt celé lidstvo, je opakovaně popírána skutečností, že lidská práva nejsou udělena těm, kteří nemají občanství. Navzdory občanským řečem o „globálním občanství“ je globalizující proletariát stále vylučován ze systému národních států, v němž má každý stát pravomoc chránit vlastní občany a týrat všechny ostatní.

Z tohoto hlediska nevidíme žádný rozpor ve skutečnosti, že otrokářské společnosti jako starověké Atény nebo Spojené státy americké před občanskou válkou jsou vyzdihovány jako prototypy demokracie. Opravdu byly demokratické – *pro své občany*. Z podobných důvodů zastánci dnešního Izraele nechápou kritiky „jediné demokracie na Blízkém východě“, demokracie, která sice poskytuje právní ochranu všem svým občanům, ale neobčany může zabít bez procesu. Jak bychom mohli očekávat, že Izrael bude dbát práv neobčanů? Žádný stát to nedělá. Je to skutečně až tak zásadní rozdíl, že v některých případech linie oddělující občany od neobčanů kopíruje formálně uznávané státní hranice, zatímco v jiných případech kopíruje hranice mezi národním státem a vojensky okupovaným územím a v jiných případech jde skrz každou domácnost, pole a továrnu a v ještě jiných případech protíná bytost jednotlivce? Apartheid bychom neměli chápat jako jakousi anomálii v normálním rozvoji moderních společností k plnější občanské demokracii. *Apartheid je obsažen v principu občanskosti* a veškerých občanských práv, tj. lidských práv potud, pokud nejsou skutečně lidská, nýbrž jen občanská.

Princip separace umožnil bílým Jihoafričanům a bělochům z Jihu Spojených států představit si společnosti spravedlnosti a rovnosti, do níž nebílí neměli přístup. Umožnil majitelům otroků podepsat Deklaraci nezávislosti a Ústavu, v nichž vyhlásili, že „všichni lidé jsou stvořeni jako sobě rovni“, a v nichž současně upřeli volební právo ženám a upřeli lidskost Indiánům a otrokům. Umožňuje majetným dneška žít v ohrazených a přísně střežených obcích, v nichž se však domnívají, že jsou jen takzvanými obyčejnými lidmi. Umožňuje „slušným občanům“ dnešní střední Evropy stěžovat si, že Romové „porušují naše lidská práva“, protože „nerespektují naše vlastnictví“ a „dělají naše děti“, vstupují-li na veřejná prostranství. A umožňují postkomunistickým zastáncům občanských práv brojít proti právu pracujících na stávkou. Lidská práva zůstávají *de facto* tím, čím byla od

počátku: právy jedné části lidstva. A obsahují práva vykořisťovat druhou, vyloučenou část. Pokud budou lidská práva prakticky fungovat jako občanská práva, proletářská práva budou potlačována v jejich jménu.

Stát ve službě občanské společnosti

Stát vymezuje a zaručuje podmínky efektivní politické činnosti, a tím vynucuje oddělení občanské sféry od sféry proletářské. Předpoklad, že se občanská společnost staví proti státu, je založen na zásadním nepochopení vztahu mezi občanskou společností a státem. Občanský (čili buržoazní) stát je ochráncem občanské společnosti, přičemž občanská společnost respektuje výsady státní moci do té míry, v níž stát respektuje výsady občanské společnosti. Politika v úzce vymezené podobě je občanská stránka občanské společnosti. Ideální občanský aktivista se účastní politiky jako *člen* občanské společnosti, aniž by státem chráněné *podmínky* občanské společnosti bral v pochybnost.

Neoliberální snahy „odbourat“ stát ze života občanů se zároveň pojí s *posílením* státu coby ručitele občanské společnosti. Jde o očistění státu týkající se právě této úlohy, o omezení oněch činností státu, při nichž existuje riziko, že stát udělí pracujícím přístup k politice. A jde o expanzi státu coby policejního aparátu, který střeží vstupní brány k občanství. Neoliberalismus je posun k systému dokonalé demokracie v rozsahu tak vysoce omezeném, že demokratická rozhodnutí mají na celkový vývoj společenského života minimální vliv.

Nicméně „expanze“ státu, jež se typicky pokládá za opak neoliberalismu, nutně neznamená, že práce jako předmět politiky nabude na významu, že se posílí pozice proletariátu v politické sféře. Veřejné vlastnictví nemusí být protikladem soukromého vlastnictví, je-li veřejná sféra *měšťanskou* (občanskou) veřejnou sférou. Existence veřejného vlastnictví skýtá jen *možnost*, že dojde k politizaci vlastnictví jako takového. Nezmění-li se však nic jiného, veřejně vlastněný majetek se stane soukromým vlastnictvím měšťanské veřejnosti, která tento majetek ovládá prostřednictvím politického procesu, z něhož je proletariát stále vylučován. Na to, aby byl daný majetek „socializován“, by bylo zapotřebí, aby se veřejnost sama proměnila.

Možnost přetvoření veřejné sféry by byla podmínkou jakéhokoli vnitřně bezrozporného pojetí radikálně pokrokové nebo „socialistické“ občanské společnosti, tj. typu občanské společnosti, o němž se hodně mluvilo během rozkvětu disentu ve střední Evropě a tzv. nových sociálních hnutí jinde ve světě. Socialistická občanská společnost by překročila meze státu, aby čelila sociálnímu světu z pozice relativní autonomie. To by však také znamenalo, že by se občanská společnost otevřela směrem za hranice, které ji obklopují. Občanská společnost by se mohla chránit proti zásahům státní administrativy, ale zároveň by se mohla politizovat mimo stát. Bylo by možné bojovat *proti* aktuálním podmínkám občanské společnosti a proti zamaskované tyranii, jež v ní panuje. Reálně existující občanská společnost totiž podporuje státní administrativu, která ji chrání v její současné podobě. Socialistická občanská společnost by oponovala státní administrativě a zároveň by se sama otevřela transformaci. Z tohoto vyplývá,

že vytvoření socialistické občanské společnosti by nemohlo být apoteózou občanské společnosti, jak kdysi věc pojímali její zastánci (např. někdy Iván Szelényi; Jean Cohe- nová a Andrew Arato; Norberto Bobbio; John Keane). Mohla by být pouze *překonáním* občanské společnosti jako takové.⁴⁰

Vytvoření občanské společnosti ve střední a východní Evropě

Ve společnostech sovětského typu ve střední a východní Evropě však úsilí o vytvoření občanské společnosti, jež by stála proti státu, nabylo specifického významu. Na rozdíl od situace v buržoaznějších společnostech Západu tam občanská společnost neměla výlučný a vylučující přístup ke státu a stát nebyl zásadně orientován na ochranu vý- lučnosti občanské společnosti. Výzva k obnovení občanské společnosti nemaskovala status quo a ti, kteří ji vyslovili, nebyli přesně řečeno buržoazní občané. Ve skuteč- nosti byli poměrně bezmocní a občanskou společnost mohli vytyčit jako vytoužený ideál i konstruktivní projekt, který by měl vrátit moc jim a jiným bezmocným lidem. Ve srovnání s panujícím systémem hierarchické moci vypadala občanská společnost otevřená a přístupná, přičemž její vylučující prvky mohly být přehlíženy. To je snad důvod, proč právě tam – kde pravá občanská společnost coby měšťanská společnost ani neexistovala – mohla být občanská společnost novým způsobem koncipována a následně s nadšením uchopena jako aktivistický ideál.

Často se říká, že „nepolitická politika“ prosazovaná disidenty představovala reakci na hyperpolitizaci společností sovětského typu. V jakém smyslu však byly společnosti sovětského typu zpolitizovány? Tyto společnosti sice byly založeny na zahrnutí práce do politické sféry, ale poněvadž se politická sféra stala systémem hierarchické nadvlády, pracující třída byla vyloučena z funkcí vládnutí, třebaže zůstala předmětem veřejné administrace a politické rétoriky. Proletariát se začlenil do občanstva, ale občanstvo jako celek se začalo podobat vyloučenému proletariátu. Hyperpolitizace společnosti byla zároveň depolitizací; společenský celek se přeměnil v explicitní předmět politické moci, prostředky politické moci však zůstaly mimo dosah společenského celku coby zproletarizovaného občanstva. V tomto kontextu první vážné vzpoury proti plně roz- vinuté nadvládě sovětského typu na sebe vzaly podobu proletářských povstání (Berlín roku 1953, Maďarsko roku 1956, Polsko v letech 1980–1981), v nichž se mohla emancipace proletariátu prezentovat – snad ještě přesvědčivěji než v buržoaznějších společnostech – jako emancipace společenského celku.

Porážka proletářských povstání nicméně vyklízela cestu docela jinému přístupu

⁴⁰ Marx si ovšem v „Kritice Hegelovy filosofie práva“ také představil možnost radikální občanské společnosti: „skutečná občanská společnost“ cílí k nahrazení „fiktivní občanské společnosti“ tím, že „vniká do zákonodárné moci“. Marx, „Ke kritice Hegelovy filosofie práva“, s. 348. Avšak tím, že se občanská společnost politizuje, „se musí občanská společnost úplně zřítí sebe samé jako občanské společnosti, [...] musí uplatnit tu část občanské společnosti, která nejen nemá nic spo- lečného se skutečnou občanskou existencí její podstaty, nýbrž stojí přímo mimo ni.“ *Ibid.*, s. 304.

disidentů, jejichž projekt lze z určitého hlediska chápat jako záměrné zburžoaznění. Ve snaze postavit hráz proti proletarizaci společnosti disidenti volali po vytvoření občanské sféry (pod různými jmény), v níž by se jednotlivci mohli cítit jako občané a netrpěli by proletářským vyloučením. Na jedné straně disidenti a jejich spojenci nadále idealizovali své vyloučení jako určité osvobození od státní moci (osvobození ztělesněné v „alternativní“ nebo „undergroundové“ kultuře). Na druhé straně však odmítali brát v úvahu proletářský charakter tohoto vyloučení, tj. skutečnost, že podmínky práce spadaly mimo politický dosah pracujících; a ti, kteří nemohli nebo nechtěli vykonávat poctivou práci (definovanou státem), byli odsunuti mimo společenství přijatelných občanů. Disidenti odmítli být proletáři, ale toto odmítnutí nebylo ani tak odmítnutím reality jako odmítnutím této reality přímo čelit. Politická depolitizace společnosti sovětského typu našla svůj obrácený obraz v nepolitické politice.

Zároveň to však byla právě hyperpolitizace společnosti, která vytvořila situaci, v níž mohla disidentská činnost získat přímo politický význam. Jelikož politično nebylo důsledně odděleno od nepolitična, všechny podoby nadvlády se mohly vztahovat ke státní moci a jakékoliv odmítnutí přizpůsobit se dominantním způsobům života se mohlo chápat ve veřejném vědomí jako podkopávání politického pořádku. V rámci společností sovětského typu byl nepolitický disent v určitém smyslu *efektivnější*, než může být v buržoaznějších společnostech. Totalizující charakter společností sovětského typu otevřel *celou* společnost nejrůznějším možnostem podkopávání, což platilo i pro intimní, volnočasovou a uměleckou činnost, tj. pro oblasti života, které bývají v buržoazní společnosti politicky uzavřeny.

V tomto světle je pochopitelné, avšak zároveň ironické, že v disidentské ideologii se samotná myšlenka, že by se člověk měl starat o společenský celek, začala odsuzovat jako črta totalitního myšlení. Disidenti *využili* celistvost politické sféry sovětského typu, aby vybudovali základy občanské společnosti se zmenšenou politickou sférou, v níž by se politické metody disidentů už velké efektivity netěšily. Problém nadvlády se vyřešil tím, že se osvobodila separovaná a přísně ohraničená „občanská“ část společnosti, zatímco oblasti s nejintenzivnější dominancí zůstaly efektivně nedotčeny.

Proletářská veřejnost

Dobře fungující měšťanská veřejná sféra je sférou svobody. Kdokoliv do ní může vstoupit, pokud se umí prezentovat jako rozumný, umírněný měšťan. Může být v ní proneseno cokoli, ale některé věci nebudou slyšeny, nebo dokonce ani myšleny. Člověk se může s kýmkoliv sdružovat, ale ne jakýmkoliv způsobem. Jak poznamenali Oskar Negt a Alexander Kluge,⁴¹ dělníci se mohou jevit na měšťanské veřejnosti jako nositelé *speciálních* zájmů (vyjádřených v odborových svazech nebo stranách práce); dělnická třída se však nemůže jevit jako nositel *obecného*, revolučního požadavku.

⁴¹ Negt, Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*.

Jestliže se dnes dělníci těší určitým občanským právům, tato práva nezískali v měšťanské veřejné sféře. Lidé, kteří jsou náhodou zaměstnáni, se mohou sdružovat v měšťanské veřejnosti, ale jakmile jejich sdružení stávkují – a ještě hůř se věci mají, když jde o stávky „generální“ nebo „politické“, které jsou například ve Spojených státech dodnes ilegální –, pak je s občanskou svobodou tohoto sdružování konec. Sdružujícím se dělníkům nebyla udělena svoboda sdružovat se *tímto způsobem*. Právo na stávku bylo historicky získáno jen stávkováním – což znamená formováním proletářské veřejné sféry.

Proletářské veřejné sféry (jak zase dokázali Negt a Kluge) vznikají v mnoha místech a mnoha způsoby. Mohou se formovat v oněch oblastech života, které jsou měšťanské veřejnosti skryté: na pracovišti, ve státní administrativě nebo v rodině. V určitých okamžicích a při určité intenzitě pak nároky tajnosti a soukromí slábnou, což otevírá tyto prostory diskusi, reinterpretaci a kritice. Z hlediska proletářské strategie je tato práce prací *organizační*. Proletářskou veřejnou sféru lze však také vytvářet uvnitř tradičního území měšťanské veřejnosti, když někdo, kdo do této sféry vstoupil, v ní poukazuje na její meze a uvnitř této sféry usiluje o provrtání děr do jejích hradeb. Toto je práce *agitační*.

Agitace vnáší na veřejnost to, co je pro občanské vědomí nemyslitelné. A protože je to nemyslitelné, zjevení něčeho takového je zároveň nepříjemné. Pro uhlazené není příjemné vidět špínu a bídu. Není příjemné slyšet reptání hladových. Není příjemné měšťákovi při nedělní vycházce myslet na práci. V proletářské veřejné sféře se na každém rohu může objevit improvizovaná tribuna agitátora; melodie pouličního muzikanta může přerušit podnikavý shon na ulicích; pamfletista může oslovovat kolemjdoucí, aniž by byl předem vnímán jako reklamní agent nebo blázen. Toto ovšem neznamená, že proletářské politice jde o narušení veškerého soukromí. Znamená to pouze to, že jde o úsilí učinit veřejnou stránku společnosti skutečně veřejnou. Jen tam se může proletariát utvářet jako aktivní, revoluční subjekt.

Proletářská kultura

Pojem „kultura“ je podobně jako pojem „umění“ či „literatura“ výtvořem občanské sféry. Kultura (umění, literatura apod.) se stala samostatnou kategorií společenského bytí díky tomu, že se občanská společnost stala samostatnou sférou a kulturu zařadila do své domény. (Shakespeare, Cervantes či Boccaccio, přestože ve svých literárních sférách zaujímali pozice relativně prestižní, nebyli svého času přísně vzato kulturní.) Řečeno jinými slovy, kultura vznikla vyloučením – proletarizováním – nízké, plebejské či lidové kultury. Proto proletářská perspektiva, když se v dějinách objevila v kulturní doméně (například u revoluční avantgardy), požadovala právě skoncování s takovými věcmi, jakými jsou literatura, umění či kultura.

Z tohoto hlediska lze říci, že proletářská kultura nezahrnuje výlučně umění nebo literaturu o dělnících nebo *vytvořenou* dělníky; je estetickým projevem *stanoviska* proletariátu, tj. stanoviska vyloučením z občanského života. Jakýkoliv spisovatel nebo umělec, včetně jakéhokoliv dělníka, může zaujmout stanovisko občanské, a tak formulovat pocity jako pocity osobní (v rámci depolitizované občanské sféry), hospodářské potíže

jako soukromé výzvy a nedostatky (bez ohledu na systémové okolnosti), společenské protiklady jako střety individuálních zájmů (a ne jako střety mezi silami, které prosakují celou společností). Takový přístup se stal například standardem respektované severoamerické prózy, která sice často zobrazuje tvrdý život pracujících nebo životních ztroskotanců, ale povětšinou rezignovala na zobrazení společenského celku a jeho mechanismů vyloučení. Zároveň však jakýkoliv spisovatel nebo umělec, který má alespoň nějakou zkušenost s proletářskou existencí, může zaujmout stanovisko vyloučených a sledovat konflikty a napětí rozvíjejícího se vykořisťování. Toto je možné v sociálním realismu, a sice přímým zobrazením a zviditelněním života proskribovaných; nebo po způsobu surrealistů a beatníků snažících se vyjadřovat touhy, které občanská sféra vytěsňuje a vytlačuje z oblasti slušného života; nebo v experimentech avantgardy a vysokého modernismu, v nichž jsou formální estetické mechanismy porušovány, a tím je vyjádřena fragmentárnost proletářského vědomí ve světě ovládaném občanstvem; nebo v šokové technice gonza nebo punku, které se snaží prolamovat hranice, které chrání slušnost občanské sféry.

Proletářská kultura není zrcadlovým obrazem občanské kultury, který by znázorňoval čistotu dělnického života jako odpověď na zjevnou čistotu života občanského. Občanská díla mohou být čistě občanská, mohou být čistě založena na starostech občanského života, aniž by se v nich objevilo cokoli ze světa práce. Je však velmi těžké představit si čistě dělnické dílo, které by zobrazovalo pouze starosti dělnického života beze zmínky o občanstvu. Ne proto, že by dělnický život obsahoval méně esteticky působivých konfliktů a tužeb, ani proto, že spisovatelé a umělci jsou sami povětšinou slušní občané, nýbrž proto, že vyloučení z občanského života je ústřední bod proletářského vědomí a bylo by absurdní znázorňovat dělníky, jako by občanstvo a vyloučení proletářů z občanstva neexistovaly. (Bylo by to absurdní a bylo by to špatným uměním, protože rozpory tohoto vyloučení poskytují výborný materiál pro tvorbu.)

Lze ještě rozlišit mezi díly, která prezentují proletářská témata coby víceméně stabilní formy dělnického života, a díly, která sledují proletářskou zkušenost skrz prostory nejintenzivnějšího vyloučení. V těch prvních (jako v méně kreativních případech socialistického realismu) je prezentována hrdá dělnická identita a kultura dělnické třídy nabývá autonomního charakteru, a tak se jeví poměrně celistvá a soběstačná. V těch druhých je znázorněna zásadní *separace*, jež je buržoazní-občanské společnosti vlastní. Zde vznikl proletářský dobrodružný příběh, mistrovsky vypravovaný Maximem Gorkým, Jackem Londonem a B. Travenem. Toulání hrdiny-bosáka představuje neurčitost, příležitost promýšlet svět z distance, probádat vyloučená místa světa, kráčet po linii, jež ohraničuje občanské vědomí, a překročit ji.

Identita-pro-sebe, třída-pro-lidstvo

V roce 1789 Emmanuel-Joseph Sieyès napsal, že třetí (měšťanský) stav dosud nebyl v politice „ničím“, že chtěl být „něčím“ a že jeho zahrnutí do politiky by bylo zahrnu-

tím „všeho“.⁴² Když Eugène Pottier napsal „Internacionálu“ v ještě krví zalitých ulicích poražené Pařížské komuny roku 1871, věc se trochu více vyjasnila: byl to mezinárodní proletariát, co „ničím“ nebyl a bude „vším“.

Během let uplynulých mezi těmito dvěma událostmi se Marx pokusil o vysvětlení. V současném světě je to proletariát, který má „radikální okovy“, který „pro své universální utrpení má universální charakter“, který „se nemůže odvolávat na nějaký *historický* titul“, který „je *úplnou ztrátou* člověka“, a „nemůže tedy sám sebe získat než *úplným znovuzískáním člověka*“. Je to „rozklad společnosti“, je to stav, „který je rozkladem všech stavů“.⁴³ V tomto – a jen v tomto – smyslu, ve smyslu, že jeho úkol je jeho vlastní sebezrušení, může proletariát konat jako univerzální třída: protože principem proletariátu je vyloučení, protože vyloučení této třídy zakládá vyloučení všech kategorií neobčanů z bohatství občanské společnosti a protože zrušení tohoto principu znamená otevření lidské společnosti všem.

Univerzálnost proletariátu neznamená přednost dělnické třídy před jinými společenskými skupinami. Poukazuje pouze na proletářský rozměr veškeré politiky identity. Neznamená, že otázky rasy, pohlaví, etnicity nebo jiných kategorií identity lze „redukovat“ na otázky třídy. Znamená jen, že vyloučená stránka těchto identit je úzce spjata s vyloučením proletariátu z občanstva. Ženská práce je tak masivně a úspěšně vykořisťována proto, že zůstává neviditelná a mimo dosah politiky. Původní obyvatelé Severní Ameriky se stali „Indiány“ v průběhu procesu nepodařených snah o jejich zotročení a podařených snah o vyvlastnění jejich země za účelem její přeměny v kapitál. Afričané unesení do Ameriky se stali „černochoy“, když byli donuceni stát se dělníky bez občanství. Analogické procesy proběhly po příchodu imigrantů, kteří se následně ve své nové vlasti stali vyloučenými pracovníky a vzali na sebe etnickou identitu, kterou ve svých zemích původu pojímali úplně jinak, pokud vůbec. Můžeme rovněž sledovat, jak etnický status zaniká, když se určití bývalí příslušníci nějakého etnika začleňují do dominantního občanstva, a jak to popsal Noel Ignatiev, „stávají se bílými“.⁴⁴ Proletářský prvek je prvek totožnosti, se kterým bychom se *neměli ztotožnit*. Zároveň však sdílený projekt překonání proletářského vyloučení nabízí platformu, kolem níž by se mohly sjednocovat různé politické projekty a subjektivní pozice, které by se jinak jevily jako separátní a nesouvisející.

Lze-li do určité míry mluvit o proletářské identitě kladené proti faktické ne-identitě proletariátu, přesto bychom měli tuto identitu jasně odlišovat od identity „tvrdě pracujícího“ občana, který je se svou společenskou pozicí spokojen a který místo toho, aby rozpoznával proletářské vyloučení, vynáší svoji tvrdou práci coby znak statusu, čímž může vylučovat ty, kteří údajně pracují méně tvrdě než on. Pravá proletářská identita

⁴² Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état?* (Paris: Flammarion, 1988).

⁴³ Marx, „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, s. 413 (zdůrazněno v originálu).

⁴⁴ Noel Ignatiev, *How the Irish Became White* (New York: Routledge, 1995).

by se nezakládala na tom, že někdo je proletářem, nýbrž na odkazu proletářských bojů *proti* vyloučení, tj. proti bytí proletářem. Pouze tento odkaz propůjčuje tragickou čest takové práci, která zároveň zneuctívá a pobuřuje toho, kdo ji musí vykonávat. Tato ambivalentní čest zneuctěných a pobouřených by však neměla být zatemňována svým opakem, módním a civilizovaným ponížením dělníků.

Univerzalita proletariátu je tedy negativní univerzalitou. Překonání proletářského vyloučení poskytuje *příležitost* k začlenění všech lidí do nové společnosti, ale neurčuje strukturu jejich začlenění. Negace proletariátu umožňuje *kladení* rozmanitých vynořujících se společenských forem. Použijeme-li pro označení rozmanitého charakteru této nové společnosti slovo „lidstvo“, nemůže se jednat o lidstvo tradičního humanismu založené na lidské přirozenosti, kterou již známe nebo která by negativně zrcadlila abstraktní dehumanizaci proletariátu. Toto nové lidstvo musí být ještě *vytvořeno* a *nárokováno*.

Lid a proletariát

V době, kdy si proletariát teprve začínal uvědomovat svou separaci od občanstva, to bylo měšťanstvo, jež se nejvášnivěji vzbouřilo proti vyloučení, neboť tehdy ještě nedosáhlo plného občanství. Nárokovalo si reprezentovat lidstvo skrze obraz „lidu“. Lid představoval nárok na univerzalitu ze stanoviska toho, co zůstávalo zároveň uvnitř celku i vně (toho, co Jacques Rancière nazývá „část bez účasti“⁴⁵). Když noví *citoyens* vyloučili *sans-culottes*, proletariát odpověděl svým lidovým protinárokem, snahou zviditelnit a začlenit to, co zůstává nereprezentováno v lidském celku tvořeném buržoazií. Lid se stal místem zintenzivňujícího se střetu mezi občanskou koncepcí a proletářskou koncepcí. V průběhu tohoto střetu začala lidová kultura čili folklor poskytovat médium pro transpozici těchto protichůdných tvrzení do systému reprezentací, který bylo možné obecně sdílet.

Občanský lid je zevšeobecněný obraz občanstva; vítá ve svém kruhu všechno a všechny, ale ignoruje námezdní práci. Jako svůj lyrický ideál kladl pohodlného, věčně soběstačného a spokojeného sedláka. Proletářský lid je zevšeobecněný obraz proletářského vyloučení; vpisuje moderní dělnickou třídu do dlouhých dějin vykořisťovaných a vyděděných. Jeho ideálem je vandrák – psanec, zbojník, pocestný řemeslník, rodina vyhnaná ze své půdy, nejmladší sourozenec vyhnaný do dalekého kraje, kejklíč, zpěvák balad, jenž nezná hranice. Přitažlivost tohoto obrazu je dobře zachycena v české trampské písni ze třicátých let:

Hoj, trampové a piráti, hoj, staří vlci s ošlehanou tváří.
Hoj, duše štvané touhami, hoj, věční proletáři!
Divoké dálky zpily nás exotikou zlatých par
a vlajku naši tuláckou vztyčili jsme na stožár.⁴⁶

⁴⁵ Jacques Rancière, *Neshoda: politika a filosofie*, přel. Josef Fulka (Praha: Svoboda Servis, 2011).

⁴⁶ Géza Včelička, „Srdce trampů“, první sloka.

Proletářské nebezpečí

Proletáře nelze do občanské společnosti plně začlenit bez radikální transformace – nebo zrušení – občanské společnosti a jejího specifického způsobu vykořisťování. Proto proletariát představuje pro občanstvo vždy přítomné a nevyhnutelné *nebezpečí*. Občanská sféra se řídí konsensem, kdežto sféra práce je ovládána autokraty a autokracie s sebou nese riziko revolty. Užitečnou hodnotu pracovní síly spotřebuje kapitalista; vědomí pracujícího však nezůstává plně zahrnuto pod vědomím občanským. Směna zboží nenechává po sobě žádné zbytky nepoužité hodnoty; avšak proletář, který už prodal nebo už nemůže prodat svou pracovní sílu, přežije okamžik směny a stává se zbytkem bez hodnoty. Samotného proletáře nelze uspořit ani reinvestovat. V důsledku samého procesu začlenění jeho pracovní síly do systému zůstává sám mimo systém, nikdy zcela zkrocený a spořádaný.

Ze stanoviska občanské společnosti se jeví být řešením znovuzачlenění dělníků do občanstva, což se realizuje v intenzitě, jež je přímo úměrná intenzitě, s jakou se tento problém dere do popředí – tj. v přímé úměře k aktuální neposlušnosti dělníků. Takové snahy o začlenění dělníků do občanství nicméně nikdy nemohou být zcela úspěšné. Pokud zůstane občanský systém nezměněn, zůstane i dělník proletářem v neobčanském prostoru pracoviště.

Ze stanoviska proletariátu nelze spatřovat řešení v rozšíření občanské demokracie, nýbrž v mobilizaci vlastního statusu proletáře coby postavy existující zároveň vně a vedle občanského systému, v pozici, ze které může čelit systému a ze které může systém zásadně přetvořit. Nepolitická politika občanské společnosti by tudíž byla konfrontována *antipolitikou* proletářské společnosti, která přesahuje meze občansko-politického pořádku a politizuje to, co zůstává mimo. Občanův požadavek, aby zůstal nedotčen v nepolitické společnosti, je požadavkem, aby byla zachována nadvláda občana nade vším, co občan už v této sféře ovládá. Proletářův požadavek, aby se mu otevřel přístup k politice, je požadavkem, aby se zrušila politická sféra jako taková a aby byla odhalena a překonána nadvláda celku.

PŘEDNÁŠKA

POLITIKA A FONOCENTRISMUS

Nad Rancièrovým textem „Politika fikce“¹

Josef Fulka

Předkládáme čtenáři český překlad textu Rancièrovy přednášky „Politika fikce“, proslovené v Praze ve Veletržním paláci 7. února 2018. Tento text, jenž je v podstatě jakýmsi koncentrátem Rancièrovy nedávné knihy věnované literatuře,² představuje ambiciózní a fascinující pokus promyslet vztah literatury a politiky jinak než podle „klasického“ modelu angažovanosti, pokus vypracovat jinou politiku literatury než tu, v jejímž rámci by se literatura účastnila chodu velkých dějin (ať už tak, že bude dějinné změny podněcovat, nebo tak, že je bude svým charakteristickým způsobem reflektovat). Celý text začíná nepříliš překvapivým pokusem zpochybnit představu literární fikce jakožto nadstavby, jakožto mimetického odrazu či odlesku „tvrdé“, ne-literární skutečnosti, ve prospěch zdůraznění určitého fikčního charakteru oněch diskursů, které se právě takovoto „objektivní reality“ dovolávají. Důsledky, které Rancière z tohoto konstatování vyvozuje, ale už nijak triviální nejsou, a není jistě od věci se u nich krátce pozastavit.

Čtenář snadno postřehne, že Rancièrova úvaha o literatuře sleduje onu linii myšlení, kterou náš autor rozvíjí už od devadesátých let (a implicitně mnohem déle), přesněji od své knihy *Neshoda* (1995), již ostatně ve své přednášce výslovně cituje. V *Neshodě*, jak známo, odmítá substancialistickou definici politiky, tedy definici, která by se prezentovala jako odpověď na otázku „Co je politika?“, a navrhuje definici takřkajíc situační: „Kdy

¹ Tento text vznikl v rámci grantového projektu GAČR „Hudba a obraz v myšlení dvacátého století“, č. P401 19-20498S.

² Jacques Rancière, *Les bords de la fiction* (Paris: Le seuil, 2017).

je politika?“ Politika podle Rancièra vzniká v určité *situaci*, kterou pojmenovává právě jako situaci neshody: nikoli snad tehdy, když si subjekty na politické scéně jednoduše navzájem nerozumějí v důsledku neznalosti nebo nepřesnosti používaných slov, nýbrž tehdy, když řeč jedné skupiny mluvčích nemá pro druhou skupinu mluvčích vůbec status lidské, artikulované řeči, a je v důsledku toho pokládána jen za jakýsi (animální) zvuk, kterému není třeba naslouchat. Rancière tuto situaci základního nesouladu či základní asymetrie, která není prostě asymetrií nedorozumění, dokládá celou řadou působivých historických příkladů (případ skythských otroků v Hérodotových *Dějínách* či Ballancheovo převyprávění příběhu o římských plebejcích³) a ukazuje, že politika nastává právě tehdy, když se ti, jejichž hlas nebyl doposud pokládán za smysluplnou řeč, začnou zviditelňovat na politické scéně právě jako racionální a hovořící subjekty, tj. v pravém slova smyslu jako subjekty lidské.

V „Politice fikce“ Rancière na tuto svou základní tezi v jistém ohledu – ovšem, jak uvidíme, pouze v *jistém*, a to ne zcela jednoznačném ohledu – navazuje. V první řadě nás zaujme, jaké literární příklady si zde volí: pozorná četba posledních kapitol Auerbachovy *Mimesis* ho vede k ostré polemice s tou verzí marxistické teorie literatury (především s Lukáscem), která chce v oněch změnách, jež vedly od „velkého“ realistického románu balzacovského typu k modernistickým textům typu Faulknera či Virginie Woolfové, vidět známku úpadku, pokud jde o politický dosah literatury. Jde dokonce tak daleko, že neváhá odhalit fikční dimenzi v marxistické teorii samé, která podle něho zachovává starý aristotelský protiklad dvou temporalit aktivních a pasivních lidských bytostí, vítězů a poražených.

Jaká je tedy ona „jiná“ politika literární fikce, kterou Rancière proti této velké dualitě staví? Vychází ze auerbachovského pojmu „libovolného okamžiku“, ale odvolává se letmo také na Waltera Benjamina, Rancière pléduje za „malou“, sotva postřehnutelnou, ale možná o to radikálnější politiku literatury, jejíž nejdůslednější vyjádření najdeme v textech, které bychom měli jen sotva tendenci pokládat za politické v tradičnějším slova smyslu. Především je to politika velice křehká, jen stěží balancující na hranici mezi „něčím“ a „ničím“: jejími subjekty jsou bytosti nacházející se na rozhraní lidského a ne-lidského, viditelného a neviditelného, bytosti, které by snadno sklouzly do temnoty a ticha, kdyby je z tohoto údělu neosvobodila právě literární fikce. A korelátém tohoto rozhraní mezi viditelným a neviditelným je druhé rozhraní, týkající se tentokrát temporality: proti velkému protikladu mezi časem aktivních a pasivních lidí Rancière staví „sílu vratkého okamžiku, kolísajícího mezi událostí a ne-událostí“.

Odtud Rancièrův důraz na modernistické texty, které jsou těmto mezním subjektům schopny poskytnout – s pomocí velmi specifických narativních prostředků – přeci jen něco jako hlas. Skutečnými subjekty politiky literatury jsou bytosti, které buď nemluví, anebo je nikdo neposlouchá. V oné realistické literatuře, které si tolik cení například

³ Jacques Rancière, *Neshoda*, přel. J. Fulka (Praha: Svoboda servis, 2011), s. 22–23 a 31–33.

právě Lukács, zajisté začínají promlouvat postavy, zdržující se na samém okraji viditelnosti, avšak literární modernismus tento trend posouvá ještě dál – a právě důrazem na tento posun se Rancière vymezuje vůči Lukáčsovi.⁴ Virginia Woolfová nebo William Faulkner jsou ve svých textech s to uskutečnit něco, čemu Rancière ve své dřívější knize *Emancipovaný divák* říká „demokratizace zkušenosti“⁵ a co v pražské přednášce označuje jako „násilný úkon spočívající v tom, že [...] do řeči je zahrnuto něco, co se této řeči vymyká“. Jinými slovy, tito autoři budují „fikční demokracii“, která se z velkých dějin přesouvá „k univerzu smyslových mikro-událostí“, a dávají hlas těm, kdo sami o sobě žádný hlas, tedy přinejmenším hlas v podobě artikulované mluvy, nemají. Jak k tomuto „násilnému úkonu“ přesně dochází?

Politika v Rancièreově pojetí (ať už jde o politiku v širokém slova smyslu, jak se jí snažil vymezit v devadesátých letech, nebo specifičtěji o politiku literární fikce, jak se jí snaží vymezit v pražské přednášce), má jeden pozoruhodný rys: je to politika *fonocentrická*, v níž se sama otázka týkající se toho, co je a není politické, točí kolem problematiky hlasu.⁶ Všimneme si, jak důležitou roli ve všech literárních příkladech, které Rancière podrobněji rozebírá (třebaže jich *ad hoc* uvádí víc), hraje právě motiv hlasu. Literární postavy, jež Rancière zmiňuje, vesměs vydávají zvuk, který ale nemá charakter smysluplné řeči: „zrezivělá pumpa“ u Virginie Woolfové, nárek idiota Benjyho u Faulknera, falešný zpěv dvou šílených žen v povídce João Guimaraëse Rosy. Podstata politiky fikce spočívá v přeměně tohoto neartikulovaného zvuku na lidskou řeč, tedy v překročení hranice mezi lidským a ne-lidským. Čtenář *Neshody* zde jistě rozpozná ozvěnu staré aristotelské definice ze začátku *Politiky*, která byla pro Rancièreův pokus o vymezení politična výchozím bodem: zatímco zvířata vydávají zvuky, které jsou s to nanejvýš vyjádřit bolest a slast, lidské bytosti disponují řečí, která dokáže vyjadřovat spravedlnost a bezpráví – a právě tato řečová schopnost z lidí činí politické subjekty. Výše uvedené příklady výmluvně ukazují, že tato aristotelská distinkce se zde navrácí

⁴ Auerbach v *Mimesis* v souvislosti s vývojem románu v devatenáctém století podivuhodně analyzuje posun ohledně toho, kdo může nebo nemůže nabýt statusu literární postavy: literárními postavami se stávají oni „pasivní lidé“, kteří dříve v literatuře slovo neměli, například nudící se Ema Bovaryová. V souladu se svým romanistickým vzděláním se Auerbach zaměřuje především na francouzskou literaturu: zajímavým doplňkem těchto jeho analýz může být práce Iana Watta *The Rise of the Novel*, kde autor v souvislosti s Defoem a Richardsonem ukazuje, že onen „formální realismus“ (výraz je Wattův), v jehož rámci se literární postavou stává „obyčejný“ a často ne právě příkladným životem žijící člověk (vzpomeňme na Moll Flandersovou), existoval v anglické literatuře výrazně dříve než ve francouzské (z důvodů, které zde není třeba rozebírat). Viz Ian Watt, *The Rise of the Novel* (Oakland: University of California Press, 2001). Modernismus tuto tendenci vyhocuje: mluvčími se zde mohou stát lidé na okraji, kteří často ani nejsou jakékoli promluvy schopní. Tento motiv je pro Rancièreův výklad klíčový.

⁵ Cituji podle slovenského překladu: Jacques Rancière, *Emancipovaný divák*, přel. M. Ferenčuhová (Bratislava: Divadelný ústav, 2015), s. 62.

⁶ Výraz fonocentrismus tu používám v čistě deskriptivním, nikoli kritickém smyslu.

v plné síle a že politika literatury, jak ji Rancière chápe, není ničím jiným než překonáváním rozdílu mezi (animálním) zvukem a (lidskou) promluvou.

To nás však dovádí k základnímu paradoxu, kolem kterého se Rancièreova analýza takřikajíc zauzluje. Výše bylo řečeno, za Rancière zde na svou starou definici politiky, předloženou v *Neshodě*, navazuje pouze jistým způsobem. Politika fikce totiž přece jen není tak docela totéž jako politika *stricto sensu*. Rancière sám formuluje tento rozdíl následujícími slovy: „Politika praktikuje nesvár v podobě kolektivního převzetí řeči těmi, kdo chtějí prokázat, že mluví. Literatura naproti tomu dává jedinečnou řeč těm, kdo něco takového prokázat nemohou, těm, kdo v absolutním smyslu nemohou mluvit.“ V obojím případě jde, jak říkal Rancière již v *Neshodě*, o ukazování bezpráví, ovšem k tomuto ukazování dochází v literatuře odlišným způsobem – od kolektivního se přesouváme k jedinečnému a od ujímání se řeči se přesouváme k situaci, kdy nemluvicímu (ne) subjektu propůjčuje hlas autor, který svým psaním tento (ne)subjekt sám *vytváří*. To je velmi podstatné: nejde vůbec o banální konstatování, že v případě literárního textu zde vždy máme autora, který hovoří *za* nemluvicí bytost, tedy o to, že tato bytost nemluví sama za sebe, neboť existuje jen díky autorově *écriture* (taková kritika Rancièreova pojetí by byla velmi laciná), nýbrž o to, že ono „mluvení *za*“ má v literatuře nekonečně mnoho stylistických a narativních modalit. Jinak řečeno, nikoli nepodstatnou otázkou je, *jak* vlastně literární autor takovou bytost nechává promlouvat. Nečiní to totiž jednoduše tak, že by někoho, kdo mluvit nemůže, nechal mluvit stejně, jako mluví „normální“ lidé, nýbrž tak, že jej začleňuje – a to často s pomocí velmi sofistikovaných literárních prostředků – do fikčního světa, ve kterém ne-lidský zvuk sice vstupuje do univerza lidské řeči, ale přece zůstává vně. K tomu, jak složité takové prostředky mohou být, ostatně stačí přečíst úvodní partii *Hluku a vřavy*: Benjy sice mluví, ale jeho řeč má velmi zvláštní rysy, které ji výrazně odlišují od „běžné“, logicky strukturované mluvy (neustálé přeskokování v časové posloupnosti, opakování, důraz na určitý typ smyslových vněmů atd.). Idiot mluví, i když mluvit nemůže, ale to neznamená, že by přestal být idiotem – v tom tkví paradox onoho „zahrnutí do řeči“, jež je podle Ranciera jádrem literární politiky.⁷ Virginia Woolfová volí jiný postup a obestírá „píseň“ zrezivělé pumpy mytickým oparem: tato píseň se mění na „hlas pradávného zřídla tryskajícího ze země“,⁸ na odvěký zpěv o nenaplněné lásce, který přetrval věky a bude trvat další miliony let. Zkrátka a dobře, překračujeme hranici mezi lidským a ne-lidským, ale zároveň na této hranici setrváváme. To je, zdá se mi, specifikum politiky praktikované literaturou ve srovnání s onou emancipační politikou, jak je definována v *Neshodě*.

⁷ Rancière to v pražské přednášce ostatně lehce naznačuje, když říká, že „zahrnutí vyloučeného“ v literatuře není ani „zrušením rozdílů ve sféře univerzality“, ani „uznáním jejich mírumilovné koexistence“.

⁸ Virginia Woolfová, *Paní Dallowayová*, přel. K. Hilská (Praha: Odeon, 2004), s. 65. Výraz „pradávný“ se na těchto stránkách opakuje několikrát.

Hovořím-li o takovéto specifičnosti politiky fikce, cílem není znovu zavést heterogenitu mezi literární psaní a „skutečný“ svět. I politické ujmání se řeči samozřejmě může mít – a mnohdy má – narativní charakter, nabývající různorodých podob,⁹ stejně jako samo naše vnímání skutečnosti. Jak říká Rancière v *Emancipovaném divákovi*:

Neexistuje reálný svět, který by byl vnější stránkou umění. Existují přehyby a záhyby společného citlivého tkaniva, ve kterém se politika estetiky a estetika politiky spojují a rozpojují. Neexistuje reálno samo o sobě, ale konfigurace toho, co nám je dáno jako reálné, jako objekt našeho vnímání, našich myšlenek a zásahů. Reálno je vždy objektem fikce, je to konstrukce prostoru, kde se do sebe zaplétá viditelné, vypočítatelné a vykonavatelné.¹⁰

Tato metaforika přehýbání, spojování a rozpojování by však neměla vést k falešné homogenizaci „reality“ a literárního psaní. Fakt, že tzv. reálný svět a reálná politika v sobě nepochybně obsahují narativní elementy, a že naopak tzv. literatura je schopna praktikovat určitou politiku, třebaš tím, že „mění způsob, jakým je náš svět osídlený událostmi a figurami“,¹¹ možná znamená, že obojí má k sobě blíž, než bychom si mohli myslet, ale nemusí to nutně znamenat, že mezi obojím není žádný rozdíl.

Rancière se tomuto nebezpečí ostatně vyhýbá. Jestliže v úvodu své přednášky zdůrazňuje fikční charakter diskursů, které se snaží dovolávat „tvrdé skutečnosti“, jistě bychom tyto výroky neměli interpretovat ve smyslu „všechno je fikce“, jak se to snaží činit jistá banální verze postmodernismu (takovýto „postmodernismus“ je ostatně daleko spíše vágním konstruktem vybudovaným nepřilíš dovtipnými kritiky tohoto pojmu). Rancière by byl jistě první, kdo by takovou interpretaci popřel, o čem svědčí – když už nic jiného – jeho exkurs k deváté kapitole Aristotelovy *Poetiky*. Charakterizuje-li ovšem politiku fikce tím, že fikce nechává *prostřednictvím autorského hlasu* promlouvat někoho, kdo „objektivně“ vzato vydává pouze zvuky (anebo jehož promluvě nikdo nenaslouchá¹²), přičemž protipólem tohoto literárního úkonu je rozbití „velkého“

⁹ K narativní povaze politiky srov. třetí kapitolu *Neshody*, s. 50–65.

¹⁰ Rancière, *Emancipovaný divák*, s. 71.

¹¹ *Ibid.*, s. 62.

¹² Pozoruhodným příkladem takového bezpráví, hraničícího s tím, co Étienne Balibar označuje jako mezní násilí či krutost, by byla postava Františky v románu *Advent* od Jarmily Glazarové. Františka sice pronáší artikulovanou řeč, ale protože je uzavřena v infernálním světě tvořeném svým manželem Jurou a děvečkou Rozínou, ve světě, kde je veškerá komunikace znemožněna, její řeč je předem zbavena právě svého lidského charakteru, totiž možnosti diskutovat o spravedlivém a nespravedlivém. Odtud pocit naprosté a stále se stupňující bezmoci, který spolu s Františkou zakouší i čtenář: Františka mluví, ale ve fikčním světě ji nikdo neslyší a slyšet nechce. Jedinou odpovědí na tuto radikální nemožnost komunikace je v tomto případě zoufalý čin – Františka Juru i s Rozínou upálí ve stodole a čtenář jí to rád odpustí. Viz Jarmila Glazarová, *Advent* (Praha: Československý spisovatel, 1966).

času ve prospěch vratkého „libovolného okamžiku“, otevírají se tím pro toho, kdo chce o literatuře uvažovat v rancièrovských intencích, některé zajímavé otázky.

Uvedu na závěr jednu z nich. Všechny postavy, o nichž Rancière hovoří, jsou nakonec přeci jen lidé, byť většinou na hranici lidskosti. Co víc, jsou to lidé, kteří vydávají nějaký zvuk, zpívají nesrozumitelnou píseň, kňučí nebo naříkají. Avšak na rancièrovský fonocentrismus, jak už je jistě dostatečně patrné, díky jeho aristotelskému východisku neustále dotírá přízrak animality. Rancièrovský subjekt politiky doslova vymaňuje, vytrhává svou řeč z domény animálních zvuků, ve které politika není možná. Kdybychom tedy dovedli Rancièrovy postuláty o krok dál, mohli bychom se snad ptát, zda by například bylo možné uvažovat, byť jen hypoteticky, o politice fikce i v případě, kdy se „subjekty“ literárního vyprávění stávají bytosti, které jsou z „objektivního“ či chceme-li mimoliterárního hlediska tvory skutečně ne-lidskými a které nevydávají žádný – ani neartikulovaný – zvuk, tj. které nemají nic, žádný fonický substrát, ze kterého by se mohla stát smysluplná mluva? Je pro takové bytosti v rancièrovském pojetí literární politiky místo, anebo jsou odsouzeny k tomu, aby setrvaly mimo politiku? V literatuře pro ně bezpochyby místo je. Existují texty, ve kterých autor hovoří i o takových bytostech (nebo snad *za* takové bytosti?) a v souvislosti s nimiž bychom byli v silném pokušení říci, že vyjevují často velmi vyhrocenou formu radikálního bezpráví.

Katherine Mansfieldová kdysi napsala krátkou povídku „Moucha“. Jistému šéfovi jistého podniku, pronásledovanému vzpomínkami (ovšem již blednoucími) na svého mrtvého syna, spadne do kalamáře moucha. „[...] drápla se pracně a usilovně ven. Pomoc! Pomoc! Dovolávaly se ty uštvané nožky.“ Šéf ji zachrání a vytáhne z kalamáře. Moucha si začne stírat inkoust z křídel a chystá se znovu žít. V okamžiku, kdy se chystá odletět, dostane šéf zvláštní nápad: namočí pero do inkoustu a kápne na ni znovu, jen ze zvědavosti. Moucha se začne znovu čistit, ale už pomaleji. Šéf totéž opakuje ještě několikrát a právě v okamžiku, kdy se zařekne, že to bylo naposled, se moucha přestane hýbat.¹³ Nebo jiný text: v Hrabalově povídce „Lucinka a Pavlína“ se dvě kočky, vyhnané z hospody po změně majitele, neustále vracejí, žijí v díře pod podlahou, večer co večer se dívají skrze zamrzlá okna a marně čekají – „jako dvě stařeny, které se doplížily k oknům hostince a dívaly se na hasičský bál“ –, kdy se vrátí bývalý majitel, pan Novák, a pustí je znovu dovnitř, do tepla.¹⁴

Co s takovými texty? Nejde zde o žádnou angažovanou literaturu, bojující kupříkladu za práva zvířat. Stejně nesmyslné by bylo číst je jako nějakou alegorii lidského údělu. Jsou to texty, které jednoduše ukazují bezpráví, a to i s oním důležitým průvodním rysem, který Rancière politice fikce připisuje a jímž je důraz na libovolný okamžik

¹³ Katherine Mansfieldová, „Moucha“. In *Zahradní slavnost*, přel. H. a A. Skoumalovi (Praha: Vyšehrad, 1952), s. 527–533.

¹⁴ Bohumil Hrabal, „Lucinka a Pavlína“, in *Hovory lidí* (Praha: Československý spisovatel, 1984), s. 393–403.

(bezvýznamná epizoda v životě úředníka, libovolná zima v Kersku). Dá se říci, že tyto bytosti přese všechno *nějak* mluví¹⁵ nebo že se dokonce mohou stát subjekty politiky? Ve skutečném světě, kde je politika v souladu s aristotelskou definicí lidským faktem, zřejmě ne (kdo by plakal nad zabitou mouchou?), ale co ve světě fikčním? Někdo řekne, že se jedná o velmi sentimentalistickou, ne-li vysloveně nepatřičnou nebo zlehčující interpretaci rancièrovské teze. Chceme-li ale brát literaturu vážně, musíme podotknout, že je tu ještě jedna věc. V obou textech, které samozřejmě uvádím jen jako příklad, je cosi nepatrného, co je navzdory všemu situuje na „kolísavou linii vytyčenou mezi ničím a téměř ničím, mezi významným a bezvýznamným, všedním a nevšedním“ (výrazy jsou Rancièrovy). Je to drobná a pomíjivá stopa v *lidském* světě, kterou tito tvorové zanechali, stopa, již pocítují *hovořící* aktéři příběhu. „Šéf podniku sebral scíplou mouchu na špičku nože a odhodil ji do koše na papír. Ale najednou ho zkrušil takový pocit bídáctví, že se až polekal,“ píše Mansfieldová. A Hrabal se vyjadřuje méně jednoznačnými, ale o to působivějšími slovy: „Když jsem je [Lucinku a Pavlínou] pak vídával, kráčel jsem tiše, viděl jsem ty jejich zvědavé a nadšené oči, které tam v hostinci něco vidí, čemu se říká naděje, vzpomínka na krásné časy [...]. Když jsem pak denně vcházel do hospody, chvíli jsem držel kliku a říkal si, mám tam jít, nebo nemám? *Ale protože jsem narušený člověk*, vešel jsem a srdečně se zdravil s Václavem a Lubošem, s těmi novými vedoucími, kteří sice měli v kuchyni čisto [...], avšak u kamen značky Fiřakovo se ohřívala lopatka na smetí a lopatka na uhlí, ač tam měla ležet Lucinka s Pavlínou“ (zvýraznil J. F.).

Možná, že právě tímto spíše aluzivním, nepatetickým, ale literárně velmi působivým přiznáním studu či pocitu viny autorský hlas uskutečňuje ono kouzlo, jež tyto tvory nechá vystoupit z ticha i navzdory absenci jejich vlastního hlasu. Možná, že se tu přece jen otevírá možnost pro politiku za hranicemi fonocentrismu. Otázka ale stojí: držíme-li se Rancièrových tezí, je to stále ještě politika? Rancièrovo myšlení se od začátku prezentuje jako myšlení diskordance, neshody, nesváru, nesouladu, který je na jedné straně nutný (jinak by se politika, jak říká Rancière, stala policií), avšak na druhé straně je alespoň *de iure* překonatelný (jinak by nemělo smysl o žádnou politiku usilovat) – bez tohoto nesouladu a bez jeho třeba jen potenciální překonatelnosti by politika nebyla možná. Hranici mezi zvukem a řečí lze překročit. Dá se říci, že *v literatuře* je možné překročit i hranici mezi zvukem a mlčením, tedy uskutečnit ještě radikálnější zahrnutí mimořechového do sféry řeči, a stále ještě hovořit o politice? Anebo už se ocitáme mimo meze politična? To už je ovšem otázka, kterou bychom museli položit Rancièrovi samému.

¹⁵ Ba možná mluví o to důrazněji, že žádný zvuk nevydávají.

POLITIKA FIKCE¹

Jacques Rancière

Úvahy, které vám dnes předložím, tvoří součást mé práce o literární fikci; nejprve musím připomenout základní principy, které tato práce sleduje, abych se tak vyhnul jistým nedorozuměním. Literární fikce je nejčastěji ztotožňována s vymyšlením imaginárních bytostí a situací, proti nimž je stavěna hmotná realita. Přinejmenším od Aristotelových dob však víme, že fikce je něco docela jiného než vytváření imaginárních bytostí. Fikce je určitá struktura racionality. Je to způsob prezentace, který činí věci, situace či události vnímatelnými a srozumitelnými. Je to způsob propojování, který buduje jisté formy koexistence, následnosti a kauzálního zřetězení mezi událostmi a dává těmto formám podobu možného, skutečného či nutného. Tento dvojí úkon je vyžadován vždy, když je třeba vytvořit jistý dojem skutečnosti a vyjádřit formu její srozumitelnosti. Rozpoznáme-li tuto nutnost, jíž je fikce podrobena, nemá to nic společného s žádným „relativismem“. Nejedná se zde o pravdivost nebo nepravdivost nějakých faktů. Jedná se o podobu racionality, podle níž jsou tato fakta propojována. Politici, novináři, sociologové či historici vytvářejí fikční dílo pokaždé, když musí pojmenovat nějaké subjekty, vymezit nějaké situace, propojit nějaké události a vyvodit z nich, co je možné nebo nemožné. Věc se však má tak, že na to ochotně zapomínají, aby se mohli dovolávat výhradně skutečnosti. A dobrý prostředek, jak něco takového učinit, je zaměřit se na literární fikci jako na předmět zkoumání a ukazovat, jak tato fikce opomíjí nebo zakrývá tvrdé skutečnosti ekonomiky, politiky nebo společenského konfliktu. Odhalování skutečnosti skryté za fikcí umožňuje vyhnout se tázání po fikčních formách, které sami využíváme. Proto může být někdy užitečné celou věc obrátit: potom používáme výslovně přiznané formy fikce, abychom zproblematizovali dojem reality vytvořený různými diskursy, jež o sobě tvrdí, že nejsou ničím jiným než vyjádřením nepřikrášlené skutečnosti. Výslovně přiznaná fikce má totiž jednu epistemologickou výsadu: nemusí popírat svůj fikční charakter.

¹ Z francouzského originálu přeložil Josef Fulka.

Naopak zviditelňuje ony způsoby prezentace faktů a propojování událostí, jež se jinak vydávají za prosté vyjádření objektivní reality, jakožto předměty určité konstrukce. Proto je vhodnější k tomu, aby nás poučila o různorodých způsobech, jak vytvářet dojem skutečnosti a vazbu tohoto dojmu skutečnosti k vládnoucímu řádu. Nemůže se spokojit, tak jako jiné diskursy, se stavěním fikce proti skutečnosti. Je nucena zkoumat radikálnější rozdíl, oddělující fikci od absence fikce, rozdíl mezi „něco se děje“ a „nic se neděje“. A nepochybně právě tehdy, když se usazuje na hranici oddělující toto „něco“ od „ničeho“, nabývá literatura své největší síly. A právě zde také možná nabývá svůj nejradikálnější politický význam.

Takové tvrzení se může zdát paradoxní. Přesně k témuž závěru však dospívá nejpozoruhodnější kniha věnovaná dějinám literární fikce v západním světě: mám na mysli Auerbachův spis *Mimesis. Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, vydaný roku 1946. V poslední kapitole Auerbach vzdává poctu knize, kterou pokládá nejen za výsostně dovršení západní literatury, ale také za příslib „společného života lidí na zemi“.² Existuje zajisté nemálo knih, které přetřásají útrapy a naděje proměňujícího se lidstva. Ta, kterou si volí Auerbach, je ovšem velkým eposejím o lidském údělu zdánlivě velmi vzdálena. Jedná se totiž o román *K majáku* od Virginie Woolfové, vyprávějící příběh jednoho večera a jednoho dopoledne, tvořený bezvýznamnými událostmi, které prožívá rodina trávící čas na svém ostrovním letním sídle. A pasáž, kterou se Auerbach rozhodl komentovat, aby své tvrzení odůvodnil, nám líčí tu nejbanálnější událost v domácnosti: paní domu, žena jménem paní Ramsayová, plete pro chlapce strážce majáku punčochoy, které přeměřuje na svém vlastním synovi.

Jak může líčení tohoto letního večera v kruhu maloburžoazní rodiny ohlašovat budoucnost lidstva? O dvě kapitoly dříve tentýž Auerbach definoval podstatu moderního románového realismu. Realismus, tvrdí Auerbach, může zobrazovat člověka jen jako zasazeného do stále se vyvíjející politické, hospodářské a společenské globální skutečnosti. Tato globální skutečnost se v prostoru oněch dvou kapitol očividně rozpadla. Spolu s ní se však také podle všeho ztratil způsob zřetězování událostí, jenž představoval samo jádro románové fikce. Přesně nad touto dvojí ztrátou lomil ve třicátých letech rukama i jiný teoretik románu, György Lukács, který pranýřoval vývoj směřující od primátu aktivní narace k nadvládě pasivního popisu. Skutečný realismus byl podle něho ztělesněn v románech Balzacových. Balzac totiž uváděl na scénu „plné postavy“ bojující za dosažení svých cílů. Zápas, které ony postavy podstupovaly, umožnily Balzacovi ukázat dynamiku společenských konfliktů v době expanze kapitalismu. Úpadek románu se o třicet let později projevil v románech Zolových. Líčení činů zde postupuje místo vyprávění o věcech. Zola popisoval formy společenského dění jako neživé věci, jako po sobě následující a vedle sebe postavená „zátiší“. A odtud se v díle

² Erich Auerbach, *Mimesis. Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, přel. M. Žilina, R. Preisner a V. Kafka (Praha: Mladá fronta, 1998), s. 466.

Jamese Joyce dospělo k meznímu bodu fragmentace zkušenosti, kde se sám vnitřní život postav přeměňoval „na něco statického a zvěčněného“.

Touž cestou od Balzaca k Virginii Woolfové se zdánlivě ubírá i Auerbach: je to cesta, která se odchyluje zároveň od umného uspořádávání fikčních zápletek i od společného života lidí. Auerbach však tomuto vývoji připisuje význam, který celou perspektivu zcela převrací: mikrovyprávění Virginie Woolfové nás neodvádí od zásadních otázek lidského společenství. Právě naopak, otevírá jeho budoucnost. A pokud tak činí, není to *navzdory tomu*, že ničí ono uspořádání dějů, které bylo doposud pokládáno za ústřední princip literární fikce, nýbrž *právě proto*, že je ničí. Cituji Auerbacha:

Co se uskutečňuje zde v románu o majáku, o to se pokoušela všechna díla toho druhu, ne vždy ovšem se stejnou schopností vnitřního zření a se stejným mistrovstvím: položit důraz na kteroukoli událost, vytěžit z ní maximum nikoli ve službě nějaké záměrně široké dějové souvislosti, nýbrž kvůli ní samé.³

To je podivuhodné tvrzení: svrchované dovršení západoevropské realistické fikce spočívá ve zničení „záměrně široké dějové souvislosti“, jež se zdá být minimální podmínkou kterékoli fikce jako takové. Tímto dovršením je přednostní postavení udělené *kerékoli události* – Auerbach rovněž používá výrazu *libovolný okamžik*. Jak o tomto dovršení v podobě radikálního zničení uvažovat? A jakým způsobem důraz na libovolný okamžik předpovídá nový společný život na zemi? Auerbach na to odpovídá jen banálními úvahami o obsahu těchto jednotlivých okamžiků, kterýžto obsah se podle jeho slov týká toho, co je „elementární a společné v lidech vůbec“. Předtím však toho řekl dost, abychom si mohli uvědomit, že ona společná věc, jež je ve hře v libovolném okamžiku, se netýká obsahu času, nýbrž jeho formy samé. Existuje-li nějaká politika fikce, nepovstává ze způsobu, jakým fikce zobrazuje strukturu společnosti a jejích konfliktů; nepovstává ze sympatie k utlačovaným, již může vzbudit, ani z energického odporu vůči útlaku, jež může vyvolat. Povstává právě z toho, co jí dává existovat jakožto fikci, tedy ze způsobu, jímž vymezuje a navzájem propojuje události. Jádro politiky fikce tkví v jejím nakládání s časem.

To je koneckonců známo už od antiky a v exemplární podobě to bylo formulováno v deváté kapitole Aristotelovy *Poetiky*, kde Aristotelés vysvětluje, v jakém ohledu je básnictví *filosofičtější* než dějepisectví. Podle Aristotela je to proto, že básnictví – tímto výrazem míní nikoli hudebnost veršů, ale výstavbu fikčního děje – nám říká, jak se věci *mohou* stát. Říká, jak se přiházejí v návaznosti na určité nutné nebo pravděpodobné zřetězení příčin a následků. Vyznačuje se tedy právě využíváním času jakožto principu racionality. V tomto ohledu stojí proti dějepisectví, které nám vypráví jen o tom, jak se věci přihodily jedna po druhé, ve své empirické souslednosti. Tragický děj nám takto

³ *Ibid.*

ukazuje zřetězení událostí, díky němuž lidé dospívají od nevědomosti k vědění a od štěstí k neštěstí. Nejsou to, pravda, jacíkoli lidé, nýbrž ti, kteří musí „patřit k lidem žijícím ve velké slávě a štěstí“.⁴ Aby člověk upadl ze štěstí do neštěstí, musí totiž náležet ke světu těch, jejichž činy závisejí na rozmarech štěstěny. Aby na ně mohlo dolehnout tragické neštěstí, jež je zapříčiněno nikoli špatnou povahou, ale pochybením, musí patřit k těm, kteří se mohou dopouštět chyb, protože mohou pojímat velké záměry a vystavovat se tak ranám osudu převracejícího zamýšlené důsledky. Básnická racionalita nutných či pravděpodobných sledů událostí se týká těch lidí, o nichž říkáme, že jsou činní či *aktivní*, poněvadž žijí v čase účelů: zamýšlených účelů jednání, ale také v čase onoho účelu o sobě, jež představuje privilegovaná forma nečinnosti zvaná volný čas. Tento čas stojí v jasném protikladu k času lidí *pasivních* nebo *mechanických*, ne snad proto, že nic nedělají, ale proto, že veškerá jejich aktivita je uzavřena v kruhu prostředků vázících se na bezprostřední účely přežití, a proto, že nečinnost je pro ně vždy jen nutným odpočinkem mezi dvěma energetickými výdaji.

Uměle vystavěná fikce je racionálnější než popsaná empirická skutečnost. A tato nadřazenost je nadřazeností jedné časovosti nad druhou. Tyto dvě aristoteléské teze zakládají dominantní racionalitu fikce, trvající po období, které se dosud neskončilo. Zakládají ji na hierarchii, kterou nebylo nutno argumentačně odůvodňovat, protože náležela k evidencím strukturujícím tehdejší svět: na hierarchii životních forem, rozlišující mezi „aktivními“ a „pasivními“ lidmi na základě samotného způsobu, jímž obývají čas, na základě smyslového rámce jejich činnosti a nečinnosti. Lze si potom položit následující otázku: nedošlo v moderní době k zániku této hierarchie časovosti, o kterou se opírala fikční racionalita? Nebyl to zvláště marxismus, který ji celou převrátil? V marxismu je to právě temný svět produkce a reprodukce materiálního života, jenž se stává hlavním principem kauzální racionality. Jsou to dějiny, takto definované na základě své podstaty – produkce materiálního života –, které staví svou racionalitu proti arbitrárním fikčním konstrukcím a otevírají těm, kdo pochopí jejich zákony, budoucnost v podobě lidstva bez hierarchie. Avšak převrátit nějaký protiklad stále ještě znamená uchovávat jeho prvky i strukturu jejich vztahu. A věda o dějinách hierarchii časovosti vskutku převzala. Jistě, tato věda již není tím marným poznáním, k němuž se tragičtí hrdinové dopracovávali příliš pozdě, v okamžiku svého pádu ze štěstí do neštěstí. Tomu, kdo jí disponuje, naopak skýtá takovou vizi zřetězení příčin a takovou možnost uzpůsobit prostředky účelům, aby mohlo být zajištěno štěstí budoucí. Činí to ale jen tak, že proti sobě znovu staví čas aktivních lidí, čas zřetězení příčin poznávaného vědou a uskutečňovaného jejími držiteli, a čas lidí pasivních, které jejich hmotné zájmy nutí zůstat v jeskyni, kde se věci vyjevují pouze jedna za druhou, v soumeznosti, kterou neuspořádává nic kromě ideologických přeludů.

⁴ Aristotelés, *Poetika* 1453a, přel. M. Mráz (Praha: OIKOYMENH, 2008), s. 73.

Jakožto forma vyprávění je marxistická věda o dějinách stále ještě aristotelská. A pokud bere v potaz literární fikci, potom zcela přirozeně kloubí svá zdůvodnění se zdůvodněními vycházejícími ze starodávné fikční hierarchie. Právě takto postupuje Lukács, když dává do protikladu dvě temporality: na jedné straně narativní čas autentického realistického románu, který popisuje činy „plných postav“, jež nám, sledující na vlastní riziko své cíle, odhalují strukturu společenské reality a dějinného vývoje, a na straně druhé čas sukcesivní, zvěcněný čas zátiší popisovaných v naturalistickém románu, nebo čas joyceovské fragmentace zkušenosti. Dost možná, že právě toto spojení mezi novou vědeckou racionalitou a starou racionalitou fikční vytušil Auerbach tehdy, když spojuje „vážný moderní realismus“ se zobrazením člověka „v jeho zasazení do konkrétního, stále se vyvíjejícího politického, společenského, hospodářského komplexu skutečnosti“.⁵ Tato stále se vyvíjející skutečnost možná pouze neustále reprodukuje oddělení mezi těmi, kdo žijí v čase příčin, a těmi, kdo žijí v čase následků. Příklady, jimiž Auerbach dokládá výboje francouzského realistického románu, jsou ve skutečnosti vesměs protipříklady, místa a momenty, v nichž se tento vývoj, jak se zdá, zastavil: je to zatuchlinou páchnoucí jídelna penzionu paní Vauquerové v Balzacově *Otcí Goriotovi*; nudné obědy v paláci de La Mole ve Stendhalově *Červeném a černém*; anebo nudné večere ve vlhké jídelně rodinného domu ve Flaubertově *Paní Bovaryové*. Tento zdánlivý rozpor má svou logiku: „vážný realismus“ je podle Auerbacha také, ba dokonce především takový realismus, který narušuje starodávné rozdělení vykazující zobrazování drobného lidu do nízkých žánrů, jako je komedie nebo satira. Je to takový realismus, který z nich naopak činí subjekty schopné těch nejhlubších a nejspletitějších citů. Přesně tohle symbolizují Julián Sorel, tesařův syn, který se rozhodne vzít útokem společenskou hierarchii, a Ema Bovaryová, statkářova dcera bažící po ideálních vášních – oba dva to myslí natolik „vážně“, že jejich touha žít jiný život než ten, jenž je předurčen lidem jejich postavení, je potrestána smrtí. Nuže, žít jiný život, to znamená především obývat jiný čas než čas práce a reprodukce. A vstupní branou do tohoto jiného času je nuda. V životě těchto takzvaných „pasivních“ lidí, jejichž čas se řídí výhradně rytmem střídání práce, která je živá, a odpočinku, jímž obnovují síly, není za normálních okolností pro nudu místo. Nuda a snění jsou nové zkušenosti času, jež boží zeď rozdělující lidské bytosti do dvou kategorií podle toho, jakým způsobem obývají časovost. Nuda, kterou zakouší dělnický synek Julián Sorel nebo statkářská dcerka Ema Bovaryová, je již překročením tohoto rozdělení mezi lidskými bytostmi stvořenými pro jednání a volný čas a bytostmi stvořenými pro práci a odpočinek.

Hierarchické rozdělení temporalit není narušeno ze strany společenského komplexu skutečnosti. Je narušeno naopak díky jeho zrušení, díky tomu, že kdokoli může vstoupit do onoho prázdného času, který se rozpíná do světa neznámých vněmů a vášní.

⁵ Auerbach, *Mimesis*, s. 391.

Pro nerozvážené mladíky a dívky je to neznámý svět, v němž si spálí křídla a ztratí život, ale je to také nový svět pro fikci, která v něm odhaluje dosud nevidaný časový rozměr: časové tkanivo, jehož rytmy již nejsou definovány vytčenými cíli, činy směřujícími k jejich uskutečnění a překážkami, jež je oddalují, nýbrž těly přemísťujícími se v rytmu jednotlivých hodin, rukama utírajícíma zamžené okenní tabulky, aby bylo možno hledět na padající déšť, hlavami opírajícími se o dlaně, bezradně svěšenými pažemi, známými nebo neznámými tvářemi, které se rýsují za okny, zvučnými nebo kradnými kroky, odeznívajícím nápěvem, uplývajícími minutami, rozpouštějícími se do bezejmenné emoce. Takový je čas Emy Bovaryové za onoho dne, kdy se odehrává slavná scéna s jídlem, kterou cituje Auerbach. Pro hrdinku, jež neví, na co vlastně čeká, a neví ani, že toto nevědění samo představuje jakousi novou slast, je to bezpochyby čas trýznivý. V každém případě je to však nová časovost pro fikci osvobozenou od různých očekávání, která znala až příliš dobře, a otevírající se naopak nekonečnému množství roztodivných nepatrných vněmů a bezejmenných emocí, z nichž sestávají životy vymaněné z hierarchie temporalit.

Bezpochyby právě touto cestou se fikční demokracie přesouvá z oněch velkých dějin, do nichž ji věda o dějinách přirozeně umísťovala, k univerzu smyslových mikroudálostí. Demokratická revoluce ve fikci nespočívá ve velkém vpádu mas na dějinnou scénu. Podobně jako každá revoluce je však zvratem, díky němuž se ti, kteří nebyli ničím, stávají vším. A stát se vším na rovině fikce znamená stát se samotným pletivem, v jehož nitru – a jehož očky – drží události navzájem pohromadě. K velké revoluci, již Auerbach nepřímou nastiňuje, aniž by ji jasně vymezil, dojde tehdy, když se pletivo, jímž události drží vzájemně pohromadě, stane právě tím pletivem, v němž se určité události přiházejí takovým lidem, kterým by se nemělo nic přiházet, lidem, kteří mají žít v nicotném světě repetitivního času, v jeskyni, kde věci prostě následují jedna po druhé. Libovolný okamžik tedy není jednoduše momentem nějakých podstatných aktivit, jimž, jak říká Auerbach, se věnují všechny lidské bytosti. A příslib pro lidstvo, obsažený v libovolných okamžicích u Virginie Woolfové, netkví v tom, že v jednom a témž okamžiku jsou všude na světě ženy, které pletou punčochy a pečují o svoje děti. Tkví ve vynálezu určité formy času, která již nikoho nevyklučuje. Čas tradiční fikce vylučoval hned nadvakrát. Vylučoval na své horizontální ose, kde z každého okamžiku činil prostý přechod k okamžiku následujícímu. A vylučoval i na ose vertikální, kde odděloval ty, kdo žili ve světě jednání, od těch, kdo žili ve světě opakování. „Libovolný okamžik“ je naproti tomu atom času, který do sebe nadvakrát cosi zahrnuje. Na jedné straně je to čas koexistence, v němž jeden moment již neruší druhý, nýbrž navzájem do sebe pronikají a rozšiřují se ve stále větších kruzích. A na druhé straně je to čas bez hierarchie, čas tvořený mnohostí smyslových událostí, sdílených rovnoměrně všemi. To dokládá jiný román od Virginie Woolfové, *Paní Dallowayová*, příběh jediného dne, kdy jedna elegantní dáma, její dcera a její bývalý nápadník při procházkách Londýnem zakoušejí do té doby neznámý časoprostor. Tytéž bezvýznamné smyslové události – hluk spalovacího motoru či aeroplán kreslící bílým kouřem na obloze písmena – se

postupně šíří a zasahují podobným způsobem všechna těla, zvláště pak ta, která starý řád držel stranou nebo činil neviditelnými.

Avšak libovolný okamžik není jen atom času koexistence: je to také okamžik vratký, setrvávající přesně na hranici mezi ničím a vším. Je to okamžik setkání těch, kdo žijí v čase všeobecně sdílených smyslových událostí, a těch, kdo žijí mimo čas, tam, kde se již nic nemůže přihodit. Soustředné kruhy sdíleného libovolného okamžiku, které se v londýnských ulicích splétají okolo elegantní Clarissy Dallowayové, se takto zastavují a lámou u dvou mezních postav. Ze stanice metra se jako z hlubin země vynoří chvějící se postava podobná zrezivělé pumpě, jejíž hlas neprozrazující věk ani pohlaví mumlá jakýsi nesrozumitelný zpěv bez začátku či konce.⁶ A pak je zde mladík zklamáný ve svých básnických ambicích a traumatizovaný válkou, jehož halucinace přemění pletivo libovolných smyslových událostí na zjevení nového náboženství, které musí hlásat celému světu. Zrezivělá pumpa se ztratí v městské krajině. Avšak onen mladík, Septimus Smith, se musí vrhnout z okna, aby unikl lékařům, kteří ho chtějí zavřít do psychiatrické léčebny. Vlastním úkolem literatury je potom vyjádřit sílu těchto vratkých okamžiků, kolísajících mezi událostí a ne-událostí, promluvou a němotou, smyslem a ne-smyslem v jeho dvou podobách, totiž v podobě stupidity chybění smyslu a v podobě šílenství přemíry smyslu. Úkolem literatury je budovat s pomocí slov společný svět, jenž do sebe zahrnuje i oddělení samo, jenž propojuje smysluplně uspořádaný čas dne prožívaného Clarissou Dallowayovou a ženami, které potkává, se strnulým časem „zrezivělé pumpy“ zpívající naproti vchodu do metra či s dezorientovaným časem Septimovým. Toto zahrnutí vyloučeného však není ani zrušením rozdílů ve sféře univerzality, která by je přesahovala, ani uznáním jejich mírumilovné koexistence. Je to násilný úkon spočívající v tom, že do určité formy smyslového sdílení je zahrnuto právě to, čím je samo toto sdílení ničeno, že do řeči je zahrnuto něco, co se této řeči vymyká.

Toto zahrnutí často nabylo podobu kolísavé linie vytyčené mezi ničím a téměř ničím, mezi významným a bezvýznamným, všedním a nevšedním. A toto vytyčení bylo často výsadou specifických literárních útvarů, totiž básně v próze či povídky: krátkých vizionářských vyprávění s nevypočitatelnými účinky nebo vyprávění o náhodných setkáních, jimiž probleskuje závrať z neznámých světů; namátkou se vynořující vzpomínky na nějaký večer, na nepatrné události odhalující hlubiny vášní, skryté v nějakých nahodilých životech, atd. Tyto příběhy načrtávají křehkou linii, znovu přivádějící do společného světa a času ty, kteří jsou zapomenuti na dně nějaké trhliny nebo vytlačeni na okraj: Flaubertova skromná služka, v níž klímají vášně mnohem bouřlivější než vášně její paní, Maupassantova vyplétačka, odhalující v okamžiku smrti tajemství své šílené lásky, anebo Čechovův fiakrista, vyprávějící svému koni o neštěstí, jehož příběh nechce žádný z jeho uspěchaných zákazníků poslouchat. Tato práce na linii oddělující „nic“ a „něco“ je exemplárně patrná v povídkách brazilského spisovatele João Guimaraëse

⁶ Virginia Woolfová, *Paní Dallowayová*, přel. K. Hilská (Praha: Odeon, 2004), s. 65.

Rosy, vydaných ve svazku s názvem *První příběhy*. Jedna z nejprostších, povídka zvíci čtyř stran, se jmenuje „Sorôco, jeho matka a jeho dcera“. Odehrává se na venkovském nádražíčku. Právě zde, na odstavné koleji, vzbudí jeden vagon pozornost svým zvláštním tvarem a zamřížovanými okny. Kolem vagonu se pozvolna shromáždí zástup, čekající na ty, jimž jsou tyto mříže určeny: na dva blázny, matku a dceru jistého Sorôca, o němž nevíme, kdo to je, stejně jako nevíme, proč obě ženy vlastně zešlely. Vystupují z nicoty a ihned se do ní zase navracejí, vstoupivše do vagonu, jenž je má odvézt do vzdáleného blázince. Zdá se tedy, že vyprávění je jen příběh určitého konce bez počátku, příběh o důsledku neštěstí, které pro takovýto druh lidí existuje odjakživa. Nejde podle všeho o nic jiného než o rozloučení anonymního zástupu s těmito bezejmennými nešťastníci. Stane se však ještě něco. Téměř nic. Bláznivá dívka zvedne ruce a začne zpívat: melodii, která není ani čistě zazpívaná, ani nemá žádná přesná slova; melodii, která se podobá zvuku zrezivělé pumpy, vydávané stvořením bez věku a bez pohlaví v *Paní Dallowayové*. Tento falešný a nesmyslný nápěv, jenž onu dívku, jak se zdá, definitivně uzavírá do jejího šílenství, však v Rosově příběhu vyvolá pravý opak. Začne se stěhovat od úst k ústům jako na nějaké operní scéně. Nejprve na něj naváže Sorôcova matka, hlasem, jenž pomalu zesiluje a doprovází nekonečný zpěv její vnučky. A potom, když se vagon ztratil z dohledu, na něj náhle naváže osamělý hlas Sorôca samotného a nakonec unisono celý sbor, doprovázející Sorôca zpátky do jeho prázdného domu. „A my jsme s ním šli až tam, kam šla tato píseň,“ praví poslední věta povídky. Jenže toto „až tam“ právě nemá žádnou hranici. Nesmyslná píseň, zpěv neštěstí sdíleného napříč linií oddělujících duševně zdravé lidi od bláznů a ty, kteří jsou dosud zde, od těch, kteří tu již nikdy nebudou, se nyní nekonečně šíří ve šterbině libovolného momentu. Rušíc rozdíl mezi lidským zpěvem a zvukem vydávaným zvířaty či věcmi, navždy zadržuje ve společném světě ty dvě ženy, které zde již nejsou.

Toto zahrnutí ale není jen výsadou krátkých příběhů, které sama jejich forma drží na hranici ničeho. Může k ní docházet i ve složitějších románových útvarech, kde se mísí různé časy a různé hlasy. Myslím na Faulknerův román *Hluk a vřava*. Tento román je znám složitostí své časové struktury, tvořené neuspořádaným přeskokováním mezi třemi dny roku 1928 a jedním dnem roku 1910. Této časové neuspořádanosti odpovídá roztržitéjší příběh mezi čtyřmi narativními hlasy: jednu objektivní naraci a tři narace subjektivní, z nichž jedna je svěřena postavě prožívající poslední den před naplánovanou sebevraždou a dvě zbývající jejím bratrům, chladnému vypočítavci Jasonovi a idiotu Benjymu. Víme, že právě vyprávění idiota celý román otevírá a udává mu tón. Tato úloha svěřená idiotovi se často chápe jednoduše jako doslovná interpretace slavné věty ze Shakespearova *Macbetha*, z níž je převzat titul celé knihy: „Pustý žvást idiot je život, jen hluk a vřava, a neznamená nic“.⁷ Faulkner jako by podle tohoto výkladu vzal prostě

⁷ Citováno v překladu Martina Hilského.

onu větu doslova a vložil vyprávění do úst idiotu od narození, neschopnému pochopit nic z toho, co vidí, a jakkoli uspořádat to, co pociťuje.

Ale tento jednoduchý způsob chápání idiotova monologu se rychle ukazuje jako neudržitelný. Jak je možné, že tento hluchoněmý idiot nám věrně reprodukuje řeči, které se okolo něj vedou a kterým by neměl rozumět, včetně těch, v nichž se hovoří o něm a v nichž se uvádí, že je hluchoněmý? Nejde nikterak o to, že by si román vypůjčoval hlas němého idiota, aby vyjádřil absurditu života – tomu, který nemluví, naopak propůjčuje jinou formu němoty. Propůjčuje mu hlas neosobního psaní, tedy hlas, jenž rozvrací jakoukoli hierarchii mezi mluvícími bytostmi. Propůjčuje artikulovanou mluvu tomu nesrozumitelnému zpěvu „zrezivělé pumpy“, o němž se u Virginie Woolfové roztrátil šťastný kruh sdíleného smyslového momentu. Nejde o to prostřednictvím idiotovy mluvy vyjádřit, že svět je idiotský. Jde o to prostřednictvím psaní přeměnit zvuky vydávané idiotem na lidskou řeč. Práci, kterou Faulknerův román se svým tříštěním časů a hlasů v tomto směru vykonává, lze shrnout dvěma větami z poslední části, tedy z části tvořené objektivní narací, v níž Benjy samozřejmě nemluví, protože hluchoněmý idiot objektivně vzato mluvit nemůže. Takový jedinec nanejvýš mručí. A právě to nám vypravěč také skutečně říká, když hovoří o nářku, který ze sebe Benjy vydává. „Byl to jenom zvuk. Nic víc“. Ale následující věta mění toto nic na virtuální možnost všeho: „Možná že to v tom okamžiku díky konjunkci planet jen hlasitě promluvil všechnen ten čas, ty křivdy a hoře.“⁸ V této jednoduché větě se zároveň kondenzují i zpochybnují dva velké protiklady, které sloužily k hierarchizaci lidských bytostí na základě jejich způsobů bytí a mluvení, dva protiklady paralelně formulované v Aristotelově *Poetice* a *Politice*. Prvním je výše uvedený protiklad mezi letopisem, jenž prostě líčí, jak se věci přiházejí, a fikcí, která říká, jak se mohou přihodit. A pak je tu také protiklad neméně slavný, který zakládá politické společenství tím, že odděluje dva způsoby užití hlasového orgánu: zvířecí hlas, vyjadřující toliko zakoušenou slast nebo bolest, a lidský *logos*, umožňující objasňovat, co je spravedlivé a nespravedlivé, a činit to předmětem diskuse. Ve své knize *Neshoda* jsem se snažil ukázat, že tento rozdíl mezi hlasem a diskursem není přirozenou daností, jež by tvořila základ politického společenství, nýbrž klíčovým předmětem politického konfliktu. Politika začíná tehdy, když ti, které zavedené rozdělení smyslového vykazuje na stranu živočichů vydávajících pouhé zvuky, začnou diskutovat o spravedlivém a nespravedlivém, čímž se prosazují jako hovořící bytosti, podílející se na společném světě. Ilustroval jsem tento začátek politiky scénou ústupu římských plebejců na Aventin, tak jak ji převyprávěl francouzský myslitel Pierre-Simon Ballanche v předvečer francouzské revoluce roku 1830. V Ballanchově podání se celý konflikt mezi plebejci a patriciji beze zbytku týká otázky, zda plebejci mluví nebo nemluví. Aby byly jejich požadavky slyšet, musí dát plebejci nejprve na srozuměnou,

⁸ William Faulkner, *Hluk a vřava*, přel. Luba a Rudolf Pellarovi (Praha: Odeon-BASET, 1997), s. 211.

že vůbec mluví. Musí to dát na srozuměnou patricijům, kteří něco takového považují za fyzickou nemožnost: to, co vychází z plebejských úst, pro ně není žádná promluva, nýbrž pouze, jak říká jeden z nich, „pomíjivý zvuk, jakési bučení, znak potřeby, a ne projev rozumu“.⁹ Původní scéna politiky je ta, na níž se jedinci, které není slyšet a které „nevidíme“ mluvit, chovají, jako kdyby slyšet byli, a tím dokazují, že doopravdy mluví, že to, co vychází z jejich úst, není nářek, nýbrž projevení určité nespravedlnosti. Faulknerův román dozajista není angažované politické dílo. Ale ty dvě věty o idiotově nářku nám přesto předvádějí něco jako původní scénu literatury, jež je symetrická původní scéně politiky, jak byla znázorněna vyprávěním o ústupu plebejů.

Symetrická a nesymetrická zároveň. Neboť idiot se samozřejmě nikdy nebude moci ujmout řeči, aby prokázal, že mluví. „Všechn ten čas, ty křivdy a hoře, hlasitě promlouvající v tom okamžiku díky konjunkci planet,“ musí odhalit až spisovatel a nikdo jiný než on. Literární fikce s pomocí svých slov praktikuje specifickou formu nesváru (*dissensus*). Politika praktikuje nesvár v podobě kolektivního převzetí řeči těmi, kdo chtějí prokázat, že mluví. Literatura naproti tomu dává jedinečnou řeč těm, kdo něco takového prokázat nemohou, těm, kdo v absolutním smyslu nemohou mluvit. Když se u Faulknera ztotožňuje hlas němého s hlasem němého psaní, vykonává tím jeho román specifický druh spravedlnosti. Buduje společný smyslový svět, v němž je idiotův nářek slyšen jakožto diskurs: smyslový svět, jenž do sebe zahrnuje rozpor. Na jedné straně dává idiotovi onen obohacený, do hloubky se rozrůstající čas, proti němuž stojí monotónní čas těch chytřejších. Na druhé straně udržuje nezrušitelnost oddělení mezi idiotem a rozumnými lidmi: proti idiotovu monologu totiž stojí dvě narace, které jeho promluvu neslyší: je tu objektivní narace, která slyší jen jeho kvílení, a je tu monolog třetího bratra, rozumného Jasona, jenž živí rodinu svou prací spočívající především v pochybných krátkodobých tržních spekulacích s penězi, které mu nepatří. Jason je člověk ekonomické racionality a lineárního dějinného pokroku, toho pokroku, který všechny idioty a v širším slova smyslu všechny nepřízřusobivé, všechny, kdo se nedokážou dostat v soulad s jeho racionálním chodem, vytlačuje na smetiště dějin. Jasonův čas je ve skutečnosti časem napjatým, tíhnoucím k okamžiku, kdy každý bude na místě, které mu náleží: kdy bude konečně pánem ve svém domě a idiot se ocitne na místě, jež na něho zcela přirozeně čeká, totiž v blázinci. Složitost narativní struktury románu, roztržštění jeho časových vrstev a hlasů však slouží k nekonečnému oddalování momentu, kdy Jason bude moci své přání uskutečnit. Slouží k tomu, aby se idiot udržel ve společném čase a světě, a spolu s ním všichni ti, které čas ekonomiky a moci, čas vítězů, abychom převzali slova Waltera Benjamina, bez ustání vytlačuje na okraje, do prostorů mimo jakékoli místo a do temporalit mimo čas.

⁹ Jacques Rancière, *Neshoda. Politika a filosofie*, přel. J. Fulka (Praha: Svoboda servis, 2011), s. 31–32.

Setrvat na této hranici, kde se životy, které užijí mají sklouznout do nicoty, pozvedají k totalitě času a nespravedlnosti, toť možná ta nejhlubší politika literatury. Snad by někdo chtěl vidět, jak literatura pobízí bojovníky k útoku, jak doprovází dějiny na jejich vítězné cestě. Ale tyto příběhy, které jako by se zimomřivě choulily stranou velkého věření vpřed se ubírajících Dějin, možná uskutečňují radikálnější posun. Zpochybňují totiž samu časovost, v jejímž rámci se o tomto útoku a o tomto vítězství uvažuje. Tento posun dobře objasnil Benjamin, když vyhlášoval nutnost oddělit „tradici utlačovaných“ od onoho času vítězů, s nímž ji marxistická věda sdružovala, nutnost spojit dialektiku nikoli již s postupováním času, nýbrž s jeho zastávkami, s jeho výčnělkami, s jeho návraty a detonacemi. Ale již před ním některá literární díla formulovala ve fikční podobě možnost určitého narušení v řádu času, narušení, které odporuje vítězstvím dějin tím, že setrvává na onom okraji času, kde se znejasňuje rozdělení na činné a trpné lidské bytosti. Učinila tak samozřejmě v podobě jisté práce se slovy. To znamená tak, že – jak říkají někteří – pouze vykládala svět, zatímco by bylo zapotřebí jej změnit. Avšak ke zboření zdi oddělující hluk od hlasu je zapotřebí právě práce slov. A protiklad mezi „vykládáním“ a „měněním“ je sám interpretací, je jen jinou prací se slovy, ústící do potvrzení toho, že existuje čas pasivních a čas aktivních lidských bytostí. Vůbec tu tedy nestojí fikce proti skutečnosti, ale fikce proti fikci: dva protichůdné způsoby budování společného času, v jehož nitru se rozkládá krajina možného. Je zde fikce globálního procesu, v níž je každý člověk a každá věc na svém místě, od středu, kde sídlí vítězové, až k periferiím, kde chátrají zpozdilci, a k útulkům, do nichž se zavírají poražení. A je zde fikce okraje mezi ničím a vším, v níž se čas zhušťuje nebo zmnožuje, aby onen řád pevně a globální skutečnosti znovu odkázal k jeho statusu jednoho času mezi jinými, aby vědu o jeho nutnosti znovu odkázal k arbitrárnosti určité interpretace: aby ji ukázal jako partii Jasona, malého vypočítavce.

Ve světě, kde kapitalistický řád převzal marxistickou logiku nutného dějinného procesu, přičemž dějinnou cestu k vítězství světové revoluce pouze přeměnil na dějinnou cestu k celosvětovému vítězství volného trhu, možná tento rozestup mezi fikcemi a časovostmi nabývá nové aktuality. Úděl nepřizpůsobivých jedinců, kteří jsou posíláni do útulku, se v tomto světě stává údělem celých populací, populací stále početnějších, které jsou vytlačovány do ghett a táborů na okrajích společného světa. Když připomínám tento kontext, nemám v úmyslu dělat z literatury poslední útočiště diskursu, který by se stavěl na stranu obětí, neustále produkovaných a reprodukováných mocí vítězů. Paradox idiotova psaní neimplikuje soucit s oběťmi. Tento paradox implikuje existenci společného času a společného světa, o němž se hovořilo v Auerbachově textu, ze kterého jsem vyšel. Auerbach o něm mluvil trochu příliš jednoduše. Neboť to, co je společné, je ve skutečnosti vždy jistým vztahem mezi společným a ne-společným. Vládnoucí řád nám říká, že existuje jediný čas, čas globalizovaného světa. Ale tento společný čas právě nepřestavně vylučuje ty, kdo mu nejsou přizpůsobeni, tj. ve skutečnosti ty, kterým sám bez ustání přizpůsobení znemožňuje a které odsouvá na své okraje: ty, o které čas

zhodnocování kapitálu již nestojí, protože jejich pracovní čas je příliš drahý; ty, kdo žijí v končinách příliš nejistých na to, aby mohly zajišťovat regulérnost zhodnocovacího procesu; ty, kdo nejsou s to přizpůsobit se zrychlenému či zpružněnému času, jaký kapitál vyžaduje. Vládnoucí řád nám bez ustání tvrdí, že nemůže existovat společenství mezi těmi, kdo znají požadavky globálního času, a všemi zpozdilci, kteří si je neuvědomují: dělníky upínajícími se k pradávným výsadám sociálních výdobytků, migranty opouštějícími své zaostalé země s vidinou iluzorních krajů oplývajících bohatstvím a svobodou, fanatickými stoupenci tradičních náboženství a společností, upadajícími třídami vyděšenými celosvětovou cirkulací uprchlíků atd. V posledních letech jsme viděli, jak se na náměstí několika velkoměst proti tomuto brutálnímu rozdělení světů bouřily nevídané davy, tvořené muži a ženami, jež za normálních okolností žijí v intervalech odlišných temporalit: temporalit placené práce, nezaměstnanosti, studia, umělecké činnosti a jejích nepravidelností, dobrovolnictví atd. Tyto davy vychýlily čas a prostor předurčený k cirkulaci lidí a zboží a vytvořily čas společný, zároveň odpojený od času ekonomických toků, řízených finančními mocnostmi a programy státní moci. Vykladači vládnoucího řádu ovšem těmto lidem řeknou, že když si postaví stany v centrech velkoměst, daleko od mládeže opuštěné v předměstských ghettech a daleko od oněch jiných stanů, v nichž se těsnají uprchlíci z afrických táborů nebo migranti, přešlapující v blátě na severu Francie v naději, že se dostanou do Anglie, budou tím vždy budovat jen pomíjivou parodii jiného světa. Vládnoucí řád nám říká, že je jen jedna volba: řídit se rytmem času vítězů nebo projevovat solidaritu s časem poražených, přidat se k těm prvním nebo přispívat ku pomoci těm druhým.

Stává se ovšem, že někteří se rozhodnou toto oddělení odmítnout a vynalézají za tímto účelem zcela nové formy fikce, rušící hranici, jež má údajně oddělovat umělecké druhy invence od skutečností politiky. Skupina architektů, spisovatelů, sociologů a fotografů nedávno zkoncipovala jedinečný projekt zaměřený na „džungli“ v severofrancouzském Calais, kde se tlačí zástupy uprchlíků z Afriky a Středního východu, toužící dostat se do Anglie. Toto provinční městečko vnímalo onu džungli jako vřed na svém těle. Zmiňovaná skupina architektů navrhla perspektivu převrátit a pomyslně přetvořit uprchlický tábor na plán nového města, světoměsta jednadvacátého století, kde by se zrušilo oddělení prostorů, časovostí a životních forem. Byly vypočítány náklady, které by toto budoucí město vyžadovalo, a skupina uveřejnila jeho plány na svých internetových stránkách. Ba učinila ještě víc: uveřejnila tyto plány v časopise, který byl padělkem oficiálních novin vydávaných městským úřadem. V tomto falešném plátku uveřejnila „dopis starosty, který starosta nenapsal“, a také odpovědi francouzského prezidenta během setkání, které se nekonalo. Takto vynalezla složitý fikční dispozitiv, scénu, na níž se chovala, jako kdyby ji ti, kteří nechtěli naslouchat, ve skutečnosti slyšeli.

Odpovědné úřední osoby se samozřejmě této fikční hry odmítly zúčastnit. Spokojily se s tím, že proti této „fikci“ postavily svou vlastní realitu a poslaly na místo buldozery, které měly tábor srovnat se zemí a celý prostor vyčistit. Dá se říci, že tento závěr ukazuje meze takovýchto pokusů a dokazuje, že se nejedná o skutečnou politiku. Ale tuto argu-

mentaci lze také převrátit a říci, že tyto pokusy ukazují, že takzvaná skutečná politika je sama uskutečňováním určité fikce: fikce rozhodující o tom, co je na tom nebo onom území „legální“ či „nelegální“ a jaké prahy tolerance zde zajišťují bezpečnost a harmonii. Ještě jednou podotkněme, že hovořit o fikci neznamená žádnou formu relativismu. Fikce často nabývají podobu pevných skutečností, jejichž váha je mnohdy smrtelná. Proto je namíste brát je vážně, místo abychom je považovali jen za iluzorní vyjádření nějaké skryté reality. Byly doby, kdy se politické uvědomění ztotožňovalo se zavrhováním fikcí právě ve jménu takové skryté reality. V současnosti jsme bezpochyby v opačné situaci, kdy se fikce stává zbraní umožňující bojovat proti falešné evidenci skutečnosti, jež je kladena jako jediná a nevývratná. Proto je občas užitečné rozejít se s logikou, která nahlíží na přiznaně fikční výtvoř jako na deformovaný výraz politické, ekonomické či společenské skutečnosti. Je užitečné nahlížet na ně naopak jako na formy účinného budování společného smyslu a společného světa a přímo je konfrontovat s formami strukturujícími svět, jež nás vládoucí moc nutí považovat za jediný skutečný.

ROZHOVOR

REVOLUCE NENÍ CHAOS

Rozhovor Terezy Reichelové s Vadimem Damierem

Vadim Damier (nar. 1959) je současný ruský historik a anarchistický aktivista. Je autorem řady historických a sociologických knih. V češtině mu vyšly knihy Sociální protestní hnutí v 21. století (Československé nakladatelství Anarchistické federace, 2015), Anarchismus v Palestině a Izraeli (Nakladatelství Anarchistické federace, 2016), Dějiny anarchosyndikalismu (Pavel Mervart, 2016). Svou koncepci Velké ruské revoluce Damier formuloval především v knize Ocelové století: sociální historie sovětské společnosti, která vyšla v Rusku v roce 2013 a nyní je k dispozici rovněž v českém překladu.

Rozhovor s Vadimem Damierem se konal v jeho moskevském bytě při příležitosti stoletého výročí Říjnové revoluce na počátku listopadu 2017. Rozhovor vedla a z ruštiny přeložila Tereza Reichelová.

V úvodu své knihy *Ocelové století*¹ píšete, že jste se pokoušel zkoumat nikoli, co se odehrálo, nýbrž jak a proč. Spíše než jednotlivé etapy a konkrétní data zkoumáte dynamiku mezi „politikou nahoře“ a „lidmi dole“. Jakým způsobem tedy s ruskou revolucí pracujete jako s určitým ohraničeným konceptem?

Dříve byly Únorová a Říjnová revoluce chápány jako dvě oddělené revoluce. Dnes je mezi historiky tendence pohlížet na Velkou ruskou revoluci jako na jediný celek, stejně jako na Velkou francouzskou revoluci. V ní také najdeme různé momenty, různé etapy, různé periody, ale díváme se na ni jako na jediný proces. Většina historiků souhlasí s tím,

¹ Vadim Damier, *Ocelové století* (Praha: Nakladatelství Anarchistické federace, 2018).

že Velká ruská revoluce je jednotný proces, který se obvykle uzavírá rokem 1922, kdy skončila občanská válka na Dálném východě. V podstatě tak tvrdí, že revoluce je chaos, a naopak sjednocení moci a založení státu je konec revoluce, konec chaosu a zavedení pořádku. Já se k revoluci stavím úplně jinak. Podle mě revoluce není chaos. Ne vždy se v historii objevují momenty, kdy se může masové obyvatelstvo stát hybatelem dějin, vládcem svého osudu. Pro mě je revoluce především pozitivní, konstruktivní snaha. Možná vědomá, možná nevědomá. Ale jde o nějaký průlom. Samozřejmě může být provázen chaosem a často jím provázen je. Součástí tohoto chaosu jsou samozřejmě také destruktivní a násilné momenty, ale tyto momenty nejsou to hlavní. Tím hlavním je vznik pozitivního, uvědomělého a konstruktivního jednání zezdola. Sama definice a realizace lidské individuality a současně sama definice a realizace skupin populace, abych nepoužíval staré slovo „třída“.

Co tedy Velká ruská revoluce znamenala? V čem jsou její specifika?

Především to byla součást určité světové revoluční vlny, která se přes svět přehnala během první světové války. Byla nejprve zaměřena proti válce samé a některým jejím bezprostředním následkům. Co bylo její příčinou? Hladové bouře a protesty proti zhoršování životních podmínek. A postupně lidem došlo, že nejde jen o následky války, ale – jak anarchisté říkali ještě v roce 1914 – že politický systém, tak jak je nastavený, v sobě nese takové paradoxy, že válku nelze jen tak zlikvidovat, ukončit a předejít jejímu návratu, dokud tento systém existuje. Proto je nutné zlikvidovat onen systém. Z této perspektivy je ruská revoluce první protiválečná revoluce, první vlašťovka.

Z druhé strany měla ruská revoluce svá specifika. Co se týče Ruska, existují dva základní úhly pohledu. Jeden, že v carském Rusku fungovalo v zásadě všechno správně, a pokud by režim vycházel z vnitřních možností a pokračoval v reformách, které začaly roku 1905, mohl by se proměnit v novou strukturu, provést modernizaci a industrializaci a stát se moderní industrializovanou velmocí. Druhý, že tomu tak nebylo, že carské Rusko se dostalo do slepé uličky a dostat se z ní normálním obvyklým způsobem bez radikálního zvratu nebylo možné. Jsem zastáncem druhého názoru, protože sama sociální struktura ruské společnosti neumožňovala provést modernizaci.

Ve své knize modernizaci a revoluci konceptuálně spojujete. Nicméně nezahnal se do oné civilizační slepé uličky carský režim sám? Byla v Rusku v první třetině dvacátého století potřeba modernizace a industrializace skutečně tak nutná, jak se nám možná zdá teď?

Na rozdíl od marxistů, kteří tvrdí, že modernizaci musí projít každá společnost, věřím, že modernizace a industrializace nutná není a žádné železné zákony, nezávislé na lidské vůli, neexistují. Pro mě je historie výsledek vůle a myšlení různých lidí. A samozřejmě celý proces se většinou odehrává tak, že lidé, kteří se účastní veřejného života

a jsou politicky aktivní, nejednají zcela uvědoměle, nedomlouvají se spolu. Pro mě tedy modernizace v Rusku nebyla nějakou historickou nutností, která nutně musela proběhnout, protože musela.

Proč tedy proběhla?

Vezměme si rok 1886. Skončila válka a carský režim, který sám sebe až do té doby vnímal jako světová velmoc, si najednou uvědomil, že je slabý stát. Historici, kteří dnes říkají, že Rusko šlo modernizační cestou a žádná revoluce nebyla potřeba, píší: podívejte se na tempo ekonomického růstu v carském Rusku, podívejte, jaké místo zaujímal Rusko v žebříčcích průmyslu. Čísla jsou dobrá, velická. Jenže za nimi stojí realita. Když se podíváme na rozdíl mezi rokem 1900 a 1914 a na rozdíl mezi nejrozvinutějšími státy Evropy a Ruskem, uvidíme, že se nezmenšil, nehledě na rozvoj carského režimu, ale naopak ještě prohloubil.

A je tu ještě druhá otázka. Která sociální vrstva by z politiky modernizace získala? Pro koho by režim politiku modernizace měl vlastně provádět? Ukazuje se, že prakticky nebylo pro koho. Byl tu dvůr a vyšší úředníci – k čemu jim byla modernizace? Ti nepotřebovali modernizaci, těm bylo i tak dobře.

Pak tu byla buržoazie: kapitalisté, kteří byli zdánlivě zainteresovaní na modernizaci a industrializaci. Jenže specifikem kapitalismu v carském Rusku bylo, že vznikala seshora. Byla to v podstatě právě carská vláda, která vytvářela infrastrukturu, stavěla železnice a zakládala závody těžkého průmyslu, a teprve potom je jako vydávající podniky předávala do soukromých rukou. Takže podnikatelské kruhy v Rusku nikdy neříkaly, že se carská vláda příliš míchá do ekonomiky, protože víc než dobře chápaly, že právě vládě jsou zavázány nejen za svůj vznik, ale i za garanci svého postavení. A přesně proto, když přišla liberální elita v únoru 1917 k moci, nezačala nic měnit. Nechtěla moc, bála se jí a nevěděla, co s ní dělat. Stejně jako v klasickém schématu evropských revolucí to buržoazie musela vzít na sebe, jenže ona nechtěla. Evropská buržoazie 17. a 18. století byla úplně jiná.

A spodní vrstvy? Na počátku století jsou to přece především rolníci, kdo se bouří. Na venkově se pravidelně setkávají s hladomorem, musí odcházet za prací do měst.

Paradox byl právě v tom, že ani spodní vrstvy společnosti modernizaci nechtěly. Ruský rolník nikdy půdu nepovažoval za svůj soukromý majetek. Půda se nacházela ve společném vlastnictví, ale nepracovalo se na ní společně. Dětila se mezi rodiny na individuální rodinné obdělávání. Tedy půda byla společná, ale produkty půdy byly soukromé.

V žádném případě to nebyl kapitalismus, protože většina rolnictva nežila z námezdní práce a nehromadila bohatství, jelikož rolníci v podstatě projedli všechno, co sklídili. Za zbytek koupili průmyslové výrobky z města. Kovové nástroje, hospodářské předměty, oblečení – všechno, co už sami ve vesnici nevyráběli.

Co požadoval ruský rolník v roce 1905? Aby vzali půdu podnikatelům a dali ji těm, kdo na ní pracují – tj. rolnickým občinám, které by tuto půdu samy rozdělily mezi rodiny podle počtu členů v rodině s podmínkou horní hranice – jedna rodina by dostala takovou část půdy, kterou dokáže obdělat vlastníma rukama bez najímání cizí pracovní síly. V terminologii ruské vesnice se tomu říkalo „všeobecné přerozdělení“. To znamená nikoli zrušení občiny, ale naopak její posílení. Požadavky ruského rolnictva nijak nekorelovaly s evropskou kapitalistickou industrializací.

A dělníci ve městech?

Většina dělnictva byli rolníci, kteří do města přicházeli vydělat peníze a potom se vraceli zpět. A kvalifikovaný městský proletariát na jednu stranu cítil tlak carského režimu, který dělníkům odpíral základní pracovní práva a možnost spoluurčovat pracovní podmínky, jenže z druhé strany už věděl, co je to kapitalismus. A o ten také nestál.

Takže kdo zbývá? Jaká sociální vrstva mohla provést takovou reformu, která by zajistila modernizaci, industrializaci, zničení občiny, sebrání půdy rolníkům a získání pracovních sil pro továrny a závody? Kdo to mohl udělat? Mohla to udělat jen ta vrstva obyvatelstva, která se cítila nezávislou na ostatních sociálních vrstvách ruské společnosti.

Ruští jakobíni.

Přesně. Revoluční inteligence. Když sami bolševici říkali: „My jsme jakobíni ruské revoluce“, měli pravdu. To je přesně ona jakobínská koncepce osvícené diktatury, která provázela Velkou francouzskou revoluci. Chtěli to udělat přesně tak. Osvícenci. Tvrdí, násilní, ale moudří a odhodlaní osvícenci.

Co je to v Rusku inteligence? Tradiční inteligence vznikla seshora, ale od 19. století se vzdělání otevřelo širší vrstvě ruské populace. To byli ti, kteří se potom stali základem sociálního hnutí narodníků. A ti z jedné strany pociťovali kolektivní vinu před národem, protože získali vzdělání na úkor toho, že národ zůstává negramotný, na úkor toho, že je národ vykořisťován a vybírají se od něj ohromné peníze, za které se vše rozvíjí. Ale z druhé strany se cítili být elitou. Ale jakou elitou? Elitou bez práv, elitou bez moci. Říkali si: „My víme, co je třeba dělat, ale oni nás nenechají. A máme větší právo než konzervativní elity, které místo do státu investují do vlastních privilegií.“ Vnímali se jako alternativní elita Ruska, která musí zavést modernizaci. Navzdory všem, když bude třeba. Protože oni jsou nositelé vědecké jistoty, oni vědí, co je třeba. A ostatní jsou buď zainterесovaní, nebo zkorumpovaní, nebo negramotní. Proto právě musí převzít moc, a když to bude nutné, zlepšit situaci obyvatelstva i proti jeho vůli. V soloveckém táboře bolševici napsali ve dvacátých letech heslo: „Železnou rukou doženeme lid ke štěstí!“ A v situaci takové roztržičnosti sociálních skupin přichází Únor.

Teď se zdá, jako by v Rusku revoluce přišla jakýmsi oktrojem ze strany revoluční inteligence, ale tak to přece nebylo.

Únor přišel nečekaně. A je zajímavé, že zdroj Únorové revoluce byly ženy. Byly to ženy, kdo stál ve frontách na chleba. A když se ukázalo, že jídlo nepřivezli, vzplály v Petrohradě hladové bouře. Potom se ukázalo, že stávající systém je tak prohnitý zevnitř, že se za něj nikdo nepostavil. Zbortil se okamžitě a najednou. Předat legitimně moc nebylo možné. Car se ji snažil předat bratrovi, ten odmítl. Parlament neexistoval, protože ho car stihl rozpustit. Měli jsme tu revoluční výbor, ale ten nebyl legitimní v dlouhodobém horizontu. Na druhou stranu prakticky okamžitě vznikly sověty, výbory, domovní výbory, samospráva domů a ulic ve městech, socializace ekonomiky na různých místech, socializace života, všeobecné přerozdělení na vesnicích, závodní výbory, ustanovení dělnického dohledu nad plánováním. To všechno začalo na jaře a rozvinulo se v létě. Všechny tyto momenty vyjadřovaly snahu založit jakýsi samosprávný socialismus zezdola. To byl Únor. A co udělal Říjen? Ve prospěch vlády zničil vše, co jí překáželo.

Tady je jeden důležitý moment z hlediska mé koncepce Ruské revoluce. Proč nelze rozdělovat Únor a Říjen? Sice se říkalo, že Únor je buržoazní a Říjen socialistická etapa, ale když si vezmeme program první vlády Sovnarkomu, uvidíme, že žádný socialistický program nenabízela. Tam šlo o posílení role státu v ekonomice, sjednocení koncernů pod státní kontrolu při zachování soukromého vlastnictví, o regulaci bankovní sféry.

Velkou ruskou revoluci nelze číst jako socialistickou revoluci. Byla to sociální revoluce, velmi široká a velmi hluboká. V různých etapách se jí účastnily různé politické a ekonomické síly. Někdo chtěl čistě buržoazní revoluci. Někdo chtěl revoluci jakobínského typu. A síly nalevo od bolševiků – anarchisté, leví eseři, eseři-maximalisté – chtěly udělat revoluci socialistickou a jejich koncepce spočívala na představě spontánní revoluce dolních vrstev. Ale nikdy se nedostaly k moci. Zde nacházíme snahu najít alternativní cestu, alternativní socialismus nebolševického typu, který by byl založen na federalismu, na rolnické občině a dělnické samosprávě.

Mluvíte na jedné straně o „těch u moci“ a na druhé o „masách“. Během roku 1917 se političtí aktéři na oněch stranách několikrát vyměnili, a jak sám říkáte, požadavky lidu se objevovaly spontánně, bez formulovaných vizí. Co se tedy mezi Únorem a Říjnem stalo z hlediska dynamiky moci?

Každá politická síla, která se dostane k moci, je revoluční a pak se stane stranou pořádku. A objeví se jiná revoluční síla, které lidé uvěří, že uskuteční to, co požadují. Opět se dostala k moci, opět něco dělala, opět něčeho dosáhla a něčeho ne a opět se změnila ve stranu pořádku, která revoluci považovala za ukončenou. Už máme, co jsme chtěli. Ale lidé požadovali víc. A proto se revoluce rozvíjela dál.

V případě roku 1917 se tohle opakovalo několikrát. Nejprve liberální buržoazie v únoru a březnu neudělala nic, neukončila válku, neprovedla žádnou agrární reformu, žádnou

reformu průmyslu. Nic. Je to smetlo rychle. V létě byli nuceni předat moc umírněným socialistům, tedy eserům, bolševikům a liberálním kadetům. Historici dnes debatují, zda bylo možné odvrátit příchod bolševiků. Já říkám, že by to šlo jednoduše, pokud by eseri splnili svůj vlastní program. Dekret o půdě je eserský. Pokud by eseri přestali podporovat vládu, která do vesnice posílala vojáky, pokud by menševici ve městech uskutečnili program ekonomické kontroly nad soukromými podniky, který vyhlásili v květnu 1917 v Petrohradském sovětu, a pokud by ukončili válku – a nutno říci, že mnozí menševici do roku 1917 vystupovali proti válce –, nikdo by si už dneska nepamatoval, co to byla bolševická strana.

Ale když to ani oni neudělali, tak šla revoluce ještě dál. A tehdy se stalo něco zajímavého. Existuje mýtus, že Říjen provedli bolševici. Stačí si přečíst, co v roce 1917 napsal sám Lenin. Stačí si přečíst protokoly zasedání bolševické strany z října 1917. Bolševická strana se od perspektivy revoluce distancovala. Báli se prakticky do posledního momentu. Je zajímavé, jak je Lenin uráží a píše: „Chápete, že lid je teď mnohem levicovější než bolševická strana? Jestli nevyužijeme šance, masy nás zavrhnou. Revoluci musíme udělat nyní, protože jinak budeme vyhozeni na smetiště dějin.“ Tak se v říjnu 1917 schází bolševický ústřední výbor a vystupují na něm delegáti z různých míst a říkají: v téhle oblasti jsou silní anarchisté, v téhle maximalisté, v téhle oblasti jsou dokonce připraveni udělat revoluci. A pod vlivem těchto zpráv se teprve bolševická strana rozhodne jednat.

V létě se zformovalo to, čemu říkám „levý radikální blok“. Šlo o jakési neoficiální sjednocení antipravicových sil, z nichž nejpravicovější byli bolševici. Byli v něm bolševici, leví eseri, maximalisté, anarchisté. A tento levý blok se transformoval do vojensko-revolučního výboru, který v Petrohradě provedl říjnové povstání. V podstatě byli tedy bolševici vyneseni vzhůru ostatními a pak teprve se zmocnili moci. Vytvořili první Sovnarkom, založený na tom, že jich na prvním sjezdu byla aritmetická většina. Leví eseri nechtěli riskovat, a proto do Sovnarkomu nevstoupili. A tak se stalo, že moc se dostala do rukou bolševiků.

Co se týče období mezi Únorem a Říjnem, používá se někdy pojem „dvojvládí“ (*dvojevlastie*): z jedné strany máme provizorní vládu a z druhé masové hnutí, různé organizace, sověty, výbory, samosprávy, které de facto vládly různým oblastem a provizorní vláda s nimi musela počítat a kooperovat.

Já navrhuji koncept „druhého dvojevlastie“ mezi říjnem 1917 a březnem 1918. Tehdy bolševická vláda, nakolik byla centrální vládou, musela brát v úvahu samoorganizované ozbrojené masy. Žádná Rudá armáda ještě nebyla. Existovala Rudá garda, ale ta byla pod kontrolou místních sovětů, tedy fakticky ozbrojených dělníků. A dokud měl lid zbraně, musela ho vláda brát v potaz.

Co to konkrétně znamenalo?

Bolševici museli zajít dál, než měli v plánu. „Nás donutili,“ psal Lenin „my jsme nechtěli. Měli jsme úplně jiný program.“ Dělnické sověty psaly požadavky: „Chceme vyvlastnění

naší továrny, seberte ji kapitalistům a znárodněte!“ V té době téměř nikdo nevnímal rozdíl mezi vyvlastněním a znárodněním. Lidé chtěli sebrat továrnu kapitalistům a dát do správy dělníkům. Co na tom, jestli ji formálně bude vlastnit stát. A pod tlakem dělnických sovětů začala vláda znárodnovat – tj. brát kapitalistům transport, prostředky, průmysl –, ale současně tu máme požadavky předat vše pod správu dělníků. Na jaře 1918 zaslali pracující říční dopravy na Volze petici a chtěli, aby řízení dopravy na Volze přešlo do rukou pracujících v dopravě. Lenin se chytil za hlavu a vykřikl: „V životě to nedopustíme! Nedělali jsme revoluci kvůli tomu, aby to dopadlo takovým syndikalismem!“ Ale to přesně lidé chtěli.

Volin ve své knížce *Neznámá revoluce*² popisuje, že v zimě 1917 různé výbory navrhovaly: „Uděláme to a to, ale nevíme, kde prodat naše výrobky. Na druhou stranu nám chybí zemědělské produkty. Pošleme delegaci na venkov a domluvíme se s nimi na směně – naše produkce za jejich produkci. Zesponu budeme vytvářet ekonomické vztahy, protože víme, co potřebujeme my, a oni vědí, co potřebují oni. To je všechno. Žádný trh, žádný kapitalismus a centralizovaný dohled státu. To bude směna podle potřeby a možností zezdola.“

Mnohé lokální sověty byly prakticky suverénními vládami. Formovaly se oblastní sověty, sověty na úrovni gubernií, dokonce na oblasti újezdů. A centrální vládu považovaly za legitimní jen do té míry, do jaké s ní samy souhlasily. Co se fakticky stalo, bylo zhroucení jediného centralizovaného státu, který se změnil v konfederaci samoorganizovaných malých teritorií. Dělán si legraci, že se Rusko stalo Švýcarskem. Konfederací kantonů.

Jak se v takové situaci bolševikům podařilo u moci udržet? Když se podíváme na požadavky lidu, vidíme, že se s politickými ambicemi bolševiků příliš neprotínají. Jak je možné, že je žádná krize nesmetla jako předchozí prozatímní vlády?

Za prvé, pod tlakem zezdola zašli bolševici trošinku dál. Za druhé, dlouho se nemohli odhodlat k pokusu o uskutečnění svých vizí a zavedení pořádku. Ekonomická situace byla čím dál horší. Zavíraly se podniky, lidé končili na ulici, zásoby nestačily. Ale místo toho, aby se pokoušeli najít řešení skrze společenskou strukturu zezdola, vypracují bolševici vlastní koncepci. Jakákoli likvidace chaosu a dezorganizace může přijít jen skrze centralizovaný dohled seshora. Znovu se ukazuje, proč je přirovnávám k jakobínům. Mysleli, že jen silný stát, centralizace a vláda uvědomělých lidí může zavést pořádek. Jakákoli iniciativa zezdola naopak znamená chaos. A v téhle situaci přichází březen 1918.

Brest byl obratem, který fakticky znamenal konec onoho druhého dvojvládí. Bolševici přešli do protiútoků a zbavili se nepotřebných spojenců, kteří nebyli centralisti ani decentralisti. S nimi občinu nezničíš, pryč s nimi. To za prvé. Za druhé, centralizace. Lenin v jednom článku píše, že jeden z úkolů sovětské moci je vrátit se k programu

² Voline, *Unknown Revolution, 1917–1921* (Montreal: Black Rose Books, 1975).

státního kapitalismu. Musíme normalizovat situaci a dostat ji pod kontrolu státu. Žádný syndikalismus, žádné samosprávy, tak se soukromým kapitálem nelze jednat. Žádné požadavky, aby ho vláda předala do rukou dělnických sovětů. Musíme vytvořit princip jmenování, musíme posílat komisaře. O tzv. kooptaci se mluvilo už v roce 1917.

Odzbrojení lidu, Brest, ekonomická centralizace, narůstající problém vztahu vesnice a města. Odkud vzešlo ono „zničit vesnici a dostat z ní potraviny!“ Nejen jí sebrat potraviny, ale zničit ji. Do toho ještě v květnu začíná občanská válka. A na pozadí této situace se krok za krokem začíná uskutečňovat centralizace státu a vzniká tzv. válečný komunismus, kterému já říkám „rudá kontrarevoluce“, protože rudí i bílí stáli fakticky proti samoorganizovaným masám.

Problém vztahu venkova a vesnice mi přijde klíčový. Proč ji bolševici tak chtěli zničit? A proč venkov tak vzdoroval? Nezněla jim rétorika konsolidace a kontroly státu jako možnost „klidu na práci“?

Ještě jednou to zopakují. Ruský rolník není rolník, který by chtěl kapitalismus a soukromé vlastnictví. Peníze ruský rolník vůbec nepotřeboval. Nemusel svou produkci prodávat, on za tu produkci potřeboval dostat to, co potřeboval. Kdyby město zabezpečilo přímou směnu, vesnice by spokojeně dávala chleba. Jenže městský průmysl byl v troskách a to samo o sobě limitovalo organizaci směny. A když už takové snahy vznikly, jako v případě petrohradských dělníků nebo moskevského obyvatelstva, ihned narážely jako iniciativa vyvolávající chaos. Takže jedině státní centralizace. A když svou produkci nedají, je nutné jim ji sebrat.

Také je třeba mít na paměti obecný vztah bolševiků k rolnictvu. Není to proletariát, nejsou to kapitalisté, není to buržoazie – tak co s nimi? Čím dříve se z nich stane proletariát a buržoazie, tím lépe. Ale dokud je většina společnosti rolnická, tak co s ní? Každopádně nejsou naši, nejsou „my“. Patřili k nám, když jsme svrhávali starou moc, ale jakmile jsme se dostali do konstruktivní fáze, vystoupili proti nám. To bylo, stručně řečeno, přiznání, že lid nechtěl bolševický koncept rozvoje skrze centralizaci a modernizaci. Jak tedy modernizace nakonec proběhne? Za cenu zneužití venkova městským proletariátem, za cenu násilného odebírání zemědělských produktů. Proto jakmile bolševici začali s uskutečňováním své politiky, setkali se s ohromným odporem. Začaly rolnické bouře a povstání, ve městech stávký. A stávký vynesly nahoru anarchisty, levé esery, esery a menševiky, libovolnou politickou sílu, která vystupovala proti bolševikům. V podstatě ale nešlo o politické požadavky, nýbrž o požadavky sociální. Požadavek „přestaňte nás vykořisťovat“, přestaňte nás ničit. A co dělali bolševici? Postupovali stejně jako kapitalisté a zavedli přídělový systém, začali vraždit hladem. Vy protestujete? Tak jste sabotéři a bude vás soudit vojenský soud. Zastřelit. Vesnice nedává chleba? Poslat na ně jednotky a zničit ji. To dělali rudí, to dělali bílí. Jedni pod heslem velkého Ruska, druzí pod heslem socialismu. A nikdo nevěděl, jak to ukončit, protože jednání bolševiků bylo v první etapě občanské války (tj. jaro 1918 – zima 1918)

spojené především s tím, že je rolníci odmítali. Rolníci nechtěli bílé, ale stáli proti bolševikům. Jsou zajímavá tehdejší rolnická hesla: Za svobodné sověty, za sověty bez komunistů! My stojíme za skutečným sovětským zřízením, bez komisaříků, co přijeli a míchají se do našich věcí.

Když takové povstání propuklo v týlu, nastoupila Rudá armáda. A stalo se to, co se stalo. Přišli bílí a sebrali vesnici ještě víc. Celá Sibiř byla osvobozena samostatnými rolníckými skupinami, které povstávaly proti bílým. A teprve na ramenou těchto povstalců dobyla Sibiř Rudá armáda a upevnila tam moc bolševické vlády. A rolníci povstávali proti bolševické moci, která jim začala brát chleba. Dokud proti sobě bojovali rudí a bílí, lidové iniciativy fungovaly podle principu menšího zla. Ale jakmile válka skončila, rolníci začali rekapitulovat: a co jsme my získali revolucí? Půda dobrá, ale jak řekl jeden rolník Leninovi: „půda je naše, ale chleba už je váš. Voda je naše, ale ryba už vaše. Jakápak rovnost? Proč mají komunisté při přerozdělování přednost? Proč se komisaři koupou v rozkoši, a my otékáme z hladu?“ Takhle začaly stávky v Petrohradu, které potom pokračovaly povstáním námořníků. Jaké měli požadavky? Ukončit systém přerozdělování, ukončit privilegia komisařů, je třeba skutečný komunismus, skutečná revoluce. Masy se znovu probudily. Machnovské povstání, Kronštadt, západosibiřské povstání, na Dálném východě rolnické bouře a povstání. A vypadalo to, že to bolševický stát nevydrží.

Nicméně vydržel. Tvrdíte, že ruská revoluce jakožto hluboká sociální revoluce byla poražena. Není to tak, že se naopak požadavky společnosti zezdola a politika sil u moci nakonec přiblížily?

Zde je podle mě důležité vysvětlit jeden moment. Proč říkám, že byla ruská revoluce poražena? Protože ve výsledku se k moci dostala taková síla, která uskutečnila násilnou industriální buržoazní modernizaci bez buržoazie. Modernizační funkci, kterou v Evropě hrála buržoazie, zastala stranická nomenklatura, státní kapitalisté, nebo chcete-li, kapitalisté-byrokrati. Ale masy to tak nechtěly. Mohu uvést několik různých příčin jejich porážky.

Zaprvé absence představ, jak by to mohlo být. Masy dobře chápaly, co nechtějí – jenže už nevěděly a neuměly si představit, čím to nahradit. Rolnická občina chce, aby byla ponechána na pokoji. Kdyby byla možnost svobodného pokojného rozvoje, lidé by se po ní vrhli. Jenže tato možnost v podmínkách, o jakých jsme mluvili, neexistovala. Krvavé, krvavé bakchanálie, krvavá válka všech proti všem, tak jaký zdravý rozum?

A za druhé sehrál svou roli lokalismus. Každý se snažil z této situace vyjít sám za sebe. Občiny byly, sověty byly – a spojení nebylo. Jak psal německý anarchosyndikalista Suchý, který byl ve dvacátých letech v Rusku: „dělníci ve městech zavedli v podnicích samosprávu – ale co s nimi dál dělat? Oni chápali, jak funguje jejich závod. Chápali, co je potřeba pro jejich závod. Ale dál? Neví.“

Struktura carské společnosti se opírala o lokální občiny, které vzájemně nespoupracovaly. Podporovala silný lokalismus ve spodních vrstvách a tvrdý centralismus

v horních. Odtud pramení důvěra ve vrchnost, vždyť navrchu je někdo, kdo zajišťuje pořádek. Normální odbory neexistovaly, natož syndikalistické odbory, které by mohly požadovat nějaký podíl na řízení ekonomiky. Ani alternativní struktury, ani alternativní vědomí. Stimuly byly, požadavky byly, nespokojenost byla – na úrovni pocitů, přání, tendencí. Ale na úrovni uvědomělé alternativy ne. To umožnilo bolševikům udržet se u moci. Oni jen zničili poslední zbytky lidového odporu. A to byl podle mě konec Ruské revoluce. Rok 1921.

Z vaší perspektivy byla Velká ruská revoluce konfliktem lidu s „vládnoucí elitou“ – ať už elitou carského režimu, prozatímních vlád nebo bolševické strany – a jako taková skončila porážkou mas. Jak je v Rusku na události z let 1917–1921 pohlíženo ze strany široké veřejnosti?

Dnes je to složitější. Převládá dojem, že dnešní ruská společnost je informovaná, ale atomizovaná, a proto je těžké najít převládající hodnocení revoluce, pozitivní nebo negativní. S tím nesouhlasím. Myslím, že většina lidí z jedné strany vnímá revoluci – revoluci obecně, nejen revoluci roku 1917 – jako nějaké hrozné krveprolití, kterému je záhodno se vyhnout, a z této perspektivy je Ruská revoluce tragédie. Mnozí lidé si dnes také myslí, že to byla tragédie nevyhnutelná. Zbytek potom závisí na politickém, nebo spíše politicko-ideologickém přesvědčení.

Máme liberály, kteří jsou přirozeně zbabělí a místo toho, aby – jako na začátku devadesátých let – alespoň tvrdili, že Únor byl dobrý a Říjen špatný, neriskují ani tohle. Riskují to jen malé skupinky sociálních demokratů, které nikdo nebere vážně. Kdyby alespoň taková perspektiva byla široce rozšířená, šlo by diskutovat, mluvit o tom. Ale takhle ne. Jakápak revoluce? Hrůza.

A současná levice?

Co se týče soudruha Zjuganova, vždycky říkám, že zkratka KPRF neznamená „Komunistická strana Ruské federace“, ale „Konzervativní strana Ruské federace“.

Co se týče levicových intelektuálů, nenajdeme jednotný postoj. Někteří se považují za dědice menševiků a eserů, a pro ně je revolucí Únor. Říjen je jen bolševický puč, který potlačil revoluci. To je jedna část. Druhá část se naopak staví za Říjen. To by byli takoví polo-neotrockisté. Tito lidé vidí Únor i Říjen jako socialistické revoluce svázané s prvními bolševiky, ale poté už nastupuje kritika režimu. Co se týče datace, také nejsou jednotní.

Pro mě je začátek revoluce Únor, a proto je mi velmi líto, že si ho nikdo nepřipomínal. Proběhlo samozřejmě několik konferencí, které pořádali nebolševičtí socialisté. Lidé okolo Morozova, který zkoumá levé esery, nebo Pavel Kudjukin, který se považuje za následníka menševiků, ale poslední dobou se zajímá i o téma eserů. Ti vystupovali jako hlavní iniciátoři připomínkových akcí v únoru 2018.

A oficiální struktury ruského státu se od stoletého výročí revoluce distancují a myjí si nad ním ruce.

V centru Moskvy v Alexandrovském parku stál pomník revolucionářům. Byl postaven v roce 1913 při výročí rodu Romanovců a byla na něm vyryta jména carů. Stál tam čtyři roky a v roce 1918 namísto nich byla vyryta jména velkých revolucionářů. Ani jeden bolševik tam nebyl. Byl tam Marx, Bakunin, Rosa Luxemburgová. Byli tam anarchisté, socialisté, komunisté, francouzští revolucionáři. V roce 2013 byl památník stržen a místo ohrazeno. Různé iniciativy proti tomu vystoupily a organizovaly protesty a přednášky o těch, jejichž jména na památníku byla. Stát sliboval, že postaví nový pomník, proběhne veřejná debata. Nic z toho se samozřejmě nestalo. A nakonec se na návrh jedné pravoslavné organizace pomník vrátil – v jeho původní podobě z roku 1913: jména Romanovců a dvouhlavý orel. To je pro mě symbol ideologického charakteru současné vlády. V roce 1917 nazývali monarchisty „legitimisty“ – tohle je to samé. Nejde samozřejmě o to, že by dnes chtěli zavádět opravdovou monarchii, ale jde o takovou monarchii bez monarchy.

A akademické kruhy? Státní představitelé tvrdí, že hodnocení revoluce přísluší jim.

Většina historiků samozřejmě revoluci bere jako nesmyslný chaos. Na jedné straně můžeme zmínit monarchisty, kteří mluví o ztraceném Rusku, a na druhé straně většinu liberálů, kteří se vnímají jako následníci kadetů.

A pak jsou historici s objektivističtějšími přístupy, kteří se vůbec nesnaží revoluci hodnotit, ale zkoumat, co se stalo. Co se samozřejmě týče velkých zkoumání, nic nového pod sluncem. Můžeme analyzovat po hodinách, co bylo. Víme, co bylo, nevíme jen proč. V tom je problém.

Co se týká otázky „proč“, najdeme zajímavé přístupy. Z jedné strany jde o snahu distancovat se od minulých mýtů, z druhé strany je to obvykle produkce těch samých mýtů jiným způsobem.

Mně v této oblasti nejvíce zajímá konceptuální analýza. Například snaha analyzovat vztah mezi ruskou revolucí a modernizací. Obyčejná odpověď zní, že revoluce proběhla kvůli modernizaci. Já tvrdím, že revoluce šla proti modernizaci. Respektive proti tomu typu modernizace, který vládnoucí moc vnucovala společnosti. Hrubě řečeno, jestliže konkrétní živí lidé nechtějí rozvoj země, tak je snaha jim ho vnutit seshora – ať už ze strany konzervativců, liberálů, bolševiků nebo kohokoli jiného – podle mě zločin proti společnosti. Pokud se modernizace otevřeně děje proti vůli většiny, potom promiňte, ale to je čisté násilí. A vzhledem k tomu, že většina ruského obyvatelstva takovou modernizaci nechtěla a že lidé, byť možná neartikulovaně, vystupovali za jinou variantu, šlo fakticky o jednání proti modernizaci.

Současný ruský historik Vladimír Buldakov byl v devadesátých letech jedním z prvních, kdo si položil tuhle otázku. Šla revoluce proti modernizaci? Většina společnosti modernizaci nechtěla. Pro něho to je negativní jev, a tak období nazývá Rudou smutou

či antimodernizačním chaosem konzervativních mas. Pro mě je to naopak pozitivní. Lidé se nechtěli smířit s násilím na sobě samých a pokusili se o alternativu. Rozvíjeli egalitarismus, solidaritu, vzájemnou pomoc, horizontální vazby. Co je na tom špatného? Že u nich chyběly obecné modely? Možná kdyby měli více času, modely by se objevily. Mohly se objevit, kdyby lidé byli o něco svobodnější.

V Ocelovém století se revoluci věnujete především v kontextu dějin Sovětského svazu. V úvodu knihy si kladete otázku: Co to vlastně bylo, ten Sovětský svaz? Co a jak se vlastně stalo? Násilná modernizace a industrializace umožnily vznik společnosti zcela odlišné od té v 19. století. Jakou historickou úlohu podle vás ruská revoluce sehrála vzhledem k formování sovětské společnosti? Jak nám zkoumání revoluce může pomoci pochopit, co byl Sovětský svaz?

Tahle otázka samozřejmě souvisí s otázkou modernizace. Jestli budeme pokračovat v paralele s Velkou francouzskou revolucí, tak raní bolševici byli jakobíni, kteří se brzy stali thermidoriány. Thermidorizovali sami sebe. Po roce 1921 už jsou to thermidoriánské elity, které mezi sebou bojují, a Stalin, to je už Bonaparte! Francouzští jakobíni se o žádnou sociální vrstvu neopírali. Šlo o maličkou vrstvičku sociální inteligence, která vyvolala konflikt s buržoazií, která měla s revolucí vlastní plány – osvobození dědičných statků, neohraňčenou kumulaci bohatství. Roli této buržoazie v Rusku sehrála nomenklatura. Co udělali thermidoriáni? Vykopli jakobíny, kteří se vměšovali do jejich věcí. Co udělala nomenklatura v Rusku? Vypořádala se s prvními bolševiky, kteří se jí se svým egalitarismem protivili. Chtěla korporaci SSSR. Lidové masy nejsou zralé, dělnictvo a rolnictvo není zralé, dělníci jsou zkorumpovaní. Zavedeme diktaturu proletariátu nad nezralými masami včetně nezralého proletariátu, a přirozeně to bude skupina revolucionářů, která o všem rozhodne. Ústřední výbor rozhodne, rozhodnutí potvrdí sověty a předají ho společnosti.

Rusko je ohromné. A co může deset nebo dvacet lidí sedících v centru udělat pro to, aby se jejich rozhodnutí uskutečnilo? Vytvoří aparát. Ruská jakobínská bolševická elita stvořila svého vlastního démona: stranickou nomenklaturu. A co potřebovali členové tohoto aparátu? Potřebovali, aby stroj pracoval a oni se na něm vezli. A idealisté jim jen překáželi. Proto říkám, že Lenin a Stalin nejsou to samé. Je samozřejmě pravda, že leninisté připravili Stalinovi cestu, ale jsou to dvě úplně rozdílné sociální vrstvy. I když se zdálo mít jednu perspektivu této násilné, rychlé, industriální modernizace, která navždy změnila ruskou společnost.

Jednou z nezvratných změn, které násilná modernizace přinesla, je podle vás atomizace vztahů, jež prakticky paralyzovala společnost.

Já vždycky říkám, že ruská společnost ve dvacátém století prožila dvě velké vlny atomizace. První vlna byla svázaná s industrializací a kolektivizací, se stalinskou politikou

zničení obcí. Lidé odjeli do města a staré vztahy zapomněli. Sociální vazby se přervaly. V malých městech ale samozřejmě ještě dlouho existovaly.

Narodil jsem se na kraji Moskvy a ještě si pamatuju, co je to poetika dvorů. Lidé večer chodili na dvůr a trávili spolu čas. Maminky se procházely s dětmi, muži hráli domino a kostky. A debatovali – řešili, jaké je veřejné mínění, jaký je postoj koho, říkali své názory. A ukázalo se, že i tohle má sílu.

Slavné povstání v Novočerkasku v roce 1962 proti Chruščovovu zvyšování cen a navýšení norem výroby bylo spojeno přesně s těmito lidmi. Obyvateli malých měst, kteří svůj čas dále trávili společně nejen v práci, ale i v každodenním životě. Samozřejmě už to nebyla žádná obecina, ale částečně jí to bylo podobné. Šlo o neformální vztahy, které se co do tradice i intence zachovaly. Za perestrojky se síla neformálních vztahů projevila při masových hnutích, protože se ukázalo, že lidé v městských čtvrtích po-citují společnou budoucnost. V osmdesátých letech se objevily ekologické skupiny, v některých čtvrtích se objevily samosprávy, dokonce skupiny požadující suverenitu městských čtvrtí. A potom přišla druhá vlna atomizace, svázaná s přechodem k tržní ekonomice. A ta už byla dokonalá.

Jak byste vzhledem k atomizaci vztahů charakterizoval současnou ruskou společnost? Jak je možné, že ruské obyvatelstvo, zvyklé klást odpor a vznášet své požadavky k „těm u moci“, se nyní zdá být jedním z nejpokornějších v Evropě?

V Rusku nemáme žádné reálné sociální hnutí, žádné reálné sociální protesty. Současné politické protesty nelze brát vážně. Jejich cíl spočívá jen ve výměně jedněch lidí za druhé při zachování celé sociálně-ekonomické neoliberální politiky, která mimochodem z ruské společnosti udělala jednu z nejchudších v Evropě. A je zjevné, že neexistuje žádné alternativní levicové hnutí.

Myslím, že nemůže vzniknout žádné silné sociální hnutí, jestliže společnost spí, leda naštvaně vrčí a nemá se k tomu cokoli měnit. V čem je problém? Vždycky se lidí ptám: Co je jednodušší? Vyjít na ulici v anonymním davu proti prezidentovi nebo vystoupit proti vašemu vlastnímu šéfovi v práci? Dokud se, milí soudruzi, nenaučíte postavit se za svá práva u sebe doma a v práci, nikdy se nedoberete k tomu měnit politiku. Na politické úrovni nezměníte nic. Nebo myslíte, že je potřeba nejprve znovu změnit systém seshora? No dobrá, kolo se bude dál točit jako doposud. V tom je problém ruské levice, ruské společnosti obecně. A vidíte, že je to úzce svázané s problémem přístupu k revoluci. Protože to je naše dědictví. To je naše tradice, dobrá i špatná, s plusy i mínusy, se samoorganizací i s krví, s diktaturou i lidovou iniciativou. To je tradice ruské společnosti 20. století.

EMANCIPACE MEZI NÁRODEM A HUMANITOU

T. G. Masaryk a specifika
česko-rakouské filosofie

Rozhovor Josepha Grima Feinberga
s Janem Svobodou

V letošním ročníku Kontradikcí Joseph Grim Feinberg mluví s Janem Svobodou o Tomáši Garriguu Masarykovi, jehož odkaz byl během loňského výročí založení Československa hojně oslavován, avšak ne příliš hluboce reflektován. Svoboda, výzkumník ve Filosofickém ústavu AV ČR zabývající se českou filosofií z konce 19. a první poloviny 20. století, publikoval v roce 2017 monografii Masarykův realismus a filosofie pozitivismu (Praha, Filosofie) a v roce 2018 sborník (se spolueditorem Alešem Prázným) Česká otázka a dnešní doba (Praha, Filosofie; v současné době se připravuje anglické vydání). V českém politickém diskursu se na Masaryka často odkazuje; pro některé je modlou národních dějin, pro druhé jen prázným symbolem legitimizujícím stávající řád. Pro mnohé ne-české čtenáře je však tato zásadní postava českých myšlenkových dějin zcela neznámá. V rozhovoru Svoboda přibližuje Masarykovo myšlení a prezentuje složitější obraz člověka, který vedl plodné debaty s předními postavami své doby, včetně Karla Marxe.

Česká otázka a všelidská emancipace

Loni uběhlo sto let od založení Československé republiky a mnoho se mluvilo o prvním prezidentovi Československé republiky Tomáši Garriguu Masarykovi. Pro lidi, kteří se zajímají o české dějiny, byl totiž významným politickým činitelem. Byl však i významným *myslitelem*, který má čím přispět k dnešním filosofickým debatám na světové úrovni?

T. G. Masaryka považují především za myslitele národní emancipace. V návaznosti na své ideové předchůdce a humanisty – náboženského reformátora Jana Husa, zakladatele moderní pedagogiky Jana Amose Komenského nebo zakladatele moderního českého dějepisce Františka Palackého – hledal schůdnou cestu, jak v souladu se světovými myšlenkovými trendy integrovat český národ do rodiny vyspělých světových národů. Svým celoživotním úsilím se tedy zasazoval o to, aby český národ byl takřkajíc na „výši doby“, aby byl signifikantní společenskou složkou, která je připravena specificky spoluurčovat světové kulturní a politické dění. Masarykovo předválečné úsilí o demokratizaci rakousko-uherského monarchistického systému – snaha o jeho modernizaci a další postupnou federalizaci, kterou v knize *Česká otázka* (s příznačným podtitulem *Snahy a tužby národního obrození*; 1895) pracovníčně nazval „politický“ realismus – během první světové války vyústilo v založení moderního demokratického státu ve střední Evropě – Československé republiky. Povoláním filosof, který téměř třicet let působil jako profesor na pražské univerzitě, naplňuje jako tehdy nikdo jiný platónský ideál filosofa a státníka.

Nelze se proto divit, že Masaryk je pro tuzemskou politickou reprezentaci stále jakýmsi nadčasovým předělem a že jeho jméno bývá i dnes v souvislosti s českou politikou a jejím směřováním často mediálně zmiňováno a nezdědka se skloňuje v různých sociologicko-politických a kulturních kontextech. K jeho zakladatelské osobnosti se hlásí politici z odlišných stran našeho současného politického spektra a více či méně kriticky posuzují jeho nesporné zásluhy o stát. To má v rámci uchování a rozvíjení naší domácí demokratické tradice a vlastně demokracie obecně jisté své oprávnění. Masarykův odkaz našim současným politickým i kulturním elitám je podle mého názoru stále živý právě v tom, že jeho specifické pojetí humanity a demokracie, které důvodně vycházelo z myšlenkového podhoubí české reformace, si kladlo za cíl přispívat ke kultivaci a stabilitě demokracie jako celku. To je z hlediska malého, nicméně opět téměř třicet let fungujícího demokratického státu³ nemalá výzva, která je náročností svého uskutečňování často nepochopená i kritizovaná.

To bylo dobře zřejmé právě v roce 2018, kdy jsme si připomínali 100. výročí české, resp. „česko-slovenské“ státnosti. Z dílčích mediálních hodnocení Masarykovy osobnosti

³ Česká republika byla založena 1. ledna 1993, poté co se v roce 1992 rozpadlo Československo.

se až programově vytrácela původní ideová integrita a potřebná konzistence – tedy ona *autenticita*, jež byla vlastní všem jeho politickým postojům a počínům. Stejně tak zjednodušující výroky a hodnocení Masarykových zásluh o stát, které zaznívaly ze strany představitelů často až protichůdných politických stanovisek a pozic, vzbuzovaly obavu, zda není jeho odkaz už jen jakousi bezobsažnou formální vzpomínkou a v tomto smyslu i zdrojem různých *dezinterpretací*.

Jak ho například dezinterpretovali?

V potřebných kontextech a s potřebným důrazem nezaznívalo, že být nedílnou součástí světové politiky není samozřejmost. Ačkoli českou politiku Masaryk vnímal jako součást národní kultury, resp. jako národní program, stejně tak dobře věděl, že dělat politiku na světové úrovni se neobejde bez všestranně připravených, tj. i odpovědných jednotlivců. A v tomto smyslu pak teprve deklaroval, že má-li být „česká otázka“ otázkou po smyslu české existence, musí být otázkou světovou. V podstatě lze říci, že tím apeluje na českou malost, kterou neviděl jen v nedostatečném všeobecném vědecko-kulturním i filosofickém rozhledu a potřebě orientace na jiné literární zdroje než jen německé. Tuto národní provinčnost a v jejím důsledku pak osobní nezralost jednotlivých politických aktérů úhrnně vnímal jako politickou nevyzrálou českého národa.

A právě v souvislosti s touto vnitřní, reformně-politickou linií Masaryk už v polovině devadesátých let cíleně prosazoval, že je třeba především usilovat o dohodu Čechů s jejich německými krajany a uskutečňovat naši národní nezávislost samosprávně: obecně hovořil o „autonomii ve smyslu self-governmentu“. Právě v této programové snaze o utváření české politiky směrem k jiným národnostem lze už vidět jakýsi zárodek, který poukazuje na Masarykovu moderní představu dalšího politického utváření a směřování budoucí federalizované, čili *Nové Evropy* (název Masarykovy knihy publikované anglicky v roce 1918.)

Co tedy přesně myslel tím „self-governmentem“? Měl podle něho každý národ spravovat vlastní kulturní věci, nebo měl na mysli i teritoriální autonomii? V případě Čechů byla teritoriální autonomie docela komplikovaná otázka, jelikož čeští a němečtí „krajané“ bydleli právě častokrát v těch samých místech...

Masaryk v *České otázce* vycházel z Palackého státoprávního programu. Ten se v podstatě zakládal na účinném propojení myšlenek „přirozeného“ a „historického“ práva. Tedy kromě snahy jednotlivých národů na sebeurčení současně šlo o zvláštní státoprávní postavení českých zemí (v historickém ohledu: zemí „Koruny české“) v rámci monarchie. V souvislosti s Palackého úsilím o její federativní uspořádání, jež mělo ostatně tehdy vytvářet jakousi pomyslnou hráz tzv. pangermánství i panrusismu, Masaryk spolu s Palackým hovoří o potřebě demokratismu ve smyslu „důsledného“ konstitucionalismu čili ústavnosti. Jednalo se především o program politický, o potřebu reformovat tehdejší

Rakousko na základě obecných demokratizačních principů. V zásadě šlo o způsob národní nezávislosti, který na pozadí přirozené dynamiky historického procesu vyvstal jako kýžená možnost integrovat český národ do většího (nadnárodního) sociálního celku, jímž tehdy rakouské impérium bylo, nikoli tedy o jakýsi druh (separativního) republikanismu. Masaryk i Palacký odmítají každé revolucionářství, tj. i v tehdejším dělnictvu se prosazující ideu komunismu.

K Masarykovu pohledu na revoluci se vraťme později, ale co se týče tzv. české otázky...

Právě v tomto nenásilném reformně-politickém smyslu se má česká otázka, a potažmo pak i česká politika stát podle Masaryka nejen jakousi „živoucí“ součástí moderní civilizované politiky světové. Aby byla politikou hodnověrnou a obecně respektovanou, nesmí také ztratit schopnost funkčně se vztahovat ke svému celku – musí být svým vlastním typickým myšlenkovým způsobem či originálním rázem s to světovou politiku účinně, tj. pozitivně spoluvytvářet a tím podstatně spoluurčovat. To je pro Masaryka vždy *conditio sine qua non*. A takříkajíc politicky „dovzdělaný“ a politickému světu obecně srozumitelný český politik pak znamená, že si je této sounáležitosti a tvůrčí specifiky vědom.

Z toho vyplývá, že Češi se měli otevřít k světu. Znamená to však zároveň, že svět se měl obrátit na Čechy? V čem podle Masaryka spočívalo ono „české specifikum“, které mělo přispět vývoji celého světa?

Otázka, která měla našemu národu otevřít jakousi pomyslnou bránu na kolbiště tehdejšího světového dění, podle Masaryka zní: Co je „česká“ *humanita*? Tuto naši nejvlastnější národní ideu Masaryk nachází s odvoláním na své ideové předchůdce v české reformaci, jejímž předním představitelem byl český náboženský reformátor, zastánce Viklefova realismu Jan Hus. Z následné husitské revoluce pak v průběhu 15. století nově vzniká hlavní náboženské uskupení v Čechách a na Moravě, tzv. utrakvistická církev či kališníci. A dále pak radikálnější hnutí přívrženců myšlenek Petra Chelčického, tzv. Čeští bratři,⁴ kteří hlásali nenásilí, rovnost a důsledný návrat k evangelium; odmítali církev spojenou s válčením a světskou mocí a věřili ve vedení nezávislých, duchovně uvědomělých a vzdělaných elit – na tzv. církev „skrytou“. Na tyto irénické snahy ostatně navazoval poslední biskup této Jednoty bratrské, právě pobělohorský náboženský exulant Jan Amos Komenský. V souvislosti s formováním moderní české politiky je pak dále uplatňoval Palacký i Masaryk.

⁴ Na prahu 16. století již v Čechách a na Moravě tvořila Jednota bratrská dobře organizovanou náboženskou pospolitost. Po nástupu rekatolizace byli členové Jednoty pronásledováni a vyhnaní ze země. V emigraci se postupně přetvořili na náboženské společenství známé v Evropě a v Americe pod jménem Moravští bratři. V Čechách z nich přežily drobné skupinky v utajení až do následné náboženské tolerance v 18. století.

Husitství, potažmo období české reformace Masaryk vnímal jako období, kdy Češi doslova překročili svůj vlastní stín a téměř na dvě století se stali hybnou silou tehdejších světových dějin. I navzdory všem obvyklým mocenským a materiálním zájmům, s tímto procesem neodmyslitelně spojeným, Masaryk věřil, že šlo o výjimečnou periodu, kdy více než jedno století před reformací Lutherovou zvítězila pravda autority „svědomí“ nad dogmatikou a obskurantismem tehdejší autority církevní moci a český národ se mohl zcela svobodně nadechnout a převzít odpovědnost běhu věcí do svých rukou – nábožensky i politicky se emancipovat.

Do jaké míry lze takto pojímanou nadčasovou ideu jaksi autenticky přenést do naší doby, je dodnes otázkou rozmanitých názorových sporů a konkrétních představ. Jisté je, že tehdy ještě nešlo o formování českého národa v moderním slova smyslu, ale o jakýsi pokus o vytvoření specifického prostředí náboženské plurality jako budoucí předzvěsti kulturní a politické demokratické společnosti. To si Masaryk dobře uvědomoval. Humanitu proto chápe jako cestu – doslova teleoklinně, tj. jako cílený proces –, tedy nikoli jako ukončenou danost. Pojímá ji jako soustavný a trvalý úkol, který lze jako ideál postupně naplnit jen tehdy, pokud vyvineme potřebné úsilí rozlišit i řešit jeho konkrétní dobové podoby. A jenom v tomto principiálním funkčním napětí mezi ideou a prožíváním jejích jednotlivých projevů teprve Masarykovi humanita představuje jeden z nejvyšších mravních ideálů lidství, který se zakládá na tom, co člověku ve vztahu k druhému, a to i přes jeho jinakost, skutečně plnohodnotně odpovídá.

Protože tedy Masarykovo pojetí smyslu českých dějin ideově vycházelo ze svobodomyšlné tradice husitství a v tomto duchu pokračující české reformace – z onoho jejího zvláštního „zletilého“ důrazu na humanitu a svědomí jednotlivce, považoval právě náboženskou *spiritualitu* za nejvlastnější existenciální složku této naší specificky české reformační tradice. Demokracie potom Masarykovi v důsledku znamenala doslova „soustavně“ a opravdově praktikovanou zbožnost – humanita a demokracie jsou mu otázkou „svědomí“, jak často připomínal.

Mezi vědou a vírou

Zní to poněkud překvapivě, že nejvlastnější složkou nejateističtějšího národa Evropy – jak o sobě dnešní Češi rádi tvrdí – je spiritualita. Existuje skutečně kontinuita mezi náboženským pojetím české reformace a jádrem českého myšlení na konci 19. století, potažmo dnešním myšlením?

Slovo „ateismus“ čili „bezbožnost“ v zásadě vyjadřuje už svým etymologickým smyslem jakýsi, řekněme, předběžný negativismus. Masarykovi šlo oproti tomu o pozitivní myšlení, avšak nejen v rámci systematického pozitivismu v Comtově smyslu. Právě v tom Comta také jako modernisticky založený náboženský myslitel přesahoval. Masaryk hluboce

prožíval, že moderní kritický a racionálně uvažující jedinec-individualista nechce slepě věřit v dogmata a tradici. Na straně druhé si ale uvědomoval, že bez rozvíjení vnitřního citového života nebude moderní člověk nikdy celý. Svým celoživotním úsilím se proto pokoušel jedinci otevírat vhodné možnosti tak, aby mohl obnovit ztracený vztah k transcenci. Masaryk byl přesvědčen, že právě tento jeho nejvlastnější existenciální vztah je skutečným garantem mravního jednání a humanisticky orientované etiky vůbec. Ona existenciální potřeba, Masarykovými slovy: nalezení „půdy, na které lze pevně stát a klidně spát“, je podle mého názoru aktuální i v dnešní konzumní společnosti, do níž kromě prchavé touhy po chvilkových prožitcích vnikají různé alternativní náboženské a duchovní proudy. Ty už neodmyslitelně zakotvily v naší kultuře a svým specifickým charakterem ji takřkajíc globálně spoluurčují. A má-li být vlastní podstatou moderní pozitivní politiky nábožensky orientovaná humanita jako záruka politické mravnosti, potřebujeme podle Masaryka náboženství nové, které se bude opírat o pozitivistickou vědu a racionální vědeckost vůbec. I když Masarykovo náboženské východisko bylo ideově spjato s křesťanskou reformací, zůstává právě v dnešní době otevřenou otázkou, zda jakýsi druh náboženského synkretismu není v budoucnosti oním kýženým morálně-politickým předpokladem odpovědného řešení naléhavých a stále se prohlubujících globálních problémů, jako jsou např. světová chudoba (v současnosti spojená s válkami a migrační krizí), intenzivní znečišťování naší planety či ubývání zdrojů vody atd.

Nicméně je třeba si uvědomit, že tento principiální důraz na „svědomí“ jednotlivce, na praktikovanou spiritualitu, má právě v souvislosti s Masarykovým apelem na naléhavost každodenní „drobné“ práce své principiální důsledky. Jeho pojetí demokracie se potom jeví jako koncepce prakticky velice náročná, a tudíž méně intelektuálsky, než je jí někdy z čistě teoreticko-poznávacího pohledu jednostranně přisuzováno. Tento jeho důraz na soustavnou lidskou praktickou aktivitu byl také důvodem, proč opětovně a postupně lépe argumentačně vyzbrojen vstupoval do reálné politiky, ale i důvodem jeho nebojácné a neoblomné kritiky stávajících politických i kulturních poměrů. V náboženské spiritualitě tedy hledal potřebný tmel, který životu, potažmo pak i politice propůjčuje onu neodmyslitelnou mravní integritu a konzistenci. Je však třeba zmínit, že Masarykova nekonvenční víra v potřebu spirituality, jež vyžadovala jakési nové a čerstvější náboženství, vyúsťuje na prahu války v tzv. *antropismus* či *antropologismus*. Onen specifický antropologický obrat je pak možné chápat jako nutnou předjímku nové epochy lidství – čili i nové epochy principiálních postojů člověka-občana –, kterou Masaryk v této době už nevratně spatřuje v překonání staré nefunkční teokracie (potažmo pak aristokracie) *democracií*.

Masarykův „antropologismus“ byl tedy humanistickým postojem, při němž ale (na rozdíl například od Feuerbacha) nešlo o nahrazení náboženství člověkem?

Jde v podstatě především o to, že se Masaryk odpoutal co do svého objektivističtějšího pohledu na náboženství. Antropologismus měl být filosofickou a vědeckou výpovědí

o člověku – o jedinci, jenž je nejen pravým a posledním cílem vědeckého bádání a vědě mírou všech věcí. Zároveň však jedinec stojí v trvalé dialogické výzvě k transcenci, na níž vědomě „názorově“ participuje, čili je s ní ve stálém existenciálním vztahu, a tím se teprve stává nutným (historickým) předpokladem i zárukou pozitivní budoucnosti. Odpovědnost za smysl dějin tak Masaryk už nevratně světil mravně uvědomělému a odpovědnému jedinci, který nedisponuje jen „vědomím“, ale i bytostnou integritou svého „svědomí“. Je tedy zřejmé, že Masaryk svůj názor na náboženství dále konkretizoval – domýšlel jeho funkci vzhledem k potřebám budoucího demokratického státu.

Současně ale onen trvalý vztah k transcenci představuje jakousi bazální duchovní konstantu, bez níž nelze Masarykovo myšlení jaksi celostně uchopit. Feuerbachovu kritiku náboženství, resp. jeho programový ateismus proto odmítal jako nedostatečný. Ač Feuerbachově kritice neodpíral jistý dobový humanitní ideový náboj a byl mu pozitivní protiváhou německému idealismu a romantismu, jeho materialistickou filosofii Masaryk vnímal jako jakousi ideologickou zkratku, která není s to konsekventně řešit existenciální potřeby moderního člověka. Masaryk od počátku věřil, že moderní vzdělaný a kriticky uvažující člověk se nachází v hluboké existenciální krizi. Důvodem této krize je právě ztráta víry v transcenci – jak někdy také říkal: v Prozřetelnost – tedy v to, co moderního jedince „přesahuje“ a poskytuje mu garanci univerzálního smyslu života. Masarykovi jde o to, aby si moderní člověk udělal svou vlastní náboženskou zkušenost, oprostěnou od všech tradovaných a dogmatických omezení. Navzdory novodobé skepsi musí obnovit ztracený vztah k transcenci a uvědomit si svou konečnost. Masarykovi jako typickému mysliteli krize jde v podstatě o překlenutí dvou povýtce oddělené vnímaných oblastí, k nimž se člověk jako vědomý subjekt ve skutečnosti vztahuje: sféry *vědy* a *víry*. Právě tyto skutečnosti nelze opominout, mluvíme-li o Masarykově emancipačním programu, a zůstává tedy otázkou, zda jej lze v tomto modernizačním duchu aktualizovat i v dnešní době.

Masaryk jako rakouský filosof

V této kombinaci scientismu s náboženstvím, reformismu s opatrným monarchismem lze spatřovat něco specifického pro onen rakouský kontext, ze kterého Masaryk vyšel?

Předně je třeba říci, že Masaryk vyšel z intelektuálního prostředí Vídně sedmdesátých let 19. století, kde vystudoval, profesně působil a které ho významně inspirovalo v jeho tvůrčí literární činnosti; tu později rozvíjel za svého dalšího působení na nově založené české větvi Karlo-Ferdinandovy univerzity v Praze, tj. od roku 1882. Toto vídeňské období nebylo krátké a trvalo celých dvanáct let. Vídeň byla tehdy doslova středobodem monarchie, vládla tam internacionální atmosféra a především byla tamní vláda tehdy značně liberální. Na vídeňské univerzitě, kterou Masaryk tehdy navštěvoval a kde

později také pracoval, působili takoví významní filozofičtí myslitelé, jako byl Franz Brentano, ale také pražský Němec, žák Bernarda Bolzana i Franze Exnera a systemizátor estetického myšlení v tehdejší monarchii velice vlivného Johanna Friedricha Herbartu Robert Zimmermann či brněnský rodák židovského původu Theodor Gomperz, který se později dostal do povědomí filozofické veřejnosti nejen svým významným třísvazkovým dílem *Griechische Denker* [Řečtí myslitelé], ale také, a to je pro nás neméně důležité, jako překladatel Johna Stuarta Milla a propagátor pozitivismu. Se všemi těmito významnými osobnostmi tehdejší doby byl Masaryk v úzkém kolegiálním, ale i přátelském osobním vztahu.

Lze obecně říci, že Brentano, ale svým způsobem i Herbart se v duchu svého racionálního pojetí náboženství ztotožňovali s teismem v tom smyslu, řečeno s Herbartem, že víra „doceluje“ („*ergänzt*“) vědění. Víra jim zakládá jen „osobní“ jistotu, ne však evidentní poznání objektivní skutečnosti. Proto ten zvláštní modernistický důraz na vědu a vědeckost. Ono napětí mezi vírou a vědou Masaryk nalézá také u Platóna – ostatně filozofa, jímž se po celou dobu svých vídeňských studií zevrubně zabýval. Na příkladu Platóna, ale i Comta se mu stalo dobře zřejmé, že promýšlet ideální stát bez náboženství (v masarykovských intencích potom nábožensky založeného jednotlivce ke státu) nelze.

Tímto úzkým kvalitativním vymezením vztahu jednotlivce a státu, jehož morální vědomí je zaručeno náboženskou vírou v nadčasové etické principy či normy, se vlastně otevírá podstatná otázka: Jakou roli v Masarykově myšlení hrálo pnutí mezi subjektem a objektem, prizmatem vědních disciplín pak onen zvláštní „synergismus“ (Masarykův výraz) psychologie a sociologie? Tato „synergie“, kterou lze ostatně považovat za funkční podstatu celé Masarykovy filozofické koncepce, vyvstává jako nutný vztah mezi prožívajícím subjektem a tím, co mu v prožívané skutečnosti bezprostředně náleží – co jako aktivní sociální subjekt principiálně reflektivně uchopuje, ať už se jedná o jakékoliv ideální jednotliviny našeho objektivního řádu věcí: prostými smyslovými kvalitami a jejich logikou počínaje a konkrétními socio-historickými danostmi či tvorbou nových účinnějších institucí konče; a ve smyslu této zásadní relační souvislosti onu nutnou součinnost pak Masaryk obecně pojímá jako aktivitu lidstva spojující přítomný okamžik s věčností. V souladu se světovým řádem věcí se Masaryk chtěl v duchu svého racionalisticky směřovaného teismu dostat mimo oblast lidské pasivity a hledal nadosobní smysl lidské práce. Život, který se Masarykovi ztělesňuje v nesčetném množství forem a je jimi *in concreto* determinován, Masaryk vnímal jako soustavný tvůrčí proces, na němž se svým typickým způsobem bytí přirozeně podílí i člověk a ve své specifické vývojové pozici je tak trvalým partnerem Boha v procesu této tvořivosti.

Právě na psychologickou metodu a vědeckou metodu vůbec se v tehdejší vídeňské intelektuální atmosféře kladl velký důraz. Osobité pojetí psychologie s jistým ohledem na utilitaristickou filozofii Johna Stuarta Milla a jeho teorii soudu rozpracoval Brentano, ale svým způsobem i stoupenci Herbartova učení, tzv. herbartisté. Ta se tehdy ve Vídni pěstovala doslova „z empirického hlediska“, tedy měla vždy vycházet ze zkušenosti – držet

se jí, jak dokazuje svou psychologií Masarykův učitel Franz Brentano a vlastně svým způsobem i herbartismus – tehdy vládnoucí směr rakouského filosofického myšlení. Na straně druhé to ale byla sociologie, která Masarykovi napomáhala řešit praktické problémy současnosti. Sociologie se stává tvůrčím motivem Masarykova vztahu k Platónovi – Platóna považuje za prvního sociologa –, ale i podnětem k úvahám o jejím nejvlastnějším smyslu; výklad Platónovy sociologie Masarykovi vlastně poskytuje ideový způsob, jímž osobitě obhajuje své vlastenectví („Platón jako vlastenec“, 1877). Moderní sociologické podněty v této době přímo čerpá z A. Comta, ale i J. S. Milla, H. T. Bucklea nebo A. Baina atd.

Už víckrát padla zmínka o herbartismu. Myslím, že tento směr není všeobecně znám, a už vůbec ne, že by představoval dokonce vládnoucí filosofický směr v tehdejší monarchii...

Herbartismem se označovala filosofická škola či směr druhé poloviny 19. století, který navazoval na Herbartovo učení. Nebyl však jen filosofií. Herbart a jeho stoupenci se zabývali širokým spektrem dnes už samostatných oborů, od logiky a jazykovědy, především pak pedagogikou, psychologií a estetikou. V podstatě odmítali všechny náhlé skokové změny, přičemž společnost a její vývoj chápali v širším historickém kontextu. Upřednostňovali především jakousi vývojovou kontinuitu spojenou s oním potřebným dobovým důrazem na vědy a vědeckou metodu obecně, čímž se stavěli do vědomé opozice vůči klasickému německému dialektickému idealismu. Také další z předních vídeňských pedagogů, který měl na Masaryka nesporně velký vliv, byl herbartovec – Robert Zimmermann. Je třeba v těchto souvislostech obecně připomenout, že herbartismus nejen u nás, ale samozřejmě i v celém Rakousku v jistém smyslu pozitivismus takřkajíc „suploval“ – z exaktních věd vycházel. Sám Johann Friedrich Herbart byl v exaktních vědách dobře předběžně vzdělán. Potřeba pozitivismu a empirického přístupu vůbec byla v tehdejším mnohonárodnostním Rakousku velká a myslím si, že nikoli bezdůvodně. Pro tento národnostně rozmanitý a politicky se uvědomující společenský útvar bylo třeba nalézt vhodný způsob myšlení, tedy jakýsi pomyslný ideový rámec, který bude schopen věcně reagovat na dobové společenské problémy a ve výše naznačeném objektivně-vědeckém duchu pak přiměřeně nacházet jednotná a obecně srozumitelná konkrétní řešení. Ne náhodou jak Herbart, tak také Masaryk charakterizují svou filosofickou metodu jako realismus, Masaryk potom i své praktické životní a politické postoje.

Ačkoliv se ve Vídni mluvilo německy, stejně tak jako v Berlíně, myšlenkové podhoubí v Rakousku bylo tehdy jiné než v Německu, a tedy se i jinak ideově vyvíjelo. Také Masarykova *Sebevražda* (1881; původně jeho vídeňská habilitační práce) byla psána v tomto empiricko-pozitivistickém duchu. Vycházela z přísně empiricky podložené statistiky průvodních jevů, z níž pak Masaryk teprve usuzoval, že zvyšování sebevražednosti obecně poukazuje na krizi moderního člověka. Příklonem k empirickému založení skutečnosti se filosofie měla stát věcnější, více svázanou s realitou. Neměla

být především takřkajíc školskou, a tudíž se snažila oprošťovat od sklonu ke všem spekulativním vzletům – principiálně budovala na zkušenosti. S tím pak také souvisí ostrá kritika Immanuela Kanta, jeho apriorismu, nedostatečného smyslu pro psychologii atd., a to jak ze strany Franze Brentana, tak Roberta Zimmermanna (vlastně už dříve Bernarda Bolzana) i Masaryka. Právě v šedesátých a sedmdesátých letech 19. století byl v Německu usilovně a s nemalým úspěchem hlásán návrat ke Kantovi. I zde je třeba vidět jakousi paralelu s oním striktním odmítáním Kantovy filosofie těmito, řekněme, rakouskými „realisty“.

Šlo v podstatě o to, aby filosofie plnila svou funkci k vědám, aby v souladu s empirickou skutečností dovozovala profílovat nejobecnější poznatky a jednotlivým vědním disciplínám nabízela potřebný ideový rámec, a to jak po stránce předmětu, tak i metody. O to usilovali také Masarykovi současníci – čeští herbartovci, třeba Josef Durdík. Je však třeba zmínit, že se bylo o co opřít. Tento pozitivní myšlenkový trend byl nastolen ve Francii především Augustem Comtem a v souvislosti s utilitaristickou tradicí dále rozvíjen v Anglii hlavně Johnem Stuartem Millem a s darwinismem pak Herbertem Spencerem atd. To si Masaryk dobře uvědomoval. Navíc pochopil, že nové specifické podmínky pro pěstování tohoto druhu myšlení se podstatnou měrou vytvořily právě za jeho působení ve Vídni. A s touto specifickou realitou byl přímo osobně konfrontován. Můžeme konstatovat: naše novodobá myšlenková tradice je z tohoto úhlu pohledu opravdu jinak ideově založena než klasická idealistická tradice německá, ač se to, řekl bych, nedostatečně zdůrazňuje i nezřídka zaměňuje. Masarykův způsob myšlení, postoje jeho předních učitelů, ale i tehdejší vídeňská intelektuální atmosféra, její charakter poukazují na to, že kulturně-politická situace tam byla opravdu jiná a vyžadovala odlišný myšlenkový přístup ke skutečnosti.

Když byl Masaryk tak úzce propojen s tímto vícenárodnostním rakouským kontextem, proč se od něj časem distancoval a nakonec se stal tzv. otcem české nezávislosti? Neznamenal to pro něj odříznutí od vlastního intelektuálního domova?

To, že došlo k vytvoření nezávislého demokratického státu, podle mě neznamenal odříznutí se od vlastního intelektuálního domova, jak oprávněně naznačujete. A v tehdejší širším, dnes bychom řekli „globálním“ kontextu, jehož byla monarchie neodmyslitelnou součástí, tomu tak vlastně už ani být nemohlo. Masaryk si právě v tomto internacionálním vídeňském prostředí stále markantněji uvědomoval, že moderní člověk byl už neodmyslitelně vtažen do procesu světového civilizačního vývoje. Hrozí, že se stane pouhou loutkou v působivé hře modernizačních proměn, ale i často nepředvídatelných civilizačních zvrátů. Má-li tomu být zabráněno – domníval se Masaryk –, musí moderní jedinec potřebnou duchovní a sociální oporu nacházet ve fungujícím vyspělém společenství, které je mu důvěrně známé a v němž se uvědomuje, ať už více nebo méně odpovědně, jako jeho nedílná dějinná součást – a o to specifičtěji, je-li jedincem početné malého národa. Masaryk už ve svém raném období tyto otázky intenzivně promýšlel.

Výchozím předpokladem tedy pro Masaryka bylo se s tímto globálním civilizačním tlakem nejprve takříkajíc „pozitivně“ intelektuálně vyrovnat, a potažmo pak i v tomto rakouském intelektuálním prostoru jako myslitel uspět – být takříkajíc „na výši doby“. To, že do českého prostředí přicházel z internacionální Vídně, mu poskytlo důležitý nadhled, myslím tím potřebnou míru kritičnosti, která dovolovala nahlížet stereotypy, jež jsou v daných lokálních společnostech zaběhnuté.

Transcendence a prožívání

Čím Masaryk této tradici sám přispěl? V čem spočívá jeho vlastní teoretický přínos?

V zásadě lze říci, že stěžejním krokem pro pochopení celého Masarykova politicko-filosofického konceptu je jeho pojetí etiky. V knize *Základové konkrétné logiky*⁵ (1885) etiku ještě zařazuje mezi praktické vědy. Je ale příznačné, že na prahu století etiku prohlásil za „jádro“ své filosofie či své „vědecké“ metafyziky.

Je právě z filosofického hlediska zajímavé, že metafyzika jako celkové nazírání na svět pro Masaryka představuje dvojitý podstatný úkol. Na jedné straně má vytvářet funkční rámec všech věd – včetně těch, které v budoucnu mají jako konkrétní disciplíny ještě vzniknout nebo se propojit v obory hraniční –, na straně druhé je významně zakomponována do Masarykova pojetí psychologie. Ta však v Masarykově pojetí nepředstavuje úzce speciální disciplínu, nýbrž důvodně přiznává i svůj metafyzický rozměr, a to právě ve spojitosti s pojetím etiky a v nutném gnozeologickém důsledku i náboženství.

Lze to opravdu nazvat v tomto případě psychologíí? Nezačíná psychologie tam, kde metafyzicky zakotvená etika končí?

Metafyzické zakotvení etiky Masaryk odvozuje (podobně jako Brentano) z jejího funkčního transcendentního principu. Každý racionální společenský konsensus musí být v podstatě v souladu s tímto nejvlastnějším osobním principem, a proto nelze v Masarykově smyslu etiku oddělovat od přirozenosti náboženského prožívání. Náboženské prožívání v podstatě znamená dosahování nejvyšších praktických výkonů a právě jeho zvláštní působivá procesualita etice vlastně soustavně uděluje její kvalitativní ráz – její *smysluplnost*. A teprve na pozadí dosahování těchto nejvyšších praktických výkonů se etika vřazuje do rámce psychologické problematiky, přičemž vyniká i další rys původně Brentanovy koncepce – její subjektivně angažovaná stránka čili důraz upřednostňující umravněné rozhodování a jednání.

⁵ Dále jen *Konkrétná logika*.

To bylo také důvodem, proč Masaryk do své obecné stupnice věd vřadil ještě před sociologií právě psychologii a zde, v *Konkrétné logice* ji považuje za vědu „základní“. Vědomí považoval za jev „sui generis“ a „je nám“ podle Masaryka, jak zde jasně říká: „o sobě zajištěno“, čili, jak dále Masaryk vyvozuje, jako „jediná“ věda propůjčuje člověku „absolutní poznání“. Metafyzika jako *scientia generalis*, která má být ve vědách samých už předem obsažena, pak představuje pro vědy a především pro psychologii i trvalou výzvu. Jako završující rámeček všech věd ji lze potom vnímat jako jakousi pomyslnou funkční sběrnici či schránku, která se s vývojem věd nejen kvantitativně, ale právě v souvislosti s psychologií i *kvalitativně* proměňuje, a je tudíž principiálně otevřena i „reálnému“ subjektu.

A právě v kontextu určení praktických věd směrem ke konkrétním jednotlivinám Masaryk hovoří o nižších a vyšších účelech, tedy o teleologickém přístupu k „věcem samým“ či, jak také někdy říká, k „osobnostem“ věcí (pro subjekt). Rozevřením tohoto akčního pole, v němž současně přecházíme k reflektivnímu uchopování jednotlivin pomocí oněch vyšších a nižších účelů, nás Masaryk postupně přivádí ke sféře, v níž je jednotlivinám „vědomě“ propůjčován jejich (teleologický) smysl, a proto „pro subjekt“ existují čistě účelově, tj. přivádějí nás ke sféře naší *existence*.

Na pozadí všech těchto výše naznačených skutečností se tedy stává zřejmým, že Masarykovi nešlo výhradně o propojování abstraktního myšlení se světem konkrétní vědy. Jak už bylo řečeno, Masarykovi šlo o principiální sblížení dvou specifických oblastí naší skutečnosti, sféry „falibility“ (čili „zpochybnitelnosti“) *vědy* a „jistoty“ *víry*, o jejich relacionální *synergii*.

Kritik (tehdejšího) marxismu

Masaryk ale nepropojoval jen odlišné typy vědy a vědění, ale také myšlení vůbec se společenskou praxí. Jak už bylo zmíněno, Masaryk kritizoval poměry, v nichž žil. Je však také známý jako kritik jiného kritika, Karla Marxe. Můžeš nám přiblížit obsah této kritiky Marxe?

Ano, to je správná připomínka. Lze dokonce tvrdit, že Masarykova kritika společenských poměrů byla svou intenzitou, ale i ve své jakési selektivní citlivosti pro řešení aktuálních problémů a potřeb doby tehdy doslova nesmlouvavá – představovala pro Masaryka nejnřivnější existenciální výzvu. A právě ona neotřesitelná víra v humanitu a kritickou vědeckost, z nichž veškeré jednání a počínání v podstatě vycházelo, je pak i vlastním úhelným kamenem Masarykovy kritiky Karla Marxe a marxismu vůbec. Právě v tomto osobitěm kriticko-dialogickém emancipačním duchu pak základní Marxovy teze poměřuje svou relevantní nábožensky motivovanou filosofickou koncepcí. Nežřídká se

dovídáme, že byl jedním z prvních evropských akademických filosofů, který se pokusil s Marxovým učením takto obšírně nejen filosoficky, ale i v sociologickém ohledu (na téměř 800 stranách textu) kriticky názorově vyrovnat.

Masaryk se tedy vyrovnal s Marxovou kritikou náboženství?

Masaryk chtěl na pozadí svých filosoficko-náboženských transkripcí přiblížit svou specifickou představu náboženství humanity modernímu sekularizujícímu se člověku. To dosvědčuje nejen tematické zaměření jeho přednášek z praktické filosofie, jež na pražské univerzitě pravidelně a dlouhodobě vedl, a dále pak hlavně studie *Moderní člověk a náboženství* (1896–1898) – ostatně mladšími autory posuzovaná jako „nejmasarykovštější“ práce – či spisek *V boji o náboženství* (1904), ale právě také jeho odmítavě kritický postoj vůči specifickému druhu materialismu marxistické dialektické filosofie v *Otázce sociální* (1898).⁶ V podstatě nejsilnější výtka proti marxismu z Masarykovy strany tehdy bylo, že v procesu poznávání nedoceňuje aktivní roli subjektu. Tato principiální výtka souvisí s Masarykovou vírou či reflektovaným přesvědčením v jakousi řekněme procesuální teleologii lidství, v onu působivou „cílesměrnost“ světa a života, jež umožňuje poznávajícímu subjektu pronikat k samému smyslu i hodnotě jednotlivých věcí, tj. k oněm nižším a vyšším účelům, a tím skutečnost vlastně v tomto působivém tvůrčím a sociálně orientovaném duchu takřkajíc „oduchovňovat“, jak jsme výše už částečně naznačili. Toto „smysluplné“ stanovení hodnoty čili vědomé uznání její užitečnosti a vhodnosti vždy tedy v podstatě předpokládá reflektivní výkon jednotlivého subjektu – jeho, jak Masaryk říká, „uznávající úsudek“, a tudíž nejde jen o jakousi pouhou „odosobněnou“ objektivní hodnotu. A právě v onom „neodosobněném“ původním smyslu, jenž je vždy neodmyslitelně spojen se subjektivním výkonem „usuzujícího“ jedince, Masaryk považuje Marxovo „učení“, že „pouze práce tvoří hodnotu“, za „očividně“ nesprávné.

Nesvědčí to ale spíš o nepochopení Marxova pojmu „hodnoty“, jenž je pojmem ekonomickým? Nejde o Marxovo vysvětlení kulturních nebo duševních „hodnot“ v obecnějším smyslu...

Možná. Nicméně je třeba mít na paměti, že jde z Masarykovy strany o kritiku filosofickou a sociologickou. Na bezmála sto stranách textu se s touto problematikou dosti podrobně vyrovnává. Zdůrazňuje zde, že se Marx kategorii užitku a hodnotícím soudům „vyhýbá“. Užitečnost jako kategorii ekonomickou Masaryk považuje v samé své podstatě za kategorii subjektivní a etickou, neboť „užitečné“ primárně odvozuje z našich potřeb,

⁶ Německé vydání vychází hned následující rok (1899); anglicky (zkráceně) v překladu E. V. Koháka v roce 1972.

přání a chtění, ze skutečnosti, o niž více či méně vědomě usilujeme. V každém případě lze důvodně vycházet z toho, že Masaryk byl ovlivněn nejen Brentanovou teorií soudu, ale asi také do jisté míry metodologickým subjektivismem rakouské (ekonomické) školy, jejíž působnost nabývá svého významu už na počátku sedmdesátých let 19. století.⁷

Už jsme také stručně mluvili o tom, že Masarykova nábožensky opodstatněná etika se postupně stává kvintesencí filosofie, resp. jeho „vědecké“ metafyziky a je ve smyslu i oněch nejvyšších praktických výkonů vlastním noetickým fundamentem psychologie. To ale ve svém neodmyslitelném důsledku znamená, že společenskou rovnost občanů Masaryk obecně chápe jako rovnost primárně nábožensko-duchovní a teprve z této prapůvodní nadčasové roviny jaksi bezprostředně vyvěrá ono krédo rovnosti mravně uvědomělých, a tudíž svobodných jednotlivých lidských duší. V tom je třeba vidět kořen Masarykova univerzalizmu a současně vlastně odpověď na to, proč v principu odmítá přijmout každou dílčí (čili „časnou“) ideologii, jež do popředí své koncepce staví kolektivní vědomí a neklade potřebný důraz na vědomí i svědomí jednotlivce, ať už se jedná o vírou v pokrok tehdy inspirovaný pozitivismus, či o něco později marxismus.

Společenský kolektiv chápal Masaryk jako „dílčí“, přičemž jednotlivce chápal jako celek?

Dá se to tak říct, ale s jistým upřesněním. Masaryk vždy kladl principiální důraz na konkrétní specifiku národní povahy. To se ale nevylučuje s tím, že společnost obecně vnímá jako soubor svobodných a odpovědných jednotlivců. Člověk je tedy „mírou všech věcí“ a teprve prizmatem míry jeho humanity, jejíž ráz právě z historického hlediska určuje i ona národní specifičnost, se jednatelce dobírá k otázce sociální (či potřebě „socialismu“ obecně), čili pak k zásadnímu problému, jak exaktně řešit reálnou bídu člověka. U Masaryka proto vždy jde o problém komplexní: má nejen stránku hmotnou, ale i duchovní, je problémem individuálním i společenským a nelze na něj najít jednoznačné objektivní řešení dle stanovených ideových návodů, jež předpisují ty či ony ideologické doktríny.

⁷ Vznik tzv. rakouské školy je spojován s vydáním knihy Carla Mengera *Základy národohospodářské nauky* (1871). Metodologický subjektivismus stoupců prvních generací této psychologicky orientované ekonomické školy (Eugen Böhm-Bawerk, Friedrich Wieser) vychází z principiální metodologické teze, že proniknout do hospodářských jevů a porozumět jim lze jen tehdy, pokud je chápeme jako výsledky jednání individuů. Pouze jednání jednotlivců je rozumové a vychází z vlastního cíle. Společnost a třídy jsou považovány za abstrakce. Každý hospodářský celek a jeho vývoj tedy tato škola chápe jako výsledek jednání jednotlivců a vlastní poslání ekonomie vidí v analýze principů chování individuů. Nepopírá existenci objektivních zákonů, nicméně je považuje za výsledek spontánní aktivity svobodně jednajících subjektů, nikoliv za projevy objektivních hospodářských zákonů. Tato škola zastává názor, že ekonomické jevy jsou pojímány jako jevy subjektivní, a tudíž v podstatě určovány subjektivními preferencemi jednotlivých subjektů.

Není to poněkud překvapující pozice pro sociologa (neboli sociologizujícího filosofa), odmítat historicko-spoolečenskou konstruovanost morálních a duchovních principů?

Ve smyslu klasického objektivistického pozitivismu je to jistě oprávněná námitka. Ne však z pohledu Masarykova, řekněme, pozitivního vnímání skutečnosti, resp. principiální, ale také specificky reflektované role, jež v jeho systému a třídění věd hraje psychologie. Právě toto jakési „zesubjektivizování“ celého Masarykova vědeckého systému, jež pak nutně podmiňuje i ono pojetí specifčnosti národních povah, je také důvodem, proč svůj transcendentně ukotvený apel subjektivní odpovědnosti takřkajíc „k nápravě věcí lidských“ považuje v duchu svého důrazu na „drobnou“ práci za lék proti každému druhu objektivisticky směřovaného „utopismu“ (Comtův finalismus nevyjímaje), jak Masaryk zdůrazňuje.

V této jeho jakési kritické metodě postupného a rozvážného odkrývání konkrétního problému takřkajíc „pod úhlem věčnosti“ („*sub specie aeternitatis*“ – Masarykův výraz) je obsaženo i Masarykovo pojetí víry v lidskou práci. Vychází-li totiž ona duchovně ukotvená víra v ideál humanity z upřímné a nesobecké lásky k bližnímu jakožto normativní sankce, je také právě tato nábožensko-duchovní rovina oním původním nadčasovým zdrojem smyslu i hodnoty Masarykova pojetí neutuchající (drobné) lidské práce, ale také potřebné tvůrčí sociální motivace směřované k našim bližním. Jde mu tedy o jakési nadčasově ukotvené uchopení smyslu a hodnoty lidské práce, o jakýsi „životní“ postoj spočívající ve svobodném, ale i trvalém převzetí odpovědnosti jednotlivce za tento povýtce lidský tvůrčí fenomén.

Stává se tedy postupně zřejmé, že Marxovu jaksi úzce sociologicky pojatou (monokauzální) metodu, resp. jeho teorii základny a nadstavby, která vykládá svět člověka čistě jako „reflex“ či „ukazatel“ jeho ekonomických podmínek (Masarykovy výrazy), považuje Masaryk ze svého specifického myšlenkového pohledu za noeticky, ale i psychologicky nedostačující. Kategorie etické, estetické i vědecké jsou mu stejně tak reálné jako fakta objektivní reality – jako „chléb a voda“. Navíc podle Masaryka třídní boj neodpovídá skutečným historickým, kulturním, náboženským, ale ani reálně politickým „snahám a tužbám“ jednotlivých národů: tedy upřednostňuje reformaci před revolucí. V tom se podobal Bernsteinovi a na sklonku života i Engelsovi. Ačkoliv Masaryk předpokládal, že země zasažené protestantismem inklinují k revolučním zvrátům menší měrou, současně si také uvědomoval, že právě americká deklarace nezávislosti pokládá revoluci za „právo přirozené“. Také zde je třeba spatřovat jisté myšlenkové konotace s jeho pozdějším pojetím tzv. *světové revoluce* (název stejnojmenné knihy z roku 1925). Masaryk si nicméně dobře uvědomoval, že státní a politickou nezávislost nelze uskutečňovat bez potřebného striktního důrazu na nutnost prosazování lidských práv – na jejich neodmyslitelný humanitně zaměřený ideový náboj předcházející každou zákonodárnou kodifikaci, onen důraz, jenž Marx ani Engels podle Masaryka nedocenili. Právě důraz na lidská práva, na jejich principiální uchopení i v nutných sociálních, potažmo pak

také ekonomických i kulturních kontextech, olamuje hrot možného nařčení Masarykovy koncepce z jakési prvoplánové naivity či moralistického sentimentalismu a řadí Masaryka k předním průkopníkům lidských práv především v této sociální oblasti.

Z těchto formulací je patrné, že Masaryk kritizoval typ marxismu, který se docela liší od mnoha marxismů, které známe dnes...

Masarykova kritika je kritikou konce devadesátých let 19. století. Neopírala se o některé Marxovy rané práce, jako např. *Ekonomicko-filosofické rukopisy* (Paříž, 1844) či *Grundrisse* (Londýn, 1857–1858), které vyšly dlouho po vydání Masarykovy *Otázky sociální*; stejně tak výběr sekundární literatury byl v porovnání s dneškem značně omezený a v mnoha podstatných ohledech a ideových finesách nerozpracovaný. Masaryk si nicméně vysoce cení Marxova tvůrčího obratu k otázce sociální, oceňuje potřebnou pozitivní pozornost, již věnoval vlivu ekonomických podmínek na utváření lidského života a přitom neopomenul zdůraznit protihumanistický ráz a nedůstojnost lidské bída – vlastně Marxovo úsilí propojovat teorii s praxí. V tomto ohledu považuje marxismus (resp. „socialismus“) za jeden z naléhavých „ideálů humanitních“ své současnosti. Odmítá však názor, že etika vyvěrá jen a pouze z možností a potřeb určité třídy lidí. Takovou etiku, ať už ji nazýváme buržoazní nebo proletářskou, Masaryk chápe jako, jak říká, „amoralism“, protože je pro něho vždy etikou nedostatečně principiálně odůvodněnou, a tedy nedůslednou, a proto ze své vlastní podstaty doslova „nenázornou“ – neboť je ve smyslu marxismu ideologicky odvozena povýtce právě z materiálních potřeb uvědomujícího se tzv. čtvrtého stavu, jak se v souvislosti se sociální komplexností (spíše pod vlivem pozitivismu) označuje průmyslový proletariát. Toto emancipační úsilí, které Masaryk vnímal jako jednu z dobových snah spojených s další nutnou humanizací společnosti, nechtěl řešit jaksi skokově, revolučně, ale reformně. Masaryk v podstatě upřednostňoval jakousi celostní důmyslnou snahu o prohlubování odbornosti a kompetentnosti založenou na vědeckém přístupu a vědeckosti vůbec, jejímž cílem bylo navazovat na vše historicky pozitivní, a to tedy včetně pozitivního potenciálu spojeného s přirozenou lidskou habitualitou. Masarykův smysl pro obecnou rovnost byl primárně duchovního charakteru. Vycházel z vědomí vyšší mravnosti založené na praktikované lásce k bližnímu, na obecné sympatii a toleranci, jež principiálně určovala směřování každé Masarykovy vědecké aktivity. Duchovní rovnost tedy chápal ve smyslu existenčního vztahu jedince či jedinců k transcenci a jedině tímto personálním zpřítomňováním podmiňoval původní vědomí rovnosti, resp. možnost jejího permanentního uvědomování. Jeho principiální východisko byl živý existenciální prožitek transcendence, který předchází každou teorii. V podstatě kriticky odmítal všechna tvrzení, která toto transcendentní citové ukotvení podle Masaryka postrádají.

Masaryk a světová revoluce

Masaryk tedy nevzal za svůj onen myšlenkový proud radikální reformace, který hlásal sociální rovnost právě z duchovních pozic? Mám na mysli např. ideál komunismu prvních křesťanů, který chtěli pozdější křesťanští revolucionáři napodobit.

Sám Masaryk zastával názor, že na tuto přirozenou sociální nerovnost už poukazuje sama dělba práce – ona přirozená a nutná pracovní součinnost. Upřednostňoval proto spíše rovný přístup k pracovním příležitostem tak, aby se jednotlivec mohl svobodně vzdělávat a pracovně se rozvíjet – takřkajíc *nabývat štěstí*. V podobném socializačním duchu už tento nutný emancipační proces promýšleli (i jej předvíдали) také někteří další pozitivisticky zaměřeni myslitelé jak v Evropě, tak v obou Amerikách nebo Asii. A celkem úspěšně. Vznikají kupříkladu různé pozitivistické spolky pro dělnictvo a ke konci 19. století měly tyto pozitivistické tendence i aktivní vliv na řešení otázky otroctví. Ostatně sám Masaryk spolu s tehdejší vůdčí osobností sociální demokracie Josefem Steinerem zakládá Dělnickou akademii (1896), vlastně nejstarší think tank v Čechách. Nicméně představa jakéhosi velebného kultu lidství, do níž se v období své tzv. druhé kariéry vyprofiloval Auguste Comte, byla Masarykovi cizí. Všechny sklony zavánějící absolutní mocí striktně odmítal. Šlo mu o emancipační úsilí ve smyslu demokratizace stávající společnosti, tehdy do vypuknutí světové války v podstatě o postupnou demokratizaci rakouské federace. Řešení sociální otázky viděl v celé škále postupných společenských reforem, ruku v ruce s pozitivním vzděláváním a mravní výchovou dělnictva. Jeho reformní úsilí tedy nesměřovalo k myšlence demontáže či snad zrušení státu, ale ani primárně ke změně vlastnických vztahů. Přestože práci Masaryk považoval za pouhý prostředek k etickému naplňování svých cílů, stává se otázka *Jak pracovat?* (název Masarykových přednášek z roku 1898)⁸ „otázkou všech otázek“. Jeho realismus tedy nevycházel z představy, že práce přetváří jen empirický svět. Uvědomělá práce je především duchovním úsilím – je prostředkem vnitřní proměny člověka, který nevratně pochopil, jak Masaryk říká, svůj „poslední“ účel, jímž je trvalé uskutečňování ideálů lid-skosti.

Onen duchovní či spirituální rozměr Masarykova myšlení, z něhož jeho normativní etika v principu vyvěrala, měl pak své nutné konsekvence v rovině filosofické. Ač se Masaryk o Marxe zajímal už za svého pobytu ve Vídni, vlastní filosofické a sociologické „základy“ marxismu podrobuje důsledné kritice až v *Otázce sociální*. Masaryk jaksí už tradičně odmítal Hegelovu dialektiku. V tom se podobal jak Bolzanovi, tak Brentanovi. Oproti vědeckému přístupu a vědeckosti vůbec ji považoval za jakousi neoprávněnou

⁸ T. G. Masaryk, *Jak pracovat?* (Praha: Čin, 1926).

idealistickou substrukci či heuristickou fikci, za „tajemný krám idealistické scholastiky“, jak říkal. A z pozice marxismu navíc zcela neoprávněnou, protože se z noetického hlediska vlastně stává takřikajíc dialektikou doslovně – „naruby“. Proč? Byl především toho názoru, že Marx chce Hegelovu dialektiku aplikovat na svou materialisticko-objektivistickou metodu, a to právě bez odkazu na jakoukoliv, řekněme, asubjektivní (v kantovském smyslu pak transcendentální) skutečnost, v níž musí být každá dialektika jaksi a priori založena. To podle Masaryka Marx dluží německému idealismu, a tudíž je materialistická dialektika „*conradictio in adiecto*“.

Onen marxismus z konce 19. století byl později často kritizován za svůj „positivismus“...

Abychom mohli potřebnou měrou postihnout význam Masarykova vyjádření, že Marxův materialismus je vlastně pozitivismem, resp. „ultrapozitivismem“ (jak také v *Otázce sociální* dokonce nepokrytě tvrdí), je tedy třeba si položit onu „kriticky“ směřovanou otázku, zda hybné historické síly jsou skutečně nezávislé na ryze lidském čili psychologickém uvědomění, jak tvrdí klasický pozitivismus. Vycházíme-li tedy z toho, že lidské jednání je svobodné, lze pak z hlediska jeho zaměřenosti k určitému účelu oprávněně tvrdit, že k poznání lze obecně docházet jen v aktu přetváření světa ve smyslu onoho trvalého vztahu mezi subjektem a objektem. To ovšem má i své noetické důsledky. Masaryk vždy v podstatě vychází z bezprostřední „reálné“ zkušenosti subjektu, která je osobně prožitá, a tudíž vědomě zpřítomňovaná jako určitá životní kvalita. Tato životní kvalita je významná pro naši existenci právě proto, že je předpokladem i východiskem naší nejvlastnější životní orientace, neboť dává naší existenci smysl i hodnotu, tj. je doslova existencí „smyslu-plnou“. Je-li tedy akčním prostorem Masarykovy realistické koncepce přirozená dynamika skutečnosti čili „žitý“ svět – svět našeho „bezprostředně vnímaného“ života není světem bez subjektu. Vždy už předem předpokládá existenci konkrétního aktivního jednotlivce, který rozmanitost objektivních daností vnějšího světa podstatně zakouší – je se svým okolím či (snad trochu archaičtěji, avšak o to výstižněji) „osvětím“, s nímž takřikajíc „obcuje“, ve funkčním vztahu. To na jedné straně znamená, že se jednatel se svým okolím vždy více či méně intenzivně identifikuje, a současně se tím ale, na straně druhé, stává v dané situaci onou (obecnou) kvalitou, skrze niž je jako (konkrétní) subjekt identifikován, světu srozumitelným.

Prožívající subjekt a prožívání vůbec nelze proto v těchto naznačených souvislostech od Masarykova realismu jaksi abstraktivně odpreparovat. A tato skutečnost je pak podle mého soudu výchozí pro pochopení Masarykovy kritiky pozitivismu vůbec a toho, co Masaryk považoval za Marxův materialistický pozitivismus. Masaryk mimo jiné Marxovi vytýká nedostatečný smysl pro „plnost života“, že „s city nechce mít nic společného“, že jeho materialismus je „humanitou bez lásky“, a je tudíž oním „amoralismem“.

Jak se tedy ukazuje, jakási syntéza Masaryka, resp. Masarykova realismu s Marxem je neuskutečnitelná bez onoho primárního důrazu, jehož východiskem je svobodný a odpovědný, a tudíž fungující mravní subjekt. Každý odklon od tohoto principiálního

východiska je neslučitelný s životním postojem Masarykova realismu. I když ze sociologického hlediska Masaryk neupírá marxismu jeho pozitivní motivaci a emancipační potenciál, v podstatě marxismus chápe jako krizový jev. V tom je z mého pohledu smysl Masarykovy kritické argumentace proti marxismu, ale také podstata pozitivní kritiky jeho dalších vývojových podob, jako právě tzv. „austromarxismu“, který u nás teoreticky propagoval Bohumír Šmeral. Ostatně Masaryk připomíná ve *Světové revoluci*, že sám Šmeral na poradě Internacionály v roce 1917 nezakrýval, že drtivá většina dělnictva je pro samostatný český stát v rámci federativního Rakousko-Uherska, a že tedy dělnictvu nejde jen o autonomii kulturní ve smyslu austromarxismu. A není právě v tomto kontextu nezajímavé připomenout, že už vlastně sám Marx jaksi kriticky předjímal ony specifické podoby státoprávních tendencí vedoucí k dalšímu možnému politickému osamostatňování národů v rámci monarchie, což se projevilo v jeho negativním hodnocení historického vývoje v Čechách v roce 1848. A lze říci, že tyto jen jaksi partikulární státoprávní tendence Marx z hlediska svého univerzalistického pojmání dějin považoval za protirevoluční. To bylo také důvodem, proč Čechy tehdy neviděl zrovna v příznivém světle a spolu s Engelsem kritizoval kontrarevolučnost, ale i panslavismus⁹ v postojích rakouských Slovanů. Marxova poměru k slovanským národům se Masaryk obecně dotýká a hodnotí jej ve *Světové revoluci*.

Masaryk ale patrně neměl o nic menší potíže než Marx s ohledem na řešení pnutí mezi emancipací národní a všelidskou. Když došlo k vytvoření Československa, Masaryk ho koncipoval jako multietnický stát, který měl pěstovat kulturní pestrost a poskytovat rovná práva všem svým občanům. Zároveň však bylo Československo státem *Čechů a Slováků*, na symbolické úrovni tedy nikoliv státem ostatních národností, které na území bydlely. I mnozí Slovinci posléze nebyli přesvědčeni, že jsou v novém státě považováni za rovnocenné občany.

Ano, o tento rozpor, který naznačuješ, skutečně šlo. Ale na vině přece nebyla Masarykova demokratická koncepce. Smyslem Masarykova pojetí filosofie dějin nebyla pouze emancipace českého, potažmo pak slovenského národa. Šlo vždy primárně o emancipaci člověka – člověka občana – v moderním smyslu.

Ale přece nezaložil stát „Humansko“, nýbrž stát Československo, v němž téměř třetinu obyvatel netvořili ani Češi, ani Slovinci. Nejde přece jen o rozpor i uvnitř Masarykova

⁹ 2.-12. června 1848 se v Praze konal Slovanský sjezd, kterému předsedal František Palacký. Kromě umírněných tzv. „austroslavistů“, mezi něž Palacký patřil, se sjezdu účastnila frakce tzv. radikálních demokratů prosazujících větší míru nezávislosti českých zemí na Rakousku. Účastníkem sjezdu byl také Michail Alexandrovič Bakunin. I přes nejednotnost v postojích jednotlivých národů sjezd přijal Manifest sjezdu Slovanského k národům Evropským, v němž deklaroval jako hlavní myšlenku právo na sebeurčení národů.

pojetí emancipace? Může se člověk plně emancipovat, když se ocitá v situaci, že je označen za příslušníka menšiny ve státě, který je státem jiných?

Ideál se často odklání od reality. Masarykova filosofie českých dějin je však koncepcí proto, že je z mého pohledu koncepcí především vzorovou, tak jako v podstatě byla česká reformace vzorem pozdější reformace německé. Masarykovi šlo vždy o ideu, „o práci pro myšlenku“, jak říkal, o její postupné a obecné přijetí. To už je neodmyslitelný úděl filosofů, právě ta idealita a praktická variabilita. Ač se jeho obraz v běhu historického vývoje proměnil, Masaryk nadále pevně věřil ve svůj ideál, v onu postupnou reformní či revolučně-reformní demokratizační obnovu. A stejně tak byl přesvědčen, že tento ideál lze nadřadit partikulárním nacionalistickým zájmům, že je tedy prakticky možné tento svůj ideál postupně uskutečnit právě ve funkčním demokratickém státě, který v podstatě považoval za jakési médium humanity se všemi těmi pozitivními atributy, které jsi zmínil.

Masarykův odkaz

Navzdory tomu, že Masarykovo myšlení bylo daleko od marxismu, Masaryk byl uznáván některými marxisty, například, pokud se nemýlím, právě Bohumírem Šmeralem nebo budoucím komunistickým ministrem školství a osvěty Zdeňkem Nejedlým. Jiní myslitelé, jako třeba J. L. Fischer, našli u Masaryka spíš inspiraci k vytvoření nemarxistické levice. Co považuješ za cenné a co třeba za rozporuplné, co vyšlo z těchto (věrnějších i volnějších) interpretací Masaryka?

Ano, už jako student práv Šmeral přímo podpořil Masarykův odvážný kritický postoj v době hilsneriády. Veřejně se v prospěch Masarykova názoru vyjádřil ve studentském časopisu a nepřerušil s ním styky ani v době, kdy se stal prezidentem. Stejně tak Nejedlý. Ač původně Nejedlý vyšel z Gollova pozitivistického historismu, jaksi po Masarykově vzoru se stále zřetelněji přikláněl k jistému druhu filosofující historie. Smysl českých dějin však Nejedlý vnímal (odhlédneme-li tedy od jeho studentských počátků) jako úsilí národnostně-buditelské, nikoli v podstatě jako snahu nábožensko-emancipační. Po první válce se s neangažovaným objektivistickým pozitivismem (jakožto „liberalismem“ – viz stať „Konec liberalismu v dějepisectví“, 1921) důvodně zcela rozloučil a své pojetí národa pak orientuje, jak víme, v duchu jakéhosi národního socialismu. Příklon k národním tradicím zaznamenáváme také u Stalina a je otázkou, v jakém smyslu lze Nejedlého vlastně považovat za marxistu. Přestože levicovým intelektuálem byl, do KSČ vstupuje až v emigraci v Sovětském svazu roku 1939.

Co se J. L. Fischera týče, nelze nevidět, že jeho strukturální filosofii můžeme skutečně pojímat jako jistou alternativu či originální ideový pokus o doplnění marxismu

ve smyslu kritiky tehdy vládnoucí podoby kapitalistického řádu a buržoazní demokracie vůbec. I přes zjevné Fischerovy sympatie k ruské bolševické revoluci a obhajobu sovětského společenského modelu se však myšlenkově neztotožňuje s marxistickým, resp. marxisticko-leninským myšlením. I když lze říci, že Fischerův strukturalismus v podstatě představuje jakýsi specifický model socialistického systému, zakládá se na principech strukturální demokracie, a tudíž se opírá o svobodného a harmonicky vyvinutého jednotlivce.

J. L. Fischer se Masarykem zevrubně zabýval a kriticky ho promýšlel celý svůj život, jak lze dohledat v třetím svazku jeho *Výboru z díla* (2013). Stejně jako Masaryk byl především nesmlouvavým kritikem své doby a příznačné podoby jejího demokratického směřování. Na konci 19. století a koncem dvacátých let 20. století ovšem demokracie vykazovala ve svých vývojově-historických fázích různé krizové jevy, na jejichž typiku bylo třeba klást potřebný kritický důraz. V čem ale potom Fischer jaksi úzce navazoval na Masarykovo myšlení? V podstatě můžeme konstatovat, že kromě Masarykova aktivistického pojetí „drobné práce“, které ve své rané myšlenkové fázi Fischer zprvu nacházel v revolučně pojatém a voluntaristicky směřovaném pragmatismu (ostatně vlastně obdobně jako např. Karel Čapek), lze jak Masaryka, tak Fischera považovat především za myslitele „krize“. Její důvody oba tito naši myslitelé objektivně opírali o vědecky zdůvodněné a sociologicky fundované argumenty, nicméně jejich principiální filosofická východiska byla diametrálně odlišná. Krizi, kterou koncem dvacátých a počátkem třicátých let ve společnosti Fischer identifikoval, obecně vnímal jako krizi strukturální, resp. jako krizi fungování stávajících demokratických struktur, nikoli jako krizi moderního a citově neukotveného člověka-jednotlivce. Lék na překonání této krize tedy nehledal v individualistickém „antropologismu“ v Masarykově smyslu, ale právě v obecné filosoficko-sociologické analýze těchto stávajících disfunkčních, k „patologii“ tíhnoucích demokratických struktur jako celku, a potažmo pak v hledání strukturálních možností jejich systémové revitalizace. V tomto zásadním strukturálním vědeckém ohledu (nevyklučujícím předvídání potenciálních negativních společenských jevů) už ale nelze přímo hovořit o emancipaci národní, ale vlastně o emancipaci státně-systémové, již nelze upřít její univerzalistický ráz. Tyto univerzální a proměnlivé dynamické původní struktury pak představují kýžené (asubjektivní) funkční rámce srozumitelnosti jakožto možnosti naší (subjektivní) orientace.

Odhalení funkčnosti těchto principiálních dynamických struktur však předcházelo intenzivní tvůrčí období, kdy se Fischer jako mladý a levicově orientovaný intelektuál vyrovnával s negativní zkušeností první světové války. Nové generaci mladých intelektuálů se doslova z bortil svět a nebylo v silách tehdy vládnoucího objektivistického pozitivismu (jehož předním představitelem u nás byl František Krejčí a jehož žákem ostatně byl i J. L. Fischer) nabídnout pozitivní řešení. Právě v posledních válečných letech a prvních letech poválečných Fischer nalézal řešení stávající neutěšené sociální situace v revolučně interpretovaném pragmatismu. V něm viděl potřebný a čerstvý tvůrčí náboj, který má schopnost svět proměňovat takříkajíc k obrazu svému, a jako představitel ne-

marxistické levice právě v tomto filosofickém směru hledal možnost účinného naplnění své voluntaristické touhy k činu. Navíc byl Fischer přesvědčen, že oproti abstraktnímu pojmání pravdy a přemíře intelektualismu svým požadavkem přísné empiričnosti pragmatismus propůjčuje pojmu humanismu nový, praktický a lidský ráz. Otevíral tedy Fischerovi kýženou možnost nově promýšlet otázky subjektu a subjektivity vůbec, a tedy i problematiku lidských práv atd., tj. být oním aktivním spoluvůrcem přetváření stávající hodnotové skutečnosti. Výsledkem jeho počáteční usilovné filosofické práce je principiální přechod od voluntaristického pragmatismu k strukturalistické filosofii. Je snad třeba ještě dodat, že Fischer stejně jako Masaryk pečlivě studoval Augusta Comta, a jistě ne náhodně. Je jedním z předních českých myslitelů, který byl schopen Masaryka nejen kriticky promýšlet, ale také originálně a v moderním duchu doby domýšlet. Právě na Fischerovi se dobře v jistém směru potvrzuje Rádlova výzva pro budoucí filosofickou generaci: „Masaryk jako pionýr prosekává jen nejhlavnější cesty a starost o podrobnosti ponechává druhým: taková jest už metoda pionýrů.“¹⁰

Co tím Rádl myslí? Které cesty prosekával? Po kterých cestách se lze třeba vydat ještě dnes? Nehrozí zároveň, že lidé Masaryka berou spíš jako afirmativní symbol než jako zdroj kritického přístupu k současnosti?

Rádl nás otevřeně nabádá, abychom z Masarykových výkladů vybrali a druhým předložili filosofické jádro jeho myšlení. Masarykův tzv. realismus považuje za „pokus o radikálně nové základy moderního myšlení“.¹¹ Uvědomuje si, že přílišnou izolovaností ve světě jednotlivce podléhá vášním a agresivitě a že tyto slepé síly odcizeného a opuštěného člověka v potřebě volby vedou ke ztotožnění se s ideologickou doktrínou, která se může prokázat jako pouhý „surogát objektivní jistoty“.¹² V Masarykově duchu nás proto vyzývá, abychom každou takovou naši volbu – tj. vlastně to, o čem mluvíme nebo píšeme – vždy osobně prožili. Principiální etická konsekvence, jež z tohoto ryze osobního a syntetizujícího pojmání skutečnosti plyne, podle Rádla předchází každou arbitrární libovůli a svým způsobem preferuje mravní kontinuitu jedince, v Masarykových souřadnicích pak: vědomě volit dobro.

Masarykův realismus Rádl neztotožňuje ani s objektivisticky zaměřeným pozitivismem, ale ani s idealismem, pro nějž je svět pouhou subjektivní představou. V tom se svým specifickým pojetím synergismu Masaryk nápadně podobá Husserlovi, který v souvislosti s vlastní filosofickou koncepcí významně promýšlel a charakterizoval krizi jednostranného zaměření evropských věd, ale také transcendentální fenomenologie.

¹⁰ Emanuel Rádl, „T. G. Masaryk“, in: Will Durant, *Od Platona k dnešku. Vývoj filosofie v jejích velkých představitelích*, přel. V. J. Hauner a H. Sýkora, české vydání revidoval a doplnil Emanuel Rádl (Praha: Sfinx Bohumila Jandy, 1937), s. 434 n.

¹¹ *Ibid.*, s. 458.

¹² *Ibid.*, s. 459.

Ta podle Husserlových slov nesmí odhlížet od své „teleologické funkce“, čili má být (v souvislosti s myšlenkou „normativního vedení“) vyjádřením, shrneme-li: „filosofické ideje evropského lidství“ jakožto „vyšší“ lidskosti a jejího „teleologicko-historického“ smyslu.¹³ Přivádí nás tedy ke kritickému zamyšlení nad Husserlovým výrokem vyřčeným už v jeho *Idejích I*, že právě fenomenologové jsou „pravými pozitivisty“.¹⁴ Ostatně právě Edmund Husserl považoval Masaryka za svého „mentora a přítele“. Masaryk poznal Husserla, ještě jako studenta matematiky a astronomie, za svého ročního pobytu v Lipsku (1876–1877). Objevil v něm talentovaného filosofa a upozornil Husserla na svého vídeňského učitele Franze Brentana, a později se Husserl stal, jak známo, Brentanovým žákem. Dokonce Masaryk v Husserlovi probudil zájem o *Nový zákon* a Husserl pak později konvertoval k protestantismu. Husserl byl prostějovský rodák, tedy jeho krajan, což bylo Masarykovi sympatické.

Rok po Masarykově úmrtí právě Husserlův žák a přední český filosof Jan Patočka napsal: „Masaryk by měl být životním problémem každého myslícího Čecha.“ V čem si tato povýtce symbolická výzva zachovala svoji filosofickou platnost? Jistě dnes už nejde o to, úzce se soustředit jen na českou filosofii a nevidět takřkajíc pro stromy les. Jednou z účinných cest je domýšlet právě Masarykovo myšlení v širších tematických souvislostech světových myšlenkových proudů. Masaryk nám v tomto směru naznačoval cestu. Nejenže se ve svých vědeckých studiích jako realista vždy kriticky vyhraňoval, ale také se nechal pozitivně inspirovat *ideály humanitními* (stejnomená kniha z roku 1901) své současnosti. Sám se také přičinil k začleňování českého myšlení do širšího kontextu vývoje evropské filosofie. Právě v německé verzi *Konkrétné logiky* představuje pansofické učení Jana Amose Komenského, srovnává Komenského s Augustem Comtem a pro jeho pojetí „logiky“, jež v podstatě odhaluje paralelu mezi stupňovitým uspořádáním světa a jeho stupňovitým poznáváním, pak Komenského označuje za Comtova přímého předchůdce.¹⁵ Oproti dřívějším literárním snahám postihnout Komenského jako myslitele a pedagoga teprve Masaryk právě na pozadí svého pozitivního konceptu třídění a soustavy věd přesvědčivě doceňuje Komenského jako filosofa.

Nicméně nebezpečí jakéhosi ideového vyprázdnění a redukce Masarykova celoživotního myslitelského tvůrčího úsilí na pouhý národně-vlastenecký symbol, jak správně připomínáš, tu nejen hrozí, ale tato obava, jak mohu soudit, je tu dnes doslova reálně přítomna. Nezasahuje jen sféru kulturně politickou. Obecný hlubší nezájem o Masaryka jako filosofa lze v současnosti vyzorovat především u nastupující mladší generace

¹³ Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přeložil Oldřich Kuba (Praha: Academia, 1972), s. 13 n.

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přeložila Alena Rettová a Petr Urban (Praha: OIKOYMENH, 2004), s. 51.

¹⁵ Tomáš G. Masaryk, *Pokus o konkrétní logiku*, in *Spisy T. G. Masaryka* sv. 3, ed. J. Srovnal, (Praha: Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, 2001), s. 59–62. Jde o český překlad přepracované rozšířené německé verze *Konkrétné logiky*. Do češtiny přeložili Karel Berka a Jindřich Srovnal.

českých myslitelů. Masaryk byl přitom nejen v době před první světovou válkou, ale především v období meziválečném a také v prvních třech letech po druhé světové válce kriticky recipován a pečlivě pozitivně promyšlen z rozmanitých ideových pozic domácího, ale i zahraničního filosoficko-intelektuálního spektra. Jakési oživení zájmu o Masaryka zaznamenáváme v šedesátých letech především prostřednictvím marxisticko-reformního filosofa Milana Machovce. Všeobecný veřejný intelektuální zájem se pak oficiálně probudil po roce 1989. Současně však bylo třeba ve všech směrech intelektuálně dohnat kontinuálně rozvinutý Západ, avšak přitom neopomenout vlastní jedinečná specifika domácí filosofické tradice. K této specifice českého myšlení patří i vzhled do onoho zvláštního „reformního“, potažmo pak i „reformě-revolučního“ charakteru naší domácí emancipační tradice, ať už je tento typický dějinný postoj motivován nábožensky nebo v čistě sekulárních souřadnicích. V tom dnes vidím jednu z hlavních výzev, již Masaryk odkázal modernímu českému myšlení: hledat vhodné cesty, jak na tuto naši národní tradici pozitivně intelektuálně navazovat a v potřebném v historickém kontextu ji účinně myšlenkově rozvíjet.

PŘEKLAD

JAK SE STÁT POLITICKÝM SUBJEKTEM*

Engin F. Isin

Engin F. Isin učí mezinárodní politiku na Queen Mary University of London. Ve své knize Being Political, z níž pochází následující překlad, zkoumá „genealogie občanství“, jak ostatně zní podtitul této knihy. Přitom se prvotně nezaměřuje na občany jako takové a na pozitivní vymezení toho, kdo byl v daném politickém systému pokládán za občana. Zajímá se spíše o rozmanité podoby, jakými politické systémy – tedy systémy, které tak či onak definují občanství – nepřímo vytvářejí své vlastní ne-občany. Tito ne-občané se podle Isina politizují výlučně v konfrontaci s převládajícími definicemi občanství, jež zároveň představují systémy rozdělení moci. Isin sleduje procesy od vzniku pojmu občanství v starověké řecké polis až po současnost, které výrazně přispěly k tomu, že vždy nově se objevující kategorie ne-občanů přicházela s nárokem mít podíl na oblasti politična, která je původně vylučovala. Isin přesvědčivě dokládá, že princip občanství není jen principem demokratizace a inkluze v politickém procesu, nýbrž současně také principem nadvlády občanů a vyloučení ne-občanů. Níže přetištěný úryvek je českým překladem osmé, závěrečné kapitoly knihy. Přeložila Marta Martinová.

Joseph Grim Feinberg

* Engin F. Isin, „Becoming Political“, in *Being Political* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2002), s. 275–285.

Být politickým subjektem znamená být zapleten do strategií a technik občanství, které je pojímané jako jinakost. Když sociální skupiny uspějí v tom, že své vlastní ctnosti prosadí jako převládající, ustavuje se občanství coby výraz a zhmotnění oněch ctností v protikladu vůči těm, kteří je postrádají. Jinak řečeno, občanství je partikulární hledisko těch, kteří se nacházejí v dominantním postavení, přičemž toto hledisko se samo ustavuje jako hledisko univerzální – hledisko těch, kteří vládnu obci a kteří ustanovili své hledisko jako něco přirozeného tím, že reprezentují obec jako jednotu. Strategie univerzalizace však nejsou nikterak univerzální a v průběhu dějin se u rozličných skupin velmi lišily. K tomu, že se někdo stane politickým subjektem, dochází tehdy, je-li nabourána přirozenost převládajících ctností a je-li odhalena jejich libovolnost. Když ve starověkém Řecku ženy zpochybnily koncept mužské urozenosti jako přirozeného atributu válečníků-aristokratů a zavedly nové způsoby, jak být občany, když římstí plebejci odmítli údajnou nadřazenost patricijů a začali jako občané organizovat vlastní shromáždění, když středověké měšťanstvo (*popolo*) zpochybnilo roli šlechty a proměnilo podobu města nebo když se sansculoti prohlásili za legitimní občany vedle buržoazie a jí navzdory – všechny tyto akty začaly být vnímány jako akty politické, a to nikoliv ve jménu založení nové přirozené nadřazenosti, nýbrž spíše ve smyslu odhalení arbitrárních základů takové nadřazenosti. Tyto akty nebyly politické potud, že by je za takové pokládali občané, tedy tito „jiní“, kteří se nacházejí v nadřazeném postavení. Šlo o politické akty spíše proto, že nově nadefinovaly způsoby toho, jak být politickým subjektem, a to skrze rozvíjení symbolických, sociálních, kulturních a ekonomických praktik, které lidem umožnily, aby se v nových podmínkách stali politickými aktéry a zaujali pozice v sociálním prostoru, lišící se od postavení, v němž se původně nacházeli.

Politickým subjektem se lze stát tehdy, když se převrátí, přehodnotí a nově nadefinují protiklad nadřazenosti a podřazenosti, vysokého a nízkého, černého a bílého, ušlechtilého a obyčejného, dobrého a zlého, díky čemuž se nanovo promýšlí podoby, jichž může nabývat politický subjekt. Politickým subjektem je možné se stát tehdy, stane-li se svoboda odpovědností a povinností právem. To zahrnuje namáhavou práci na sobě samém i ve vztahu k druhým, budování solidarity a jinakosti zároveň. Veškerá nadvláda je arbitrární a její úspěšnost závisí na její schopnosti tuto svou arbitrárnost zakrývat. Proto by proces vznikání politického subjektu neměl být vnímán ani příliš široce, takže by zahrnoval všechny podoby bytí (tím by splynula oblast politického a sociálního), ani příliš úzce, takže by se omezovalo na bytí občanem (tím by splynul určitý typ politického zřízení s politikou). Ve chvíli, kdy ovládnání, stigmatizování, utlačování, marginalizování a bezprávní aktéři odhalí onu arbitrárnost, uvědomí si sebe sama jako skupinu a ustaví se jako politický subjekt. Politickým subjektem se stáváme tehdy, když se ustavujeme jako bytosti, které jsou s to posoudit, co je spravedlivé a nespravedlivé, převzít odpovědnost za tento svůj soud a spojit se s ostatními nebo proti nim při uplatňování nabyté odpovědnosti. Stáváme se politickými subjekty tehdy, ovládneme-li strategie a techniky, jimiž jsme zcela určitým způsobem zapletení do politického bytí, a začneme-li tyto způsoby transformovat do odlišné podoby, nežli

byl jejich původně zamýšlený cíl a trajektorie směřování. Občanství pak nelze v daném okamžiku a prostoru definovat, aniž bychom prozkoumali strategie a techniky jakožto možné způsoby, jak být politickým subjektem; zahrnují rozličné bytosti, které se k sobě vztahují a vzájemně na sebe působí solidárně, agonisticky či odcizeně, díky čemuž se ustavují jako občané, cizinci, vyloučení či vetřelci. Rozličné podoby politické subjektivity v sobě snoubí kombinaci těchto modů a zaměření, skrze něž se lidské bytosti konstituují jako občasně, cizinci, vyloučení a vetřelci.

Dějiny občanství byly velice často vyprávěny vládnoucími skupinami, které tak vyjadřovaly vlastní totožnost jako občané, čímž ustanovili, kdo je cizincem, vyloučeným či vetřelcem, kým je zapotřebí opovrhovat a kdo postrádá vlastnosti, jimiž je esenciálně vymezováno občanství. Převládající pohled na občanství nepochází od těch, kdo zpochybňovali a pokoušeli se změnit jeho definici, nýbrž od těch, kteří byli jeho původci i dědici. Nehledě na to kniha *Being Political* neusiluje o to přepsat dějiny občanství z hlediska utlačovaných, marginalizovaných a nesvobodných, je-li něco takového vůbec možné. Cílem bylo popsat rozmanité příběhy občanství z hlediska jeho proměnlivých podob, přičemž měly být vyzdvihnuty solidaristické, agonistické, odcizující momenty obratu i přehodnocování, kdy cizinci a vyloučení se ustavují jako občané, kteří jsou členy společnosti, a tím se mění podoby jejich politické subjektivity. Usilovali jsme o to vydestilovat sice univerzální, nicméně stále ještě partikulární strategie a tragédie, taktiky a omyly, které provázejí vznik politického subjektu.

Rancière rozpoznal, že politické bytí vyvolává akty, v nichž se vystupuje proti bezpráví a v nichž se vyjadřuje rozhořčení, což z aktérů činí rovnocenné bytosti. Dochází však ke vzniku politického subjektu v momentu, „kdy je přirozený řád vládnutí narušen ustavením části bez účasti“¹ Jak naznačil Žižek: tím, že se reprodukuje dichotomie „vyloučení/neviditelní“ a „zahrnutí/viditelní“, popírá tento koncept politického subjektu podmínky své možnosti: být subversivním či transverzálním aktem.² Podle Žižeka se „vskutku subversivní politická intervence“ snaží zpochybnit řád věcí, jehož jsou subjekty, ať už jsou viditelnými či neviditelnými, nedílnou součástí.³ Přesto Žižek sám depolitizuje proces stávání se politickým subjektem jako ten „moment, kdy partikulární požadavek není pouhou součástí vyjednávání, dotýkajícího se zájmů, nýbrž usiluje o něco víc a začíná plnit úlohu metaforického zhuštění globální restrukturalce celého společenského prostoru“.⁴ Ačkoli Žižek správně rozpoznává, že politickým se subjekt stává v okamžiku, kdy se zpochybní ta část, již bytost zaujímá v sociálním prostoru, přičemž nejde ze strany této bytosti, která je bez účasti na moci, jen o dočasné

¹ Jacques Rancière, *Neshoda: politika a filosofie*, přel. Josef Fulka (Praha: Svoboda Servis, 2011), s. 22, s. 119.

² Slavoj Žižek, *Nepolapitelný subjekt: chybějící střed politické ontologie*, přel. Michael Hauser (Chomutov: L. Marek, 2007), s. 254.

³ *Ibid.*, s. 255.

⁴ *Ibid.*, s. 224.

vytržení, depolitizuje zároveň tyto akty politického bytí, jelikož omezuje politično na „revoluční“ činy, které mají za cíl všeobecnou restrukturalizaci. Omezení toho, co je přísně vzato politické, na činy „revolučního“ charakteru je samo o sobě politickou strategií, vedenou snahou odvodit partikulární z univerzálního. Tato strategie dobře posloužila občanům Západu, když vnucovali svou představu politiky jiným zemím, a to prosazováním jednoty, harmonie a soudržnosti obce.

Abychom však začali od začátku, řecká polis neoplývala politickou ani prostorovou jednotou, harmonií či soudržností, jež jí byly připisovány nejprve občany, kteří se ji pokoušeli utvářet k obrazu svému, anebo – a to je mnohem důležitější – později občany, ať už občanskými humanisty v patnáctém století či buržoazií osmnáctého století, kteří si ji přivlastňovali. Polis byla spíše heterogenní. Byly v ní přítomny rozmanité skupiny s odlišnými zájmy a identitami. V bodě, kde se tato rozmanitost protínala, se občané, ženy, rolníci, otroci, obchodníci, metoici a řemeslníci střetávali, vzájemně se definovali, bojovali proti sobě anebo se spolčovali, utvářeli strategie a techniky, přičemž mobilizovali různé formy kapitálu. Když došlo k proměně specifických způsobů politického bytí, když se tedy ctnosti staly neřestmi a neřesti ctnostmi, občané navyklí na svá privilegia, výhody a atributy bědovali nad jejich přehodnocením a vyhlásili konec politiky a polis – to je nostalgická reakce, která se objevuje vždy a znovu. Co Nietzscheho tak přitahovalo na občanech-válečnících, kteří – jakmile byl zpochybněn jejich status – zatoužili po dávno zašlých dnech slávy, a jejichž nejušlechtlejším mluvčím byl milovaný Theognis? Byl Nietzsche naladěn ironicky, nebo nostalgicky, když přijímal občany starověkého Řecka či období renesance, aniž by současně přijal podmínky a příčiny, které umožnily jejich vznik? To, že různé způsoby politického bytí byly vynalezeny prostřednictvím *kolegií*, sdružení a spolků, a že tedy byly ozkoušeny nové způsoby směřování k polis, jako byl např. stoický kosmopolitismus, pramálo znepokojovalo občany-aristokraty nebo občany-rolníky, potýkající se s odcizením, které souviselo s tím, že byli zapleteni do odlišných strategií a technik občanství.

Dokonce i římská civitas byla natolik různorodá, že vyžadovala vynalezení válečného stroje, který by jí vtiskl jednotu – ovšemže bez kýženého výsledku. Plebejci ani otroci se nesmířili s tím, že jsou ovládáni ve jménu své druhořadé přirozenosti a identity. Namísto toho prováděli destabilizaci a denaturalizaci, čímž zpochybňovali autority a zavedené praktiky, k čemuž využívali prostředků sahajících od separace až po revoltu. A to je nově konstituovalo. Židé i pavlovští křesťané převzali tyto praktiky, přivlastnili si je a utvořili strategie a techniky občanství *sui generis*. Je sporné mluvit o civitas v jednotném čísle, jako by se vždy jednalo o jednotný a harmonický politický, sociální nebo prostorový řád. Opak je pravdou. Její podoba se vyjevuje teprve v neuvěřitelně složitých strategiích a technikách jinakosti, které jsou vtěleny do civitas. Je důležité si toto uvědomit. Neboť podoby politična, které nám poskytuje jinak upjatý římský občan, projevující se na půdě senátu, ostře kontrastují s obrazy politického bytí, které nabízejí matky zpochybňující klasifikaci, třídící obyvatele podle majetku, aby tak ochránily své syny, či vdovy zpochybňující předpoklad vlastnictví, a klienti a otroci, kteří si nárokují

své místo a postavení v hierarchii římské společnosti. Tyto projevy politického bytí byly pro římský politický život stejně konstitutivní jako jednání občanů v senátu.

A stejně tak i po udělení práv existovalo v rámci Christianopole několik různorodých a vzájemně se překrývajících mocenských sítí a k nim se vážících jurisdikcí. Dokonce i před vznikem řemeslných cechů existovaly různé menší spolky, diecéze, farnosti a další skupiny, které byly prostorově rozptýlené ve městě, avšak vznášely nárok na vlastní samosprávu. To, že řemeslníci, menší obchodníci a dělníci byli ve vztahu k obci považováni za cizince, je patrné již ze skutečnosti, že ačkoli nebyli členy obce, jako obyvatelé města byli povinni platit daně obci a sloužit v domobraně. Když obchodníci, řemeslníci a další skupiny usilovali o to mluvit za celou obec jako jeden stav, a jestliže tvrdili, že zastupují její zájmy, byla to rozumná strategie odporu. Není však rozumné pokládat tuto strategii za důkaz jednoty obce. To, že v právních dokumentech se používal termín *občanství* a že jeho prostřednictvím byli obchodníci, řemeslníci a další skupiny definováni vyššími autoritami jako občané, nebylo ničím náhodným. Neboť patriciát obce sám sebe ustavil jako občany, třebaže nikoli jasným a konzistentním jazykem, a tím se vymezil proti cizincům a vyloučeným. Evropské a koloniální rozvíjení strategií a technik občanství od patnáctého do konce osmnáctého století (vznik korporace nebo objev perspektivy); vypracování pokynů, jak zakládat nová města v Novém světě a jak restrukturalizovat města ve Starém světě; různé podrobné klasifikace a hierarchie městských skupin; zákony, normy a předpisy chování vládnoucích a ovládaných skupin; a také přepsání dějin Athén a Říma za účelem vytvoření afinit mezi nimi a šlechtici – to všechno dost dobře nezapadá do velkých vyprávění o vzestupu státu a merkantilního kapitalismu, o rutinizaci správy, o racionalizaci chování, centralizaci moci a monopolizaci násilí či donucení. Dokonce ani způsob, jakým se buržoazie v metropoli ustavila jako ctnostní občané a jakým vytvořila účinné strategie a techniky občanství, které měly vymezovat, disciplinovat, klamat, podněcovat, povzbuzovat, věznit, stigmatizovat, klasifikovat a označovat dělníky, Afričany, přistěhovalce či zločince, nezapadal do vzorce nezvratného nástupu kapitalismu. Pro buržoazii se stalo její význačnou charakteristikou, že na rozdíl od raně moderních aristokracií se zapojovala do agonistických strategií, a umožňovala tak cizincům a vyloučeným, aby se sami stávali občany.

Ať už se jednalo o ženy, rolníky, pavlovské křesťany, římský lid, řemeslníky, sansculoty, tuláky, Židy, dělníky, Afričany nebo přistěhovalce, vždy existovalo dostatek prostoru, aby se stali politickými subjekty a využili či obměnili strategie a techniky občanství inovativním a imaginativním způsobem. Žádný z těchto aktů a bojů však nemůže nebo by ani neměl být vykládán jako kontinuální či „revoluční“. Za prvé, existuje-li jakákoli zjevná kontinuita, již občanství evokuje, pak vyplývá z jeho dějinně utvářené povahy: konkrétní doba a skupiny, které definovaly svá práva vůči obci, se ustavily jako přímí dědici historických forem občanství. Za druhé, měli bychom mít na paměti, že základní představy o politickém bytí, které máme k dispozici, vyplývají z partikulární interpretace historických forem občanství ve věku revolucí na konci osmnáctého a na počátku devatenáctého století. Dva obrazy revoluce, které ovládly náš pohled na obec,

vytvořili právě ti občané, kteří se považovali za revolucionáře. To, že se obchodníci organizující se v ceších v jedenáctém a dvanáctém století pokládali za občany a uzurpovali si tak nároky šlechty vlastníci půdu, nám poskytuje první obrázek revoluce jako společenského hnutí. Skutečnost, že v polovině třináctého století řemeslníci, rovněž organizovaní v ceších, zpochybnili roli patriciátu, protože vlivní obchodníci byli do svých funkcí jmenování a získávali přístup k moci a podíl na rozhodování v obci, nám podává druhý obraz revoluce. Z těchto obrazů vyplývá, že evropské město, jako druh patřící do rodu západního typu obce, prochází fázemi „evoluce“, jež vrcholí v „demokratické“ vládě, která je skutečně definuje. Pokud se tento narativ nyní zdá být pochybný a pokud podezřele kopíruje narativy revoluce, ať už znamenají obrat od aristokracie k dému uvnitř polis či od patriciů k plebejcům v rámci civitas, není tomu tak proto, že by existovala nevyhnutelná stadia, jimiž obce procházejí, nýbrž z toho důvodu, že pozdější „revolucionáři“ vytvořili tyto paralely, když si přivlastnili obrazy občanství v polis a civitas, pročež moderní historici tyto narativy buďto reprodukovali, anebo převzali. Máme dostatek důvodů, abychom zmíněné narativy dekonstruovali, a to nikoliv snad proto, že nám poskytují falešný obraz skutečnosti, nýbrž z toho důvodu, že musíme zjistit, co tyto obrazy uvádějí do pohybu.

Tvrzení, že starověcí Řekové a Římané vynalezli politiku, nyní možná bude znít poněkud nejednoznačně a nepřesně. Přesnější by bylo tvrzení, že spíše vynalezli anti-politiku a ne-občanství. S těmito objevy byly spojeny různé formy jinakosti, jejichž prostřednictvím různé skupiny identifikovaly samy sebe i druhé a pouštěly se do násilných, invenčních, symbolických a jednoznačně záludných bojů o tyto kategorie a jejich obsah. Zatímco „občanství“ mělo mezi těmito kategoriemi výsadní postavení, jeho nároky na toto výsadní postavení a na práva, která jím byla posvěcena, se staly předmětem zápasů mezi různými skupinami, jež byly označeny jako ti druzí. To, že určité skupiny, které samy sebe ustanovily jako politické v tom smyslu, že jsou obdařeny schopností být řízeny občany a vládnout jiným občanům a že se odlišují od cizinců a vyloučených, předpokládalo existenci hry, kterou bylo možno hrát jen s ostatními a proti ostatním. V žádném případě se nejednalo o hru hrstky vládnoucích, přestože ji občané, kteří byli u moci, jistě takto chtěli prezentovat. Rozmanité obrazy obce, které se vynořují z těchto genealogických zkoumání, jsou spíše proteovské entity, pro něž jsou příznačné fragmentované, segmentované a rozdrobené řády, daleko spíše nežli řády jednotné, harmonické a centralizované. Zmíněné obrazy obce byly nejen premisami, ale také závěry, k nimž se dospělo v těchto zkoumáních: zatímco kritika synoikismu a orientalismu inspirovala různé podoby obce, uvedené podoby zároveň nabývaly konkrétních forem a instancí.

Řečeno bez obalu: západní typ obce nestál nikdy na vzájemném bratrství. Byl to stroj produkující rozdílnost, který souběžně soustřeďoval a rozptyloval různé skupiny a jejich odlišnosti napříč společenským a materiálním prostorem, což jim ovšem umožňovalo organizovat se a vládnout druhým pomocí různých solidaristických, agonistických a odcižujících strategií. Ačkoli město neztělesňovalo vzájemné bratrství, existovaly různé

řády sdružování a vzájemného spolčování, které uplatňovaly solidaristické a agonistické strategie, vždy se rodící z bojů mezi těmito skupinami. Ani starověká obec nebyla racionalizovaným řádem, který by zrušil příbuzenství a kmenové vazby. Občanství vždy zahrnovalo příbuzenství nebo kmenové identifikace a sítě, které sloužily jako základ solidaristických, agonistických a odcizujících strategií.

Jedná se o velmi odlišná zpodobnění obce, nežli jsou ta nabízená nám občany, kteří ze *strategických* důvodů dávali přednost tomu, aby reprezentovali město jako jednotný řád, přestože tato reprezentace byla ve skutečnosti důsledkem zápasu. Každá skupina, která se stala dominantní, také prohlašovala, že zastupuje obec jako jednotný řád. Obraz obce jako jednotného řádu tak získal ontologickou nadřazenost nad proměnlivou, fragmentarizovanou a nespojitou skutečností. Nejedná se však o klam ani o úmyslné zkreslení. Jde spíše o solidaristickou a agonistickou strategii, která umožnila dominantním částem vládnoucích skupin, aby se samy považovaly za ctnostné, spravedlivé a morální aktéry, oprávněně vnucovat svou představu obce ostatním skupinám. Fakt, že tato vize vždy byla sporná, otevíral prostor různým strategiím, jak se stát politickým subjektem.

Abychom dospěli k těmto obecným závěrům, podstoupili jsme genealogická zkoumání, která důsledně rozlišovala mezi solidaristickými, agonistickými a odcizujícími strategiemi a technikami na jedné straně a mezi občany, cizinci, vyloučenými a vetřelci na straně druhé. Jestliže jsou tato rozlišení přehlížena, má to za následek, že podléháme logice vyloučení a uzavření, tj. logice binárních protikladů, jakými jsou protiklady „přítel versus nepřítel“ nebo „my versus oni“ nebo „My a ti Druzí“, a že dochází k prolnutí rozmanitých způsobů užití a mobilizace strategií a technik občanství. S pomocí zmiňovaných rozlišení jsme vypracovali kritiku synoikismu a orientalismu. To, že jsme nejprve představili velké příběhy o pádu království a revolucích jako předpokladech vedoucích ke vzniku obce a občanství, a tudíž i politiky, nám umožnilo podrobit je kritice, a to zdůrazněním způsobu, jakým dochází k mobilizaci těchto narativů partikulárními perspektivami, jimiž se etablojí podstatné rozdíly mezi západní a východní obcí. Avšak nesetřvali jsme jen na rovině této kritiky. Jakmile jsme začali být nedůvěřiví vůči zmiňovaným velkým příběhům, přikročili jsme k pozitivnímu genealogickému zkoumání. Tato zkoumání se zaměřila na rozličné podoby, jakými se mobilizují techniky občanství, a na způsoby, jakými dochází k přivlastňování různých forem kapitálu, jakými jsou využívány rozmanité strategie solidarity, sporu a odcizení, tj. zaměřila se na způsoby, jež otevírají prostor pro utváření skupinových identit, přičemž záměrem těchto zkoumání bylo pouze ilustrovat rozličné podoby uvažování o obci a občanství. Již nemusíme uvažovat o občanství jako o následku revoluce, ať už byla namířená proti králi nebo proti aristokracii, jak se ještě domníval Fustel de Coulanges ve svém díle *Antická obec* (1864);⁵ ani nemusíme uvažovat o takto sjednocených obcích jako o „pa-

⁵ Fustel de Coulanges, *Antická obec*, přel. Jitka Bryksí, Kateřina Mikšová a Jan Sokol (Praha: SOFIS, Pastelka, 1998).

tricijské“ či „plebejské obci“, jak to činil Max Weber ve svém článku „Město“ (1921).⁶ Ba co víc: nemusíme beze všeho věřit tomu, že „být politickým subjektem“ je nutně synonymní s „být občanem“.

To, že základní obraz politického bytí, kterým nám byl dán, plyne z partikulárního výkladu historických forem občanství ve věku revolucí na konci osmnáctého a na počátku devatenáctého století, vysvětluje pojetí občanství, které jeho vznik dává do souvislosti s revolucemi. Neboť tento partikulární výklad přikládal význam velkolepým zápasům mezi třídami, které považoval za zářný příklad demokratizace a sjednocené politiky. Avšak žádný z těchto zápasů nebyl revolučním potud, že by se jednalo o spontánní, radikální a překotný převrat. Okamžiky, kdy se subjekt stával politickým, byly ve skutečnosti polyvalentní, vícečetné a méně významné, přičemž spočívaly v taktickém zapojení se do strategií a technik občanství. Neexistuje ani žádná nepřerušená kontinuita mezi historickými a současnými formami občanství. A pokud existuje, pak je pouze vytvářena symbolicky jako solidaristická a agonistická strategie, aniž má realitu. Namísto toho, abychom na občanství pohlíželi jako na nepřetržitě kontinuální či revoluční dějinný proces, v knize *Being Political* jsme je pojali jako princip spojující různé strategie a techniky dominance, moci a vládnutí. Jestliže se občanství jeví jako kontinuální, pak z toho důvodu, že vládnoucí skupiny vždy považovaly za nezbytné založit vlastní dějinnost. Přitom sama kontinuita občanství je imanentně přítomna principu generování jinakosti, který je mu vlastní.

Proces vznikání politického subjektu lze nejspíš definovat jako akty, v němž ze strany ne-občanů dochází k přetvoření a přehodnocení. Možná vposled vděčíme za existenci politiky nikoli občanům, nýbrž spíše cizincům, vyloučeným a vetřelcům. Ve svých vynalézavých praktikách přetváření a přehodnocování prohlásili ne-občané určité formy a podoby bytí za nepřijatelné, a problematizovali tak svůj vztah k sobě samým i k druhým, čímž dali vzniknout městské obci a jejím občanům. Když králové nebo filosofové-králové prosazovali svou představu světa, obecně vzato usilovali o konec politiky.

Ústředním bodem knihy *Being Political* je skutečnost, že v základu našeho pojetí občanství je vynalezení západního typu městské obce. Díky tomu, že jsme opustili referenční rámec, který stavěl do protikladu města Západu a Východu stejně jako jejich pojetí (či absenci pojetí) občanství, a namísto něj se zaměřili na uspořádání mocenských a skupinových formací v západních městech, bylo možné náš pohled na občanství změnit. Namísto toho, abychom chápali „občanství“ jako ustálenou a původní inovaci a současně město jako jeho symbol i působiště, můžeme je považovat za proměnlivou a znovuobjevenou tradici, skrze kterou určité skupiny ustavily svou vlastní dominanci, čímž se konstituovaly jako občané ve sféře, jež si cení jejich existence a jež naopak zatracuje ty, kteří byli označeni za cizince a vyloučené.

⁶ Max Weber, „Die Stadt“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47 (1921), s. 621-772.

Tato genealogická zkoumání nám dovolují uvažovat dnes o občanství jinak. Výklad profesí jako nových cechů kosmopolitní obce, která je pro změnu chápána jako prostor, v němž vyvstává nový politický a sociální řád (kosmos), je nutně výzvou ke změně perspektivy. Umožňuje nám pohlížet na kategorie jako „přistěhovalec“, „žebřák“, „bezdomovec“ a podobně nikoli jako na vylučující či jednou provždy dané, nýbrž jako na kategorie, které jsou vymezené ve vztahu k jinému, konkrétně vůči kategorii „občané“. Umožňuje nám kromě toho pohlížet na „globalizaci“ a „postmodernizaci“ ne jako na dané a neměnné jevy, nýbrž jako na strategie využívané profesemi, jež tvoří dominantní skupinu, k tomu, aby si vytvořily své cizince, vyloučené a vetřelce, kteří – nakolik jsou součástí těchto strategií – se jich současně pokoušejí zmocnit a proměnit je. Město je strojem produkujícím rozdíly, protože tyto „osoby“ nevznikají mimo stroj a nesetkávají se spolu teprve na území města. Je to spíše město samo, které tyto rozdíly uvádí do jednoho celku, které je vytváří, distribuuje, čímž tyto rozdíly dále diferencuje, začleňuje je do strategií a technik, podněcuje je, dovolává se jich a uvádí je v pohyb. Město není pomyslnou nádobou, v níž se rozdíly střetávají; město samo vytváří rozdíly a formuje identity. Město je strojem produkujícím rozdíly, alespoň pokud je chápáno jako prostor zakládající se na dialogickém setkávání skupin tvořených a generovaných imanentně zaujímáním různých pozic, svým zaměřením vůči sobě samým i vůči sobě navzájem, vynalézáním a formováním strategií a technik, mobilizací různých forem kapitálu a vznášením nároků na tento prostor, který je objektivizován jako „město“. Město je nezbytnou podmínkou občanství v tom smyslu, že být občanem je neodmyslitelně spojeno s existencí města. V průběhu staletí se boje o občanství vždy odehrávaly jako zápasy „o“ město. V těchto zápasech město není ani kulisou, která by ve střetu skupin byla *in saxe*, ani jevištěm, *o které* by skupiny usilovaly ve svém zápase o hegemonii. Město je spíše kolbištěm, *jehož prostřednictvím* skupiny definují svou identitu, formulují své nároky, vedou své bitvy a vyjadřují občanská práva, povinnosti a zásady. Z těchto praktik se vynořuje město jako objekt myšlení i jako objekt zkušeností, který neoplývá ani jednotou, ani soudržností, jež mu bývá přisuzována. Město jako stroj produkující rozdíly neúnavně provokuje, diferencuje, umisťuje, mobilizuje, znehybňuje, utlačuje, osvobozuje. „Být politickým subjektem“ tak neznamena nic jiného než způsob bytí města. Mimo tento stroj žádné politické bytí neexistuje.

Již kdysi dávno poukázal Sókratés na odvěké soupeření mezi poetikou a filosofií. Jestliže je filosofie metaforou rozumného a přirozeného jazyka občanství, pak poetika je nejspíš metaforou jazyka procesu vznikání politického subjektu. Objevuje se v okamžiku, kdy je možné si představit sebe sama odlišně, kdy lze změnit svůj poměr k druhému a obměnit identitu prostřednictvím jinakosti. Poetika není jen ztvárněním, ale také vytvářením okamžiků, kdy se otevírají nové oblasti, které umožňují aktérům, aby ustavili sebe sama jako politické subjekty, jako legitimní aktéry svého vlastního utváření a svých vztahů k druhým. Hésiodos, Villon, Rimbaud, Hikmet, Brecht ztělesňují ony okamžiky, kdy dochází k proměně vztahu mezi občanstvím a jinakostí. Hannah

Arendtová takový moment zachytila, když hovořila o Brechtově poezii. Pro Arendtovou je Brechtova „fundamentální hořkost namířena proti světu vítězů a poražených – světu, v jehož dějinách byly zájmy poražených vždy vyloučeny z lidské paměti, protože historii psali vítězové. To, co v něm vzbuzuje vztek, není ani tak chudoba, útlak a vykořisťování, jako spíše skutečnost, že hlasům chudých, utlačovaných a vykořisťovaných nebylo dopřáno sluchu, že jejich hlasy byly navždy umlčeny, že potupa věčného zatracení se vždy připojuje ke křivdě porážky a neblahého osudu“.⁷ Ačkoli Benjamin⁸ vnímavě rozpoznal, že Brecht zacházel s městem jako s bitevním polem, jeho pozorování, že „Brecht je pravděpodobně prvním významným básníkem, který má co říci o městském člověku“,⁹ je sporné, jelikož v celé této knize jsme byli svědky imanentní souvislosti mezi polis, poetikou a politikou. Zásadní otázka týkající se poetiky není otázka, zda je „politická“ v prostém smyslu, že totiž slouží konkrétním zájmům. Spíše je zásadní to, že poetika je politická ve smyslu vytváření, ztělesňování a předávání perspektivy, díky níž lze rozlišit dobro od zla, šlechtice od prostáčka, ctnost od zlovyku, čest od nečestnosti, velkolepost od malichernosti, vznešenost od chudoby, a která činí tyto kategorie také zpochybnitelnými a spornými.¹⁰ Tyto formy jinakosti jsou vytvářeny dialogicky a jsou otevřené zvrátům, reinterpretaci a sporům. Právě díky těmto komplexním a otevřeným strategiím, které jsou solidaristické i agonistické, se poetika stala politickou. A právě tyto možnosti bez jistého vyústění děsily Platóna, tohoto nejvyššího filosofa-krále, a přivedly ho k názoru, že básníky je třeba z obce vyhnat.

⁷ Hannah Arendt, „The Poet Bertolt Brecht“, in *Brecht: A Collection of Critical Essays*, ed. P. Demetz (New York: John Wiley, [1950] 1962), s. 49–50.

⁸ Walter Benjamin, „Commentaries on Poems by Brecht“, in *Understanding Brecht* (London: Verso [1966] 1973), s. 60–61.

⁹ *Ibid.*, s. 61.

¹⁰ Alan Badiou, Jacques Rancière, *La Politique des poètes: Pourquoi des poètes en temps de détresse?*, Bibliothèque du Collège International de Philosophie (Paris: A. Michel, 1992).

MATERIÁL

LUBOMÍR SOCHOR

a pragmatika stalinismu*

Ivan Landa

Lubomír Sochor (1925–1986) byl český marxistický filosof a sociolog. Ve svém díle se věnoval historiografii marxismu, metodologickým problémům historického materialismu, teoriím elit a zkoumání společností sovětského typu.

Sochorův intelektuální vývoj má leccos společného s vývojem jeho generačních souputníků – nejen v Československu (např. Karla Kosíka), ale i jinde ve střední Evropě (např. Leszka Kołakowského). Za války se účastnil protinacistického odboje. Myšlenkově se přimkl k marxismu a politicky k socialismu. Během studií v druhé půli čtyřicátých let se zradikalizoval a ztotožnil se intelektuálně se stalinismem. Svědectví poskytují články, které Sochor publikoval ve stranickém časopise *Nová mysl*, kde v letech 1949–1957 působil jako redaktor. Vzápětí prodělal intelektuální krizi, která se u něho projevila již po Stalinově smrti, nicméně naplno propukla až po odhalení a kritice „kultu osobnosti“.

Krise s sebou přinesla řadu otázek. Sochor na ně hledal odpovědi v podstatě po zbytek svého tvůrčího života. Jeho pozornost přitahoval zejména fenomén stalinismu: jeho povaha, podmínky vzniku, možné transmutace po Stalinově smrti, stejně jako přítomnost stalinismu v každodenním životě. Ve světle kritiky stalinismu si kladl otázku perspektiv demokratického socialismu a příčin pokřivení ideálů socialismu v průběhu

* Text vznikl v rámci projektu „Marxistický humanismus ve společnostech sovětského typu“, který je součástí programu „Evropa a stát: mezi barbarstvím a civilizací“ Strategie AV21. Za připomínky k této verzi děkuji Romanu Kandovi. Za připomínky k této i k původní, mnohem obsáhlejší verzi děkuji Joe Feinbergovi a Jiřímu Růžičkovi.

realizace. Se zřetelem k *intelektuálnímu* stalinismu se pro něj stala palčivou otázkou relevance dějin marxismu pro další vývoj marxistické teorie stejně jako téma nosnosti marxistické teorie pro pochopení reality socialistických společností.

Ve druhé polovině padesátých let byl Sochor členem tzv. „jugoslávské skupiny“, k níž patřili prominentní členové městského výboru v Praze a Večerní školy marxismu-leninismu (např. Klement Lukeš, Eduard Novák, Jaroslav Opat nebo Jiří Pelikán). Účastníci setkání otevřeně diskutovali o fenoménu stalinismu. Probírali, proč se realizace socialismu ocitla ve slepé uličce a zda východiskem z ní může být jugoslávský model socialismu apod. Diskusí se účastnili také jugoslávští diplomaté a novináři a nezdá se, že se odehrávaly přímo na půdě jugoslávského velvyslanectví. Tato skutečnost přivodila členům skupiny potíže. Byli zatčeni a vyšetřováni, následně nařčeni z vyzvědačské činnosti a odsouzeni. Sochor byl roku 1961 vyloučen z KSC a přeřazen do výroby. Po dva roky pak pracoval jako frézař ve fabrice.

Členství v KSC znovu získal v roce 1963 v rámci politických rehabilitací. Tentýž rok začal působit na Právnické fakultě UK v Praze, kde přednášel dějiny marxismu a sociologickou teorii. Příštích šest let patřilo k Sochorovým nejméně plodným rokům. Přispíval do odborných časopisů a kulturních periodik (*Plamene, Orientace, Světové literatury, Literárních novin* aj.), referoval o aktuálním dění na poli marxistické teorie a kritické teorie podle zahraničních odborných i stranických časopisů (např. *Rinascita*), připravil řadu edičních návrhů, z nichž se realizovalo vydání reprezentativního výboru z Marxe, vydání vězeňských sešitů Antonia Gramsciho, výborů z díla Antonia Labrioly či Abrama Děborina, a nadto několik titulů sám přeložil.¹ Přitom soustavně pracoval na svých dvou knihách: jedné o dějinách marxismu a druhé o pojmu odcizení.

Sochorův zájem o historiografii marxismu byl podnícen jeho vlastním vyrovnáváním se s fenoménem stalinismu, a to nikoli primárně jako politického, sociálního či ekonomického systému, nýbrž jako teoretického systému. Intelektuální stalinismus se choval macešsky k vlastní myšlenkové tradici, tj. k dějinám marxismu. Sochor připomíná, že „jedním z největších hříchů dogmatismu je [...] naprostý nihilismus k hodnotám, které přinesly vlastní dějiny marxismu, a k jejich myšlenkovému odkazu, k problematice, které tyto dějiny obsahují“.² Vyrovnat se s intelektuálním stalinismem tak znamená odmítnout dějinný nihilismus, což Sochor sám učinil – a to hned dvojím způsobem. Jednak historizoval intelektuální stalinismus a učinil z něj součást dějin marxismu, jednak

¹ Pokud jde o překlady, Sochor se podílel na překladu výboru *Sešitů z vězení* Antonia Gramsciho (z plánovaných tří svazků vyšly jen dva). Do češtiny přeložil Lukácsovy *Dějiny a třídní vědomí* a útlu knížku *Lenin, Korschův Marxismus a filosofie*, Trockého *Zrazenou revoluci* a Marcuseho *Éros a civilizace*. – Sochorovy ineditní překlady vycházejí postupně v nakladatelství Filosofie v ediční řadě „Emancipace a kritika“.

² Lubomír Sochor, *Sociologie románu*, 1965, s. 3 [strojopis]. Sochor na jiném místě uvádí: „Stalinské období neumožňovalo, aby marxismus uplatnil na své vlastní dějiny svou vlastní kritickou revoluční metodu.“ Lubomír Sochor, „A. M. Děborin a dvacátá léta v sovětské filosofii“, in Děborin, A. M., *Filosofie a politika*, Praha: Nakladatelství politické literatury, 1966, s. 505.

systematicky vynášel ze zapomnění *hodnoty* marxismu, které intelektuální stalinismus vědomě popřel či nevědomky přehlížel. V roce 1965 Sochor dokončil a obhájil habilitační spis *Studie z dějin marxistické filosofie*. Jeho literární pozůstalost však obsahuje ještě pozdější, lehce upravenou a doplněnou verzi *Příspěvky k dějinám marxismu* datovanou rokem 1975. Přestože Sochor pokračoval v práci na svých dějinách marxismu až do osmdesátých let, nikdy nevyšly knižně.³

Kniha o pojmu odcizení vznikla v roce 1961 a nesla název *Marxova teorie „odcizení“ a spory o „mladého“ Marxe*, přičemž v plánu bylo její knižní vydání pod titulem *Spory o mladého Marxe*. K tomu však nedošlo. Vyšla ovšem tiskem studie, v níž Sochor shrnul hlavní argument knihy.⁴ Sochor byl přesvědčen, že marxistické koncepce je nutné aplikovat na společenskou realitu, která sama o sobě prohlašuje, že staví na teoretických pilířích marxismu. Vhodnou za tímto účelem se Sochorovi jevila koncepce odcizení, která by tak mohla osvědčit svůj explanační, hermeneutický a kritický potenciál, který jí byl upírán intelektuálním stalinismem. S pomocí koncepce odcizení lze podle Sochora odhalit dehumanizační tendence v těchto společnostech přítomné, spočívající v systematickém vytěsňování aktérské perspektivy. Lze tak snáze pochopit, proč za stalinismu docházelo k devalvací explanační, hermeneutické a kritické hodnoty těch či oněch marxistických koncepcí, které aktérskou perspektivu braly v potaz.

Koncem šedesátých let se Sochor veřejně a politicky angažoval. Zapojil se aktivně do dění kolem pražského jara 1968. V průběhu XIV., tzv. „vysočanského“ sjezdu KSČ byl zvolen do ústředního výboru KSČ. Po krachu reformních snah byl roku 1969 vyloučen z ÚV i z KSČ. Následně mu byla znemožněna pedagogická i vědecká činnost. Pracoval jako bibliograf v knihovně Právnické fakulty UK, a to pod dohledem tajné policie (roku 1972 byl zatčen a krátce uvězněn za šíření protivládních tiskovin). Byl sice v knihovně izolován, nicméně měl dobrý přístup k odborné literatuře. Kromě důkladných rešerší literatury, týkající se tématu politických stran, socialistické zákonnosti, diktatury proletariátu či revoluce, se Sochor ponořil do intenzivního studia teorií elit.⁵ A nadále pokračoval v práci na svých dějinách marxismu. Spolu s tím si doplnil právnické vzdělání, které završil v roce 1975 obhajobou kandidátské práce *Zákaz incestu a československé trestní právo*.

³ Tomu nasvědčuje Sochorova korespondence s Karlem Kosíkem a Robertem Kalivodou. Kalivoda v dopise adresovaném Sochorovi (21. června 1981) píše: „Myslím, že máš předpoklady udělat konečně pořádné dějiny marxismu, které musí být *kritické* i k Marxovi a Engelsovi – v tom smyslu, že ukážou velikost vědeckých objevů, ale i metafyzickou (především hegelianskou) omezenost jejich záběru. Není to prostě ještě konkrétní dialektika (nikoli dialektika konkrétního – což je dialekticko-metafyzické spekulování o konkrétnosti).“

⁴ Lubomír Sochor, „Filosofie a ekonomie“, in kol. autorů, *Sedmkrát o smyslu filosofie* (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1964), s. 71–99.

⁵ Ondřej Lánský vydal (doplněnou) antologii k teoriím elit, kterou Sochor připravil v sedmdesátých letech. Srov. Ondřej Lánský, Lubomír Sochor, (ed.), *Materiály k teorii elit a k její kritice* (Praha: Filosofie, 2018).

V roce 1978 Sochor vycestoval z Československa a připojil se ke své rodině, která žila ve Francii (Sochorova druhá manželka byla Francouzka). Žil pak až do své předčasné smrti v Paříži, kde vyučoval na *Université Paris VII*. Vypisoval pravidelně kurzy zaměřené na společnosti sovětského typu: např. o ikonografii, teorii komunikace, o roli masmédií nebo o socialistickém realismu. Začal rovněž soustavně pracovat na novém knižním projektu o teoriích stalinismu. Přestože se z chystaného projektu dochovaly jen náčrty, výpisky, poznámky, nástřely struktury a několik obsáhlých anotací, lze si na základě tohoto materiálu utvořit poměrně jasnou představu o Sochorově argumentaci. Hlavním záměrem bylo tematizovat stalinismus jako ideologii či jako teoretický systém se zřetelem k různým formám jeho realizace a praktického uplatňování.

Sochor měl v plánu věnovat se detailně genetickému zkoumání stalinismu stejně jako provést jeho ideálně-typickou rekonstrukci. Vlastním ohniskem knihy měla být analýza pragmatiky stalinismu. Sochor usiloval o metodologickou rehabilitaci aktérské perspektivy při zkoumání společenské reality, kterou historický materialismus ignoroval. Snažil se přitom porozumět rozmanitým způsobům, jakými individuální i kolektivní aktéři – tvořící nedílnou součást ideologizované reality – rozumí sobě samým. Zajímal se také o to, jak tito aktéři uskutečňují své vlastní představy o dobrém životě.

Asi nejrozsáhlejším Sochorovým příspěvkem k pochopení pragmatiky stalinismu je studie o „reálném socialismu“: *Contribution à l'analyse des traits conservateurs de l'ideologie du „socialisme réel“*. Její lehce zkrácené znění přetiskujeme v anglickém a českém překladu. Sochor ji původně napsal francouzsky jako výstup v rámci projektu o společnostech sovětského typu, který z Vídně řídil Zdeněk Mlynář.⁶

Ve zmíněné studii Sochor pojímá „reálný socialismus“ doslova jako realitu, která je skrz naskrz prorostlá ideologií, tj. jako realizovanou ideologii. V situaci, kdy se ideologie stává reálnou a kdy se realita sama stává ideologickou, je ideologie vlastně překonána: je zrušena a současně uchována, byt v pozměněné podobě. Je zrušena v tom smyslu, že ztrácí váhu ideologický obsah, který působí v lidských „hlavách“ a skrze ně. Stírá se tak hranice mezi myšlenkou a faktem, obrazem a zobrazeným. Ale ideologie rovněž zůstává uchována, a to v podobě ritualizované praxe, která společenskou realitu vytváří a současně reprodukuje.

Domnívám se, že toto je stěžejní Sochorova myšlenka: Ideologie, tzn. stalinismus jako teoretický systém (Sochor pro něj někdy používá označení „marxismus-leninismus“),

⁶ Lubomír Sochor, *Contribution à l'analyse des traits conservateurs de l'ideologie du „socialisme réel“* (Köln: Index, 1983). Souběžně s tím vyšla v tomtéž nakladatelství také ve francouzštině a angličtině. Po Sochorově předčasném úmrtí studie vyšla znovu se změněným názvem: *Le „socialisme réel“: une idéologie tournée vers le passé* v sartrvském časopise *Les Temps Modernes*. Srov. Lubomír Sochor, „Le „socialisme réel“: une idéologie tournée vers le passé,“ *Les Temps Modernes* 41 (1985), č. 468/469, s. 158–238. Český překlad byl pořízen podle posledního vydání a byl zařazen do výboru *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu*, editorsky připraveného Janem Auerhanem, který je také autorem českého překladu. Srov. Lubomír Sochor, *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu* (Köln: Index, 1987).

se obsahově postupně vyprázdnil, zformalizoval a proměnil se v liturgii a v represivní rituál. Změna mj. spočívá v přehodnocení primátu ideologie. Liturgie či rituál má v kontextu náboženství víceméně služebnou funkci a není samoučelný; vždy slouží náboženskému obsahu. A něco podobného platí o politickém rituálu, který slouží určité ideologii či doktríně. Je-li ovšem ideologie realizovaná či realita zideologizovaná, vztah služebnosti se převrací. Rituál má nyní primát, zatímco ideologie plní čistě služebnou funkci v rámci liturgie. Otázkou pak je, nakolik – pakliže vůbec – mohou aktéři vnošení do ideologizované reality uskutečňovat své konkrétní představy o dobrém životě na půdorysu ritualizované praxe. Zdá se, že Sochor v uváděné studii vytyčuje směr, jímž by se hledání odpovědi mělo ubírat: kulturně antropologické zkoumání společnosti sovětského typu. To nám na základě analýzy rozličných forem ritualizované praxe na jedné straně a konkrétních aktérů, kteří jsou jejich vykonavateli, na straně druhé, může poskytnout ucelený obrázek o míře, v jaké individuální či kolektivní aktéři reálně uskutečňují své vlastní představy o dobrém životě: paradoxně nikoli navzdory ideologii, ale v souladu s ní.

„REÁLNÝ SOCIALISMUS“

Ideologie obrácená k minulosti¹

Lubomír Sochor

Termín „reálný socialismus“ (nebo, méně často, „existující socialismus“) dostal s jistým zpožděním občanské právo v politickém slovníku západních zemí. Avšak na rozdíl od jiných termínů pocházejících z Ruska a jeho sovětské současnosti – jako „car“, „knuta“, „kozák“, „sovět“, „úderník“, „kolchoz“, „sebekritika“ nebo „gulag“, výraz „reálný socialismus“ není brán vážně. Zatímco nikdo nepochybuje, že termíny, které jsem uvedl jako příklady, označují nepochybná a dobře hmatatelná fakta, výraz „reálný socialismus“ vyvolává oprávněnou nedůvěru pro svou dvojsmyslnost: vztahuje se k temné a slabě vymezené oblasti mezi reálným a pomyslným.

Proto se mu obdivovatelé sovětského režimu pečlivě vyhýbají. Upřímně jsou přesvědčeni, že stačí mluvit o socialismu bez přívlastku, aby se definoval sociální a politický režim Sovětského svazu a zemí jeho bloku. Jejich nedůvěru nerozptýlí ani fakt, že to jsou sovětské vládcové, kdo přidává toto označení a kdo dal termín do oběhu. Na Západě používají tohoto termínu, většinou v uvozovkách, jen kritikové sovětského systému, aby vyjádřili svůj ironický odstup od sovětské reality. Termín je navíc dobrou záminkou k vtípům. Nic není lehčího než slovní hříčkou srovnávat ideologii „reálného socialismu“ se společností a jejími institucemi, v nichž socialismus je nepřítomný a ireálný. Zajisté jsou mezi nimi lidé, kteří nežertují. Jsou to nesmiřitelní nepřátelé jakéhokoli socialismu, s přívlastkem či bez něho. Konstatují se zadostiučiněním, že Brežněv, Suslov, Andropov

¹ Z francouzského originálu přeložil Jan Auerhan. Sochorův text je mírně zkrácen. Hranaté závorky v textu značí výpustky.

a jiní přívrženci ideologie „reálného socialismu“ mají zcela pravdu: jiný socialismus než ten, který byl nastolen v SSSR a jeho bloku, není myslitelný. Každý pokus vymyslet a zavést jakýkoli socialismus – byť i se sebelepšími úmysly – vede nezbytně k despotismu, teroru, gulagu a barbarství. Není dobré pokoušet ďábla. Staré úsloví dialektiky, že „extrémy se dotýkají“, potvrzuje v tomto případě svou platnost. V obou případech se socialismus ztotožňuje s ruskou realitou – pouze její hodnocení je zcela opačné.

I když nesouhlasím ani s Brežněvem, ani s jeho nástupci, ani s Husákem, nemyslím si, že je možno vyrovnat se s výrazem „reálný socialismus“ snadnými žerty. Jsem přesvědčen, že je nutno jej považovat za důležitý ideologický jev, podrobit jej podrobné analýze a vyjevit jeho významy. Domnívám se, že nejde o slovo použité náhodou. Termín vyjadřuje důležitou metamorfózu marxismu-leninismu sovětského typu. Je podstatný, protože odráží významnou změnu v sovětské ideologii a transformaci jejích funkcí, k nimž došlo v pochruščovském období. Často se zapomíná, že Brežněvovo období přineslo v mentalitě sovětské vládnoucí špičky podstatnou změnu. Tato změna se odráží v hlubokých modifikacích marxismu-leninismu, který se ze zbyrokratizované revoluční ideologie stal ideologií konzervativní, zahalenou pseudorevolučními slovy. Obrazně lze říci, že vláda utopie, která charakterizovala různým způsobem období Lenina, Stalina a ještě Chruščova, byla vystřídána vládou anti-utopie, tj. úplným opuštěním utopických elementů stalinského marxismu-leninismu. Tato restrukturační oficiální ideologie, změny jejích funkcí, její neobyčejná ritualizace, její přeměna v liturgický marxismus-leninismus – to vše je vyjádřeno v ideologické formuli hlásající „reálný socialismus“. Vyjadřuje definitivní opuštění projektu, který transcenduje existující společenskou skutečnost, vyjadřuje kult okamžiku, opuštění „zářících zítřků“, jež nikoho nelákají, vyjadřuje návrat k „heroické minulosti“ a vůli setrvávat v současné nehybnosti.

Silně pochybuji, že autorem této doktríny je Brežněv osobně, i když je mu tato zásluha oficiálně připisována a Brežněv je veleben jako teoretik reálného socialismu. Ideologická formule „reálný socialismus“ je spíše kolektivním výtvozem, který odráží mentalitu a sociální psychologii vládnoucí byrokratické špičky. Tato doktrína vyjadřuje osudnou ztrátu dynamismu sovětské společnosti, její ideologickou a politickou sklerózu a její stále výraznější sklouzávání k nehybnosti jak v myšlení, tak v institucích. Doktrína „reálného socialismu“ tyto tendence nejen vyjadřuje, ale také je glorifikuje, pozvedá je k vznešenosti, k ideálu, dělá z nich ctnost. Představuje je jako hodnoty znamenitější, než jsou vzdušné zámky vymyšlené reformátory uvnitř sovětského bloku nebo těmi, kdo na Západě vypracovávají projekty socialismu spojeného se svobodou, bez systému jedné strany a bez gulagu. Ideologie „reálného socialismu“ vyjadřuje vůli vládnoucí špičky setrvat v institucionální a ideologické nehybnosti. Je produktem objektivních sociálních tendencí, jež působí uvnitř společnosti sovětského bloku. Zároveň se stala příčinou zaostávání: brání změnám a napomáhá udržovat sociální *status quo*. [...]

[...]

Hlavní prvky ideologie „reálného socialismu“

Milovan Djilas v jednom ze svých článků srovnal Stalina s upírem, který straší svět. Nikdo se už nedovolává jeho dědictví (s výjimkou albánských vedoucích), ale četní jsou ti, kdo v něm stále čerpají svou energii. I když již dávno zemřel, Stalin je stále přítomen mezi živými prostřednictvím institucí, které byly za jeho vedení vybudovány, a ideologie marxismu-leninismu, již vypracoval a systematizoval. Dokonce i fakt, že nynější vládnoucí špička se tváří, jako by Stalin nikdy neexistoval, a snaží se vydávat jeho praktické a ideologické dílo za kolektivní výtvar strany a jejích vedoucích orgánů, svědčí o vitalitě Stalinových myšlenek a o jejich institucionální objektivizaci. Technické vynálezy životního významu pro lidstvo, jako oheň nebo kolo, nemají autora. [...]

Tak je tomu i se Stalinem a stalinismem. Oficiální sovětská společnost se snaží Stalina zapomenout, ale stalinismus bez Stalina je stejně živý jako dříve a stále představuje její institucionální a ideologický základ. Ideologie „reálného socialismu“ má své prameny ve stalinismu.

Lze dokonce říci, že jádro doktríny se zvláště nezměnilo. *Grosso modo* doktrína marxismu-leninismu zůstala, jak ji Stalin vypracoval a kodifikoval, s výjimkou menších, sotva viditelných úprav v obsahu a formě. Některé myšlenky se vynechaly, jiné se staly součástí doktríny; význam některých termínů se pozměnil, důraz se přesunul.

Ideologie „reálného socialismu“ není rozchodem se stalinským marxismem-leninismem, ale spíše novým návodem k jeho použití, novým pravidlem jeho interpretace a reinterpretace. V této ideologii se marxismus-leninismus definitivně mění ze zbyrokratizované revoluční doktríny v doktrínu posvěcující sociální *status quo*, v návod k použití pro výkon hrubé moci, v nástroj řízení současnosti.

Několik stručných poznámek o změnách ve formě: Pod vlivem formule o „reálném socialismu“ se marxismus-leninismus čím dál více ochuzuje a omezuje se na soupis „principů“. Tyto „všeobecně platné principy“ marxismu-leninismu lze vypočítat téměř na prstech jedné ruky. Podle projevu nynějších sovětských vedoucích a jejich poručíků v Praze, Berlíně a Sofii axiomata „reálného socialismu“ jsou: vedoucí úloha marxisticko-leninské strany ve společnosti a ve státě; budování socialistického státu, který vykonává funkci diktatury proletariátu; znárodnění výrobních prostředků, přírodních zdrojů atd.; plánování a plánovitě řízení národního hospodářství; proletářský internacionalismus; atd.

Ve skutečnosti nejde o principy, ale prostě o několik základních pravidel, která nová vládnoucí špička musí zachovávat. Termín „princip“ se tradicí a setrvačností ve slovníku „reálného socialismu“ uchovává, s principy marxisticko-leninské doktríny období stalinismu má však málo společného; jde spíše o karikaturu.

„Ortodoxní“ marxismus Druhé internacionály (Kautský, Plechanov a jiní) přeměnil kritickou, tj. dialektickou teorii kapitalistické společnosti a dělnického hnutí, vypracovanou Marxem, v marxismus neboli systematizovanou doktrínu, která chce být „Weltanschauung“, obecnou vědou o „nejobecnějších zákonech přírody, společnosti a myšlení“. Lenin dal marxismu voluntaristickou a instrumentalistickou interpretaci.

A Stalin se jako první pokusil vyložit leninismus *more geometrico*, omeziv marxismus na principy, z nichž vyvozoval logické důsledky. Tato deduktivní metoda založená na sylogismu (a u Stalina zejména na paralogismech) nebyla nijak originální. Stalin se inspiroval teologií a scholastickou filosofií. Nebyl ovšem na úrovni jejich pojmové přesnosti a jejich přísné logiky. Tohoto postupu stále používá právní dogmatika v exegezi pozitivního práva. Hledá v textech zákonů jejich základní principy a používá je k interpretaci smyslu jednotlivých opatření. Tato metoda je bezpochyby nutná a užitečná v interpretaci a systematizaci pozitivního práva; zato, zcela sterilní v oblasti nových znalostí, byla v aplikaci na marxismus produktivní pouze v jednom smyslu: umožnila vybudovat a systematizovat „leninismus“, později přejmenovaný na „marxismus-leninismus“. Pomocí svých principů a své „axiomatické metody“ se Stalinovi zároveň podařilo v zárodku zlikvidovat jiné možné interpretace „leninismu“ a – pokud se rozvinuly – účinně proti nim bojovat jako proti kacířství, které je ve zjevném rozporu s „posvátnými“ principy.

V období „reálného socialismu“ ztratily principy marxismu-leninismu i tuto fiktivní produktivitu začínajícího stalinismu. Neslouží už ani k interpretaci, ani k systematizaci. Podobají se spíše signálu, který ve zkratce vyjadřuje příkazy a zákazy. Ústřední sdělení publikovaná po setkání kremelských vládců s vedoucími činiteli „bratrských stran“ tuto funkci „principů marxismu-leninismu“ osvětlují. Odkaz na principy je často poslední výstrahou, například před vojenskou intervencí v Československu nebo před pučem generála Jaruzelského v Polsku. V takových situacích se ani nepovažuje za nutné principy vyjmenovávat, stačí je připomenout *en bloc*.

„Principy marxismu-leninismu“ se tak v období „reálného socialismu“ čím dál více podobají známé trojdílné formuli hraběte Uvarova, který byl ministrem cara Mikuláše I.: „Samodržaví – národnost – pravoslaví.“ Doktrína se tak omezila na několik základních a neměnitelných hesel. Ve formuli hraběte Uvarova by bylo snadné zaměnit „vedoucí úlohu strany“ za „samodržaví“ nebo nahradit „národnost“ „morální a politickou jednotou lidu“ či „pravoslaví“ „stranickým duchem“. Ale podstatná je podobnost funkce principů hraběte Uvarova a funkce principů současného marxismu-leninismu, jejich konzervativní ráz. Proklamují nezměnitelnost základů společnosti, dávají do klatby změnu a brání novým myšlenkám.²

S tímto formalismem principů jde ruku v ruce ritualizace doktríny marxismu-leninismu. Ritualizaci doktríny, neustálé opakování témat, formulí a citátů, doprovází ritualizace jazyka. Ideologie, ritualizovaná ritualizovaným slovem, je šířena hromadnými sdělovacími prostředky, které připomínají tibetské „modlicí mlýnky“. To vše se opírá o stále

² K. Černěnko, tehdy člen politbyra KSSS a sekretář ÚV odpovědný za ideologické otázky, podněcoval na zasedání ÚV o ideologických otázkách tvořivost badatelů ve společenských vědách těmito slovy: „Samozřejmě, nová fakta si mohou vynutit doplnění nebo zpřesnění platných názorů. Jsou však pravdy, které nelze podrobovat revizi, jsou problémy jednoznačně vyřešené už dávno. Ti, kdo pracují na řešení vědeckých problémů, nesmějí ‚zapomínat‘ na základní *principy* materialistické dialektiky.“ (Zdůraznil L. S.) *Rudé právo*, 15. června 1983.

zdokonalovaný systém svátků, oslav a strnulých obřadů, a připodobňuje tak vládnoucí komunistickou stranu k církvi, samozřejmě ateistické církvi. Tento fenomén nazývám liturgickým marxismem-leninismem. Tato proměna, která začala ve stalinském období, se dovršuje v období „reálného socialismu“. Zatímco za Stalina obřady a ceremonie podepíraly a doprovázely doktrínu, v období „reálného socialismu“ je „logos“, ideologické slovo, zcela pohlceno obřadem a mění se v jeho pomocný nástroj. Význam liturgického marxismu-leninismu roste úměrně k tomu, jak se ideologie zbavuje posledních zbytků racionálního obsahu a definitivně ztrácí schopnost vysvětlovat společenskou realitu. Protože jde o jev zásadního významu, věnuji mu samostatnou kapitolu; zde se o něm jen zmiňuji v souvislosti s formálními změnami ideologie. Mimochodem – tato ritualizace marxisticko-leninské ideologie navazuje na tradice východní církve. Pravoslavná církev vždy dávala větší důraz na ceremonie než na teologii. Byla a je především liturgickou církví. Věřící si osvojují logos prostřednictvím obřadů.

Úpadek formy marxisticko-leninské ideologie v období „reálného socialismu“ je doprovázen intelektuálním úpadkem jejích sloužících. Teoretici ani skuteční ideologové už neexistují. Ideologie „reálného socialismu“ má pouze úředníky; kteří spravují hotová ideologická představení, jejich pragmatická seskupování a pokladnici citátů z Lenina a z projevů právě úřadujícího generálního tajemníka; má byrokratické správce zbyrokratizované „ideologické práce“.

Doba, kdy Ždanov a jeho partneři v bratrských stranách, jako Révai v Maďarsku, zasahovali do filosofických a uměleckých diskusí a snažili se tak dát posilující injekce umdlévající ideologii, patří nenávratně do minulosti. Jejich dnešní následovníci již nemají co říci. Nesnaží se už vyvolávat „ideologické události“. Duch vynalézavosti je opustil, zdá se definitivně. Nanejvýš občas přednesou dlouhé nudné proslovy na plenárních zasedáních ÚV, aby potvrdili naprostou nepřítomnost nových myšlenek.

Je naprostým omylem označovat byrokraty, kteří spravují „ideologickou práci“ – jako Suslov nebo jeho nástupce Černěnko –, za „strážce pravověrnosti“. Tento titul snad odpovídal ještě Ždanovovi. Ale je zcela nesprávné ho užívat, pokud jde o hlídače oficiální ideologické sterility. Tito byrokraté jsou neschopni tvořit – a nic nevytvářejí. Pouze podepisují a přednášejí zprávy vypracované anonymními byrokratickými pomocníky. Tyto zprávy jsou skutečnými oběžníky určenými podřízeným na „ideologické frontě“; stranickým tajemníkům odpovědným za ideologickou práci, profesorům marxismu-leninismu, novinářům atd. Vzhledem k tomu, že jim zcela chybí originalita, jsou snadno nahraditelní a zaměnitelní.

Není tedy překvapující, že titul teoretika je úředně udělován generálnímu tajemníkovi, který je právě ve funkci. To vyplývá z byrokratické logiky. Jako vrchní vedoucí strany-církve je zároveň jejím veleknězem. Je bezprostředním následovníkem Lenina (ve skutečnosti Stalina), a má se tedy za to, že má automaticky vlastnosti velkého teoretika. Je nemožné ověřit, zda si to sovětská byrokracie skutečně myslí, ale přinejmenším to předstírá. Tak či onak, velebení teoretických výkonů úřadujícího generálního tajemníka svědčí o žalostné představě o teorii. Banálnosti vyslovené Brežněvem byly

oslavovány jeho pochlebňiky jako obohacení vědy. Stejně je tomu s Andropovem. Za několik měsíců, kdy je ve funkci generálního tajemníka, stačil pouze přednést několik projevů a publikovat jeden článek: nicméně již platí za teoretika.³

A nakonec několik slov o modifikacích v obsahu marxisticko-leninské doktríny pod vlivem ideologie „reálného socialismu“. Nejdůležitější se týká fází přechodu od nižšího stupně k vyššímu stupni komunismu. Po úplném nezdaru Programu KSSS přijatého XXII. sjezdem v roce 1961 a jeho slibu pozemského ráje byl přechod k vyššímu stupni komunismu odložen na neurčito. Nadále se ví, že nejen komunistická společnost jako celek, nýbrž i její nižší fáze mají mnoho stupňů.

Podle ideologů „reálného socialismu“ je přechod od socialismu ke komunismu daleko složitější, než si Marx a Lenin představovali. První fáze komunismu (socialismus) se dělí na období přechodu od kapitalismu k socialismu (období revolučních přeměn), za druhé na období, kdy se budují základy socialismu, a konečně na období rozvinutého socialismu, které se opět člení na několik etap.

Současní vládcové definují rozvinutý socialismus jako dlouhou historickou etapu. Konstatují, že sovětská společnost je už na jejím prahu, ale jsou velmi diskrétní, pokud jde o její trvání. Vyvodili prosté závěry z neúspěchu programu přijatého za Chruščova a neslibují už příchod vyššího stadia komunismu. Lze čekat, že ve vhodnou dobu vynaleznou jiná historická období, jež oddělují sovětskou společnost od jejího „cíle“. Z hlediska ideologie „reálného socialismu“ tak komunismus začíná připomínat *Deus absconditus* teologů: vzdaluje se od věřícího úměrně tomu, jak se mu věřící přibližuje.⁴

Podle svých ideologů je rozvinutý socialismus společností, v níž ekonomická základna, společenská struktura a politický systém, které odpovídají principům socialismu, byly už vybudovány. Je to socialismus, který se vyvíjí na svých vlastních základech. Někteří autoři definují rozvinutý socialismus jako „organickou kvalitativní totalitu“, která ve svém vývoji podřizuje svým principům a pravidlům stále nové oblasti společenského

³ „Ideolog“ ÚV KSSS Černěnko o tom říká ve své zprávě o ideologické práci: „Zabývejme se nyní otázkami teorie. Plným právem považujeme za skutečné výdobytky marxisticko-leninského myšlení poslední doby teze a závěry formulované XXIV., XXV. a XXVI. sjezdem KSSS a zasedáními ÚV a v projevech generálního tajemníka ÚV KS Andropova. Propracovaná koncepce rozvinutého socialismu, odhalení cest vedoucích ke zvýšení efektivity výroby v podmínkách vědecké a technické revoluce, k uskutečnění beztrždní struktury v historickém rámci první fáze komunismu, prohloubení našich představ o obsahu národnostní otázky v současné epoše a o důležitých tendencích v mezinárodním životě, rozvinutí leninské teorie o válce a míru a o obraně socialistické vlasti, tato a jiná teoretická zobecnění vyzbrojují naši stranu novými myšlenkami a dávají jí vědecky zdůvodněný a vznešený přístup k aktuálním problémům současné epochy.“ *Rudé právo*, 15. června 1983.

⁴ Andropov ve svém projevu o nezbytnosti připravit nové vydání Programu KSSS konstatuje, že některé body Programu přijatého v 1961 „neobstály ve zkoušce času, protože byly poznamenány prvky odtržení od reality, předbíhaly realitu a bezdůvodně se zabývaly detaily“. Projev na zasedání ÚV KSSS, 15. června 1983.

života a odstraňuje přežitky společenského řádu založeného na soukromém vlastnictví i sociální jevy cizí socialismu. Organická totalita tak směřuje ke své definitivní formě.⁵

Z toho vyplývá, že je jí třeba po všech stránkách zdokonalovat, aby se stávala stále více totalitární. Andropov tento úkol charakterizuje jako osu nové verze programu strany a Černěnko definuje zdokonalování socialismu jako „strategický úkol“. V tomto ohledu jsou sovětsští vedoucí činitelé daleko výmluvnější a přesnější, než když mluví o vyšší fázi komunismu.

Podle Andropova rozvinutý socialismus směřuje k společenské homogenitě: „Život ukazuje, že beztřídní společenská struktura se podle všeho ve svých základních a obecných rysech vytvoří již v etapě zralého socialismu.“ Samozřejmě že tato stejnorodost společnosti naprosto neznamená, že se politbyro rozpustí v homogenní mase pracujících. To by si mohli myslet jen prostáčci. Ve skutečnosti se společnost stane více stejnorodou, protože její politický systém nebude mít trhliny, protože strana bude ještě lépe vykonávat svou řídicí úlohu a neponechá mezi sebou a lidem žádné prázdno, „v němž by se mohli objevit samozvanci a snažit se uchvátit funkci mluvčích zájmů pracujících“.⁶ Aby se dosáhlo tohoto cíle, je nutno zdokonalovat jak výrobní vztahy, tak politický systém ve smyslu etatismu. Hlavní cesta tohoto zdokonalování záleží v rozvoji všelidového státu a v postupném rozšiřování účasti mas na řízení společnosti. Tak byla objevena zlatá střední cesta mezi Stalinovou doktrínou o upevňování státu za komunismu a Chruščovovou myšlenkou o komunistickém *self-government*.

Karl Marx založil svou teorii o odumírání státu po vítězné i sociální revoluci na myšlence obecní samosprávy. V Rusku se stal opak: obce byly zestátněny a slaboučké prvky obecní a oblastní samosprávy, které obtížně vznikaly během posledních desetiletí starého režimu, byly zrušeny. A jako vymoženost budoucnosti se slibuje, že občanům bude poskytnuta možnost zasedat v jakýchsi komisích organizovaných kolem státních orgánů, aby pomáhaly byrokracii uskutečňovat nahoře přijatá rozhodnutí. Homogenizace sociální struktury, představovaná ideology „reálného socialismu“ jako cíl, má pouze jediný smysl: zdokonalit systém ve smyslu etatismu, zabránit jakékoli formě volného sdružení a autonomního výrazu zájmu sociálních skupin. Homogenita je identická – v tom je její skrytý smysl – s byrokratickým totalitarismem. A protože národnostní pestrost sovětského impéria je vážnou překážkou „homogenizace sociální struktury“, je nutno zesílit rusifikaci jak přímou, jazykovou, tak nepřímou, kulturní, tím, že se národům impéria vnutí nejen ruština, nýbrž i byrokratická masová kultura. Oprášila se stará stalinská doktrína o budoucím splynutí národů a národních jazyků v jediný

⁵ To tvrdí jeden z ideologů „reálného socialismu“ R. I. Kosolapov. Ve své skromnosti připisuje zásluhy za tento ideologický objev Brežněvovi, který skutečně použil výrazu „organická totalita“ ve své zprávě o návrhu sovětské ústavy. Ričard I. Kosolapov, *Socialismus. K otázkám teorie* (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1982), s. 449–490 (ruský originál vyšel v Moskvě roku 1979).

⁶ Projev na zasedání ÚV KSSS, 15. června 1983.

mezinárodní jazyk, ve smyslu, který je v dané situaci zcela jednoznačný, přes odkazy na Lenina a přes opatrnost, s níž o těchto otázkách Andropov mluví. A Černěnko z toho vyvozuje praktické závěry.⁷ Podle jeho logiky je každý „domorodec“ povinen asimilovat ruštinu, aby se seznámil se světovou kulturou a rozšířil své kontakty se světem. Rusifikace má dvojitý cíl. Jednak usnadňuje práci civilní i vojenské byrokracii, jednak zesiluje čínskou zeď, která odděluje národy sovětského impéria od světové kultury.

Ideologie „reálného socialismu“ opustila heslo „dohnat a předejít nejnávratnější kapitalistické státy ve výrobě na hlavu“, samozřejmě s výjimkou zbrojního průmyslu. Kromě praktického neúspěchu jsou to také o ideologické příčiny s neúspěchem těsně spojené, co určuje opuštění tohoto cíle. Z myšlenky, že rozvinutý socialismus je organická totalita vyvíjející se na vlastní základně, vyplývá zbytečnost a nemožnost srovnávat jej s kapitalismem, pokud jde o kvantitativní růst. Každý organismus má svůj rytmus růstu; růst žita není souměřitelný s růstem smrku, jak pokud jde o rytmus, tak o výsledek. Bylo by tedy nesmyslné srovnávat kvantitativní rozvoj kapitalistických zemí a zemí rozvinutého socialismu. Z nouze se stala ctnost.

Ideologové „reálného socialismu“ mluví stále častěji o falešnosti kvantitativních kritérií a jako dobří adeпти sociologického organicismu začínají vyzvedávat čistě kvalitativní kritéria. Objevili pojem kvalita života, jež ještě před patnácti lety odmítali. Tento pojem ovšem překřtili na „socialistickou civilizaci“ a obohatili jej o moralizující a ideologické složky a o prvky boje proti plýtvání, jak se nyní prosazuje v nejnávratnějších kapitalistických zemích.⁸

Doktrína o vyspělém nebo zralém socialismu – dlouhé epoše určené kvalitativně a neomezené v čase – zdůrazňuje konzervativní rysy ideologie „reálného socialismu“.

⁷ „Nebo vezměme jev tak pokrokový, jako je dokonalá asimilace nejen mateřského jazyka, ale také ruštiny, jazyka, který sblíží sovětské národy a národnosti. Tento jev je dosti častý. Ale stává se také, že *slabá znalost ruštiny brání lidem v přístupu k bohatství mezinárodní kultury*, omezuje sféru jejich aktivit a jejich kontaktů. ÚV KSSS a Rada ministrů SSSR přijaly usnesení o vytvoření podmínek, které mají ulehčit studium ruštiny obyvatelstvu národních republik. Toto usnesení je třeba aktivně uskutečňovat.“ (Zvýraznil L. S.) Zpráva ze zasedání ÚV KSSS, 4. června 1983. Samozřejmě, a v protikladu k tomu, co říká Černěnko, znalost ruštiny zabránila neruským národům seznámit se se západní kulturou: usnadnil moskevské byrokracii vybírat prvky světové kultury, které považuje za neškodné a tedy vhodné pro národy sovětského impéria.

⁸ Odvoláme se opět na nejvyšší autoritu, na generálního tajemníka Andropova: „Často se užívá formulace ‚zvyšování životní úrovně‘. Ale často se interpretuje zjednodušeně a bere se v úvahu jen růst příjmů obyvatelstva a výroby spotřebního zboží. Pojem životní úrovně je ve skutečnosti daleko širší a bohatší. Zahrnuje také neustálý rozvoj uvědomění a kultury lidu, úroveň bydlení a kulturu chování, včetně toho, co bych nazval kulturou racionální spotřeby. Dokonalý veřejný pořádek, zdraví, racionální výživa a vysoká kvalita služeb obyvatelstvu (kde, jak víme, vše není ještě zdaleka u nás v pořádku) jsou toho součástí. Dobré využívání volného času, z hlediska estetického i morálního, zkrátka vše, co lze souhrnně nazvat socialistická civilizace, je také součástí tohoto pojmu.“ Projev na zasedání ÚV KSSS, 15. června 1983.

Vyspělý socialismus už není přechodným obdobím, ale epochou, která trvá velmi dlouho. Oficiální periodizace dějin a koncepce historického času, který se odráží v kalendáři a v opakovaných kampaních vedených prostředky hromadné komunikace, svědčí o tomto konzervativním duchu a zároveň k němu přispívají. Stačí otevřít učebnici sovětských dějin: každý sjezd strany je charakterizován jako „historický“ a jako počátek historické epochy. A každá epocha je opět rozdělena na kratší období, jejichž dočasnými mezníky jsou zasedání Ústředního výboru, rovněž „historická“. A čas mezi těmito mezníky je naplněn úsilím celé společnosti plnit usnesení orgánů strany. Dějiny jsou tak napsány předem a zabezpečeny proti novému a nepředvídanému. Tato pseudohistoriografie založená na pseudoudálostech vede k hegemonizaci historického času, minulosti, přítomnosti a zejména budoucnosti. Zkuste rozlišit XXIV. sjezd KSSS od XXV. nebo XXVI. sjezdu. Podobají se jeden druhému jako vejce vejci. I sovětské vedoucí jsou nuceni odvolávat se na tyto tři sjezdy brežněvovského období jedním dechem, tak jsou od sebe nerozeznatelné.

Stejného způsobu se používá v ostatních zemích „reálného socialismu“. V oficiální historiografii normalizovaného režimu v Československu vypadá skutečná historická událost, pražské jaro, jako malá krize mezi dvěma „velkými událostmi“ v dějinách země: mezi XIII. sjezdem KSČ (za Antonína Novotného) a XIV. sjezdem (samozřejmě nejde o Vysočanský sjezd v srpnu 1968, ale o sjezd z roku 1971). Tímto způsobem jsou současné dějiny představovány jako monotónní kontinuum, rytmizované věčným návratem téhož.

Přítomnost není začátkem budoucnosti, ale posledním okamžikem minulosti. Navíc – a to vyplývá z kontroly kalendáře založeného na výročích a jejich oslavách – historický čas se vyvíjí v prostoru a minulost existuje zároveň s přítomností a je považována za prvek přítomnosti i budoucnosti.⁹

Pod vládou ideologie „reálného socialismu“ byly opuštěny všechny velké projekty minulosti a více se o nich nemluví: plán přeměny přírody, revoluce v každodenním životě a v životním způsobu, myšlenka o všestranném rozvoji člověka, odumírání států. Už nikdo nesní o tom, že každá kuchařka se naučí řídit stát, a nikdo nevěří, že se každá kuchařka změní ve státníka. Naopak, státníci sestoupili na úroveň kuchařky: řídí stát a společnost jako ona, podle knihy byrokratických receptů. Utopie u moci byla nahrazena byrokratickou antiutopií. Ruský revoluční elán, považovaný Stalinem za podstatný rys „leninského stylu práce“, se vypařil. Stalin ovšem spojuje tento prvek s jiným, neméně podstatným: s „americkým praktickým smyslem“. „Ruský revoluční elán,“ napsal před téměř šedesáti lety,

⁹ O tomto vnímání historického času, charakteristickém pro konzervativismus, viz Karl Mannheim, „Das konservative Denken“, in Karl Mannheim, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* (Berlin/Neuwied: Luchterhand, 1964), s. 437–440.

je protijedem proti nehybnosti, rutině, konzervatismu, myšlenkové lenosti, otrockému lpění na tradicích pradědů. Ruský revoluční elán je životodárnou silou, která budí myšlenku, pobízí vpřed, láme staré a skýtá perspektivu. Bez něho je jakýkoli postup nemožný. Ruský revoluční elán má však všechny vyhlídky, aby se v praxi zvrhl v plané ‚revoluční‘ snílkovství, nebude-li spojen s americkou věcností v práci. [...] Avšak americká věcnost má všechny vyhlídky zvrhnout se v úzké a bezzásadní rutinérství, není-li sloučena s ruským revolučním elánem.¹⁰

Stalinovo hodnocení je překonáno: pod znamením „reálného socialismu“ se zkornatělá byrokratická rutina spojuje s přízemním affairismem, liturgický marxismus-leninismus obřadů a veřejných oslav jde ruku v ruce s hodnotami spotřební společnosti po americkém způsobu v každodenním životě.

Liturgický marxismus-leninismus

Liturgický marxismus-leninismus je produkt odvozený z ideologizovaného marxismu, který definitivně ztratil své rysy kritické teorie a stal se nepoužitelným jako nástroj sociologické analýzy společenských jevů. Tato forma marxismu-leninismu, zcela sterilní, pokud jde o myšlenky i pokud jde o znalosti, není nedávného původu. Pochází ze stalinské epochy, ale v současné době se její význam zvýšil. Zatímco za Stalina byla marxisticko-leninská liturgie ještě pouhým přívěskem státní ideologie, v období ideologie „reálného socialismu“ se zmocnila doktríny a pohltila ji. Současný marxismus-leninismus je liturgií a téměř ničím jiným.

Tato liturgizace marxismu-leninismu má za následek jeho formalizaci, jeho přeměnu ve ztuhlý soubor pečlivě popsaných gest a symbolických akcí. Jde o přesná pravidla pro ritualizované projevy ritualizovaného chování. Jde o marxismus-leninismus pro potřebu velkých slavnostních mší, svátků a oslav výročí, jimiž se režim snaží ospravedlnit svou existenci. Jde o marxismus-leninismus ztělesněný v gestech, v ikonách, v ceremoniích a v obřadech.¹¹

Liturgický marxismus-leninismus má své symboly mytologické, rituální a ikonografické. Jeho celková studie přesahuje jak rámec této úvahy, tak moje síly. Proto se soustředím pouze na tři prvky liturgického marxismu-leninismu, které považuji za nejpodstatnější: na leninskou mytologii a kult generálního tajemníka, na občanské svátky a kontrolu kalendáře, na ceremonie a rituály vztahující se jak k veřejným svátkům, tak k životu jednotlivce. Budiž mimochodem řečeno, ritualizovaný marxismus-leninismus vytváří novou pseudovědu: normativní marxisticko-leninskou liturgii, jejímž účelem

¹⁰ Josif V. Stalin, *Otázky leninismu*, překl. Jaroslav Procházka (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1952, s. 81–82.

¹¹ Tento jev základního významu je zatím málo prostudován. Doporučuji čtenáři knihu Jean Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques* (Hague – Paris – New York: Mouton Editeur, 1982), zejména kapitoly 8 a 9.

je vypracovávat a kanonizovat podrobná pravidla ceremonií a nových obřadů. A jakmile se tento obor konstituoval, vytváří si také aparátčíky specializované v obřadech a v organizování svátků.¹²

Leninská mytologie a kult generálního tajemníka

Leninský mýtus a kult Lenina jsou důležitými prvky v ideologii „reálného socialismu“. Téměř náboženský kult Lenina se zrodil hned po jeho smrti: svědčí o tom pojem „leninismus“ vynalezený Zinověvem („Lenin je mrtev – ať žije leninismus“) a stavba mausolea. Mausoleum, zvláštní směs náboženských představ z doby faraónů, poutových atrakcí a supranaturalistického muzea voskových figurín, nejprve šokovalo západní cítili. Časem si na to svět zvykl a dokonce začal hledat omluvy. „Bratrské země“ to zpočátku napodobovaly, ale s malým úspěchem. Mausoleum K. Gottwalda v Československu bylo zrušeno. V současné době existuje v evropských zemích sovětského bloku pouze mausoleum Dimitrova v Sofii.¹³

Leninovo mausoleum je nejdůležitější hmotnou podporou leninské mytologie. Je však jen středem skutečné materiální infrastruktury, jejímiž dalšími prvky jsou Ústřední

¹² Svátky, ceremonie a obřady „reálného socialismu“ jsou velmi zajímavou látkou pro antropologický výzkum. Takový výzkum není samozřejmě trpěn a tím méně podporován v zemích sovětského impéria. Byrokracie si uvědomuje, že takový výzkum by byl zhoubný a že by znesvětil „posvátné“. Marxisticko-leninská liturgie, oficiální odbor jednajících o svátcích a ceremoniích, nemá s nezaujatým vědeckým bádáním nic společného. Snaží se pouze systematizovat, k čistě byrokratickým účelům, byrokratickou praxi. Uvedu namátkou několik sovětských publikací o těchto otázkách. Tato literatura se v současné době množí: *Naši prazdniki. Sovetskije obščegosudarstvěnnyje, trudovyje, vojskie, moloděžnyje i semejnibytovyje prazdniki, obrjady, ritualy* (Moskva: Izdatělstvo političeskoj literatury, 1977). Tato kniha obsahuje bohatou bibliografii. Bylo také organizováno několik „vědeckých“ kolokvií o těchto otázkách jakož i o „sovětských tradicích“. Pokud jde o ikonografii a liturgickou ikonologii, je možno nahlédnout například do knihy A. N. Šefova o obraze V. I. Lenina v sovětském výtvarném umění (Leningrad, 1980); autor soudí, že zobrazení Lenina je „věčným tématem sovětského malířství a sochařství a jejich hlavním úkolem“. Abych obohatil tento malý seznam současného obskurantismu, uvedu ještě knihu I. Jerofejeva o jménu Lenina napříč Sovětským svazem (Moskva 1981), se seznamem posvátných míst (obce, okresy, podniky, továrny, kanály, hory atd.), která nesou Leninovo jméno; dále knihu N. Zajceva *Pravda i poezija leninskogo obraza* (Leningrad: Isskustvo, 1980) věnovanou předpisům o zobrazování Lenina na plátně a na divadelní scéně.

¹³ Leninovo mausoleum je záhadou a není snadné odhalit jeho tajemství. Phillipe Sollers ve své studii „Pojem mausolea v marxismu“, in Roger Dadoun, Armando Verdiglione (eds.), *La folie politique* (Paris: Payot, 1977), s. 71–75, několik problémů uvedl. Podle mého názoru, nejzajímavější složkou tajemství je obrovská a trpělivá každodenní fronta — luxusní fronta v zemi, kde „stát ve frontě“ se stalo každodenní nutností. Před mausoleem lidé čekají bez materiální nutnosti. Mausoleum má samozřejmě svá technická a spirituální tajemství. Jeho technická infrastruktura — málo známá, ale lze ji snadno odhadnout — (zařízení a zaměstnanci udržující věčnou svěžest mumie) je vzorem kulturního průmyslu, který je nositelem leninské mytologie. Pokud jde o spirituální tajemství, jejich vyluštění dá klíč k pochopení společenské úlohy této mytologie.

Leninovo muzeum v Moskvě, jeho odbočky v hlavních městech svazových republik, muzea stejného typu ve všech „bratrských“ zemích, místní muzea na leninských místech (místa, kudy Lenin prošel nebo kde bydlil), Leninovy pomníky (jen v Československu jich je přes padesát). Protože kult nemůže být bez ostatků a protože mumie je jen jedna, byly v těchto chrámech shromážděny leninské předměty: židle, na níž seděl, kalamář, do něhož namočil své pero, telefonní aparát, kterého použil, a dokonce parní lokomotiva, opravená během první „soboty komunistické práce“, jíž se Lenin osobně zúčastnil v roce 1919.

Nezapomínejme na Ústav marxismu-leninismu při ÚV KSSS, který má trojí funkci: Jednak sbírá pro své archivy leninské dokumenty, každý kousek papíru, kde Lenin poznamenal dvě slova, včetně objednacích lístků, které vyplňoval ve veřejné knihovně. Za druhé: Ústav svými dokumenty obohacuje Leninovy sebrané spisy a tematické výběry, v nichž Lenin figuruje jako politický myslitel, ale i jako zakladatel sovětského rozhlasu, kinematografie a letectví. Třetí funkce je hagiografická. Protože oficiální životopis v jednom svazku je považován za příliš stručný a skromný. Ústav postavil skutečnou hagiografickou pyramidu – Kroniku života V. I. Lenina ve dvanácti svazcích, kde Leninovy činy a gesta jsou popsány den za dnem a hodinu za hodinou. Budiž mimochodem řečeno, že tato kronika se stala výchozím bodem pro podnik sovětské televize, neméně nestvůrný: seriál o Leninově životě čítající dvacet čtyři částí. Televizní diváci zemí „reálného socialismu“ mají štěstí, že mohou během dvaceti čtyř večerů zhlédnout na obrazovce Lenina jako dítě, Lenina diskutujícího s farizeji, Lenina pokoušeného Satanem, Lenina obklopeného učedníky, mezi nimiž jsou jak jeho oblíbenci, tak i zrádce Jidáš (Trockij samozřejmě).

Leninská mytologie – souhrn mýtů o činech hrdiny téměř nadpřirozených schopností – je šířena literaturou, oficiální historiografií, divadlem, filmem a masovými sdělovacími prostředky. Text je vyšperkován vybranými leninskými bájemi, výpravnými ilustracemi, alegorickými a symbolickými sochami a systémem leninských obřadů a gest oslavami leninských výročí, „sobotami komunistické práce“. Tisk mluví o vzorných filatelistech, kteří sbírají pouze známky s obrazem Lenina. Uveřejňuje fotografie funkcionářů, kteří při svých projevech na stranických schůzích napodobují mimiku a gesta Lenina, či spíše jeho obrazů a soch: hlava mírně nakloněna dozadu, brada vyjadřující vůli, pravá ruka natažena, ukazuje ke konečnému cíli. Komsomolci a pionýři organizují vycházky, výlety a výstupy na hory na leninských místech a sledují Leninovy stopy do nejmenších detailů.

Některé symbolické akce leninského kultu nabývají mystického charakteru: s Leninem se zachází, jako by byl fyzicky naživu. Například při prověrce stranických záznamů a výměně stranických legitimací je legitimace č. 1 vystavena V. I. Leninovi (a legitimace č. 2 generálnímu tajemníkovi, který je právě ve funkci). Lenin je stálým poslancem moskevského městského sovětu. Nejenže mu vystaví poslancekou legitimaci, ale také mu rezervují židli v zasedací síni. V ritualizovaném jazyku existují slovní obraty, které naznačují existenci mystického spojení mezi stranou a Leninem. Například funkcionář, který hledá citát z Lenina, neřekne „Budu hledat v Leninových sebraných spisech“, nýbrž

„Budu konsultovat Vladimíra Iljiče“. Ještě zvláštnější je případ paní Lazurkinové, staré funkcionářky strany, která strávila léta ve stalinských táborech. Byla rehabilitována za Chruščova, zvolena delegátkou na XXII. sjezd; ve svém projevu vypravovala, že se jí v noci, ve snu, zjevil Lenin a mluvil s ní. Žádal, aby ho v mauzoleu zbavili obtížné společnosti jeho nehodného následovníka, a prosil ji, aby toto přání tlumočila sjezdu.

I když je třeba říci, že mystická komunikace s leninským záhrobím je nyní jev dosti vzácný, existence těchto iracionálních prvků v leninské mytologii a kultu je dosti znepekující. Je velmi těžké předvídat – ale je možné, že tento jev v budoucnu zesílí pod vlivem iracionality oficiální ideologie a její rostoucí ritualizace. Účast na obřadech a ceremoniích nejenže může mít za následek nudu a frustraci, ale v některých případech může vést k exaltaci a dokonce ke skutečné mystice.

Váha leninské mytologie v ideologii „reálného socialismu“ se rozhodně zvyšuje. Stejně je tomu s téměř náboženským kultem Lenina, který vede až k zbožnění. Strana ovšem vždy zásadně odsuzovala „kult osobností“ a zbožňování historických hrdinů (i za stalinské epochy a včetně samého Stalina), ale v praxi s tím nikdy nepřestala. Odkud pochází tento zjevný rozpor mezi vyhlášenými principy a zcela opačnou praxí? Z toho, že „kult osobností“ vyplývá ze samé struktury antidemokratického a totalitního režimu a že je k jeho fungování nezbytný. Kult nejvyššího vůdce má ovšem své fantastické složky, čistě ideologické, a své výstřelky: Stalinův „orientální“ charakter dal kultu zvláštní zabarvení a styl. Ale zároveň má kult šéfa vládnoucí strany své racionální prvky, které odrážejí skutečnost. V systému sovětského typu je úloha generálního tajemníka skutečně mimořádná – nikoli pro jeho individuální „geniální“ schopnosti, ale vzhledem k významu vykonávané funkce. Generální tajemník ztělesňuje nadvládu nové třídy; je nejen vrcholem pyramidy moci, ale jistým způsobem také její základnou. Je bodem, kde jakékoliv usnesení začíná a končí. Funkce s přemrštěnou pravomocí mu téměř dodává svatozáře, i když individuálně může být osobností zcela prostřední. Nadvláda nové mocenské špičky se personalizuje. Kult nejvyššího vůdce je symbolický doplněk funkce a ideologický odraz sociální reality.

Proto se kult Lenina zrodil téměř zároveň se sovětskou mocí, i když za jeho života neměl tu téměř náboženskou formu, jíž nabyt ihned po jeho smrti. Jestliže si jeho kult od té doby zachovává svou vnitřní ideologickou strukturu, několikrát se změnil ve svých funkcích. Zpočátku sloužil jako ospravedlnění moci vykonávané triumvirátem starých bolševiků (Zinověv, Kameněv, Stalin), „nejlepších žáků“ Lenina. Protože Lenin byl vůdce charismatický, nebylo možné okamžitě vytvořit kult jeho nástupců. Od konce dvacátých let se kult Lenina změnil v prodloužený a ideologický doplněk kultu Stalina. Všechny chvalozpěvy na Lenina se přímo vztahují na Stalina, „důstojného pokračovatele Leninova díla“, „Lenina dneška“.¹⁴

¹⁴ Citujeme z knihy, která bývala směrodatná a na niž se dnešní sovětské vedení snaží zapomenout: oficiální životopis Stalina, který napsali G. F. Alexandrov, M. R. Galaktionov, V. S. Kružkov, M. B. Mitin, V. D. Močalov a P. N. Pospělov a který byl používán jako učebnice ve stranickém ško-

Je samozřejmé, že odsouzení Stalinova kultu a jeho zločinů na XX. sjezdu KSSS a vyhlášení „návratu k leninským normám“ v životě strany a státu vyvolalo nový rozkvět kultu Lenina. Bylo nutné zaplnit ideologické prázdno, které zanechala destrukce stalinského mýtu.¹⁵ Zbožnění Stalina se ukázalo být nebezpečné pro samu vládnoucí špičku. Kult generálních tajemníků bez „charismatu“, kteří následovali po Stalinovi – Chruščov, Brežněv, Andropov –, není možný jinak než ve formě kultu Lenina. Svítí skromněji – jako měsíc odráží paprsky nesmrtelného slunce. Osoby, jimž slouží kult Lenina, se mění a budou se měnit, ale struktura kultovní mentality zůstává nezměnitelná. Anekdota z období částečné destalinizace může sloužit za příklad: vypráví se, že v jedné svazové republice ve střední Asii se rozhodli – aby napravili důsledky kultu osobnosti –, že zboří sochu Stalina, vysokou dvacet metrů, a nahradí ji sochou Lenina, ještě gigantičtější.

Historický materialismus hlásaný ideologií „reálného socialismu“ je jen slovní klišé, pouhý zbytek marxistického slovníku. Ve skutečnosti se „reálný socialismus“ přeměnil v nejvulgárnější idealistickou koncepci dějin, která – až na několik termínů – nemá nic společného s Marxovou teorií. Soudím, že tomu nemůže být jinak: historický materialismus je nepoužitelný v rámci „reálného socialismu“, nemá místa v jeho struktuře. Nemůže sloužit k ospravedlnění zavedeného pořádku, a proto odumřel a nelze jej oživit. Návrat k Marxovu historickému materialismu s jeho funkcemi bořit a demystifikovat je myslitelný jen mimo režim.

Je tedy možno v současném kultu Lenina rozlišovat dva prvky: jeden nadčasový (adorace ideálního vůdce a otce byrokracie), druhý dočasný (kult úřadujícího generálního tajemníka, který nahrazuje nedostatek vlastního charismatu Leninem).

Leninův kult vykonává několik funkcí. Za prvé je to funkce mýtu zakladatele. Ospravedlňuje nastolenou moc. Antidemokratický režim ji potřebuje a bude potřebovat,

lení: „Život a činnost soudruha Stalina jsou nerozlučně spjaty s činností V. I. Lenina, jeho učitele a vychovatele, s dějinami naší hrdinské bolševické strany a s dějinami velkého sovětského lidu.“ „Chlapci a děvčata země socialismu, pionýři a pionýrky, nosí jméno Stalina ve svých srdcích. Jejich největší touhou je být jako Lenin a Stalin, být politickými činiteli leninsko-stalinského typu.“ „V lidové poezii je Stalinovo jméno spjato se jménem Leninovým, „Kráčíme se Stalinem jako s Leninem, mluvíme se Stalinem jako s Leninem; Stalin zná všechny naše myšlenky, pečuje o nás celý svůj život“, říká vynikající ruská lidová legenda.“

¹⁵ M. Djilas dobře vystihl tuto tendenci sovětské byrokracie: „Sovětský aparát ovšem odsoudil ‚chyby‘ Stalina o to ochotněji, že teror ohrožoval jeho stabilitu; ale nemůže zamítnout ideologii, protože pouze ona ospravedlňuje jeho nadvládu a jeho trvání, i když je iluzorní a zcela netvůrčí. Lze dodat, že tento aparát se nemohl obejít bez nového ‚charismatického‘ šéfa. Tato úloha mohla připadnout pouze Leninovi, ‚nekompromisnímu‘ zakladateli aparátu, tomu, který dovršil vytváření ideologie. Stranická byrokracie si tak dala existenciální, intelektuální a historickou kontinuitu. ‚Chyby‘, jichž se dopustil včerejší vůdce, nezměnily ani podstatu systému, ani ‚platnost‘ leninismu: Stalin, nedávno ještě živý, byl nahrazen dávno mrtvým Leninem, ale modloslužebnictví, neexistence jakéhokoli kritického přístupu – kult náčelníka – nic z toho se nezměnilo.“ Milovan Djilas, *Ecrits politiques*, přel E. Joet (Paris: Belfond, 1983), s. 180–181.

čím více se vzdaluje od historické události, od Říjnové revoluce, v níž hledá svou legitimitu. SSSR v tom není výjimečný: všechny autoritářské a diktátorské režimy, jejichž existence a instituce nejsou nastoleny z vůle lidu a nejsou ověřovány všeobecnými volbami, musejí hledat své oprávnění v Prozřetelnosti, v božském nebo historickém právu, nebo – což je případ sovětského režimu – v objektivních historických zákonech, které jej nastolily, a v činnosti napůl historického, napůl mytického hrdiny, který byl nástrojem těchto zákonů.

Za druhé: Leninův kult byl, je a bude specifickou formou kultu úřadujícího generálního tajemníka a ideologickou oporou jeho individuálních neschopností. Úřadující generální tajemník je vždy nejlepší leninista, vůdce národů Sovětského svazu a vůdce světové revoluce – i když se to dnes veřejně nehlásá. Jeho legitimita není odvozena od jeho předchůdce, není dědicem trůnu, ale přímým následovníkem Lenina, podobně jako římský papež pokračuje v posvátném poslání svatého Petra, prvního římského biskupa. Režimu se tak podařilo objevit ideologický prostředek, jak usnadnit posloupnost funkce. Ideologie „reálného socialismu“ pomáhá snáze zapomínat na trapné historické události a na „nedůstojné“ vrchní vedoucí, jako byli třeba Stalin a Chruščov. Mezi Leninem a Brežněvem nebyli prostředníci, ani mezi Andropovem a Leninem. [...]

Za třetí: kult Lenina má důležitou výchovnou funkci. Leninův oficiální životopis je sbírka vzorů pro chování ve všech myslitelných situacích veřejného i soukromého života. S pseudohistorickými obrazy, vyráběnými ve velkém sovětskými mazaly a reprodukovanými v ilustrovaných časopisech, s filmy natočenými podle životopisu, s divadelními hrami a dokonce operami o Leninově životě je Leninův kult náhražkou Nového zákona a jeho parabol. Ideologie „reálného socialismu“ tak vyměšuje ateistické pseudonáboženství, které není založené ani na víře, ani na zákonech. Její funkcí je vytvořit konformismus nutný k tomu, aby režim fungoval v kruzích.

Kontrola kalendáře a občanské svátky

Rychlý pohled na sovětský kalendář nám řekne mnoho o sociální podstatě této společnosti, rozhodně více než některé byzantinské diskuse o neméně byzantinských definicích. Jeden svátek následuje za druhým, připomíná se a oslavuje se nejen sto let a padesát let historických událostí, ale i šedesáté, šedesáté páté, sedmdesáté atd. výročí stranického sjezdu, Leninovy brožurky nebo článku, výročí továren a kolchozů a samozřejmě výročí generálního tajemníka a členů politbyra. Odkud pochází ta neobvyklá struktura kalendáře, tato staromilská vášeň pro výročí a co znamenají?

Aby zdůvodnili tento fetišismus kalendáře, jenž je nevyčerpatelným pramenem výročí a oslav a nevysychajícím zdrojem pseudoudálostí naplňujících první stránky novin a vytlačujících skutečné události, ideologové „reálného socialismu“ se rádi odvolávají na Leninův aforismus – „Revoluce je svátkem utlačovaných a vykořisťovaných“. Pojmy „svátek“ a „revoluce“ mají tedy být nerozlučně spojeny. I kdyby se připustilo, že Říjnová revoluce byla prožívána jako svátek, je třeba konstatovat, že ve společnosti, která z revoluce povstala, se vztah mezi svátkem a revolucí radikálně zvrátil. Během

času se revoluce omezila na vzpomínkový svátek. Revoluce se už nedělá, nepokračuje se v ní, jen se oslavuje jako výročí, tedy jako událost v minulosti. Dodejme, že v období „reálného socialismu“ nejsou revoluce a socialismus ničím jiným než imaginárními prvky svátku. Je zbytečné je hledat v každodenním životě.

„Sociální revoluce 19. století,“ psal K. Marx,

nemůže čerpat svou poezii z minulosti, nýbrž pouze z budoucnosti. Nemůže jakožto revoluce 19. století začít, dokud neodhodí veškerou pověru minulosti. Dřívější revoluce potřebovaly vzpomínky ze světových dějin, aby v sobě přehlušily svůj vlastní obsah. Revoluce 19. století musí nechat mrtvé pohřbít jejich mrtvé, aby dospěla k svému vlastnímu obsahu. Tam vynikala fráze nad obsah, zde vyniká obsah nad frází.¹⁶

Bolševičtí předáci samozřejmě dobře znali Marxovy texty. Od myšlenek Otce zakladatele se nicméně začali velmi rychle odchylovat. Předně, realita byla silnější než jejich úmysl. Za druhé k tomu přispěla i jistá tendence v jejich myšlení. N. Berďajev ji označuje jako neodolatelný sklon ruské inteligence přeměnit vše v náboženské dogma: darwinismus stejně tak jako marxismus. Podle Berďajeva ruská duše tíhne k všeobecnému, je zamilovaná do absolutna. Proto směšuje relativní s věčným, zvláštní s obecným. Přehání a potápí se do modloslužebnictví. Rus je schopen věnovat svou náboženskou energii věcem, které nejsou náboženské, a přistupovat s náboženským duchem k oblastem, jako je věda nebo život společnosti, kde vládne relativní a zvláštní.¹⁷ Kdo nedůvěřuje Berďajevovi pro jeho rozhodný antimarxismus, může najít podobnou myšlenku u jiného ruského myslitele, tentokrát marxisty. Bogdanov například ve své kritice *Materialismu a empiriokriticizmu* vytýkal Leninovi tendenci k fideismu.¹⁸ Podle mého je míněná nikoliv neprávem. A nezapomínejme, že někteří bolševici, jako Lunačarskij a Gorkij, se po porážce první ruské revoluce snažili spojit socialismus s náboženstvím: pokoušeli se interpretovat socialismus jako nové náboženství, pro budoucnost vhodnější. I když Lenin energicky bojoval proti těmto „konstruktérům Boha“, lze jejich myšlenky považovat za tendence, které nabyly vrchu po vítězství revoluce.

Tak či onak bolševická strana nechala velmi rychle vstoupit oknem pověry minulosti, které vyhnala dveřmi. Během času objevila poezii nejen ve své vlastní minulosti, ale v ruské minulosti obecně. A nakonec rekonstruovala celou svou ideologii na základě

¹⁶ Karl Marx, „Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta“, přel. L. Štoll, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Vybrané spisy, sv. I* (Praha: Svoboda, 1950), s. 250–251.

¹⁷ Srov. Nikolaj Berďajev, *Les sources et le sens du communisme russe*, trans. L. J. Cain (Paris: Gallimard 1970), s. 33–35. Česky: Nikolaj A. Berďajev, *Prameny a smysl ruského komunismu*, přel. J. Šedivý (Praha: Prostor, 2012), s. 23–25.

¹⁸ Srov. Bogdanov, A.; Aksel'rod; L.; Barazov, V.; Juskevíc, P.; Gorki, M., *Fede e scienza. La polemica su „Materialismo ed empiriokriticismo“ di Lenin* (Torino: Einaudi 1982).

„historických reminiscencí“. Svědčí o tom hlavní zdroj politických znalostí funkcionářů – příručka o dějinách komunistické strany.

Zpočátku, tak jako revoluce francouzská, nový režim očistil a přestavěl kalendář, i když nešel tak daleko jako jakobíni. Revoluce chtěla podřídit kalendář své kontrole a vnútit mu svou lineární koncepci historického času a svůj rytmus obnoveného společenského života. Zpočátku měla v této oblasti určitý úspěch. Avšak ve snaze zrušit poslední zbytky svátků náboženského původu a nadekretovat v „inflačním“ hnutí nové svátky a nová výročí, režim vypracoval kalendář obrácený do minulosti. A tak se nakonec dospělo k opaku. Nyní fetišizovaný a paséistický kalendář vnučuje společnosti koncepci historického času v kruhu a diktuje společenskému životu opakující se rytmus.

„Rudý kalendář“, zavedený roku 1918, zrušil jak svátky starého režimu, tak i svátky náboženské. Nahradil je šesti svátky: 1. ledna (Nový rok), 22. ledna (výročí „krvavé neděle“ roku 1905), 12. března (svržení samoděržaví), 18. března (výročí Pařížské komuny), 1. května a 7. října (výročí Revoluce). Navíc jiné dny, např. 8. března, 17. dubna (výročí masakru na řece Leně v roce 1912) atd. byly připomínány, ale nebyly to dny pracovního volna. V prvních letech po revoluci měly svátky skutečně revoluční charakter. Jejich oslava byla dost spontánní, jejich inscenace vynalézavá; časem se podobaly revolučním karnevalům.¹⁹

Za Stalina byl kalendář několikrát změněn. Některé svátky se změnilly na výroční, ale pracovní dny. Byla zavedena série dnů oslavujících povolání považovaná za důležitá; toto opatření však nezměnilo počet dní pracovního volna. V období po Stalinovi se seznam svátků věnovaných povoláním podstatně obohatil. Je jich nyní téměř čtyřicet, počítají-li se svátky vojenských povolání (např. Den tankistů, Den dělostřelců atd.). Budiž mimochodem řečeno, že toto rozmnožení svátků obohatilo pouze ceremonie, nikoliv volný čas sovětských pracujících. Celkem je v sovětském kalendáři jen osm svátků, kdy se nepracuje, zatímco např. ve Francii jich je jedenáct. Sovětský kalendář je věru zaměřen na výrobu.

Ve stalinském období se zásadně změnil charakter sovětských svátků. Z revolučních karnevalů nezůstalo nic. Svátky se naopak změnilly v manifestace na oslavu existujícího pořádku. Jsou to skutečně státní svátky, militaristické a vlastenecké. Jsou svědectvím pořádku, tuhé sociální hierarchie a nepropustných přehrad ve společnosti. A nic nebylo ponecháno spontaneitě: dokonce i oficiální seznam hesel pro oslavy 1. máje je každoročně předem publikován na první stránce Pravdy. Při veřejných manifestacích, organizovaných skutečně jako architektura lidských mas, jsou úlohy rozděleny podle neměnného pravidla: vládcí se dívají na pracující z výše mausolea nebo z tribuny. Už dávno opustili myšlenku, že by mohli kráčet s průvodem, být v jeho čele. S uspokojením pozorují své vlastní obrovské portréty nesené v průvodu a přijímají hold svých poddaných.

¹⁹ Autentické svědectví o tom podává Rene Fülöp-Miller v knize *Geist und Gesicht des Bolschevismus* (Zürich/Leipzig: Amalthea, 1926). Kniha byla znovu vydána v roce 1978 pod názvem *Fantasie und Alltag in Sowjet-Russland* (Berlin/Hamburg: Elefant Press, 1978).

Je třeba prozkoumat funkci svátků věnovaných povoláním (Den železničářů, Den hutníků, Den geologů, atd.), jejichž počet roste. Jejich zjevný cíl je zcela praktický: jde o pravidelnou příležitost zhodnotit výsledky jednoho odvětví národního hospodářství, vyznamenat úderníky a kritizovat nedostatky. Při této příležitosti se oslavují také „dělnické dynastie“, rodiny, kde se řemeslo předává bez přestávky z jedné generace na druhou. Dědeček byl zedník, vnuk jím bude také, a povolání příštího novorozence je tak ideologicky předurčeno.

Ideologové „reálného socialismu“ rádi užívají, mluvíce o „dělnických dynastiích“, termínů jako „vynikající občané“ (znamenají lidi). Zdá se, že svátky věnované povoláním a patetický slovník (aristokratického původu) mají učinit povolání přitažlivější a přesvědčit mládež, aby vstoupila do jeho řad.

Troufám si nicméně vyslovit hypotézu, že tyto svátky brzdí třídní uvědomění všech pracujících. Jsou symbolickým nástrojem korporativních přehrad mezi pracujícími. Korporativní duch vštěpovaný státem je náhražkou cechů, této předběžné a počáteční formy třídního uvědomění. Pracující se organizovat nesmějí a stát je shromažďuje symbolicky prostřednictvím těchto svátků.

Za druhé: svátky povolání a také kult dělnických dynastií vyjadřuje tendenci k petrifikaci sociálních vrstev a také jí napomáhají. Tyto symboly ideologicky vyjadřují fakt, že dělníci i jejich potomci jsou odsouzeni zůstat dělníky, a že období zvýšené vertikální mobility s možnostmi rychlého sociálního vzestupu definitivně skončilo. Obecná stagnace a nehybnost společnosti jsou doprovázeny zmenšenou možností sociálního vzestupu a tím, že společenské úlohy se individuálně dědí.

A za třetí: svátky povolání napomáhají vytvářet nové „pseudonáboženství práce“. Rozšiřují vliv režimu na volný čas a postupně jej zmenšují prostřednictvím ceremonií, jež jsou samy o sobě neproduktivní, ale jsou užitečné k zvýšení výroby, protože nutí pracujících, aby mysleli méně na volný čas a více na dřinu.

Pod vlivem ideologie „reálného socialismu“ se občanské svátky změnily v pečlivě organizovanou rutinu. Jakýkoli element dionýské slavnosti z nich byl preventivně odstraněn. Jsou slaveny v pořádku, jako manifestace pořádku, poslušnosti, vojenské síly a společenské hierarchie. Ideologie „reálného socialismu“, ztělesněná takto v akcích a symbolech dobře viditelných a hmatatelných, se pokouší mobilizovat iracionálně na svou podporu. Příručka nové sovětské společenské vědy – vědy o svátcích, ceremoniích a obřadech – o tom říká otevřeně: „Specifickým rysem oslav jakožto nástroje komunistické výchovy je to, že ovlivňují vědomí člověka, a to jak racionálně, tak i emocionálně.“²⁰ V tomto spojení dvou prvků převažuje ovšem iracionálně. „Vědecký socialismus“ se tak mění v nástroj sociální magie. Podle téže příručky jsou svátky, ceremonie a oslavy „účinným prostředkem výchovy lidí v duchu marxisticko-leninské ideologie“.²¹

²⁰ *Naši prazdniki*, s. 1–2.

²¹ *Ibid.*, s. 13.

Marxismus-leninismus je tak dobře definován jako to, čím se dnes skutečně stal: jako souhrn ceremonií a oslav.

V období „reálného socialismu“ byla převrácena hierarchie pozemských hodnot. Slavná a mytická minulost byla vynesena na vrchol. V ideologické kampani proti korupci a jiným „přežitkům kapitalismu“ se na ni odvolávají jako na dobu všech ctností. Dnešek je hodnocen lépe, než býval v období, kdy vládl revoluční chliasmus, ale je chápán jako pouhé pokračování minulosti. Minulost se cyklicky vynořuje v přítomnosti, historické události (např. Říjnová revoluce, kolektivizace nebo Velká vlastenecká válka) jsou změněny v mýtus; z historických osob se staly vzory (např. zakladatel Čeka Felix Dzeržinskij se stal „rytířem revoluce“ nebo „svědomím revoluce“), z policejních institucí (Čeka, GPU, NKVD – předchůdci dnešní KGB) se staly Herkulovy zbraně, „meč revolučního proletariátu“. Protože historický čas ztratil svou chliastickou finalitu, začíná se podobat cyklické koncepci času.²²

Každý kalendář je ovšem založen na nebeské mechanice a na odpovídajících přírodních cyklech. Z toho vyplývá opakování. Kalendář má však zároveň společenský a historický základ, organizuje společenský čas. A v této funkci je podřízen převládající koncepci historického a společenského času. Tím je otevřen nejen minulosti, ale i budoucnosti. Ale zcela ateistický ráz sovětského kalendáře a odstranění všech původně křesťanských svátků jej nebezpečně přibližuje starému zemědělskému kalendáři, uzavřenému v rytmech přírody. Všechny země sovětského impéria si ovšem netroufaly jít tak daleko. Aspoň dva tradiční svátky byly zachovány; Vánoce a Velikonoce. Avšak ideologie „reálného socialismu“ se snaží zbavit je zbytků náboženského obsahu a pokouší se udělat z Vánoc svátek rodiny a z Velikonoc svátek jara, rovnodennosti. Touto ideologickou operací je zároveň zpravuje jejich eschatologického rozměru – prvku, který vnáší finalitu a budoucnost do toho, co se opakuje.

²² Je zajímavé konstatovat, s jakou umíněností se sovětská ruština vyhýbá výrazu „moderní“: místo toho říká „současný“ (sovremennyj) a vyhrazuje termínům „moderna“, „moderní“, „modernismus“ atp. význam pejorativní. „Modernismus“ je vždy hlavní nepřítel sovětského socialistického realismu, zejména v oblasti výtvarného umění. Zatímco výraz „moderní“ a jeho odvozeniny obsahují myšlenku změny (ve smyslu dekadence v sovětské interpretaci), termín „současný“ je neutrální. Vyjadřuje existenci v dnešku a odstraňuje rozdíl mezi novotami a věcmi posvěcenými minulostí a tradicí. Ruský medievalista Aaron J. Gurevič napsal: „Za středověku bylo rozšířeno přesvědčení, že každá změna nutně vede k úpadku. Vše, co se mění, ztrácí svou hodnotu,“ prohlašuje báseň z 12. století. Termíny ‚modernus‘, ‚novus‘ a jejich odvozeniny byly za středověku spíš hodnotícími než časovými pojmy. V prvních staletích křesťanství v nich byl obsažen pozitivní smysl: ‚nové‘ znamenalo křesťanské, ‚staré‘ pohanské. V pozdějším období byla však skutečná antika skoro úplně zapomenuta a termín ‚antiquus‘ nabyl pozitivního významu, stal se synonymem autority. [...] Termín ‚modernitas‘ (‚modernismus‘) ve středověku snadno nabýval záporného, hanlivého významu: vše nové, neposvěcené časem a tradicí, vzbuzovalo podezření. Obvinění z ‚neslýchaných novot‘, ‚nové módy‘ bylo předhazováno především kacířům (‚novi doctores‘) a bylo nebezpečným prostředkem společenského diskreditování.“ Aaron J. Gurevič, *Kategorie středověké kultury*, přel. J. Kolár (Praha: Mladá fronta, 1978), s. 97. Komentář není nutný.

Masové sdělovací prostředky „reálného socialismu“ nechtěně zdůrazňují tento návrat k organizaci společenského času podle starého zemědělského kalendáře. Minulost-přítomnost se objevuje v nerozlučné směsi na první stránce novin, podle ročních období. Obsah novin, rozhlasu i televize je z velké části diktován ročními obdobími. Trochu pozorný čtenář to může snadno zjistit. Každý rok najde stejné úvodníky, stejné titulky, stejné reportáže a stejné fotografie. Na jaře může číst články o důležitosti orby a osevu, v létě o sklizni a o nedostatku nápojů, na podzim kritiku špatného fungování železnic, v zimě o obtížích způsobených strašným mrazem a o nezbytnosti intenzivněji rozvinout energetickou základnu, která zaostává za požadavky. Četl stejné věci loni (jen čísla a jména se změnila) a ví, že je bude číst příští rok. A tak si zvyká, že rytmus společenského života se začíná podobat rytmu přírodnímu, jako kdysi, v předindustriální společnosti.

Ceremonie a rituály

Sovětská doktrína dělí svátky, oslavy a rituály do čtyř kategorií podle jejich ideologického a politického obsahu: 1) národní a revoluční svátky, 2) svátky práce, 3) rodinné svátky, ceremonie a obřady, spjaté s každodenním životem, 4) svátky a rituály spjaté s roční dobou a přírodním cyklem. Někteří sovětští „ritualisté“ považují za zvláštní skupinu vojenské svátky a mládežnické obřady. Jiní „ritualisté“ je považují za přechodnýjev mezi svátky povolání a národními svátky.²³

Protože veřejné svátky a jejich obřady jsou celkem známé a protože jsem už o nich mluvil dostatečně, soustřeďuji se na obřady týkající se jednotlivce, rodiny a přírodních rytmů. Zejména tyto svátky se nejvíce rozvinuly a obohatily za Brežněva. Řádky o tomto jevu samozřejmě nebudou ani zdaleka vyčerpávající. Musím se omezit na několik obecných poznámek a nechat podrobnou analýzu antropologům, kteří by zde mohli najít velmi zajímavou látku pro své výzkumy.

Přecházím také ceremonie a obřady, jejichž prvky se začínají objevovat ve vnitřním životě komunistických stran, které jsou u moci v systémech jediné strany sovětského typu. Existují zvyky a obyčeje, které nejsou předepsány stanovami, ale které se petrifikují a mění se ve skutečný rituál, například ceremonie při přijímání nových členů do strany. Jejich fotografie, které uveřejňuje zejména sovětský tisk, dávají podnět k zamýšlení.²⁴

²³ *Naši prazdniki*, s. 2–3.

²⁴ Eric J. Hobsbawm vyslovil myšlenku, že „moderní společenská hnutí kupodivu postrádají obřady, které by byly úmyslně a zvláště vypracovány. Oficiálně je to podstata, a nikoli forma, co spojuje členy. [...] Člověk vstupující do komunistické strany se zavazuje k řadě činností a úkolů, které se podobají — alespoň pro některé členy — činnostem a úkolům mnišských řádů. Ale dělá se to s jedinou ceremonií — přijetí kousku tvrdého papíru, na nějž se pravidelně nalepují příspěvkové známky. [...] To ovšem neznamená, že by odbory a politické strany neměly žádný rituál. I když nebyl předvídan jejich zakladateli nebo vedoucími, rituál se vyvíjí spontánně, prostě sklonem lidí ritualizovat a formalizovat své vztahy. [...] V organizacích, jejichž spontánní vývoj je méně spoután racionalismem než je dělnické hnutí, potřeba vytvářet obřady se může

I kdybychom připustili pravdivost těchto úvah, je třeba omezit jejich platnost. Stává se, že zábrany racionalismu mizí po několika desetiletích mocenského monopolu. Protože režim jedné strany časem vyvolává podstatné změny ve funkcích organismu, který se i nadále nazývá komunistickou stranou, mění se hluboce i vztahy sjednocující jejich členy. Rozhodně to není program, který je spojuje.

Stranická legitimace prošla mystickou transsubstanciací. Už to není kousek papíru, ale skutečná svátost. Občan, který ztratí nebo si nechá ukrást občanský průkaz, se z toho dostane snadno. Vše se omezí na hlášení ztráty nebo krádeže policii, na několik administrativních opatření a na zaplacení kolku. Ale běda komunistovi, který ztratil svůj stranický průkaz. Je vystaven skutečnému morálnímu teroru, musí dělat ponižující sebekritiky, jsou proti němu zavedena disciplinární opatření podle organizačního řádu, komise zkoumá, nedostala-li se legitimace do spárů třídního nepřítele. Je s ním jednáno, jako by se dopustil svatokrádeže.

Stranická legitimace se stala symbolem privilegovaného sociálního postavení. O tomto posvátném předmětu dokonce vycházejí básně. Koneckonců tento pověřený kult kousku papíru má jistý základ: otevírá jako Sezam dveře k společenskému postupu a privilegiím. Život a kariéra člena strany závisí na vlastnictví tohoto dokumentu.

Marxisticko-leninističtí „ritualisté“ prohlašují, že „novému člověku“ je třeba dát nové obřady. Podle nich by bylo omylem věřit, že společnost bude potřebovat stále méně ceremonií a obřadů, tak jak bude náboženství odumírat. Naopak: obřady a ceremonie prý rozkvetou jako prvky nové tradice a jako svazky mezi individuem a společností, anebo přesněji řečeno: Státem. Obřady a oslavy křesťanského původu musejí být nahrazeny rituálem jiným než křesťanským; netroufám si říci, že ateistickým.

K tomuto účelu se začala od poloviny šedesátých let stavět nezbytná materiální infrastruktura. Ve velkých městech byly šedivé kanceláře sovětských úřadů občanských záležitostí nahrazeny pompézními paláci s personálem specializovaným na organizování oslav a na obřady. A takové civilní chrámy se stavějí nadále, i když vypadají trochu skromněji.

Vypracoval se celý systém obřadů spjatých s cyklem lidského života, obřady zasvěcení a obřady „konfirmace“ okopírované bez velké fantazie podle náboženských obřadů. Slavnostní zápis novorozence do matriky nahrazuje oslavu křtin. Vyznamenání školáků červeným pionýrským šátkem (v tomto případě se obřad koná na některém posvátném leninském místě) se velmi podobá prvnímu přijímání, zatímco slavnostní odevzdávání občanského průkazu je svým způsobem občanským biřmováním. Samozřejmě, není tam biskup, který udílí svátost, nýbrž vyšší policejní důstojník, ztělesnění to pořádku

rozvinout jako tropická květina. [...] Ale je zcela druhotné, že lidé dávají svým činům rituální význam — do té míry, že každoroční rozdělení členských legitimací v některých komunistických stranách je daleko slavnostnější událostí než pouhé nabytí nového kousku tvrdého papíru. [...] Co spojuje komunisty, je program strany, k níž patří.“ Eric J. Hobsbawm, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne* (Paris: Fayard, 1966), s. 175–176.

a kázně. Jsou ovšem i pečlivě vypracované svatební obřady a nezapomnělo se ani na ceremonie civilních pohřbů.

Tyto obřady iniciace a konfirmace jsou stále častější. Organizují se ceremonie zasvěcení mladých dělníků a kolchozníků i mladých studentů. Existují také ceremonie první výplaty atd. Na vše jsou příručky se scénářem obřadů, vzory patetických projevů a rituálních formulí. Při všech těchto příležitostech se přísahá, jsou udíleny příkazy a instrukce (nakaz) od státu. A přídatné jméno „svatý“ nebo „posvátný“ (svjatoj, sviaščennyj) se vyskytuje více než hojně.

K čemu tyto obřady slouží? Především se tím ideologie „reálného socialismu“ snaží dělat konkurenci církvi a připravit ji o zákazníky. K tomuto cíli marxisticko-leninští „ritualisté“ nestydatě napodobují církev a používají stejných způsobů: architektura (chrám), pseudonáboženská malba, sborové zpěvy, liturgické formule a hra světla a stínů. Je třeba se zmínit o jednom jemném rozdílu: svíčky, jejichž úloha je důležitá v rituálu východní církve, byly nahrazeny pochodněmi.

Za druhé: prostřednictvím těchto ceremonií a obřadů iniciace a konfirmace se stát snaží vniknout do soukromého života jednotlivce a rodiny. Zdá se, že ideologie „reálného socialismu“ má „hrůzu z prázdnoty“ a snaží se zaplnit veškerý sociální prostor. Stát chce vyjádřit svou všudypřítomnost i v manželském loži nebo na hřbitově, aspoň symbolicky. Zvláštní obřad, propagovaný masovými sdělovacími prostředky, nutí novomanžele, aby se po uzavření sňatku odebrali k místnímu leninskému památníku, k památníku Velké vlastenecké války (nejčastěji tank na podstavci, s hrozivým dělem) nebo k pomníku vojáka, který padl za vlast, a položili tam květiny; je to zvláštní spojení mezi podřízeností všemocnému otci, láskou a surovou silou, mezi plozením a smrtí – což by stálo za průzkum. V každém případě je úkolem nových obřadů pěstovat sociální a politický konformismus, posilovat kázeň a podřízenost státní autoritě.

A konečně: některé tyto obřady mají zároveň funkci zcela prozaickou, o níž se nemluví: bojovat proti nadměrnému pití vodky při první výplatě, při vstupu na fakultu atd.

Nové obřady nejsou už útokem na starý svět a jeho tradice, jako tomu bylo po Říjnové revoluci, kdy byly pokusy organizovat „rudé“ svatby a křtiny. Nikoho již nenapadne dát své dceři „revoluční“ jméno jako „Oktjabrina“ nebo synovi „Turbin“ či „Vladlen“ (zkráceno z Vladimíra Lenina). Není čeho litovat.

Nové obřady jsou zbaveny všech revolučních a nekonformistických prvků. Může to vypadat zvláště, ale jsou to spíše ti, kdo jdou do kostela uzavřít sňatek nebo dát pokřtít své děti, kdo projevuje nonkonformismus, nezávislost přesvědčení a občanskou odvahu.

V posledních letech se sovětská moc snaží oživit lidové obřady spjaté s přírodními cykly: sbohem zimě, svátek ruské břízy, lotyšské ligo, tatarský sabantuj (svátek letního slunovratu), navruz (svátek jarní rovnodennosti) a lola (svátek tulipánů) ve střední Asii. Tyto pohanské obřady, předkřesťanské a předislámské, mají nahradit svátky a obřady křesťanské a islámské, odsouzené k zapomnění. Jsou dobré a „pokrokové“, protože jsou starobylé. Podle byrokratické logiky – ten, kdo ctí Boha monoteistického náboženství, je

vystaven oficiální potupě jako člověk zpátečnický a pověřčivý, kdežto ten, kdo se věnuje starobylým obřadům slunce a ohně, vyznává „vědeckou“ ideologii marxismu-leninismu.

Tyto obřady, zdánlivě nepolitické nebo neutrální k ideologii „reálného socialismu“, vyvolávají méně nedůvěry u lidí, kteří jsou skeptičtí ke všemu oficiálnímu. Člověk, který se jich účastní, nemá dojem, že je indoktrinován. Ve skutečnosti nejsou tyto obřady nevinné. Protože jsou zbaveny veškeré transcendence (a to nejen v náboženském smyslu), dobře slouží věci ideologie „reálného socialismu“ a jeho fetišismu okamžiku a principu opakování. Obřady konce zimy nepřímou přispívají k prodlužování velké společenské zimy.

Bylo by možné ještě dlouho vypočítávat jiné aspekty ritualizace společenského života: rituál „voleb“, ritualizace socialistického soutěžení atd. Mezi nimi je i ritualizace jazyka, o níž jsem se již zmínil. Ideologie „reálného socialismu“ by byla nemožná bez modifikace funkcí jazyka, bez jeho transformace v nástroj ovládnutí, bez monopolu vládců pojmenovat a kvalifikovat skutečnost a bez jejich moci vnutit tento ritualizovaný jazyk ovládaným. Protože není možné oddělit tyto problémy od specifického systému masmédií v zemích sovětského impéria, je nutno o nich pojednat ve zvláštní studii.²⁵

Liturgický marxismus-leninismus, jehož úloha stále roste, přibližuje ideologii „reálného socialismu“ k jakémusi státnímu náboženství. Nelze ovšem přehlížet dva důležité rozdíly. Jednak jde o náboženství bez boha, nebo přesněji řečeno: sám Stát okupuje místo vyhrazené božstvu v tradičních náboženstvích. Jednak jde o náboženství bez víry. Víra samozřejmě může existovat, spíše ovšem jako výjimka, ale její význam je zcela druhotný. Ideologie „reálného socialismu“ nevyžaduje nadšení, vnitřní prožitek ideologie ani osobní přesvědčení. Současný režim vyžaduje pouze konformismus a účast na obřadech, byť i vlašnou. Tento externí ráz ideologického vlivu a stejně tak i čistě externí hlediska souhlasu s ideologií jsou důležitými faktory jeho křehkosti. V situacích politické krize nesnese tato ideologie konfrontaci s jinými ideologiemi, jež by mohly rozvinout racionální argumentaci a snesly by porovnání s realitou.

Ale ritualizace je pro ideologii zdrojem její síly v normální nebo „normalizované“ situaci. Její vnější přijetí je snadné a pohodlné, intelektuálně i morálně. Nevyvolává vnitřní konflikty, nepodněcuje žízeň po pravdě, nevede k hledání absolutna a předává odpovědnost za individuální akce supraindividuálním organismům: státu a straně. A účast na ceremoniích a obřadech není tak neškodná, jak by se zdálo na první pohled. Obřadní gesta vedou k víře, i když takto produkovaná víra je slabá a neurčitá. Totéž platí o ritualizovaném ideologickém jazyku. Kdo ho používá, přijímá, ať chce či nechce, ideologická schémata a kategorie světového názoru, které tento jazyk nese. Kdo

²⁵ Upozorňuji aspoň na velmi zajímavé úvahy o těchto otázkách: Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre: I. Les réalités* (Paris: Fayard, 1981), s. 232 a další; Edgar Morin, *De la nature de l'URSS* (Paris: Fayard, 1983), s. 63 an.; a na pozoruhodnou studii Ladislava Boda „Langage et pouvoir politique. Réflexion sur le stalinisme“, *Études* 342 (1975), č. 4, s. 177–214.

asimiluje slovník, asimiluje také ideologii a – navzdory vnitřním rezervám – upadá aspoň zčásti do jejího vlivu. Koneckonců – které náboženství má mezi svými ovečkami pouze světce, askety a věřící? Důležité je účastnit se, zachovávat rituál, i kdyby víra byla slabá nebo vůbec žádná.

[...]

POKUS O SOCIALISTICKÉ ŘEŠENÍ VZTAHŮ MEZI OBČANEM A STÁTEM

Idea rovnosti je negativitou uvnitř občanské společnosti, vede k její kritice a přeměně – proto se transformuje v komunistickou myšlenku –, tak jako idea svobody vede ke kritice politického státu a jeho přeměně v „pravou“ demokracii.¹

V historiografii československého státního socialismu je občanská společnost (ne)přítomna dvojným způsobem: buďto neexistovala, anebo teprve docházelo k pokusům o její obnovu. V prvním případě je absence občanské společnosti považována za jeden z definičních znaků tehdejšího společensko-ekonomického zřízení, v případě druhém se bez výjimky hovoří o československém roku 1968, kdy docházelo k obnovování společenského života i artikulování občanských politických požadavků (zejména Klub angažovaných nestraníků). V obou případech je shodně a zcela automaticky uvažováno, podobně jako u pojmů demokracie, lidská práva apod., o liberálním konceptu občanské společnosti. V šedesátých letech se nicméně mnozí čeští a slovenští autoři, právníci a filosofové otázkou poměru občana a státu intenzivně zabývali. Vedle Miroslava Kusého a Zdeňka Mlynáře, jejichž texty zde otiskujeme, zmiňme též Michala Lakatoše a Františka Šamalíka. Tito autoři

¹ František Šamalík, „Marx o ‚politickém státě‘“, in *Marx a dnešek*, ed. Eduard Urbánek (Praha: Svoboda, 1968), s. 109.

*svým způsobem reagovali na předchozí stalinskou éru, především ale usilovali o vytvoření takového modelu socialistické demokracie, který by se odlišoval jak od stalinismu, tak – a to tehdy zcela samozřejmě – od liberální demokracie. Oba texty představují ukázkou dobového marxistického myšlení, jež s liberálním pojetím občanské společnosti polemizovalo a sebevědomě vytvářelo vlastní alternativu uspořádání moderní společnosti.**

Jan Mervart a Joseph Grim Feinberg

STÁT A OBČAN

Zdeněk Mlynář

Člověk za socialismu nemůže tedy tam, kde je stát už skutečně počáteční podobou působení bezprostředně společenské síly, hledat řešení vztahu jedince ke státu ve snaze omezit působení státu hrází práv individua-občana. Požadavek zrušit společenské dirigování společenských výrobních sil (dirigování, jež je prováděno státem) ve jménu „osvobození“ člověka jakožto občana a nositele individuálního „nezadatelného práva“ soukromého vlastnictví čehokoliv (a tedy i společenských výrobních sil) by byl požadavkem směšným, reakčně utopickým a z politického hlediska kontrarevoluč-

* Text Zdeňka Mlynáře je úryvek ze stejnojmenné kapitoly jeho publikace z roku 1964 – Zdeněk Mlynář, *Stát a člověk. Úvahy o politickém řízení za socialismu* (Praha: Svobodné slovo, 1964), s. 25–28.

Příspěvek Miroslava Kusého uvádíme pod názvem kapitoly, jež byla původně součástí jeho knihy z roku 1966: Miroslav Kusý, *Filozofia politiky. K niektorým filozofickým otázkam politického riadenia spoločnosti* (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966). Přepisujeme z nejnovějšího vydání, v němž je kapitola otištěna ve znění původního rukopisu (tato část textu je ovšem s knižní podobou identická): Miroslav Kusý, *Politika a inštitúcie*, ed. Dagmar Kusá a Jozef Bátora (Bratislava: Kalligram, 2013), s. 46–51.

Odkazy na literaturu jsme u obou textů upravili a doplnili dle standardů časopisu. Pokud není původně uvedeno, odkazujeme na první vydání zmíněných děl. V Mlynářově textu je potlačeno archaické psaní *th* slova *hypothesa* → *hypotéza*, stejně tak jsme zde dali přednost speřzkovému psaní výrazu *při čemž* → *příčemž*. Zkratky *t.j.*, *a pod.* jsme v textu Miroslava Kusého přizpůsobili dnešní podobě *tj.*, *apod.*

ním.² Podobný požadavek je dnes už reakční liberalistickou utopií i v podmínkách soudobého státně monopolistického kapitalismu.³

Avšak to, že v samé podstatě státních funkcí dochází už k počátkům tohoto vývoje, ještě neznamená, že celá reálná činnost státu je bezprostředně společenská.

Objektivní podmínky pro zrušení protikladu „veřejného“ a „soukromého“ jsou sice dány v jedné sféře (v oblasti využití společenských výrobních sil), nejsou však takto dány v mnoha a mnoha dalších oblastech společenské činnosti lidí. Aby se společenské mohlo projevit bez tohoto relativního protikladu, musel by reálně existovat stav, při němž jednotlivý člověk již v procesu své praktické činnosti (výrobní i nevýrobní) může ověřovat a korigovat svou činnost jako společensky nutnou a stejně tak oficiální představitel společnosti může z téhož hlediska ověřovat a korigovat svou „dirigentskou“ činnost. Tou měrou, jakou se však společenský charakter v lidské praktické činnosti (výrobní i nevýrobní) projevuje až při střetání jejích různých, dělbou práce a sociálními rozpory ovlivněných výsledků, je nutno vidět, že společenská činnost se musí odehrávat při existenci relativního protikladu „veřejného“ a „soukromého“ (přičemž společenský charakter, avšak nikoli bezprostřední, má obojí).

Respektovat nutnost tohoto protikladu je potřeba všude, zejména však tam, kde jde o výkon společenských funkcí v mystifikované podobě politicko-mocenských funkcí. Neboť zde prosté mocenské potlačení („špatná negace“) „soukromého“ může prakticky velmi často přímo znamenat potlačení společenského. To je právě typické v případě našeho občana s domovní knihou: přehlížení nutné existence jeho „soukromé sféry“

² Zde je však potřeba myšlenku správně pochopit. Nejde o to, že by snad celá praktická hospodářská činnost státu tak, jak je reálná v dnešním socialismu, byla prostě už vyňata ze sféry, v níž se člověk vůči státu objevuje jako občan. Zde právě existují v praxi velice složité problémy, plynoucí z reálného prolnutí funkcí státně mocenských a funkcí bezprostředně společenských, „dirigentských“. Ve skutečnosti žádná reálná oblast činnosti státu není ještě prosta politického a státně mocenského charakteru, a proto žádná reálná oblast této činnosti nemůže plně vyloučit vztah stát – občan.

³ Z toho přímo vycházejí nejvýznamnější mluvčí soudobé buržoazní ideologie, pokud se zabývají problematikou společenského řízení a státu. Plný krach liberalismu je pro ně samozřejmým předpokladem jakýchkoliv úvah. Ať už se soustřeďují na problém oddělování „vlastnického titulu“ od skutečné kontroly výroby všeobecně (např. Adolf A. Berle, Gardiner C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, New Jersey: Transaction Publishers, 1932), nebo z téhož východiska vyvozují konkrétnější perspektivy „manažerské společnosti“, která má rozřešit spor mezi kapitalismem a socialismem (James Burnham, *The Managerial Revolution. What Is Happening in the World*, New York: John Day, 1941; Peter F. Drucker, *The Future of Industrial Man*, New York: John Day, 1942 aj.), ukazují přesvědčivě, že vývoj kapitalismu dokonale vyvrátil představu, podle níž „právní hráz“ mezi člověkem a státem může zabezpečit svobodu individuálního kapitalistického podnikání ve smyslu neintervence státu. Jakmile občan – soukromý vlastník kapitálu začne jako se svým soukromým vlastnictvím zacházet s výrobními silami, jejichž charakter se stal zjevně společenský, musí se i v rámci soudobého kapitalismu podřizovat určitým rysům státní regulace, které svědčí o tom, že nic nemůže zabránit vývojové tendenci, aby se se společenskými výrobními silami nakonec zacházelo právě jako se společenskými.

a mocenské „zespolečenštění“ této sféry (v daném případě sféry, jejímž právním výrazem je zejména tzv. domovní svoboda apod.) bylo prostě objektivně neodůvodněným mocenským zásahem do života člověka jako *společenského* člověka. Negativní důsledky pochopitelně byly proto rovněž společenské.

Obecně filosofickou charakteristiku podmínek, za nichž může v budoucnu dojít ke skutečné (a nikoli „špatné“) negaci protikladu „veřejného“ a „soukromého“ v lidské společenské činnosti vůbec, vyjádřil v jedné ze svých raných prací Karl Marx.

Marx již ve své „Kritice Hegelovy filosofie práva“ napsal: „V pravém státě nejde o to, aby se každý občan mohl věnovat obecnému stavu *jakožto zvláštnímu stavu*, nýbrž o to, aby obecný stav byl schopen *být skutečně obecným* stavem, tj. aby byl s to být stavem každého občana.“⁴ V této myšlence je obsažena skutečná marxistická kritika vztahu státu k člověku jakožto vztahu státu k občanovi. Teprve ve společnosti, kde obecný, společenský zájem (stav) bude bezprostředně realizován činností (stavem) každého občana – teprve zde může být „pravý stát“, tj. stát jako bezprostřední výraz společenského, obecného. Ovšem takový stav znamená, že „pravý stát“ není vlastně již státem (politicko-mocenským výrazem obecného), nýbrž že to je nestátní, nepolitická společenská správa. Takový „občan“, jehož práce je už bezprostředně společenská, není také už občanem ve vlastním slova smyslu, nýbrž je prostě člověkem v organizovaném, nepolitickém lidském společenství.

V uvedených Marxových slovech je tedy v jiných pojmech formulována hypotéza vědeckého komunismu o plném odumření státu a o vzniku nepolitické společenské samosprávy.⁵ A teprve tento stav společnosti jsme v souladu s marxistickou teorií oprávněni považovat za stav, v němž dojde ke skutečné dialektické negaci „člověka-občana“ (a zároveň ovšem i k negaci jeho protipólu, tj. státu). Dokud tohoto stavu nebylo dosaženo a tou měrou, jakou ho v různých oblastech společenského života nebylo ještě dosaženo, musí každý pokus o negaci „člověka-občana“ vyústit prostě ve „špatnou negaci“, v pouhé popření jevu.

⁴ Karl Marx, „Ke Kritice Hegelovy filosofie práva“, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. I (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956), s. 225–357, zde s. 277. Kurziva Zdeněk Mlynář.

⁵ Někomu se snad zdá, že slovo „hypotéza“ je v této souvislosti jaksi „málo“. Domnívám se však, že i ve společenské vědě stejně jako v jiných vědách existují vědecky dokázané hypotézy na rozdíl od vědecky dokázaných skutečností. Tou měrou, jakou nestátní organizace společnosti není ještě historickou praxí lidstva, zůstává tedy teoretická teze o tomto budoucím charakteru správy hypotézou.

ČLOVEK A INŠTITÚCIA

Miroslav Kusý

Socializmus vo svojej autentickej marxistickej interpretácii má široký humanizačný zmysel, znamená realizáciu ľudskej spoločnosti, ktorá vytvára maximálny priestor pre človeka, na plné uplatnenie jeho možností, schopností a záujmov; avšak socializmus vo svojej jednostrannej etatickej interpretácii, redukovaný len do uvedenej inštitucionálnej a inštitucionalizovanej podoby, sa takto stával obmedzením a hranicou pre človeka ako individuum. Z humanistického ideálu ľudskej spoločnosti tu totiž potom zostal len etatický model občianskej spoločnosti, v ktorom sa človek bral do úvahy len ako občan, ako bytosť jestvujúca pre inštitucionálnej formy daného spoločenského bytia a slúžiaca im.

Za takejto situácie sa človek pri presadzovaní mnohých svojich individuálnych záujmov dostáva do stretu s mocenskými inštitúciami spoločnosti, pokúša sa prelští každý taký inštitucionalizovaný „štátny“, „vyšší“ záujem, ktorý ho nejakým spôsobom sústavne obmedzuje. Pravda, individuálny záujem môže byť skutočne aj „protištátny“, „protispoločenský“, môže odporovať „vyššiemu záujmu“ socializmu. Lenže tam, kde sa všetky tieto „vyššie záujmy“ prejavujú v čistej, skutočne demokratickej podobe, tam je každý takýto odpor individuálneho záujmu prekonávaný výraznou spoločenskou prospešnosťou daného „vyššieho záujmu“, ktorý má jednoznačnú podporu verejnej mienky a ktorý koniec koncov vždy kompenzuje aj to čiastočné obmedzenie a potlačenie určitých ľudsky dôležitých individuálnych záujmov, ku ktorému musí dochádzať vo „vyššom záujme“. Ak sa však táto kompenzácia stráca, či dostatočne neprejavuje, ak sa „vyšší záujem“ prejavuje len ako neosobná a odosobnená záležitosť, ak sa v mene tohto „vyššieho Záujmu“ presadzujú rôzne subjektivistické, vo svojich dôsledkoch protispoločenské ciele, je táto prirodzená regulácia vzťahu medzi individuálnymi a inštitucionalizovanými záujmami otrávená a porušená. Verejná mienka stráca kritériá a stáva sa ľahostajnou aj k skutočne oprávneným inštitucionálnym záujmom, ktoré naozaj sledujú celospoločenský prospech.

Trvalé, z hľadiska celospoločenského prospechu neodôvodnené potláčanie individuálnych záujmov záujmami inštitucionalizovanými teda vedie k narušeniu subjektívneho vzťahu jednotlivca i celej verejnosti k týmto inštitucionalizovaným záujmom a často ho dosť výrazne negatívne ovplyvní. Objektívne riešenie tejto situácie, ktoré by v pozitívnom zmysle formovalo i tento vzťah, treba hľadať v zmene štruktúry a funkcie inštitúcií. Keď berieme do úvahy sily jednotlivca, sú tieto možnosti o to skromnejšie, o čo nižšie je jeho oficiálne alebo verejné postavenie. Obyčajne sily jednotlivca činnosť organizácie

nezmenia. Môžu však byť príčinou subjektívneho uspokojenia, a keď dochádza k ich kumulovaniu, vytvárajú určité ovzdušie, verejnú mienku, ktorú nemožno ignorovať.

Tieto formy adaptácie môžeme nazvať postojmi aktivity. Pochopiteľne sú tiež možné postoje apatie: pasivita, rezignácia, pocity beznádeje a bezmocnosti, útek do súkromia. Domnievame sa však, že tieto reakcie sú charakteristické pre zvlášť citlivé sociálne skupiny a jednotlivcov, že nie sú bežným spôsobom, akým sa u nás na činnosť neefektívne fungujúcich organizácií reaguje.

Masové reakcie, typické pre naše pomery, sa skôr orientujú na vyhľadávanie náhradných ciest, ako uspokojiť potreby. Je pochopiteľné, že k tomu treba rozvinúť značné úsilie, používať rôzne prostriedky, napr. vyhľadávanie vplyvných známosti, ponuku protislužby, ale aj darov, podplácania, podvodov a pod. Toto však nevedie k pasívnej forme adaptácie, ale naopak k aktivite a vynachádzavosti, k vynakladaniu nadbytočného množstva energie a prostriedkov. Teda z celospoločenského i individuálneho hľadiska k neproduktívnemu vynaloženiu síl.

Útek do súkromia tiež nie je pre naše pomery typický. Zlé organizácie do značnej miery obmedzujú možnosť vybudovať si pohodlné súkromie práve tým, že neuspokojujú individuálne potreby. Preto je skôr pre nášho občana charakteristickým postojom presvedčenie, že šikovný človek, ktorý má známosti, ktorý „v tom vie chodiť“, ktorý je schopný a ochotný vynaložiť energiu, dosiahne všetko. Okrem toho môže existovať aj určitá skupina, ktorej z nejakého dôvodu doterajší stav vyhovuje, je s ním viac menej spokojná a aj keď hoci formálne tiež reptá, v skutočnosti zmenu nevyžaduje.⁶

Tu však nejde len o tento subjektívny postoj jednotlivca k inštitúcii. Objektívnym pedantom a živnou pôdou tohto postoja sú konfliktové situácie vo vzťahu medzi nimi. Takéto konfliktové situácie prirodzene nemožno vylúčiť zo žiadneho inštitucionalizovaného organizmu spoločenského života a nemožno teda predpokladať vytvorenie takého jeho ideálneho stavu, v ktorom by nevznikali a neexistovali. Otázka teda nestojí takto: ako odstrániť raz a navždy tieto konfliktové situácie z nášho spoločenského života; treba ju položiť ináč: aké sú spoločensky efektívne formy ich riešenia, ktoré by zvažovali oprávnenosť tak inštitucionálnych, ako aj individuálnych záujmov a z celospoločenského hľadiska maximálne uspokojovali obe strany?

V období kultu osobnosti sa však kládla len prvá otázka. Bol to nakoniec logický dôsledok stotožnenia mocenských inštitúcií so socializmom a redukcie človeka len na občana. Každá konfliktová situácia medzi človekom a inštitúciou bola z tohto hľadiska považovaná za niečo a priori protispoločenské, čo sa prieči spoločenským (tj. inštitucionálnym) záujmom, čo teda treba odstrániť z nášho života. Pretože inštitúcia mala vždy pravdu, zdrojom konfliktu mohol byť len nevedomelý človek. Namiesto objektívneho riešenia konfliktu sa teda pristupovalo obvykle k jeho „odstráneniu“ postihom človeka, ktorý z nevedomelosti alebo zo zlých úmyslov konflikt „vyvolal“. Možnosť uplatňovania

⁶ Jaroslav Kapr, Zdeněk Šafář, Vojtěch Tlustý, „Je to značně složitější“, *Literární noviny* 15 (1966), č. 17, 23. 4, s. 7.

takéhoto postihu bola kodifikovaná aj právnymi normami, ktoré boli formulované tak, že jednoznačne uprednostňovali inštitucionálny záujem proti individuálnemu záujmu, že preferovali inštitúciu proti človeku.

Človek žije spoločenským životom, a preto sa prevažná väčšina jeho individuálnych záujmov v masovom meradle opakuje aj u mnohých iných ľudí. Takto vzniká široká škála rozmanitých skupinových záujmov, niektoré z nich majú výrazný politický charakter, iné sú v podstate politicky indiferentné; niektoré z nich sú z hľadiska základných faktorov spoločenského života dôležité, iné ustupujú do úzadia. Mierou socialistickej demokracie je v tomto ohľade realizácia zásady: čo nie je priamo proti socializmu, je pre socializmus, tj. socialistická demokracia by v tomto zmysle mala poskytovať čo najširší priestor na vytváranie a uplatňovanie všetkých týchto skupinových záujmov – a to, samozrejme, vrátane ich inštitucionalizácie (pravda, s kontrolou a demokratickým vylučovaním takých skupinových záujmov, ktoré ohrozujú samotnú podstatu demokracie a socializmu). Lenže práve v období kultu osobnosti sa táto demokratická zásada prevrátila naruby a postupovalo sa teda podľa jej opaku: čo nie je priamo pre socializmus, čo mu bezprostredne neslúži, je proti socializmu, alebo prinajmenšom roztrieštuje naše sily, ktoré majú byť zamerané na plnenie základných spoločenských úloh. V duchu tejto zásady sa bránilo realizácii všetkých takých skupinových záujmov, ktoré priamo nesúviseli s budovaním socializmu, nepripúšťala sa ich inštitucionalizácia, resp. kde táto inštitucionalizácia už existovala a zachovala sa (napr. rôzne spolky, zväzy, záujmové organizácie a pod.), dostávala sa často do veľmi nevýhodného spoločenského postavenia a musela bojovať o svoje právo na existenciu.

Súčasnú dobu života našej spoločnosti sa vyznačuje postupným prekonávaním všetkých týchto pozostatkov obdobia kultu osobnosti, návratom k autentickému humanistickému zmyslu socializmu. Pravda, tu si treba uvedomiť, že socialistická spoločnosť súčasnosti nie je nejaký definitívne usporiadaný a vybudovaný spoločenský a demokratický systém, ktorý by sme skrátka mohli nadekrétovať vyhlásením akýchsi rovnostárskych, demokratických, liberalistických a humanistických formúl. Problém demokracie a spoločenského pokroku nie je v tom, či vynájdu najideálnejšiu liberalistickú a humanistickú formulu, lebo keby išlo len o to, svet by už dávno bol ideálnou spoločnosťou. Problém je v tom, aký spoločenský záujem a aké spoločenské sily sa objavia po vyhlásení takých formúl a aká je ich objektívna a subjektívna moc. Preto nie je hlavným politickým problémom našej spoločnosti demokracia ako nemenná teoretická formula, ale demokracia, ktorá je organickým výrazom socialistických spoločensko-ekonomických vzťahov medzi ľuďmi. Rozvoj a upevnenie takej demokracie závisí predovšetkým od schopností a sily najpokrokovejších socialistických síl úspešne bojovať nielen za demokratické formy, ale aj za skutočnú socialistickú štruktúru spoločenských síl v týchto formách.⁷

⁷ Edvard Kardelj, *Úvahy o našej spoločenskej kritike* (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966), s. 86.

Táto socialistická štruktúra spoločenských síl, prejavujúcich sa v demokratických formách, sa môže začať plne uplatňovať len za predpokladu, že sa prekoná hypertrofovaný etatistický model socialistickej spoločnosti a že sa teda dôsledne realizuje princíp služobnosti všetkých inštitucionalizovaných foriem spoločenského života, a to vrátane základných mocenských foriem, pravda, táto premena sa podstatne dotýka aj samotného zmyslu existencie a činnosti týchto rozhodujúcich spoločenských inštitúcií a nevyhnutne musí modifikovať aj ich štruktúru a funkcie. Ak socializmus vo svojej počiatočnej fáze v podstate prevzal svoje základné inštitucionálne formy od predchádzajúcej buržoáznej spoločnosti – s tým, že vymenil vládnucu triedu, nahradil subjekt moci a dal ich funkciám široký celospoločenský zmysel, nejde teraz o návrat k tomuto autentickému humanistickému zmyslu činnosti socialistických inštitúcií. To je len predpoklad ku skutočnej reflexii kvalitatívne nových pomerov, ktoré dnes v socialistickej spoločnosti vznikajú, ktorými sa táto aj v tejto oblasti začína principiálne odlišovať od doterajšej „občianskej spoločnosti“, kulminujúcej v kapitalistickom zriadení. Pravda, takéto prekonanie inštitucionálnych foriem etatisticky redukovanej „občianskej spoločnosti“ nie je jednoduchý proces.

[...] V našich podmienkach je rozhodujúca tá cesta, ktorá základne zmení štruktúru a funkciu niektorých zle fungujúcich organizácií. Organizácie sú však bunky, ktoré často preberajú charakter celku, a je veľmi ťažko zmeniť štruktúru a funkciu jednotlivých organizácií „osebe“, keď je celok prestúpený určitým systémom rozhodovania a riadenia.⁸

Táto zmena štruktúry a funkcií samotných spoločenských inštitúcií by však nebola sama osebe nič platná, keby zároveň s tým neprebiehalo nové usporiadanie jednotlivých inštitucionálnych foriem (ktoré vo svojich dôsledkoch povedie aj k zániku jedných a k vzniku iných inštitucionálnych foriem) v zhode s novou štruktúrou nášho spoločenského života. Ak inštitúcie odrážajú a vyjadrujú skupinové záujmy ľudí a zvláštne záujmy spoločnosti, musia sa prispôsobovať objektívnemu procesu premeny štruktúry týchto záujmov.

Preto netreba hľadať faktory, ktoré vplývajú na rozvoj a upevnenie demokratických foriem, len vo vzťahu štátna moc – človek, ale predovšetkým vo vzťahoch medzi ľuďmi, to znamená v štruktúre ich záujmov a politickej moci týchto záujmov, a aj v štruktúre spoločenského vedomia, ktoré sa rozvíja na základe týchto záujmov.⁹

⁸ Jaroslav Kapr, Zdeněk Šafář, Vojtěch Tlustý, „Je to značně složitější“, s. 7.

⁹ Edvard Kardelj, *Úvahy o našej spoločenskej kritike*, s. 13.

Samozrejme, problém vzťahu medzi človekom a inštitúciou v socialistickej spoločnosti nemožno riešiť len jednostranným rozvíjaním inštitucionalizovaných foriem. Takéto ich rozvíjanie má humanistický spoločenský zmysel len vtedy, keď sa súčasne neustále spája s dialektickým zvažovaním nevyhnutnej miery inštitucionalizácie spoločenského života. Táto miera totiž nie je raz a navždy daná. Veľmi výrazne sa mení v súvislosti s vonkajšími okolnosťami: musí byť, napríklad, podstatne vyššia v období akútneho vojnového nebezpečenstva, ohrozujúceho socialistickú spoločnosť, a môže podstatne klesať v období mierového budovania apod. Táto miera inštitucionalizácie spoločenského života je totiž aj mierou zasahovania inštitúcií do sféry osobných záujmov človeka do principiálneho rozporu, s maximálnou redukciou človeka na občana a naopak, ide tu práve o najmenšiu nevyhnutnú mieru spoločensky účelného prejavu človeka ako občana.

Táto miera má svoje hranice, dané inštitucionálnou formou organizácie života socialistickej spoločnosti. To však neznamená, že rozširovanie a prehľbovanie socialistickej demokracie môže prebiehať len prostredníctvom rozširovania a prehľbovania účasti inštitúciami. To je len jedna cesta demokratizácie spoločenského života za socializmu. Druhá, rovnako dôležitá cesta je cesta k spoločenskej samospráve, v ktorej účasť na riadení spoločnosti prestáva byť bezprostredne mocenskou záležitosťou a stáva sa recipročnou službou ľudí, rovnoprávne združených socialistickými vzťahmi.

RECENZNÍ STUDIE

DÁT ŘEČ TOUZE PO SOLIDARITĚ

Jakub Ort

Bini Adamczak, *Beziehungswise Revolution. 1917, 1968 und kommende* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017) 320 s. ISBN 978-3-518-12721-6

Bini Adamczak je německá teoretička, která se zabývá kritickou teorií, marxismem, teorií genderu a dějinami Ruské revoluce.¹ Kromě toho je také umělkyně a aktivistka. České čtenářstvo se s ní mohlo setkat díky knize *Komunismus (nejen) pro děti aneb jak vše bude jednou jinak*.² Ta jí ostatně nejvíce proslavila po celém světě, byla přeložena do osmi jazyků včetně turečtiny nebo brazilské portugalské a její anglická verze vyvolala v USA běsnění internetové ultrapravice.

Knih *Beziehungswise Revolution. 1917, 1968 und kommende* vyšla v roce 2017 v nakladatelství Suhrkamp. Z názvu je patrné, že pojednává o revoluci z roku 1917, 1968 i o té, která má teprve přijít. Překladatelským oříškem je ovšem slovo „beziehungswise“. To se běžně do češtiny překládá jako respektive nebo popřípadě. Jde o všem o slovní hříčku, protože spojení slov „Beziehung“ a „Weise“ lze překládat také jako „způsob vztahu“. Právě díky tomuto významu může být slovo „beziehungswise“ zároveň označením pro klíčový teoretický koncept knihy. Důraz na vztahovost a organizaci toho, co je společné, má být klíčem k novému řešení otázky revoluce. Otázky, ve které selhala revoluce z roku

¹ Tento text vznikl v rámci grantového projektu GA ČR, č. 17-23955S: Jednota a mnohost v současném myšlení.

² Bini Adamczak, *Komunismus (nejen) pro děti aneb jak vše bude jednou jinak*, přel. Matěj Pardus (Praha: Neklid, 2018).

1917 tím, že ji zodpověděla pomocí autoritativně vedeného státu, a revoluce 1968 zase tím, že se jí vyhnula důrazem na individuum.

Stejně jako komunismus, se kterým se Adamczak vypořádává ve výše zmíněné popularizační (ale fundované) knížce *Komunismus (nejen) pro děti*, je i revoluce něčím, co je zdiskreditováno selháním společenského projektu Sovětského svazu a ideologickým i politickým vítězstvím kapitalismu a liberální demokracie stvrzeným rokem 1989. Bini Adamczak se pokouší znovu si přivlastnit slovník radikální levice. Tento pokus ovšem není veden nostalgií po zašlé slávě Sovětského svazu. Odvaha používat toto názvosloví znamená sice na jedné straně přiznání určité kontinuity radikálně levicové tradice, zároveň ale také odhodlání se o tato slova a jejich význam znovu poprat s těmi, kdo je spojili s neblahými asociacemi. Stejně jako je *Komunismus (nejen) pro děti* z velké části kritikou levicových projektů a neúplné kritiky kapitalismu, je i tato kniha mj. také radikální a duchaplnou kritikou levicové politiky 20. století.

Cílem knihy je uvést pojetí revoluce, jak se projevilo v roce 1917 v Rusku a v roce 1968 především v zemích západního světa, do vztahu vzájemné kritiky. Tato konstelace nám má pomoci prohloubit teoretické pojetí konceptu revoluce, lépe pochopit obě události s jejich klady a zápory a také pomoci nalézt takové pojetí revoluce, které nás přiblíží k revoluci budoucí. V tomto ohledu je Adamczak jednoznačně angažovanou autorkou.

Knihy je rozdělena do tří hlavních částí. První z nich se zabývá Ruskou revolucí roku 1917, druhá z nich revolucí roku 1968 a vnaší přitom do hry teoretické uchopení revoluce z genderového hlediska. Poslední část se věnuje srovnání obou minulých revolucí, zhodnocení tohoto srovnání a vlastnímu teoretickému rozpracování problému.

Neúctná utopie a fetiš revoluce

Knihy je zdařilou kombinací kritické teorie, historiografických poznámek a příkladů a citací z pramenů dobových teoretiků a teoretiček, ale i beletrie nebo deníkových zápisů zobrazujících každodenní realitu sovětského Ruska. Historické reálie a citace z pramenů obohacují především první část knihy týkající se Ruské revoluce. Adamczak tak spojuje teoretické koncepty s různorodými odkazy na dějinnou praxi, což je ostatně v souladu s jejím chápáním revoluce jako celé řady souvisejících a vzájemně se ovlivňujících, ale často také protichůdných a rozporuplných procesů. Citace z textů dobových revolucionářů a teoretiček doplňují text o sebereflexi revolučního procesu skrze dílo jeho protagonistek a protagonistů, jako byl V. I. Lenin, ale také Alexandra Kollontaj. Slovo dostávají i doboví levicoví kritici směru, kterým se vydala ruská sociální demokracie, jako Karl Kautsky.

Klíčovým problémem, který Adamczak otevírá v první části knihy, je problém revoluce jako přechodu od současného stavu k utopické komunistické společnosti. Vztah revoluce a utopie odhaluje celou řadu paradoxních a rozporných momentů revoluční politiky. Utopie má v dějinách moderního revolučního hnutí rozporuplnou pozici. Adamczak připomíná Karla Marxe, který se ve svém díle postrevoluční situaci věnuje minimálně

a mnohem spíše se soustředí na analýzu fungování kapitalismu. Tradice tzv. vědec-kého marxismu se od utopického socialismu přímo distancuje. Kritika utopie zaznívá i v anarchistické tradici. „[J]akékoli úvahy o této mlhavé budoucnosti považujeme za zločinné, neboť jsou jenom překážkou ničení jako takového, pozastavují začátek revoluce a tím odsouvají do dále i její konec,“³ píše Michail Alexandrovič Bakunin. Upozorňuje tak na problém nemožnosti myslet utopický postrevoluční svět ze světa neutopického a předrevolučního a přesouvá důraz z utopie na revoluci.

Bini Adamczak ovšem utopii neodmítá. V zápase o lepší svět si dle ní levice nevystačí s pouhou marxistickou analýzou kapitalistických vztahů, ale je třeba znovu konstruovat touhu po lepším světě.⁴ Nejde však jen o funkci snů a přání, které motivují revolucionáře a revolucionářky ke konfliktu se statem quo. Navzdory přesvědčení mnohých antikomunistických teoretiků dvacátého století⁵ mohou mít naopak utopické rozvrhy demokratizační charakter. Nejde ani tak o utopičnost nebo neutopičnost, ale o politickou strukturu revolučního hnutí a o to, kdo všechno může utopické vize předkládat, jestli je o nich umožněná diskuse a jestli jsou kritizovatelné. Jen díky více či méně konkrétním rozvrhům budoucnosti můžeme otevřít diskusi nad tím, jakou budoucnost vlastně chceme.

Problémem se utopie stává, pokud ztratí jakýkoli kontakt se současnou neutopickou realitou. Adamczak si pomáhá obrazem ideálního domu, kterému ale chybí ideální lidé. Ti skuteční se do něj nehodí nebo se v něm necítí dobře. Je tak třeba je buď převychovat, aby se k němu lépe hodili, nebo dokonce nechat vymřít a počkat, až se narodí noví. Čtenář z postkomunistického prostoru vyrůstající v atmosféře devadesátých let si nemůže nevzpomenout na podobné čekání na generaci nezkaženou státně socialistickou normalizací, která měla správně naplnit utopii liberální demokracie.⁶ Adamczak nakonec navrhuje, že utopie by měla být do jisté míry konzervativní a zachovávat to dobré z naší současné zkušenosti. Snaha vyhnout se pojetí utopie jako totálního rozvrhu budoucnosti bez vztahu k současnému světu upomíná na Blochův koncept „konkrétní

³ Michail Bakunin, *Sozial-politischer Briefwechsel mit Alexandr Iw: Herzen und Ogarjow*, přel. Boris Míntzes (Berlin: Karin Kramer Verlag, 1977), citováno dle recenzované knihy, s. 46.

⁴ Srov. Bini Adamczak, *Komunismus (nejen) pro děti aneb jak vše bude jednou jinak*, s. 66–69.

⁵ Jedním z prvních, kdo předložil klasický argument, podle kterého utopie ve skutečnosti tenduje k totalitě, byl Karl Popper. Viz Karl Popper, „Utopia and Violence“, *World Affairs*, 149 (1986), č. 1, s. 8.

⁶ Této rozšířené představě, ale i skutečné podobě a politickému zaměření oné první kapitalistické generace se ve svých textech kriticky věnují dvě její představitelky – publicistky Apolena Rychlíková a Táňa Zabloudivová. Viz Apolena Rychlíková, „Už jsme tady“, *Salon Práva* (dostupné online <https://www.novinky.cz/kultura/salon/454503-apolena-rychlikova-uz-jsme-tady.html> [přístup 12. 2. 2019]); Táňa Zabloudivová, „Čekání na Čechy nezkažené minulým režimem skončilo. Místo toho máme generaci Y“, *Radio Wave* (dostupné na: <https://wave.rozhlas.cz/cekani-na-cechy-nezkazene-minulym-rezimem-skoncilo-misto-toho-mame-generaci-y-5218812> [přístup 12. 2. 2019]).

utopie“⁷, podle kterého mají být přání a naděje ohledně budoucnosti vždy zprostředkovány (u Blocha pomocí analýzy „studným proudem marxismu“⁸) materialistickou analýzou podmínek současného společenského vývoje.

Rozpor mezi jedinci a jejich obzorem omezeným současnou společností a totálně narýsovanou utopií budoucnosti, která ignoruje potřeby těch, kteří za takovou budoucnost bojují, odráží základní problém, který reflektuje celá kniha:

Místo toho, aby se snažili změnit sami sebe natolik, aby se hodili do perfektního domova, měli by lidé změnit plány natolik, aby se plány hodily k nim – i když to bude na úkor dokonalosti. Tento záměr lze ovšem realizovat jen tehdy, pokud opustíme uchopení utopie pomocí metafory člověka a domu. Vyjadřuje dilema, do kterého se nechala zachytit revoluční hnutí jak z roku 1917, tak z roku 1968, když koncipovala sociální transformaci buď skrze individuální subjekt, nebo skrze stát, buď skrze jednotlivé, nebo skrze totalitu. Místo toho je třeba posunout do popředí *vztah* člověka k domu stejně jako člověka k člověku. Utopické jakožto soubor vzájemných vztahů by mělo být znovu konceptualizováno tak, aby vyjadřovalo jak stabilitu, tak pohyb. Vize utopické společnosti by měla být měřítkem subjektů stejně málo, jako by naopak současné subjekty měly být absolutní hranicí utopické společnosti. Místo následování čistého ideálu, kterého lze dosáhnout jen krutě, a proto neúspěšně, musí revoluční politiky počítat se zraněními a poškozeními a opatrně splétat vztahy. (s. 54)

Další z léček, do které může revoluční praxe upadnout, je fetiš revoluce, tedy zaměnění prostředku a cíle. Fetišizovaná revoluce přestává být nástrojem k uskutečnění utopické společnosti, ale stává se samoúčelem. Úsilí a touha upnuté směrem k revoluci mohou paradoxně ústít ve zklamání a ztrátu smyslu, ve chvíli, kdy revoluce uspěje. „Touha po revoluci je ale paradoxní touhou. Je nezbytně zklamána ve chvíli, kdy revoluce uspěje. A naopak může být uspokojená jen tehdy, pokud revoluce úspěšná není,“ (s. 27), píše Adamczak.

Po Ruské revoluci tato fixace vyústila v to, čemu Adamczak říká postrevoluční deprese. V období Nové ekonomické politiky a stabilizace společnosti po občanské válce byla u mnohých revolucionářů a revolucionářek cítit nostalgie po období válečného komunismu. To se sice vyznačovalo krutostí, násilím a strádáním, nechyběla zde ovšem romantická atmosféra revolučních časů ani objektivně vyšší míra společenské rovnosti a každodenně zakoušeného soudružství. Projevy postrevoluční deprese demonstruje Adamczak na subkulturách smutných komunistů, kteří se nechtěli nebo nedokázali

⁷ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959), s. 226.

⁸ *Ibid.*, s. 235–242.

přízpůsobit podmínkám postrevolučních časů. Ivan Ošgonov „šel městem, vyhledával své známé i cizí lidi a prosil je, aby plakali – pronášel plamenné a bláznivé řeči o komunismu a na tržištích při jeho prosloveh plakali mnozí,“ cituje Adamczak román *Mahagon* od Borise Pilňaka.⁹

Gender a kritika státního socialismu

Postřehy a koncepty, které Adamczak rozvíjí ve vztahu k Ruské revoluci a k následnému vývoji, který se nezdráhá nazvat kontrarevolučním, obohacují zásadním způsobem levicovou kritiku socialismu sovětského typu. Adamczak by jistě souhlasila s kritikou společenského uspořádání Sovětského svazu už nejpozději od Ericha Fromma, podle kterého nebyl Sovětský svaz režimem socialistickým, ale státně-kapitalistickým.¹⁰ Podobnou kritiku, která upozorňovala na přetrvávající odcizení práce a oddělení dělnictva od vlastnictví výrobních prostředků, rozvíjel i Egon Bondy.¹¹

Skutečně originálním příspěvkem Bini Adamczak k levicové kritice sovětské státně-socialistické diktatury jsou však její analýzy „afektivní struktury politiky“ (jak je sama nazývá) a také analýza genderových vztahů a jejich proměn skrze společenskou transformaci, kterou tento režim přinesl. Obě perspektivy se navíc v některých okamžicích překrývají.

Základním motivem afektivní struktury revoluční politiky je již zmíněná postrevoluční deprese, která vládla v sovětském Rusku na začátku dvacátých let minulého století. Tragédie stalinismu tkvěla v tom, že reagovala jenom na částečnou příčinu tohoto smutku, a navíc tu destruktivní. Podle Adamczak obsahoval tento smutek na jedné straně nostalgii po romantice bojů a militarizovaných konfliktů, na druhé straně však také bezprostřední zážitek bratrství a sesterství, které k sobě pociťovali lidé nejen na frontě. Státní propaganda posílila afekty tvrdosti a odhodlání tradičně chápané jako maskulinní, něhu a vzájemnou péči naopak odklidila do pozadí.

Komunistická mládež, „ti, kteří zažili říjnovou revoluci ve věku deseti let a méně“, si stěžovala, že „se tvrdá, ale romantická léta občanské války již nevrátí zpět“ a že jim „starší generace zanechaly nudný a prozaický život bez boje a vzrušení“. Také změna obrazu ideálního subjektu z nemilosrdné, tvrdé a militarizované bojovnice na barikádách v politicky vzdělanou, disciplinovanou a morální komsomolku byla interpretována jako zženštění,

⁹ Boris Pilňak, *Mahagoni und andere Erzählungen* (München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1961), přel. Mascha Schillskaja, Valerian P. Lebedew, Marga Erb, Waltraud Schroeder, Wolfram Schroeder, s. 29; citováno dle recenzované knihy, s. 34.

¹⁰ Erich Fromm, *Gesamtausgabe VIII* (Deutsche Taschenbuchverlag: München, 1999), s. 47. K pojmu státní kapitalismus viz také Petr Kužel, „Státní kapitalismus“, *Kontradikce 2* (2018), č. 1, s. 239–259.

¹¹ Egon Bondy, *Pracovní analýza a jiné spisy* (Praha: Filosofía, 2017), s. 69.

popisuje Adamczak s odkazem na historiografické popisy konflikt o pojetí ideálního společenského subjektu (s. 18).¹² Mylná interpretace skutečného problému porevolučního vývoje, která glorifikovala boj, místo aby trvala na rozvíjení solidárních vztahů z revolučního období, byla podle Adamczak jednou z politických příčin stalinské kontrarevoluce. Propagandistické reinscenace revolučního dění doplnil stalinismus o remilitarizaci společnosti. Vnitřní válka se vedla proti všem skutečným i domnělým nepřátelům režimu a tento společenský teror měl uspokojit nostalgickou vzpomínku na revoluci pojatou především jako konflikt.

Genderová analýza obou revolucí je pro Adamczak klíčová. „Genderové vztahy nejsou na periferii, ale v srdci revoluce,“ píše (s. 220–221). Nejde přitom o pouhou otázku společenského uznání, ale o otázku organizace jedné z klíčových vrstev společenských vztahů, která sahá od organizace výroby až k nejintimnějším pocitům. Adamczak ukazuje celou řadu příkladů revoluční reorganizace těchto vztahů v průběhu Ruské revoluce. Upozorňuje na klíčovou roli, kterou v samém revolučním dění hrály ženy, a popisuje vývoj společenského diskursu sexuality. Vedle jednoznačných emancipačních procesů popisuje také nejednoznačné zákruty, které přinesl liberálně-pokrokový psychiatrický diskurs, v mnoha ohledech nahradivší starou církevně-náboženskou kontrolu sexuality novými formami kontroly.

Jakkoli Adamczak zdůrazňuje nejednoznačnost a pestrost revolučních procesů, vytváří obecné trojčlenné schéma organizace genderových vztahů ve společnosti. První fázi dichotomické neslučitelnosti obou genderů datuje od začátku devatenáctého století do začátku první světové války. Jedná se o binární rozdělení společnosti na mužské a ženské komplexy afektů a oblasti práce (výroba vs. sociální reprodukce). Tento stav překonává právě Ruská revoluce skrze tzv. univerzální maskulinizaci, která znamená především možnost žen vstoupit do výrobního procesu. Univerzální maskulinizace se odvíjí od ideologie pokroku, která již dělení mezi mužským a ženským genderem nerýsuje v prostoru, ale spíše v čase. Žena je spojená se zaostalou a nerozvíjející péčí, zatímco muž s pokrokem. Revoluce otevírá ženě možnost tento deficit dohnat. Sociální reprodukci jako nutné zlo má pro všechny zajistit stát ve formě jeslí, veřejných vývařoven a prádelen.

Koncept univerzální maskulinizace se v základních rysech setkává s analýzami Aleny Wagnerové, která po své emigraci z Československa do západního Německa napsala v roce 1974 v němčině knihu *Die Frau im Sozialismus, Beispiel ČSSR*, jejíž doplněný překlad vyšel v roce 2017 v češtině.¹³ To, co Adamczak nazývá univerzální maskulinizací,

¹² Adamczak užívá v knize generické femininum. Zdroje citátů v citovaném textu Adamczak: Elisabeth Wood, *The Baba and the Comrade. Gender Politics in Revolutionary Russia* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), s. 49 nn.; Anne Gorsuch, „A Woman is not a Man. The Culture of Gender and Generation in Soviet Russia 1921–1928“, *Slavic Review* 55 (1996), č. 3, s. 645.

¹³ Alena Wagnerová, *Žena za socialismu. Československo 1945–1974 a reflexe vývoje před rokem 1989 a po něm*, přel. Alena Wagnerová (Praha, Sociologické nakladatelství 2017).

popisuje Wagnerová jako „ustejnění“.¹⁴ „Marxistické odmítnutí zvláštní podstaty ženy zde bylo pochopeno ve smyslu nerozlišování rozdílu mezi oběma pohlavími, rovnost byla pochopena jako stejnost,“ píše.¹⁵ Vzápětí kritizuje toto pojetí ženské emancipace jako reduktivní, a to vzhledem k marxistické teorii samé: „Zaměstnání ženy, Engelsem a Leninem považované za důležitý, ale ne jediný předpoklad emancipace, bylo pod tlakem praxe ztotožněno s emancipací samotnou. *Z osvobození ženy se tak de facto stalo osvobození ženské pracovní síly a žena ze subjektu emancipace jejím objektem.*“¹⁶

Wagnerová stejně jako Adamczak chápe univerzální maskulinizaci ambivalentně. Ostatně podle svých vlastních slov napsala svou knihu na základě překvapivého zjištění, že v západním Německu mají ženy o poznání horší společenskou pozici než v tehdejší Československu. To nic nemění na tom, že slabiny univerzální maskulinizace popisované oběma autorkami jsou zároveň klíčovými slabinami celého projektu státního socialismu. Spolu s upozaděním významu péče byla upozaděna celá oblast lidského života, kde je třeba podle Adamczak splétat rovnostářské a solidární vztahy, a také oblast afektů, které jsou označeny jako ženské (něha a empatie). Změna pozice ženy ze subjektu na objekt emancipace, o kterém píše Wagnerová, odpovídá zahrnutí skupin obyvatel a jejich zájmů pod „expresivní celek“ (tedy celek, který určuje části, ze kterých se skládá)¹⁷ emancipačního společenského projektu, jak je to charakteristické pro Ruskou revoluci.

Obě autorky se shodnou i na tématu, kterým se ani jedna z jejich knih primárně nezabývá, a to na osudu státně-socialistického modelu ženské emancipace po roce 1989. Adamczak v poznámce pod čarou připomíná střet západoněmeckého feminizmu s východoněmeckým kolem roku 1990, ze kterého vzešel vítězně ten západní (s výjimkou, kterou tvoří dlouholeté vedení země Angelou Merkel – ženou socializovanou ve východním bloku). Podmínky obou feministických koncepcí byly ostatně značně asymetrické a západní feminizmus se prosadil společně s ekonomickým modelem, v jehož podmínkách se utvořil (s. 214). Alena Wagnerová připomíná antikomunismus, který nadlouho ovlivnil české bádání i veřejnou diskusi a který ve svém vulgarizovaném chápání státního socialismu jako monolitní totality nepřipouštěl promyšlení dynamiky ženské emancipace.¹⁸

¹⁴ *Ibid.*, s. 31.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, kurzíva Alena Wagnerová.

¹⁷ K diskusi o expresivním a komplexním celku viz Pavel Barša a Ondřej Císař, *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004), s. 30.

¹⁸ Alena Wagnerová, *Žena za socialismu*, s. 241–245.

Hledání syntézy

Spolu s rokem 1968 přichází na scénu nový způsob kladení genderové otázky, který Adamczak nazývá diferencovaná feminizace. Navzdory obvyklým schematizacím Adamczak tvrdí, že si byly obě revoluce – ta v roce 1917 a ta v roce 1968 – v lecčems podobné. Připomíná antikoloniální boje spojené s rokem 1968, které upomínají na periferní původ revoluce 1917, ale také na dogmatizaci politických skupin usilujících o hegemonii v rámci revolučního hnutí, která probíhala během obou revolucí, nebo na tragédii masového vraždění při čínské kulturní revoluci, která vyvolávala vzpomínky na stalinský teror.

Právě otázka genderu ukazuje na jeden z klíčových rozdílů mezi oběma revolucemi. S přesunutím zájmu na oblast reprodukční práce, kterému pomohla např. kampaň za placenou práci v domácnosti, se ukázala nesamozřejmost dosud naturalizovaného binárního pojetí genderu. Tam, kde revoluce 1917 nakonec podřídila ženy jednotnému ideálu tvrdé a výkonné dělnice, otevřela revoluce roku 1968 paletu problémů, zkušeností a pocitů spjatých do té doby se soukromým životem. „Kde se rok 1917 pokoušel zrušit osobní, maskulinizovat reprodukci, racionalizovat emocionalitu, civilizovat sexualitu a ekonomizovat mezilidské vztahy, pokoušel se rok 1968 politizovat osobní, feminizovat produkci, kritizovat racionalitu, sexualizovat kulturu a zlidštit ekonomiku,“ píše Adamczak (s. 201).

Nutný pokus revoluce roku 1968 vyvážit jednostrannost revoluce předchozí však ukázal své meze, když se ho chopila kontrarevoluce v podobě neoliberalismu. Ideály revolučního hnutí roku 1968 s sebou přinesly uvolnění rigidní pracovní disciplíny. Nedošlo však k překonání kapitalistické organizace ekonomiky, ale spíše k flexibilizaci námezdní práce.¹⁹ Vyústěním tohoto procesu nebyla feministická emancipace, ale spíše feminizace (ve smyslu tradičních představ o feminitě) oblasti práce. Ideálním společenským subjektem se staly spíše matky a hospodyně spojené s reprodukční prací než kreativní a nevázaní umělci, jak ideologie neoliberalismu proklamovala. Zaměstnanci a zaměstnankyně mají být tak jako pečující matka pro svou práci emocionálně angažování a zároveň projevovat časovou flexibilitu, která překračuje pevnou pracovní dobu.

Adamczak ovšem odmítá omezit pochopení revoluce z roku 1968 na její perverzní neoliberalní projevy v sedmdesátých letech, stejně jako revoluci z roku 1917 odmítá chápat výhradně skrze stalinský teror. Obě revoluce zůstávají směsí úspěchů a neúspěchů. O to více volají po srovnání a vzájemné kritice, která by mohla vést k pokusům o budoucí syntézu.

Z širšího hlediska lze pojmout obě události jako radikální reprezentace modernity i postmodernity, k čemuž svádějí i některé konkrétní formulace.

¹⁹ Zde Adamczak odkazuje na: Richard Sennet, *The Culture of the New Capitalism*, (New Haven & London: Yale University Press, 2007).

Schematicky řečeno znamená rok 1968 ve srovnání s rokem 1917 spíše partikularitu než univerzalitu, spíše mnohost než jednotu, spíše svobodu než rovnost a spíše kreativitu než racionalitu. Jde v něm spíše o autonomii než stabilitu, spíše o kritiku odcizení než kritiku vykořisťování a spíše o kritiku produktivní než represivní moci (s. 200–201),

popisuje Adamczak klíčové důrazy způsobem, který částečně odpovídá tabulce postmoderních a moderních hodnot, jak ji představuje teoretik postmoderny Ihab Hassan.²⁰

Návrat k revoluci 1917 je do jisté míry také kritikou poststrukturalistické politické teorie, kterou lze chápat jako součást postmoderního obratu. Adamczak sice vítá její kritiku ontologizace společenských struktur a zákonů dějin, ke které tendoval marxismus, upozorňuje ale, že její důraz na „principiální změnitelnost“ má tendenci odsouvat do pozadí možnost skutečné „společenské změny“ (s. 236). Důraz na subverzi pak považuje za „teoretickou konsekvenci porážky revoluce roku 1968“ (s. 237). Způsob, jakým k sobě Adamczak vztahuje ve své teorii moderní prvek revoluce 1917 a postmoderní prvek revoluce 1968, vykazuje rysy, které by ji mohly přiřadit k metamodernismu. Metamodernismus je pojem, kterým Michael Hauser²¹ v návaznosti na kulturní teoretiky Vermeulena a van Akkera²² popisuje současné projevy odeznívání postmoderního paradigmatu, které se projevuje především v míchání postmoderních a moderních vzorců.

Zdá se však, že Adamczak mnohem spíše než jako události reprezentující dvě paradigmatu chápe obě revoluce jako různé pokusy prakticky zodpovědět v podstatě stejnou otázku po společenských souvztažnostech a organizaci společného. Např. od kritika postmoderního myšlení Alaina Badioua, u nějž Hauser také rozpoznává metamodernistické vzorce, ji odlišuje jiné pojetí komunismu i revoluce. Spíše než idea²³ je pro ni komunismus procesem ustavování rovnostářských vztahů. Materialističtěji a historičtěji chápe i revoluci, kterou odmítá pojímat jako událost, jejíž jednotný význam vystupuje nad tok dějin, ale mnohem spíše jako celou řadu často protichůdných procesů bez jasného centra.

Napětí mezi důrazy obou revolucí se vyjevuje v radikální teorii jako refrén ve stále nových podobách. Jednou z těch současných jsou horizontální sociální hnutí a jejich

²⁰ Ihab Hassan, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture* (Columbus: Ohio State University Press, 1987), s. 91.

²¹ Michael Hauser, „Metapopulism in-between Democracy and Populism. Transformations of Laclau's Concept of Populism with Trump and Putin“, *Distinktion. Journal of Social Theory* 19 (2018), č. 1, s. 68–87.

²² Timotheus Vermeulen, Robin van den Akker, „Notes on Metamodernism“, *Journal of Aesthetics & Culture* 2 (2010), č. 1, článek 5677.

²³ Alain Badiou, „Komunistická hypotéza“, přel. Radovan Baroš (dostupné online na <https://sok.bz/clanky/2008/alain-badiou-komunisticka-hypoteza> [přístup 12. 2. 2019]).

teoretické uchopení Richardem Dayem²⁴ na jedné straně a snahy o hegemonickou politiku levicového populismu inspirované Ernestem Laclauem a Chantal Mouffe²⁵ na druhé straně. Joseph Grim Feinberg tyto dva póly levicové politiky popisuje jako mikropolitický nebo biopolitický na jedné a politický na druhé straně. Pro syntézu a zviditelnění zneviditelněných vztahů a souvislostí mezi sférou politiky a biopolitiky navrhuje opřít se o pojem sociálna.²⁶ Na rozdíl od ukotvení teorie radikální demokracie ve sféře mikropolitiky, která zdůrazňuje ochranu plurality a rozvoj lidských subjektivit, nebo ve sféře politiky, která hledá způsob jak udržet mocenskou hegemonii, zahrnuje pojem sociálna všechny lidské vztahy a především se soustředí na „vztah mezi různými společenskými sférami, na to, jak se kombinují v konkrétních strukturách a skládají se ve společenský celek“.²⁷ Návrh je to nápadně podobný pokusu vyjít ze slepých uliček hierarchické totalizující politiky a odstředivé individualizace pomocí důrazu na ono německé „beziehungsweise“. Ten má podle Adamczak umožnit „teoreticky překročit hranici, která stojí v centru revoluce 1917 i 1968: hranici mezi sociálními sférami – produkcí a reprodukcí, veřejností a soukromím, anonymitou a intimitou, zbožím a láskou“ (s. 247).

Co zbylo z revoluce

Kniha Bini Adamczak funguje jako prostor, ve kterém se střetávají teoretické koncepty i politické pokusy radikální levice napříč dvacátým stoletím. Intelektuální záběr a nemoralizující velkorysost autorky umožňují usouvztažnit Judith Butler s Leninem a Alexandru Kollontaj s myšlenkami Bruno Latoura. Za teoretickým úsilím však prosvítá jeden jednoznačný cíl: rekonstruovat trosky, ve které pojmy revoluce a komunismus obrátil stalinismus a neoliberalismus, tak aby z nich mohla vzniknout řeč, která pomůže formulovat lidskou touhu po solidaritě.

Rozporuplná místa dosavadních koncepcí revoluce, která se manifestují v průrvě mezi revolucí a utopií nebo v kontrastu mezi centralizující revolucí roku 1917 a individualizující revolucí roku 1968, se Adamczak pokouší překonat vlastním konceptem synaptické revoluce. Revoluce se tak stává radikálně odlišným přeskupením prvků, ze kterých je poskládán současný svět. Na jedné straně se tak vyhýbá problémům spojeným s představou, že tento svět musí být zcela zbořen a radikálně jiný znovu postaven. Na druhé straně tak otevírá možnost promýšlet výše zmíněnou možnost znovu k sobě jiným způsobem vztáhnout různé oblasti společenského života.

²⁴ Richard Day, *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (London: Pluto Press, 2005).

²⁵ Chantal Mouffe, *For a Left Populism* (London & New York: Verso, 2018); Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London & New York: Verso, 2007).

²⁶ Joseph Grim Feinberg, „Lid, množství, společnost“, *Kontradikce 2* (2018), č. 1, s. 201–209.

²⁷ *Ibid.*, s. 208.

Jaká jsou slabá místa knihy? Navzdory vynalézavosti a erudici a i přesvědčivosti většiny závěrů autorky může během četby vyvstat čtenáře či čtenáři otázka, zda v rámci očišťování konceptu revoluce od jeho problematických prvků nenabyl tento pojem v podání Adamczak až příliš vágní podoby, kterou by stejně tak mohl zastat pojem radikální transformace. Adamczak odmítá leninské pojetí revoluce vyznačující se mocenskou převahou stranické avantgardy stejně jako představu revoluce jako prostého převzetí mocenského centra. Aniž by se uchylovala k pacifismu, odmítá také fetiš násilí a konfliktu, který revoluci často provází.

Důraz na horizontalitu a kvalitativní proměnu společenských vztahů, kterými Adamczak revoluci definuje, pak nechává otevřené praktické otázky, které jsou s revolucí nutně spojené. Jak vytvářet horizontální struktury tváří v tvář hierarchickým mocenským centrům? Pro Adamczak je ideálem zanechat mocenská centra prázdná, ale problém, jak je uprázdnit a znovu nevyplnit, přetrvává. Připomíná také, že revoluční neduhy, které se projevují v porevolučním teroru a fetiších revoluce nemají svůj původ jen v mylných politických koncepcích revolučních hnutí, které Adamczak tak pronikavě analyzuje, ale v samém konfliktu, který k revoluci nevyhnutelně patří.

DESAŤ NOVÝCH ODPOVEDÍ NA JEDEN STARÝ PROBLÉM

Miroslava Mišičková

Tithi Bhattacharya, ed., *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentring Oppression* (London: Pluto Press, 2017), 250 s., ISBN 978-0-7453-9988-1

Zborník s názvom *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression* (Teória sociálnej reprodukcie: Nanovo zmapovať triedu, nanovo zaostriť na útlak) je podľa Lise Vogel,¹ autorky predslovu, „pravdepodobne prvá kniha, ktorá čerpá z obrody záujmu o rozvoj koherentného marxisticko-feministického chápania každodenného života v kapitalizme za posledných desať rokov“ (x). Editorka zborníka Tithi Bhattacharya, profesorka juhoázijských dejín a vedúca programu globálnych štúdií na Purdueovej univerzite, mala pri mapovaní spomínanej každodennosti veľmi konkrétnu predstavu. Dala priestor autorom a autorkám, ktoré v desiatich štúdiách analyzujú

¹ Lise Vogel iniciovala jeden z prvých významných pokusov umiestniť na mapu socializmu „ženskú otázku“. V práci *Marxism and the Oppression of Women* z roku 1983 sa zaoberala klasickými marxistickými textami a otázkou, ako súvisí útlak žien s triednymi vzťahmi kapitalizmu. Pozri Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983).

sociálnu reprodukciu v najrôznejších kontextoch: od detstva a sexuality cez platenú prácu v domácnosti až po penzijný systém.

Podľa Susan Ferguson sa pojem sociálnej reprodukcie – vzhľadom na svoju mnohoznačnosť – používa skôr na opis než na vysvetlenie povahy kapitalistických vzťahov.² Úsilie akademickej ľavice zrekonštruovať pojem, o ktorom sa takmer päť desaťročí³ vedú polemiky prevažne mimo oficiálnych fór, je z tohto pohľadu vítaným krokom. Možno ho vnímať aj ako pokus o rehabilitáciu marxistickej kritiky rodových vzťahov súčasného kapitalizmu. Detailná analýza ústrednej kategórie marxistického feminizmu je na úspešné zavŕšenie projektu nevyhnutná.

Napriek názorovým rozdielom spája autorov a autorky zborníka presvedčenie, že pojem sociálna reprodukcia je najlepší nástroj na vytvorenie „bohatej a pestrofarebnej mapy kapitálu ako sociálneho vzťahu“ (s. 4). Texty sa tak zameriavajú na komplexnú sieť sociálnych vzťahov, ktoré pracujúcim umožňujú každé ráno stáť pred bránami pracovísk. Inými slovami, teoretikov a teoretičky sociálnej reprodukcie zaujíma všetko, čo sa deje pred nástupom pracujúcich do práce a po návrate domov. Kladú si pritom základnú otázku: „Ak pracujúci vyrábajú tovary, kto produkuje pracujúcich?“

Marxov *Kapitál* je pre tvorcov a tvorkyne zborníka síce dôležitým štartovacím bodom, no neponúka podľa nich dostatok záchytných bodov na mape sociálnej reprodukcie. Ich cieľom je pochopiť „totalitu kapitálu“ a vyhnúť sa pritom redukcionizmu, determinizmu či eurocentrizmu. Práve tieto problémy sa zvyčajne vyčítali tradičným marxistickým interpretáciám sociálnej reality, aj samotnému *Kapitálu*. V protiklade s tým sa zborník nebojí vykročiť – v duchu knihy *Beyond Capital*⁴ Michaela Lebowitza – za klasický výklad vzťahu výroby a reprodukcie.

² Pozri článok Susan Ferguson, „Social Reproduction: What’s the big idea?“, Pluto Press, dátum publikovania neznámy (dostupné online <https://www.plutobooks.com/blog/social-reproduction-theory-ferguson/> [prístup 2. 12. 2018]).

³ Diskusiu o reprodukčných činnostiach žien v domácnosti rozprúdil text Margaret Benston „The Political Economy of Women’s Liberation“ z roku 1969. Pozri Margaret Benston, „The Political Economy of Women’s Liberation“, in Rosemary Henessy, Chrys Ingraham (eds.), *Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference, and Women’s Lives* (London: Routledge, 1997), s. 17–24.

⁴ Lebowitz v *Beyond Capital* nadväzuje na Marxov *Kapitál* a rozpracúva oblasť, ktorej sa autor trilógie nestihol venovať. Rozširuje ekonomizmom poznačenú marxistickú koncepciu pracovnej sily o „ľudský rozmer“. Hovoriť o triede pracujúcich preňho neznamená len skúmať spôsoby, akými sa táto trieda vzťahuje ku kapitálu vo sfére produkcie. Zdôrazňuje, že pracujúci sú aj ľudské bytosti a historické subjekty, ktoré iniciujú rôzne typy bojov za uspokojovanie svojich potrieb. Pozri Michael Lebowitz, *Beyond Capital. Marx’s Political Economy of the Working Class* (Palgrave Macmillan UK, 2003).

Od teórií duálnych systémov k jednotnému modelu sociálnej reprodukcie

Sociálna reprodukcia v ekonomických diskusiách dlhodobo chýbala. Okrem pár ojedinelých pokusov v minulosti ticho okolo nej prerušili až marxistické feministky v 70. rokoch minulého storočia. Klasický marxistický výklad podľa nich nedokázal v celej šírke zachytiť špecifický typ podriadenia žien. Analýza týchto teoretičiek (a aktivistiek) sa preto orientovala na pochopenie vzťahu medzi triedou a rodom. Toto skúmanie ich⁵ priviedlo k teóriám o duálnych systémoch, ktoré opisovali dve samostatné, oddelené a rodovo určené sféry: prácu (oblasť plateného zamestnania, ktorej dominujú muži) a domácnosť (oblasť, ktorá prináleží ženám). Obidve sféry sú podľa nich založené na útlaku a nerovnosti, no generujú rozdielne typy sociálnych vzťahov. Charakter vzťahov v domácnosti určuje patriarchát, vzťahy v oblasti produkcie formuje kapitalizmus. Model dvoch sfér narazil na limity: nebral do úvahy historickú premenu sféry produkcie a reprodukcie a ich vzájomné pôsobenie (teda to, že vzťahy v domácnosti sa formujú v kontexte toho, čo sa deje vo sfére výroby, a naopak). Teoretičky, ktoré tieto obmedzenia reflektovali, ponúkli nové koncepcie kapitálu a patriarchátu ako integrálneho systému útlaku žien.⁶

Texty v recenzovanom zborníku dokazujú, že marxisticko-feministická kritika sa poučila z problémov svojich predchodcov a predchodkýň. Súčasní autori a autorky stavajú na pochopení úzkeho prepojenia kapitalistických a patriarchálnych vzťahov a na komplexnejšom chápaní terénu sociálnej reprodukcie. Základom ich analýz je tvrdenie, že ľudská práca je predpokladom reprodukcie spoločnosti ako celku. Ako upozorňuje editorka, ľudská práca tu vystupuje v pôvodnom Marxovom poňatí ako „prvá podmienka ľudských dejín“. No hoci si Marx všimol, že schopnosť pracovať, teda pracovná sila, je jedinečný tovar, keďže nie je výsledkom kapitalistickej výroby, dôsledky tohto faktu ďalej neanalyzoval. Zaplniť uvedenú medzeru znamená pre autorov a autorky zborníka zachytiť dva kľúčové a neoddeliteľné momenty životného cyklu pracovnej sily. Ten, v ktorom vzniká a reprodukuje sa, a ten, v ktorom nachádza uplatnenie na trhu. Aký je teda podľa nich vzťah medzi prácou zameranou na výrobu tovarov a prácou, ktorá sa zameriava na produkciu pracovnej sily? A kto z tohto vzťahu profituje?

V časoch, keď sa akumulácii kapitálu darí, zostáva oblasť sociálnej reprodukcie takmer neviditeľná. Reprodukčné činnosti sa považujú skôr za dobrovoľnú voľnočasovú aktivitu a od oficiálnej sféry produkcie sú – aspoň na povrchu – oddelené. Ako píše Nancy Fraser

⁵ Hlavnou postavou týchto diskusií bola Heidi Hartmann a jej text z roku 1981 „The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism“. Pozri Heidi Hartmann, „The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union“, in Lydia Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy* (London: Pluto Press, 1981), s. 1–41.

⁶ Príkladom tohto prístupu je napríklad zborník textov *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* z roku 1979. Pozri Zillah Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York: Monthly Review Press, 1979).

v druhej štúdii v zborníku: „Prinajmenšom od priemyselnej éry kapitalistickej spoločnosti oddelili prácu vynakladanú na sociálnu reprodukciu od ekonomickej produkcie. Tá prvá sa spájala so ženami, tá druhá s mužmi, pričom za ‚reprodukčné činnosti‘ sa platilo ‚láskou‘ a ‚cnosťou‘, zatiaľ čo za ‚produktívnu prácu‘ peniazmi.“ (S. 23.) V obdobiach kríz sa však reprodukčné činnosti stávajú ostro sledovaným prvkom národných ekonomík: fungovanie sféry, ktorá produkuje a regeneruje pracovnú silu, môže vzťahy produkcie posilniť, ale aj vážne narušiť. Pre kapitál je preto životne dôležité, aby dokázal regulovať a kontrolovať nevyspytateľnú domácnosť a všetkých jej členov.

Práve meniaci sa dynamika vzťahu medzi sférami produkcie a reprodukcie je východiskom štúdie Nancy Fraser. Podľa nej je v ich vzťahu zakódovaná tendencia ku kríze či protirečeniu. Fraser tvrdí, že súčasná kríza sociálnej reprodukcie je výsledkom pôsobenia „finančného kapitalizmu“.⁷ Stupňujúca sa honba za ziskom vedie k oslabovaniu schopnosti reprodukcie pracovnej sily: finančný kapitál zaujímajú predovšetkým rýchle zisky. V porovnaní s minulosťou, keď do pnutia medzi ekonomickou produkciou a sociálnou reprodukciou vstupoval štát a sociálnymi opatreniami zmierňoval napätie medzi oboma sférami, súčasný režim „opravňuje finančný kapitál disciplinovať štáty v súlade s bezprostrednými záujmami súkromných investorov. V neposlednom rade aj tým, že vyžaduje odliv verejných prostriedkov z oblasti sociálnej reprodukcie.“ (S. 33.)

Logike finančného kapitálu sa podľa Fraser prispôbili aj emancipačné hnutia (zástancovia práv LGBTI, antifašizmu, multikulturalizmu, ekológie), ktoré oslobodenie definujú v trhových termínoch.⁸ V prípade rodovej rovnosti mala táto tendencia podľa Fraser obzvlášť ironické následky. Skutočné oslobodenie žien dnes znamená vyrovnáť sa mužom vo všetkých sférach, hlavne v tej, v ktorej sa tvorí zisk. Fraser vidí perspektívu v takom type odporu, ktorý nestratí zo zreteľa skutočné oslobodenie v zmysle prekročenia horizontu kapitalistickej spoločnosti. To si podľa nej vyžaduje „nanovo nastoliť rozlíšenie medzi produkciou a reprodukciou a predstaviť si rodový poriadok inak“ (s. 36).

Kritické mapovanie starého terénu

Autorky a autori zborníka sa zhodujú na tom, že adekvátne sa vyrovnáť s pojmami sociálnej reprodukcie znamená nevyhnutne prekonať staré pochybnosti a kategoriálne omyly. V prípade štúdie, pod ktorú sa podpísali Salar Mohandesi a Emma Teitelman, ide konkrétne o „prepísanie všeobecného naratívu kapitalizmu, triednej kompozície

⁷ Nancy Fraser považuje finančný kapitalizmus za tretiu, súčasnú fázu kapitalizmu. Vyznačuje sa presunom kapitálu do oblastí, v ktorých sú vyplácané nízke mzdy a duálnym modelom spoločenskej reprodukcie: na jednej strane existuje komodifikovaná sieť domácich služieb, ktoré si môžu dovoliť ľudia s vyššími príjmami, a na druhej strane sú tí, ktorí prácu v domácnosti – pre veľké vyťaženie v slabo platených zamestnaniach – nevládzu vykonávať, ani nedokážu zaplatiť.

⁸ Jedným dychom však treba dodať, že to isté sa týka aj ďalších hnutí. Napríklad odbory, pokiaľ sa zameriavajú na zvyšovanie miezd, vymedzujú svoje ciele takisto v jazyku trhu.

a formovania štátu v USA z perspektívy sociálnej reprodukcie“ (s. 38). Dvojica ponúka zaujímavý historický exkurz, v ktorom však chýba súčasná konceptualizácia sociálnej reprodukcie.

V porovnaní s tradičným diskurzom marxistických feministiek o charaktere domácnosti si Mohandesi a Teitelman všímajú aj jej ďalšie, dosiaľ príliš nerefektované, funkcie. Americká domácnosť v 19. storočí bola podľa nich nielen miestom, v ktorom sa akumuloval príjem jej členov, ale aj centrom organizácie triednych bojov. Napriek tomu, že v nej existovala rodová deľba práce, produkcia nebola oddelená od reprodukcie: v predindustriálnom období boli tieto oblasti prepojené. Moderná industriálna spoločnosť, ktorá obe sféry oddelila ideologicky, ale aj fyzicky, nanovo definovala kategóriu „ženská práca“ nielen z pohľadu triedy, ale aj rasy. Mohandesi a Teitelman v tejto súvislosti upozorňujú na fakt, že na rozdiel od beloškých žien, ktoré postupne obsadzovali pozície v školstve či v účtovníctve, černošské ženy sa uplatňovali takmer výlučne v oblasti platenej práce v domácnosti a vo verejných pracovniach.

Revízia amerických dejín ukazuje, že domácnosť mala zásadný vplyv na formovanie triedy pracujúcich. Mnohé boje pracujúcich v prvej polovici 20. storočia sa týkali práve sociálnej reprodukcie, konkrétne problémov s bývaním a dostupnosťou potravín a participovali na nich černošskí aj beloškí pracujúci, muži aj ženy. Spájalo ich presvedčenie, že tristné životné podmienky nie sú dôsledkom individuálnych zlyhaní, ale systému, ktorý ich generuje. Odpoveďou na protesty a štrajky bol štátom iniciovaný Nový údel, ktorý v záujme zabezpečenia ekonomického rastu ponúkol triede pracujúcich viac štátnej ochrany. Práve on vyvolal návrat žien do sféry domácnosti, čím zakonzervoval tradičné vnímanie „ženskej práce“ a heteronormatívne poňatie domácnosti ako jediného legitímneho miesta sociálnej reprodukcie.

Heteronormatívny charakter domácnosti a rodová deľba práce sú znakmi historicky špecifického typu rodiny, ktorý sa nie náhodou objavil v období nástupu kapitalizmu. Ten potreboval, aby sa oblasť, ktorá je zdrojom pracovnej sily, nevymkla spod kontroly. Predpísaným modelom sa tak stala domácnosť zložená z muža a ženy, ktorí plodia a vychovávajú deti. Alan Sears si vo svojom texte podobne všíma, že hovoriť o sexualite a jej subjektoch sa začalo práve v kontexte rozvoja kapitalistických vzťahov: „[V]ývoj sexuality – vytváranie identít okolo erotických preferencií (ako napr. ‚lesba‘) – je produktom kapitalistickej sociálnej organizácie.“ (S. 173.) Pre kontrolu nad súkromnou sférou bolo potrebné stigmatizovať niektoré typy sexuálnych preferencií a aktivít (napr. homosexualitu či prostitúciu) a pozorne dohliadať na poslušnosť tiel pracujúcich. Podľa Searsa je sexualita dôležitým terénom bojov pracujúcich: kapitál ich zbavil nielen kontroly nad výrobným procesom, ale aj nad vlastnou sexualitou (v prípade žien nad reprodukčnou schopnosťou, o ktorú ide v zápasoch o dostupné interrupcie či antikoncepciu). Boj za emancipáciu sexuálnych menšín či za autonómne rozhodovanie žien o svojich telách bude preto úspešný len vtedy, ak zaniknú štruktúralne podmienky, ktoré obmedzujú sexuálnu slobodu.

Searsov text v mnohom posúva marxisticko-feministický diskurz, ktorý vznikol v prostredí heterosexuálneho ženského hnutia a aj hnutia pracujúcich. V 70. rokoch pracovali marxistické feministky výlučne s esencialistickým poňatím ženských tiel a binárnou logikou žensko-mužských vzťahov.

Novoobjavený terén a subjekty sociálnej reprodukcie

Ak máme uznať politický rozmer sociálnej reprodukcie, musíme prehodnotiť aj dosah bojov, ktoré sa v nej odohrávajú. Tithi Bhattacharya vo svojej štúdii zdôrazňuje, že triedny boj sa neodohráva len na pracovisku. Tvrdí, že „[k]aždé spoločenské a politické hnutie, ktoré ‚smeruje‘ k výdobytkom pre robotnícku triedu ako celok alebo k spochybňovaniu moci kapitálu ako celku, sa musí považovať za aspekt triedneho boja“ (s. 85–86). Za rozpadom moci pracujúcich, ktorý môžeme sledovať od 70. rokov minulého storočia, je podľa nej práve ignorovanie „spoločenskej totality produkcie hodnoty a reprodukcie pracovnej sily“ (s. 86).

Podľa Bhattacharya je situácia v USA od 80. rokov poznačená pacifikáciou a prekarizáciou triedy pracujúcich spojenou s expanziou globálneho kapitálu. Privatizácia sociálnych služieb má za následok prenesenie zodpovednosti za reprodukciu na plecia pracujúcich. Zdôrazňuje preto význam bojov v tejto oblasti: okrem tých za lepšie verejné služby či bývanie ide aj o tie, ktoré sa týkajú klimatických zmien, kvality ovzdušia či dostupnosti prírodných zdrojov, napríklad vody. Pri čítaní textu Bhattacharya by sa mohlo zdať, že ide o prevratnú myšlienku. Pohľad do histórie však ukazuje, že zásadné boje sa neodohrali len na pracoviskách. Stačí si spomenúť na štrajk nájomníkov z Peckhamu v 30. rokoch minulého storočia alebo environmentálne zápasy v Taliansku v 60. rokoch.

Autori a autorky zborníka pri uvažovaní o sieťach reprodukcie, obnovy a kultivácie pracovnej sily, ako aj o teréne bojov pracujúcich, idú za hranice domácností a pracovísk. Pritom prehodnocujú aj pojem subjektov sociálnej reprodukcie. Sarah Ferguson, autorka ďalšej štúdie, opisuje dva spôsoby účasti detí na procese celospoločenskej reprodukcie: sú jednak objektmi reprodukcie (rodičovskej starostlivosti, ktorá zahŕňa emocionálnu aj fyzickú prácu), no zároveň sú budúcimi subjektmi kapitalizmu.

Obraz dieťaťa sa pritom konštruje v opozícii k práci: v prvom rade je konzumentom tovarov, ktoré zabezpečujú jeho pracujúci rodičia. V porovnaní s rodičmi, ktorí sú súčasťou kapitalistického cyklu tvorby nadhodnoty (obývajú svet práce), sa dieťa ocitá mimo vzťahov v oblasti produkcie (obýva svet hry). Spôsob, akým sa deti vzťahujú k svetu hry, je antitezou sveta práce. Hravosť, voľnosť a vyjednávanie s rodičmi: to všetko sú zručnosti a schopnosti, ktoré dieťa rozvíja a ktoré priamo protirečia kapitalistickému poriadku, založenému na kontrole a podriadení. Ako tvrdí Ferguson, „deti nám svojím alternatívnym spôsobom bytia pripomínajú, že pracovná sila nie je vec. Je to schopnosť konkrétnych, potenciálne hravých jedincov, ktorých potreby a túžby sa dostávajú do konfliktu s kapitalistickým impulzom, ktorý chce oddeliť hru od práce.“ (S. 129.)

Text Serap Saritas Oran sa zameriava na súvislosť dôchodkového systému s generačnou sociálnou reprodukciou. V predkapitalistickej minulosti žili viacgeneračné rodiny

pod jednou strechou. Tento typ domácnosti sa vyznačoval výraznou ekonomickou sebestačnosťou jej členov: rodiny obrábali vlastnú pôdu či chovali zvieratá. Následkom oddelenia výrobcov od výrobných prostriedkov, ktoré bolo podmienkou vzniku kapitalizmu, sa narušili aj pôvodné mechanizmy starostlivosti o najstarších. Vznikla skupina ľudí, ktorí sú pre svoj vek či zdravotný stav vylúčení z procesu výroby, a teda odkázaní na nejaký typ podpory.

Dôchodky sa podľa Saritas Oran vyplácajú z nadhodnoty, ktorú si privlastňujú kapitalisti, no ktorá v podobe daní prechádza štátom a slúži na financovanie potrieb sociálnej reprodukcie. Úlohou štátu je strážiť rozdeľovanie týchto zdrojov, pričom toto privilegium môže štát využívať aj na zvyšovanie svojej podpory. Saritas Oran upozorňuje, že dôchodkové reformy, resp. úsilie kapitalistov zbaviť sa zodpovednosti za tých, ktorí nie sú priamou súčasťou výrobných vzťahov, nie je len útokom na poberateľov a poberateľky dôchodkov, ale aj na triedu pracujúcich vo všeobecnosti. Platí to aj naopak: boje na pracoviskách priamo vplývajú na bývalých pracujúcich a pracujúce, ktoré poberajú dôchodky.⁹ Hoci sa príjemcovia dôchodkov ocitajú „mimo kapitálu“, samotné dôchodky zohrávajú v oblasti produkcie a reprodukcie zásadnú úlohu. Krivka zmien v dôchodkových systémoch odráža intenzitu bojov pracujúcich a pokusov o ich pacifikáciu: „Kapitalisti tlačia na zníženie dôchodkov tým, že menia parametre pravidiel, na základe ktorých sa rozhoduje o oprávnenosti poberať dôchodok či o valorizácii dôchodkov, a to podľa toho, aká je aktuálna sila robotníckej triedy.“ (S. 159.) Podľa autorky preto treba rozšíriť naše chápanie reprodukcie triedy pracujúcich. Tá sa totiž týka nielen tých, ktorí stoja každé ráno pred bránami pracoviska, ale aj tých, ktorí pred nimi stáli v minulosti, alebo ešte len budú stáť.

Ekonomia starostlivosti

Štúdia Carmen Teeple Hopkins ukazuje, že starostlivosť už nie je len bezplatnou službou žien v domácnosti, ale aj tovarom, ktorého cenu určuje trh. Poskytovateľky tohto tovaru sú často etnicky a triedne určené: vo Veľkej Británii ide najmä o černošky a migrantky z robotníckej triedy. Podobne aj editorka zborníka vo svojej štúdii zdôrazňuje, že dostatok pracovnej sily sa nezabezpečuje len v rodinách. Podľa Bhattacharya sú otroctvo a imigrácia „dva z najbežnejších spôsobov, ktorými kapitál nahrádza pracovnú silu v rámci národných hraníc“ (s. 73).

Fakt, že v USA sa práve Afroameričanky stali lacnou pracovnou silou na údržbu beloškých domácností, nie je náhoda. V hierarchickom vzťahu belošských žien, ktoré pracujú na svojej kariére, a černošských žien, ktoré pracujú na čistote ich príbytkov, nachádza autorka paralelu s érou otroctva. Teeple Hopkins vo svojom texte analyzuje charakter migrantskej práce v Kanade na pozadí platenej a neplatenej práce v domácnosti. Podľa nej je neoliberalný kapitalizmus založený na štruktúrálnej posilňovanej diskriminácii

⁹ Napríklad hierarchické rodové vzťahy vo sfére produkcie, ktoré sú charakteristické mzdovým rozdielom medzi mužmi a ženami, sa odrážajú aj v rodovej nerovnosti pri vyplácaní dôchodkov.

cie migrantiek, ktoré vstupujú do oblasti platenej práce v domácnosti. Neistý pobyt a prekérne pracovné podmienky nútia migrantky hľadať v mieste práce sieť ochrany.

Predstava domova ako centra vykorisťovania a neistoty kontrastuje s tradičným pohľadom na domácnosť ako na sféru emocionálnej kompenzácie a stability. Beloškým teoretikám pritom prvý typ domácnosti dlho unikal a príliš sa nezaoberali alternatívnymi ženskými dejinami, ktoré písali černošské otrokyne v belošských amerických domácnostiach. Teepe Hopkins však podotýka, že „[č]ernošská feministická tradícia zdôrazňuje nielen to, že súčasné pracovné vzťahy, v ktorých figurujú pracujúci v domácnosti, sú historicky zakorenené v domácom otroctve, ale aj to, že emocionálne vnímanie domova nemusí byť späté s konkrétnym fyzickým domom“ (s. 145). Domovom sa môže stať akékoľvek miesto, ku ktorému sa viažu vzťahy založené na dôvere, spolupatričnosti a pocite bezpečia – v tomto zmysle to podľa Teepe Hopkins môžu byť napríklad kostoly.

Intersekcionalita verzus sociálna reprodukcia

Príspevky v zborníku pracujú s diferencovaným pohľadom na triedu pracujúcich. Napokon, predstava pracujúcich ako homogénneho celku, ktorý spája „boj za spoločné záujmy“, je nielen naivná, ale aj chybná. Pracujúci majú vzhľadom na kultúrne, rasové či rodové odlišnosti nezriedka protichodné ciele. Rozpory medzi nimi prehlbuje nielen kapitál, ale aj štát. Pochopenie rôznorodosti umožňuje autorom a autorkám štúdií odhaliť „vzťah medzi vykorisťovaním (tradične pripisovaným triede) a útlakom (zvyčajne vnímaným prostredníctvom rodu, rasy a pod.)“ (s. 3). Zaoberať sa alternatívnymi pojmami, ktoré narúšajú homogénnosť kategórií ako rod a trieda, je z tohto hľadiska nevyhnutný krok.

Niektorí autori a autorky zborníka sa hlásia k teórii intersekcionality, ktorá sa v marxisticko-feministickom diskurze považuje za problematickú. Antagonizmus medzi tradične marxistickou teóriou sociálnej reprodukcie a nemarxistickým intersekcionalným prístupom reflektuje aj Lise Vogel v predslove zborníka. Je teda spojenie marxisticko-feministického prúdu s intersekcionalitou novodobým „nešťastným manželstvom“¹⁰ odsúdeným na zánik? Vogel tvrdí opak: teória intersekcionality podľa nej dokáže zachytiť nuansy, ktoré „jednorozmernej“ teórii sociálnej reprodukcie unikajú.

Pojem intersekcionality¹¹ vznikol ako reakcia na neschopnosť feministického hnutia začleniť a reflektovať špecifickú skúsenosť černošských žien. Slovom bell hooks išlo o kritiku teoretického predpokladu belošských stredostavovských žien – feministiek,

¹⁰ „Nešťastným manželstvom“ označila Heidi Hartmann v roku 1981 spojenie marxizmu a feminizmu.

¹¹ Koncom osemdesiatych rokov minulého storočia ho zaviedla Kimberlé Crenshaw, právna teoretička a aktivistka. Použila ho pri opise zlyhaní amerického súdneho systému vo vzťahu k diskriminácii černošských žien na pracovisku. V článku z roku 1989 citovala súdne prípady, ktoré nezohľadňovali pretínajúcu sa diskrimináciu černošských žien (napríklad ako žien, ale aj ako černošiek). Pozri „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“, *The University of Chicago Legal Forum* (1989), Article 8.

podľa ktorého bol rod „primárnym faktorom, ktorý predurčuje osud žien“.¹² Ak černošské feministky chceli pravdivo a autenticky opísať zdroje svojho útlaku, nevystačili si s kategóriami ako rod a trieda. Začali preto uvažovať o tom, ako vplýva na formovanie ich životov rasa. Teória intersekcionality bola teda prekročením čiernobieleho pohľadu na determinanty životných podmienok triedy pracujúcich s dôrazom na perspektívu černošských žien. Niektorí jej obhajcovia a obhajkyne pritom považujú jednotlivé formy útlaku (triedny, rasový, rodový a pod.) za rovnocenné. Aj preto stála intersekcionalita v opozícii voči marxizmu, podľa ktorého sú v kapitalizme určujúce triedne vzťahy.

Ako tvrdí David McNally, autor jednej zo štúdií, cieľom intersekcionality je „pochopiť viacnásobné formy útlaku, ktoré vytvárajú spoločenskú skúsenosť mnohých ľudí, predovšetkým černošských žien“ (s. 95). Tieto formy útlaku alebo jeho „línie“, „osi“ či „vektory“ sa navzájom pretínajú. Najväčším problémom tohto prístupu je vysvetliť ich ontologický status a vyhnúť sa pritom obvineniam z ontologického atomizmu. Trieda, rasa a rod, teda „aspekty odlišnosti“, ako ich nazýva Lise Vogel, nie sú samostatne stojace systémy: „[z]istenia černošských teoretičiek ukazujú, že rasa a rod sa v podstate navzájom konštituuju“ (s. 17). McNally sa prikláňa k vysvetleniu Patricie Hill Collins, podľa ktorej sú jednotlivé systémy útlaku previazané preto, lebo sú súčasťou toho istého historicky vzniknutého celku.

Kapitalistický útlak nemožno komplexne opísať bez všetkých kategórií, ktoré konštituuju sociálnu realitu. V tomto smere je dôležité uznať prínos teórie intersekcionality aj napriek neutíchajúcej kritike pravoverných marxistov a marxistiek. Ako si však všíma aj Bhattacharya, „kým pracovná sila uvádza do pohybu proces akumulácie, kapitál je ľahostajný voči rase, rodu alebo schopnostiam bezprostredného výrobcu“¹³ (s. 87). Oslobodenie triedy pracujúcich len v jej „chaotickej, multietnickej a multitirodovej subjektivite, ktorá má zároveň rôzne stupne telesnej schopnosti“ (s. 3) nezabezpečí rad jednotlivých víťazstiev (napr. v oblasti antirasistickej alebo rodovej legislatívy). Závisí od zničenia samotného systému generujúceho nerovnosti, ktorých základom je hierarchický vzťah medzi vlastníkami pracovných prostriedkov a predajcami pracovnej sily.

Záver

Oblasť sociálnej reprodukcie je dnes horúci terén. Napríklad zdravotná starostlivosť je v súčasnosti najrýchlejšie rastúce odvetvie námezdnjej ekonomiky v USA. V Taliansku sa po štyridsiatich rokoch opäť hovorilo o mzdách pre ženy v domácnosti,¹⁴ diskutuje

¹² hooks, bell (2014) [1984]. *Feminist Theory: From Margin to Center*. New York: Routledge.

¹³ Táto neutralita však nevylučuje, že kapitál profituje z rodových, triednych, rasových a iných nerovností.

¹⁴ Pozri článok Lizzy Davies, „Italian campaigners call for housewives to be paid a salary“ („Výzva talianskych aktivistov a aktivistiek na zavedenie miezd pre ženy v domácnosti“), *The Guardian*, 7. 3. 2014 (dostupné online <https://www.theguardian.com/world/2014/mar/07/italian-campaigner-s-housewives-paid-salary> [prístup 2. 12. 2018]).

sa o zavedení nepodmieneneho základného príjmu. So sociálnou reprodukciou súviseli aj najvýznamnejšie politické a sociálne hnutia a iniciatívy, ktoré sa sformovali v posledných rokoch. Potvrzuje sa tak to, o čom hovorili marxistické feministky združené v 70. rokoch minulého storočia v organizácii Lotta Feminista: uvažovať o radikálnej zmene výrobných vzťahov nie je možné bez pochopenia toho, čo sa odohráva mimo nich. Zborník *Social Reproduction Theory* na túto perspektívu nadväzuje a priamo odkazuje. Autori a autorky knihy dúfajú, že „teória sociálnej reprodukcie bude pokračovať v rozvíjaní marxizmu ako skutočného nástroja na pochopenie nášho sveta s cieľom zmeniť ho“ (s. 20).

Tento odkaz umocňuje záverečný príspevok zborníka. Filosofka a aktivistka Cinzia Arruzza v ňom opisuje Women's Strike (Štrajk žien) z 8. marca 2017 (na jeho organizácii sa podieľala aj s Tithi Bhattacharya) ako „politické vyjadrenie teórie sociálnej reprodukcie“ (s. 195). Všeobecnejšia feministická mobilizácia v USA v roku 2017 vyplývala zo špecifickej politickej situácie a podľa autorky odhalila slabé miesta liberálneho feminizmu: belošké voličky si z dvojice prezidentských kandidátov často nevybrali Hillary Clinton ako symbol silnej ženy, ktorá má rodinu aj kariéru, ale mizogýnného Donalda Trumpa. Zároveň tak vznikol priestor na vytvorenie protiváhy voči liberálnemu feminizmu alebo, ako píše Arruzza, na „zviditeľnenie feminizmu na celoštátnej úrovni, spochybnenie hegemonie toho druhu korporátneho feminizmu, ktorý stelesňuje Clinton a jej podporovatelia, a napokon vznikol priestor aj na otvorenie celoštátnej diskusie o posilnení postavenia pracujúcich, migrantských a černošských žien“ (s. 194).

Ako tvrdí Bhattacharya, boje, ktoré môžu mať zásadný význam, sa odohrávajú aj mimo tovární. To, že tento moment zdôrazňuje, vyplýva z jej vnímania súčasného stavu triedy pracujúcich. Podľa nej triedu pracujúcich nemožno naďalej vnímať ako nositeľku radikálnej spoločenskej zmeny. Odvoláva sa preto na význam sociálnych hnutí, ktoré iniciujú boje mimo pracovísk. Tie sú však zväčša fragmentované a ich praktický dosah zostáva na lokálnej úrovni. A ani najväčšie sociálne hnutia posledných rokov zatiaľ nedokázali zmobilizovať kritickú masu potrebnú na globálnu zmenu.

Carmen Teeple Hopkins vo svojej štúdií o migrantskej práci v domácnosti ukázala, že reprodukcia je v súčasnosti jedným z odvetví výrobného sektora. V zborníku však chýba bližší pohľad na ďalšie významné oblasti reprodukcie: konkrétne stravovací priemysel (nedávno sa odohral prvý koordinovaný transatlantický štrajk pracujúcich v rýchloch občerstvení či reštauráciách a gastrokuriérov v USA a Veľkej Británii),¹⁵ školstvo (na jar 2018 médiá informovali o úspešnom učiteľskom štrajku v Západnej Virgínii),¹⁶

¹⁵ Pozri článok „McDonald's, UberEats and Wetherspoon workers strike over pay“ („Pracujúci z McDonald's, UberEats a Wetherspoon štrajkujú za mzdy“), *BBC*, 4. 10. 2018 (dostupné online <https://www.bbc.com/news/business-45734662?fbclid=IwAR322dVUjCLOAioaOA2LaE717Yd-6l2p0mgQkNqj6NUIjtCRvAgudGEOtDs> [prístup 2. 12. 2018]).

¹⁶ Pozri text „Štrajková vlna v americkom školstve“, *Karmína*, 25. 6. 2018 (dostupné online <https://karmina.red/posts/55strong-3/?fbclid=IwAR2egGAYs08M8zx8NxZQtHV> [prístup 2. 12. 2018]).

zdravotníctvo či sociálne služby. V textoch sa nehovorí o bojoch, ktoré sa dnes v týchto oblastiach odohrávajú, a ktoré ukazujú, aký význam má perspektíva reprodukcie pri pohľade na „klasické“ boje na pracoviskách.

V zborníku, ktorý má v duchu Lebowitzovej knihy ambíciu vykročiť za *Kapitál*, chýba aj analýza charakteru súčasnej rodiny, rodovej deľby práce v nej a jej významu pre sféru výroby.¹⁷ V čase, keď sa na trhoch práce vyspelých krajín usídlilo rekordne veľa žien a vzrastá počet rodín závislých od ženského príjmu, sa dynamicky menia nielen funkcie rodiny, ale aj jej topografia. Skúmanie sociálnej reprodukcie sa v súčasnosti sotva môže opierať o predstavu ženy v domácnosti, ktorá je odkázaná na manželov príjem a sama sa stará o viacčlennú rodinu. Moderný obraz ženskej roly vo sfére produkcie a reprodukcie však autori a autorky zborníka neponúkajú.

Podľa autorky predslovu Lise Vogel dáva zborník nové odpovede na staré otázky. Jednu dôležitú starú otázku však necháva nezodpovedanú: ako politicky prepojiť boje v oblasti produkcie s tými, ktoré sa odohrávajú vo sfére reprodukcie.

¹⁷ S touto témou súvisia len dve štúdie v zborníku, aj to len okrajovo: príspevok Alana Searsa o sexualite a historický exkurz Mohandesiho a Teitelman.

ČÍST KAPITÁL DNES

Petr Kužel

Nick Nesbitt, ed., *The Concept in Crisis. Reading Capital Today* (Durham and London: Duke University Press, 2017), 320 s. ISBN 9780822369622

V posledních letech dochází ve světě k výraznému nárůstu zájmu o dílo Louise Althussera. Nově jsou publikována díla z jeho pozůstalosti, která v mnoha ohledech pozměňují vnímání Althusserovy filosofie a ukazují texty publikované za jeho života v novém světle. V návaznosti na to pochopitelně vzniká i rozsáhlá sekundární literatura, která otevírá nové oblasti zkoumání, odhaluje bohatý teoretický potenciál jeho textů a ukazuje, v čem je Althusserovo dílo inspirativní při řešení a konceptualizaci současných teoretických problémů a analýze dnešního kapitalismu.

Z této literatury stojí za to upozornit především na publikaci *The Concept in Crisis. Reading Capital Today* (2017), která se soustředí především na analýzu knihy *Lire le Capital*, kterou napsal Althusser a jeho žáci Étienne Balibar, Roger Establet, Jacques Rancière a Pierre Macherey a od jejíhož vydání uplynulo v roce 2015 půl století. Editorovi publikace Nicku Nesbittovi se podařilo vytvořit kolektiv autorů, který bez nadsázky tvoří nejvýznamnější odborníci na problematiku Althusserovy a althusserovské filosofie. Kvalita publikace tomu odpovídá a řada příspěvků skutečně otevírá nové pole v althusserovském zkoumání. Autoři přitom nejsou poplatní žádné nekritické podobě tzv. althusserianismu, ale naopak v mnoha případech střízlivě poukazují na nedořečení a aporetický charakter některých Althusserových tezí. Bylo-li Althusserovou interpretační maximou při interpretaci Marxova *Kapitálu* nevycházet z doslovnosti jeho textů, ale hledat jeho skryté jádro a učinit „viditelným to, co bylo v textu přítomno, ale zůstávalo neviditelné“, postupují autoři recenzované publikace podobným způsobem. A v tomto (ale jen v tomto!) smyslu tak vlastně jsou sami althusseriány. Ve svých textech směřují

takříkajíc za *Althussera* a formulují koncepty, které jsou v jeho díle v althusserovském smyslu „absentní“.¹

Plnou měrou toto vyjádření platí hned o prvním příspěvku Alaina Badioua („The Althusserian Definition of ‚Theory‘“) prvního oddílu knihy nazvané „*Reading Reading Capital*“. Badiou v této studii zkoumá, jak Althusser pracuje s pojmem „teorie“ a jakou roli a vývoj má tento koncept v celkové struktuře Althusserova myšlení. Poukazuje na Althusserovu snahu překonat protiklad mezi teorií a praxí, která je důsledkem Althusserova – Spinozou ovlivněného – imanentistického přístupu v ontologii i epistemologii, kdy pravda či pravdivé teoretické poznání nepotřebuje vnější garanci pravdivosti verifikovanou praxí. O tom, co je pravdivé, rozhoduje spíše možnost vykázat určité tvrzení či pravdu v rámci daného teoretického systému zdůvodnění (podobně jako například v případě matematických pravd, kdy matematika pravdu neodhaluje, ale spíše konstruuje. Nepotřebuje tak vnější garanci pravdivosti. Pravdu „pouze“ na základě jí vlastních pravidel demonstruje v daném systému jí imanentních pravidel).²

Pravda (výsledek teoretické praxe) tak není *odhalována*, ale *produkována* (a to právě teoretickou praxí). Badiou v této souvislosti zdůrazňuje, že tento přístup má vliv i na Althusserovu ontologii. Althusser podle něj nevytváří ani tak „materialismus vztahů“, ale spíše „materialismus produkce“ (s. 22), kdy koneckonců vše společensky existující (včetně pravd) je výsledkem nějaké formy praxe (teoretické, ekonomické, politické, technické, umělecké apod.).

Do této chvíle se jedná ze strany Badioua v podstatě o standardní výklad Althussera. Badiouův výklad je však cenný v tom, že zajímavým způsobem vykresluje dynamiku vývoje Althusserova myšlení. Tato dynamika je dána právě snahou překonat onen protiklad mezi teorií a praxí. Althusserovi se však tento protiklad fakticky překonat nedaří a naopak se v jeho díle neustále v různých hávech znovu a znovu vynořuje jako „návrat potlačeného“. Konkrétně se výše popsaná Althusserova snaha manifestuje především snahou eliminovat či redefinovat sám pojem „teorie“. Ta se nejprve mění v „teoretickou praxí“, kdy teorie je tedy jedním ze způsobů praxe; později v „produkcí poznání, která se zcela odehrává v myšlení“. Tím však narážíme na problém: Pokud se poznání „zcela odehrává v myšlení“, pak je vlastně v protikladu k realitě a protiklad mezi praxí a teorií se znovu ohlašuje. Althusser si je tohoto napětí vědom a toto vědomí pak dále určuje modifikaci jeho přístupu. Myšlení proto následně chápe jako určené

¹ Problematiku teorie absence mimochodem mimo jiné podnětným způsobem zkoumá Warren Montag ve svém textu „To Shatter All the Classical Theories of Causality“ v recenzované knize (srov. s. 166–188).

² Nick Nesbitt v úvodu své práce poukazuje na to, jaký vliv měl ostatně na Althusserovu filosofii Jean Cavaillès a jeho epistemologie formulovaná právě na pozadí analýzy matematiky v jeho opus magnum *Sur la logique et la théorie de la science* (Paris: Presses universitaires de France 1947). (Srov. s. 5.)

historicky danou povahou „aparátu“, který myšlení determinuje. Konceptem aparátu tak myšlení opět materiálně ukotvuje a snaží se onen protiklad mezi teorií a praxí, potažmo obecněji mezi duchem a hmotou, překonat, nicméně se mu však stále znovu a znovu vynořuje tento protiklad jinde (například v protikladu mezi tzv. objektem poznání a reálným objektem).

Badiouův článek vyúsťuje tím, že Althusser svým imanentistickým přístupem ve skutečnosti protiklad mezi teorií a praxí v zásadě nepřekonal. Zatímco pro Spinozu problém vztahu mezi teorií a praxí, resp. myšlením a fyzikální realitou, nepředstavuje v zásadě problém – vzhledem k paralelismu obou a vzhledem k tomu, že jsou dvěma atributy téže substance –, pro Althussera, sice ovlivněného Spinozou, ale odmítajícího Spinozův paralelismus a adekvaci mezi předmětem poznání a reálným předmětem, představuje vztah těchto předmětů a vztah teorie a praxe trvalý problém, který pak má implikace i v politických otázkách. Badiou poukazuje v této souvislosti například na nemožnost formulovat v rámci Althusserova teoretického přístupu to, co Badiou nazývá „komunistickou hypotézou“.³ Badiou následně naznačuje možnost, jak se s tímto přístupem vyrovnat, a navrhuje jemnější kategoriální rozlišení pojmů. Rozlišuje mezi „výrazem“, „kategorií“ a „konceptem“, které odpovídají různým diskursům: ideologickému, filosofickému, vědeckému, přičemž u samého Althussera toto rozlišení nenacházíme.

Následující příspěvek Roberta J. C. Younga „Rereading the Symptomatic Reading“ se zaměřuje především na Althusserův způsob čtení *Kapitálu* a jeho zkoumání toho, jak Marx četl a kategoriálně kritizoval klasické ekonomy, a aplikuje tento přístup na to, jak Marx četl sám sebe a jak neustále znovu a znovu přepisoval a přepracovával své dílo. Youngův příspěvek tak na pozadí Althusserovy metody představuje přiblížení Marxova čtení vlastního díla a dokumentuje textové rozdíly v různých vydáních *Kapitálu*, včetně Engelsových edičních zásahů do dalších dílů. Young také poukazuje na Althusserovu reflexi toho, že Engels aplikoval stejnou metodu čtení *Kapitálu*, jakou Marx aplikoval při četbě klasických ekonomů: dvojí čtení, které generuje potřebu přepsání původního textu a způsobuje jeho teoretickou transformaci, aby byl zviditelněn nový konceptuální obsah, jenž „může být vyprodukován pouze skrze neustálé znovučtení a překlad původního textu“ (s. 45).

Otázkou „překlada“ se zabývala i Emily Apter, která ve svém příspěvku „Translation and Event: Rereading *Reading Capital*“,

zastává tezi, že *Číst Kapitál* je událostí v dějinách překládání, protože althusserovská teoretická praxe za prvé ustavuje kritickou dialektiku mezi abstraktním formálním modelem a lingvistickými znaky, za druhé heuristicky překládá mezi psychoanalýzou a marxismem, za třetí praktikuje symptomatický překlad v rámci

³ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste* (Paris: Nouvelles éd. Lignes 2009).

praxe symptomálního čtení a za čtvrté nám poskytuje způsob, jak uvažovat překladovou událost jako koextenzivní s teorií události. (s. 54)

První oddíl knihy uzavírá studie Knoxe Pedena „To Have Done with Alienation: or, How to Orient Oneself in Ideology“, autora vynikající práce *Spinoza Contra Phenomenology*,⁴ která je zásadní pro porozumění spinozismu, potažmo historické epistemologii ve Francii a Althusserově pozici v rámci tohoto proudu. Ve zde přítomné studii se však Peden zaměřuje na zcela jinou oblast zkoumání, totiž na Althusserovu tematizaci umění a její funkci a porovnává tuto koncepci s koncepcí Waltera Benna Michaelse. Peden zde zkoumá Althusserovo pojetí struktury a pojmy zhuštění, přesunu a předeterminace a zabývá se otázkou, jak nám tyto pojmy mohou pomoci uchopit umění, jeho roli ve společnosti a fenomén, který Brecht označil jako zcizovací efekt.

Příspěvky zahrnuté do druhého oddílu s názvem „*Reading Capital in Context*“ kládou Althusserovu intervenci a *Čist Kapital* do vztahu k danému dobovému kontextu a ukazují význam této intervence v tehdejší konjunktuře.

V úvodním příspěvku této sekce provádí Étienne Balibar, jeden z nejbližších Althusserových spolupracovníků a spolu s Warrenem Montagem i jeden z největších znalců Althusserova díla, komparativní analýzu mezi Althusserovým čtením *Kapitálu* a tím, jak *Kapital* ve stejném období, tj. v polovině šedesátých let, interpretoval italský marxista a jeden z hlavních představitelů italského operaismu Mario Tronti. Ačkoli se v případě Althussera a Trontio jedná o dosti protikladné přístupy, Balibar hlubším zkoumáním ukazuje, že tyto přístupy vlastně představují „dva antitetické způsoby pochopení nutnosti ‚leninistického‘ čtení Marxe“ (s. 95), které mají fakticky mnoho společného. Skutečně zajímavým a podnětným způsobem analyzuje situaci v tehdejší Itálii a Francii a s porozuměním a vzhledem analyzuje odlišné strategie a taktiky i odlišnost teorií, jimiž chtěli Tronti a Althusser transformovat tehdejší politickou situaci v různých společenských kontextech. V Balibarově analýze se snoubí vynikající porozumění danému kontextu s porozuměním marxistické tradici v daných kontextech, které vede při využití konceptu předeterminace a nerovnoměrného vývoje k pozoruhodné komparativní analýze italského operaismu a althusserianismu.

Otázkou nerovnoměrného vývoje se zabývá i Bruno Bosteels v následujícím příspěvku „*Reading Capital from the Margins: Notes on the Logic of Uneven Development*“. I zde je výsledkem skutečně jemná a detailní analýza. Althusser, jak známo, ve svém textu „O materialistické dialektice“ s podtitulem „O nerovnosti počátků“⁵ nepřebírá tento koncept od Trockého, ale z Maova textu „O rozporu“. Trockij není v celém textu

⁴ Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to Deleuze* (Stanford: Stanford University Press, 2014).

⁵ V orig. „Sur la dialectique matérialiste. (De l'inégalité des origines)“. [O materialistické dialektice. O nerovnosti původů/počátků]. Název podtitulu je i určitou hříčkou s názvem Rousseauovy knihy *O původu/počátku nerovnosti... (Sur l'origine de l'inégalité)*.

(a mimochodem, pokud je mi známo, ani v celém Althusserově díle, nepočítáme-li texty z pozůstalosti⁶) ani jednou zmíněn. Ačkoli by se na první pohled mohlo zdát, že absence Trockého jména v Althusserově textu je podmíněna spíše neteoretickými důvody a faktem, že Althusser chtěl působit na transformaci Francouzské komunistické strany, která se k Trockému stavěla stále velmi kriticky, a nechtěl tedy zbytečně provokovat, Bosteels ukazuje, že absence Trockého má i hluboké teoretické důvody a že, podíváme-li se na Althusserův přístup nerovnoměrného vývoje a srovnáme-li ho s Trockého koncepcí, je Althusserův přístup fakticky protikladný, ba dokonce, jak Bosteels píše, „je těžké nečíst pasáže z [textu] ‚O materialistické dialektice‘ jako nepřímé vyvrácení Trockého“ (s. 126). Bosteels ukazuje, že zatímco Trockého pojetí předpokládá určitou esencialistickou a historicistní představu, od které se konkrétní vývoj může odchýlit (a v praxi často odchyluje), u Althussera tuto představu „odchýlení“ nenacházíme, a naopak základem Althusserova přístupu zkoumání společnosti je přechod od dialektiky k určité „neredukovatelné vnitřní diferenci, která je v srdci všech historických struktur“ (s. 128). Tímto posunem zároveň Althusser do jisté míry otevírá cestu dekonstruktivistickým přístupům Deleuze a Derridy a podle Bosteelse i „cestu k dekonstrukci marxistické dialektiky směrem k postmarxismu“, jak jej interpretují Laclau a Mouffe (s. 129). Bostellova analýza, kdy na základě konceptu nerovnoměrného vývoje a také na základě analýzy kategorií počátku a struktury komparuje Althusserův neesencialistický přístup s dekonstruktivistickými přístupy, ale například i s Heideggerem aj., je dle mého soudu velmi přínosná. Bosteels ve své studii, která je mimochodem nejdelší studií celé knihy (má 53 stran), dále pokračuje Althusserovou teorií subjektu a analyzuje impulsy, které Althusser v této souvislosti filosofickému zkoumání přinesl.

Neméně zajímavý je i historický exkurz přibližující recepci Althussera v Latinské Americe. Přiznám se, že jsem netušil, že se například dochovaly výpisky a poznámky Ernesta Che Guevary právě ke zmiňovanému Althusserovu textu „O materialistické dialektice“. Pasáže o recepci Althussera na Kubě i v jiných částech Latinské Ameriky hodnotím jako historicky zajímavé. Bosteels zde kupříkladu popisuje, co mohlo znamenat „být chycen s kopií *La revolución teórica de Marx*“, které „mohlo vést k uvěznění, mučení“. „Mnoho militantů tedy raději v sedmdesátých letech zakopalo své knihy Althussera společně s knihami Fanona, Lenina či Maa, aby je vykopali až v devadesátých letech s návratem demokracie, pokud měli skutečně to štěstí, že přežili či se mohli vrátit z exilu.“ (S. 116.) Bosteels zmiňuje rovněž tu skutečnost, že je již odhalena identita Subcomandanta Marcose, který byl v devadesátých letech ikonou emancipačního boje Zapatistů v Mexiku, a že toto odhalení ukázalo, že svou disertační práci psal právě o Althusserovi a že althusserianismus byl pro Marcose v mnoha ohledech podnětnou inspirací (s. 118–119).

⁶ Viz například Louis Althusser, *Budoucnost je dlouhá; Fakta*, přel. Josef Fulka (Praha: Karolinum, 2001), s. 225.

Role althusserianismu a zejména vztahem zapatistického hnutí k althusserianismu, resp. vlivem althusserianismu na zapatistické hnutí se zabývala i Fernanda Navarro ve své studii „Vive la Crise!“. Její studie je již zahrnuta do třetího oddílu knihy: „*Reading Capital Today*“. Fernanda Navarro je autorkou rozsáhlého rozhovoru s Louisem Althusserem, který vyšel jako kniha pod názvem *Filosofía y marxismo* v Mexiku v roce 1988. Je to jediný⁷ a zároveň poslední text, který za Althusserova života vyšel od té doby, co se po tragické události z listopadu 1980 veřejně odmlčel.⁸ Pro veřejnost byl tak nadlouho i jediným textem, jenž reprezentoval tzv. Althusserovo aleatorní období. Navarro ve své studii tematizuje toto období, ale jako podporovatelka zapatistického hnutí zaměřuje tato mexická autorka svou pozornost především, jak jsme řekli, na vztah althusserianismu a právě zapatistického hnutí a na vliv Althussera na Subcommandanta Marcose, kterého i přímo označuje jako „althusserovského filosofa“ (s. 285). V Althusserovi a v jeho důrazu na sociální hnutí a koncepci tzv. mezer vidí v zásadě teoretika podobných hnutí. Althusser tak v této sekci není představen jako filosof, jehož filosofické analýzy mají význam pouze pro intelektuální a akademické kruhy, ale jako člověk, jehož dílo je inspirativní i pro konkrétní politické emancipační boje. Zároveň se v tomto oddíle již posouváme od historického a kontextuálního zkoumání Althussera k jeho významu pro současnost.

To se projevuje i v dalším příspěvku této sekce, příspěvku Niny Power „*Reading Social Reproduction into Reading Capital*“, která vyzdvihuje Althusserův význam pro současnou feministickou teorii (s. 220), zejména jeho teorii subjektu „pro feministické formulace diskurzivní konstrukce subjektu“ (s. 221), oceňuje i jeho koncept symptomálního čtení (s. 219) a sama se pokouší číst Althussera symptomálně – ostatně podobně jako ve svých příspěvcích například Alain Badiou či Warren Montag, který se k tomuto způsobu interpretace rovněž explicitně přihlašuje (srov. s. 167). To, co je podle Niny Power v Althusserově díle symptomatické, je, že u něj „absentuje otázka feminismu“ (s. 219), „sociální reprodukce“, a to, že je to především ženská práce, která umožňuje „reprodukcí pracovní síly“.⁹ I když je pravda, že Althusser tyto genderové otázky a feminismus skutečně v *Číst Kapital* netematizuje a Nina Power má jistě plné právo je doplnit, míra pojmové přesnosti se v jejím příspěvku poněkud vytrácí, což vyvstane především

⁷ Nepočítáme-li Althusserův veřejný dopis otištěný v *Le Monde* 11. května 1984, v němž se ohrazuje proti publikaci jeho článku „La découverte du docteur Freud“.

⁸ Althusser trpěl celý život silnou maniodepresivní psychózou a ve stadiu manické ataky uskrtil v listopadu 1980 svoji manželku. Nebyl shledán trestně odpovědným, ale byl internován do psychiatrické léčebny a stáhl se z veřejného života.

⁹ Power má pravdu, že tyto otázky v *Číst Kapital* skutečně absentují. Althusser se jim však věnuje jinde. Například jeho kniha *O reprodukci* ((Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France 1995)) je celá věnovaná otázce sociální reprodukce, včetně „reprodukce pracovní síly“, na kterou Althusser klade zvlášť velký důraz. Je ale pravda, že ani zde nespojuje tuto problematiku explicitně s feminismem ani s tím, jakou roli hrají domácí práce při reprodukci pracovní síly.

ve srovnání s příspěvkem Badiouovým či Montagovým. Je třeba totiž upozornit, že ne každá absence je symptomem. Symptomální čtení si klade za cíl formulovat to, jaké diskurzivní mechanismy vedou k nepřítomnosti tzv. absentující otázky – otázky, která, pokud by se zpřítomnila, změnila by zásadně daný teoretický diskurs, jelikož by v něm vyjevila skrytou kontradikci.

V tomto konkrétním případě, který zkoumá Power, by však po tomto „doplnění“ feminismu k žádné proměně diskursu nedošlo. Althusser by dle našeho názoru klidně mohl za větu o reprodukci pracovní síly doplnit větu, že tuto reprodukci mají na starosti primárně ženy, a nic zásadního by se tím na jeho teorii ideologie a kapitalistické reprodukce nezměnilo. V zásadě jde v Althusserově teorii o to, že nový (symptomální četbou odhalený) obsah je neuchopitelný z pozice předcházejícího (symptomální četbou netransformovaného) stavu diskursu. To, že ženy reprodukují pracovní sílu, je však v Althusserově diskursu zcela uchopitelné, a není a nemůže to být symptomem v pravém slova smyslu. Poukaz na tuto absenci tak není striktně vzato důsledkem symptomální četby, jak se domnívá Power, ale spíše toho, co Althusser označuje jako „retrospektivní teoretické čtení“ (skrže pozdější feministický diskurs je čten Althusserův diskurs). To, že je absence feminismu a ženské práce v Althusserově díle symptomem, je možno říci pouze tehdy, pokud výraz „symptom“ nechápeme jako filosofickou kategorii, ale užíváme jej ve zcela vágním, běžném smyslu slova.¹⁰

Zatímco tuto nepřesnost by šlo jistě přejít, problém je, že podobný způsob práce s kategoriemi se u Power objevuje i dále, kde jde již nejen o určitou nepřesnost, ale kde se význam daných kategorií staví v souvislosti s rolí ženské neplacené práce v domácnosti „přímo na hlavu“ (máme-li použít marxovský žargon). Power chce propojit feministický a marxistický přístup, a právě absence otázky ženské práce v Althusserově, ale i Marxově přístupu má podle ní být, jak jsme výše zmínili, oním hledaným „symptomem“, o který opírá svou analýzu. Je však třeba říci, že ve snaze o toto propojení marxismu a feminismu Power sice pracuje s marxistickými kategoriemi, ale naprosto ignoruje jejich definovaný význam, což se ostatně projevuje i v literatuře, kterou cituje. Uvádí například (citující Lisu Vogel), že „domácí práce produkuje hodnotu“ (s. 224). Na jiném místě uvádí s odkazem na Kathi Weeks, že dokonce „domácí práce vytváří nadhodnotu“ (s. 224). A o něco dále v podobném duchu (citující Silviu Frederici) si pak stěžuje, že nedochází k uznání, že tyto práce jsou „zdrojem akumulace kapitálu“ (s. 225). Jejich hodnocení Power v této věci přejímá.

Pojmy jako „hodnota“, „nadhodnota“ a „akumulace kapitálu“ mají přesně definovaný význam, a pokud s nimi Power pracuje takto metaforicky a vágně,¹¹ rezignuje tím

¹⁰ Montag pro srovnání ve svém příspěvku naopak velice přesně rozlišuje různé typy absence a zkoumá, zda skutečně lze ty či ony absence považovat za symptomy či nikoli.

¹¹ Marx v této souvislosti uvádí, že jen metaforicky lze například mluvit o „hodnotě země“ či „hodnotě práce“ apod. Je to podle Marxe nesmyslný, „imaginární výraz“. „Ještě pohodlnější,“ uvádí dále Marx, „je ovšem nemyslit si pod termínem ‚hodnota‘ vůbec nic určitého. Pak lze do této kategorie

zásadně na pojmovou přesnost. Pokud tyto pojmy naopak chápe skutečně jako definované kategorie, nedává její tvrzení, že domácí práce tvoří nadhodnotu a je zdrojem akumulace kapitálu, vůbec žádný smysl. Tvoří nepochybně užitnou hodnotu, vede k reprodukci pracovní síly, je potřebná, ale určitě netvoří (a nerozumím tomu, jak by vůbec *mohla tvořit*) nadhodnotu¹² (ostatně stejně jako mnoho jiných společensky potřebných, ba nutných prací, jako například práce soudce, státního úředníka apod., které nejenže nadhodnotu netvoří a nepřispívají k akumulaci kapitálu, ale naopak nadhodnotu spotřebovávají a akumulaci zpomalují). Lze jen litovat, že Power nikde neříká, jak by domácí práce vlastně mohly vést k akumulaci kapitálu. (Je zde rovněž otázka, *čí kapitál* by se vlastně měl akumulovat.)

Možná se ale dá i tento problém obejít tím, že se opět změní význam pojmu „kapitál“ a i ten se bude chápat jen v přeneseném slova smyslu (například jako „majetek“ či podobně). Další pojmový zmatek vychází z toho, že Power v podstatě ztotožňuje distinkci „placené“ a „neplacené“ práce s distinkcí „produktivní“ a „neproduktivní“ práce. I tyto pojmy však mají dlouhou historii a nejsou rozhodně totožné.

Mnohem teoreticky vytríbenější je již zmiňovaný text Warrena Montaga „To Shatter All the Classical Theories of Causality: Immanent and Absent Causes in Althusser and Lacan (1963–1965)“. Warren Montag je jistě jedním z největších odborníků na Althusserovo dílo a jeho studie to jen dále potvrzuje. Zaměřuje se v ní na Althusserovu teorii kauzality a na absentující teorie absence. Ukazuje, v čem Althusserova inspirace psychoanalýzou a spinozismem vedla k nové teorii kauzality a jak se promítala do jeho teorie subjektu. Výrazně přesahuje téma práce *Čist Kapital* a opírá se o řadu méně známých

bez okolků zařadit všechno.“ (Karl Marx, *Kapital I*, Praha: SNPL 1953, s. 566). Nedokáží se zbavit dojmu, že Power aplikuje ve svém zkoumání právě tento „pohodlný“ přístup. Uvádí například: „[n]eplacená či domácí práce produkuje hodnotu, a může být tedy pojímána jako ‚produktivní‘ či ‚neproduktivní‘“ (s. 224). Problém je, že distinkce mezi produktivní a neproduktivní prací spočívá právě v tom, zdali daná práce produkuje, či naopak neprodukuje hodnotu. Píše-li tedy Power, že domácí práce „produkuje hodnotu“, nemůže být z definice „neproduktivní“. Jinými slovy, produkuje-li domácí práce hodnotu, pak zcela jistě neplatí, že „může být tedy pojímána jako ‚produktivní‘ či ‚neproduktivní‘“. Ovšem ani v případě, že by hodnotu neprodukovala, nemohla by být pojímána jako „produktivní či neproduktivní“, ale byla by prostě „neproduktivní“. Nina Power vlastně v dané větě říká: Domácí práce je produktivní, a může tedy být „produktivní“ či „neproduktivní“. Zkoumá-li Power otázku, zda je domácí práce produktivní (tedy zdali tvoří hodnotu) či ne, a dochází k tomu, že to může být tak či onak, že je „produktivní či neproduktivní“, je to tautologické tvrzení. Nelze se tím vlastně splést, podobně jako když na otázku, zda venku prší, někdo odpoví, že „venku prší nebo neprší“. Lze souhlasit s Marxem, že takovýto přístup, kdy jsou kategorie považovány za pouhou „licentia poetica“ a kdy se pod kategoriemi „nemyslí nic určitého“, je „v každém případě velmi jednoduchá metoda řešení“ (*ibid.*, s. 566.) Je však potřeba dodat, že je to řešení, které nic neřeší a vlastně ani nic smysluplného neříká.

¹² Vysaji-li si doma prach či vysaje-li prach moje žena, poskytuje nám tato činnost jistě užitnou hodnotu (nežijeme v prachu), těžko však lze smysluplně tvrdit, že jsme vytvořili nadhodnotu či že tato naše činnost přispěla k akumulaci kapitálu.

Althusserových poznámek k této otázce. Detailně přitom rozebírá Althusserovy texty týkající se psychologie a psychoanalýzy.

Podobnou erudicí se vyznačuje i myšlenkově bohatý text Adriana Johnstona, který se zaměřuje na antropologické otázky v Althusserově díle a rovněž ukazuje, že Althusserovo dílo, které je charakterizované jako teoretický „antihumanismus“, může i v těchto oblastech přinést zajímavé teoretické impulsy.

Nakonec zbývá zhodnotit příspěvek editora sborníku Nicka Nesbitta. Ocenit je však třeba i jeho předmluvu k celé knize, která fundovaně analyzuje význam knihy *Číst Kapitál* v tehdejší prostředí a poukazuje na nezpracované teoretické motivy, které jsou relevantní i pro soudobou kritiku společnosti. Situuje tuto knihu do tradice kontinentálního racionalismu a zejména do epistemologické tradice reprezentované Cavallièsem, Canguilhemem a Bachelardem, kdy se Althusser pokouší vyhnout se Skyle empiricismu a Charybdě idealismu (s. 12). Právě kategoriální kritika kapitalismu, jejíž přiblížení a analýza je ústředním bodem knihy *Číst Kapitál* a která směřuje ve svém rozboru za povrchní empiricismus a zároveň subjektivismus neoliberální ekonomie, představuje podle Nesbitta (a lze s ním v tomto jedině souhlasit) základ, z něhož by měly vycházet současné podoby politiky, které by byly adekvátní současné podobě kapitalismu. „Arzenál kritických konceptů a metodologických přístupů, který byl vytvořen v *Číst Kapitál*, poskytuje základní prostředky pro vytvoření nové politické praxe pro 21. století.“ (S. 12.)

To, v čem konkrétně tento arzenál spočívá, formuluje pak Nesbitt ve své studii „Value as Symptom“. Stojí za to vyzdvihnout, že Nesbitt nevychází při své analýze knihy *Číst Kapitál* pouze (či především) z Althusserova příspěvku, ale plně zohledňuje (zdaleka v největší míře oproti jiným zde zastoupeným autorům) i příspěvky Balibara, Rancièra, Estableta a Machereyho. I Nesbitt, podobně jako jiní autoři či autorky, které jsme zmínili, aplikuje na Althussera symptomální čtení a dochází k tomu, že symptomatická je u něj absentující problematika pojmu „hodnoty“ spojená s problémem strukturálních limitů jejího zhodnocování. Nesbitt ukazuje, v čem se nejedná o prostou absenci, ale skutečně o symptom, a jak uchopení tohoto symptomu fakticky transformuje Althusserův manifestní diskurs, zejména pokud jde o jeho proklamovaný teoretický antihumanismus. Upozorňuje, že Althusserova kritika kapitalismu je vedena spíše z transhistorické pozice práce než z kritiky práce samotné (distinkce, kterou provedl Moishe Postone, kterou zde však nebudeme rozebírat) a že tím vlastně zůstává v určitém zajetí na pozici „tradičního marxismu“, dokonce i tradičního „humanismu“, kdy „lidská práce představuje pro Althussera v ‚Marxismu a humanismu‘ stejně jako v *Číst Kapitál* neproblematickou esenci socialismu, jakož i produkčního procesu obecně“ (s. 239.)

Problematika „hodnoty“ tak podle Nesbitta zůstala u Althussera chápána v „humanistickém horizontu“ (s. 241). Nesbitt naráží ve své studii i na to, jak nově uchopit problematiku nerovnoměrného vývoje (kterou analyzuje, jak jsme řekli, v recenzované knize nejsystematičtěji například Bruno Bosteels), kdy tento proces nerovného a kom-

binovaného vývoje by měl být uchopen nejen z pozice práce a industrializace, nýbrž „ve vztahu ke kategoriální kritice valorizace [hodnoty] a jejích limitů v globálním kapitalismu 21. století“ (s. 250). Nesbittův příspěvek zajímavě komparuje přístup všech autorů knihy *Čist Kapital* s přístupem Michela Henryho a ukazuje, jak kategoriální kritiku, kterou kniha *Čist Kapital* fakticky zahájila, a koncept hodnoty, který je ale podle něj v *Čist Kapital* poněkud mystifikován, je možné reinterpretovat tak, aby pomocí nich bylo možno uchopit skryté procesy dynamiky současného kapitalismu. V této souvislosti je pak tato analýza kontextualizována v rámci přístupů současných autorů jako Moishe Postone, Robert Kurz, Andrew Kliman, David Harvey a další. Autorovi se zřejmě nejzdařileji podařilo ukázat, v čem althusserovská konceptuální analýza může být skutečně relevantní pro zkoumání současných podob společnosti.

Výše jsme se snažili stručně nastínit témata jednotlivých příspěvků. Přejdeme-li nyní k hodnocení knihy jako celku, lze říci, že kniha je vyvážená a vyznačuje se vysokou teoretickou hodnotou. V úvodu by bylo možná vhodné stručně některé příspěvky představit, aby se čtenář mohl již od začátku v knize lépe orientovat. Není rovněž jasné, proč se název třetího oddílu knihy stal podnázvem celé knihy, a zdali tedy má mít nějaké privilegované postavení oproti jiným oddílům. To jsou však jen drobné ediční výhrady. Co se týče předmětu recenzované knihy, lze souhlasit s editorem, že kniha *Čist Kapital* výraznou měrou proměnila způsob nahlížení na Marxův *Kapital* a přesunula pozornost k tomu, co můžeme označit jako kategoriální kritiku *Kapitalu*, na kterou později mohla objektivně navázat v Německu Neue Marx-Lektüre či autoři jako Michael Heinrich, Robert Kurz, Anselm Jappe, Norbert Trenkle; v Itálii Massimiliano Tomba a Riccardo Bellofiore či v anglofonním světě Moishe Postone.

Čist Kapital tak je, jak uvádí Nesbitt, výrazným předělem ve vývoji kritické teorie a její koncepty tvoří dodnes „syntax radikální filosofie“ (s. 2). Recenzované publikaci se podařilo tuto syntax rekonstruovat, inovovat řadu těchto původních konceptů a vytvořit tak knihu, která se vyznačuje erudicí a poskytuje užitečné konceptuální nástroje pro porozumění společnosti, v níž žijeme.

RECENZE

MARXOVA POLITICKÁ EKONOMIE A EKOLOGICKÁ KRIZE

Kohei Saito, *Marx's Ecosocialism. Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy* (New York: Monthly Review Press, 2017) 308 s.
ISBN 978-1-58367-640-0

Kohei Saito působí na Městské universitě v Ósace a je spolueditorem dosud nedokončeného projektu vydávání Marxových a Engelsových spisů v německém jazyce Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Kniha je příspěvkem k diskusi nad Marxovým (a Engelsovým) ekologickým myšlením, potažmo nad ekologickým potenciálem klasického marxismu a historického materialismu. Hlavní fáze této debaty přitom začala na přelomu tisíciletí, kdy byla vydána kniha Paula Burketta *Marx and Nature* (1999) a monografie Johna Bellamyho Fostera *Marx's Ecology* (2000). Tito autoři se vypořádali s řadou námitek vznášených proti snahám aplikovat klasický marxismus na problematiku ekologické krize. Zpravidla šlo o výtky s ohledem na Marxovu teorii nadhodnoty, která nedokázala docenit roli přírody při tvorbě bohatství. Kritiky se týkaly i Marxovy produktivistické orientace a údajné nesystematičnosti a izolovanosti jeho ekologických „postřehů“. Nejen Foster a Burkett, ale nyní i Saito ovšem přesvědčivě dokázali, že ekologie je integrální a neodmyslitelnou součástí Marxova historického i dialektického materialismu, takže jeho dílo a metodu nelze plně pochopit a docenit, aniž bychom zohlednili právě ekologické aspekty. V průběhu první dekády nového století se vynořila řada dalších, sofistikovanějších kritik marxistické ekologie z pera Juana Martinez-Alliera, Hermana Dalyho, Daniela Tanura a dalších. Řada dalších autorů pak v posledních letech pracuje na marxistickém či marxismem ovlivněném pojetí konkrétních ekologických problémů či oblastí výzkumu.¹

Autor recenzované publikace vychází nejen z klasických Marxových děl a známých rukopisů a dopisů, ale také z jeho poznámek, které dosud nebyly publikovány a které jsou součástí zejména čtvrtého oddílu MEGA. Zaměřuje se přitom především na poznámky

¹ Např. klimatická změna – Brett Clark, Richard York; ekologický imperialismus – Brett Clark a Hannah Holleman s Johnem Bellamy Fosterem; mořská ekologie – Rebecca Clausen, Stefano Longo; ekofeminismus a environmentální spravedlnost – Ariel Salleh; politická ekonomie využívání uhlí – Ryan Wishart; ekologicky udržitelná civilizace – Fred Magdoff; velkochovy – Ryan Gunderson, Mindi Schneider; potravinové systémy – Michael Carolan a další.

a výpisky týkající se přírodních věd.² Právě v tom spočívá badatelský přínos této knihy. Autor precizně propojuje relevantní pasáže známých děl či dopisů s Marxovými studijními poznámkami, dokumentuje a analyzuje vývoj jeho zájmu o ekologické otázky.

Tento postup odráží členění knihy na dvě části: Ecology and Economy a Marx's Ecology and the Marx-Engels-Gesamtausgabe. Úvodní kapitola první části se věnuje ekologickému smýšlení „mladého Marxe“. Opírá se jak o úplnou edici *Ekonomických a filosofických rukopisů*, tak o *Pařížské poznámky z let 1843–1844*. S odvoláním na Rojahnovu filologickou studii³ tvrdí, že *Rukopisy a Poznámky* je nutno interpretovat jako jediný celek. *Rukopisy* nikdy nebyly zamýšleny jako ucelené dílo určené k vydání, ale měly sloužit jen pro osobní potřebu. Z tohoto pohledu je třeba onu dramatickou debatu o „epistemickém zlomu“ v Marxově díle chápat jako jedno velké nedorozumění. *Pařížské poznámky* i *Rukopisy* jsou cenné, neboť z nich lze odvodit jistou míru kontinuity s pozdějšími pracemi – tato kontinuita je přitom zjevná v rovině politicko-ekonomické, nikoliv filosofické. Saito zdůrazňuje (možná trochu kontroverzně) právě Marxův odklon od filosofie, dovršený *Německou ideologií*. Marxův stupňující se zájem o přírodní vědy tedy podle něj nelze interpretovat jako filosoficky motivovaný. U „mladého Marxe“ se naopak ekologická tematika objevuje právě ve filosofických úvahách o odcizení. Jedná se převážně o abstraktní ontologické postuláty, které budou později nahrazeny důsledně materialistickou analýzou konkrétních situací kapitalistického vývoje. Marxův filosofický projekt „humanismu-naturalismu“, odvozený z Feuerbachova antropologického materialismu, přitom odkazuje ke sjednocení člověka a přírody ve *svobodném* pracovním procesu. Bude-li tento ideál naplněn, člověk se bude schopen k přírodě, tj. k objektivním podmínkám práce, bezprostředně vztahovat coby ke svému „osobnímu vlastnictví“ či „anorganickému tělu“. Tím bude v budoucí beztřídní společnosti překonáno moderní odcizení člověka od přírody. Saito nicméně připouští, že Marx je zde patrně příliš optimistický, co se možnosti přetváření („humanizace“) přírody lidskou prací týče.

Druhá kapitola se již plně soustředí na politickou ekonomii a otázky metabolické výměny mezi lidskou společností a přírodou – a to nejen v rovině transhistorické, která dominovala dílu „mladého Marxe“, ale především na úrovni kapitalistické socioekonomické formace. Saito nás provádí spletitou genealogií pojmu metabolismus (jak individuálního, tak zejména společenského) v 19. století, následně rozebírá jeho výskyt a variace v Marxově díle (poprvé jej užil v *Londýnských poznámkách*, a to na počátku roku 1851). Správně zdůrazňuje nutnost rozlišovat několik významů, kterých koncept u Marxe nabývá (např. v *Grundrisse*). Kritizuje domněnky Alfreda Schmidta

² Konkrétně se jedná o následující oddíly. IV/2: Karl Marx, *Exzerpte und Notizen, 1843 bis Januar 1845* (Berlin: Walter de Gruyter, 1981); IV/4: Karl Marx, Friedrich Engels, *Exzerpte und Notizen, Juli bis August 1845* (Berlin: Walter de Gruyter, 1988); IV/8: Karl Marx, *Exzerpte und Notizen, März bis Juni 1851* (Berlin: Walter de Gruyter, 1986); IV/9: Karl Marx, *Exzerpte und Notizen, Juli bis September 1851* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991).

³ Jürgen Rojahn, „The Emergence of a Theory. The Importance of Marx's Notebooks Exemplified by Those from 1844“, *Rethinking Marxism* 14 (2002), č. 4, s. 29–46.

a Amy Wendling, kteří se Marxovi pokoušejí podsunout inspiraci tzv. přírodovědeckými materialisty (Moleschottem v prvním, Büchnerem v druhém případě), a dokládá, že Marx pojetí metabolismu ve skutečnosti převzal od „otce biochemie“ a agrochemika Justa von Liebiga, Jamese Johnstona a dalších autorů.

Třetí kapitola navazuje rozbořem teorie hodnoty a zvěcnění, jak je nalezneme v *Kapitálu* a bez nichž se při zkoumání vztahu kapitálu k přírodním podmínkám neobejdeme. Užitečná hodnota zboží, která uspokojuje lidské potřeby a vzniká spojením lidské pracovní síly a přírody, je v rámci zbožní výroby „neviditelná“, nepodílí se na hodnotě (a následně ceně), kterou určuje výhradně průměrný společensky nutný čas vynaložený na výrobu daného zboží. Kapitalismus tudíž veškeré environmentální náklady úspěšně „externalizuje“ (přenáší na zbytek společnosti). Koncept zvěcnění společenských vztahů pak vysvětluje nezastupitelnou úlohu hodnoty v organizaci společenské dělby práce a distribuce zboží. Směnná hodnota uvádí jednotlivé výrobce do vzájemného poměru, a objektivně tak převrací vztahy mezi věcmi a lidmi. Bez ní by kapitalismus nedokázal jednotlivé soukromé práce koordinovat v práci společenskou. Nezastupitelnou úlohu zde hrají peníze, ale celospolečenské zvěcnění vztahů je dovršeno teprve kapitálem, který se chová jako automatický subjekt (Saito přejímá Marxovo pojetí kapitálu coby veličiny, která neustále mění formy, aniž by sama zanikla). Ve formě kapitálu se hodnota stává nikoliv prostředkem, ale účelem veškeré výroby a práce. Saito přitom čtenářstvo velmi zajímavě seznamuje s pojetím tzv. Kurumovy školy, která mimo Japonsko zůstává prakticky neznámou.⁴ Samezo Kuruma (a v návaznosti na něj Saito) vychází z menšinového marxistického proudu odmítajícího chápání abstraktní práce v pojetí I. I. Rubina. V Kurumově interpretaci má abstraktní práce i svou materiální stránku. Saito v přesvědčivém výkladu prostřednictvím této hmotné stránky abstraktní práce propojuje čistě formální hodnotu s konkrétní živou prací, a vysvětluje tak, jak může ryze společenská hodnota organizovat ekologicky neudržitelnou metabolickou výměnu mezi společností a přírodou. Logika sebezhdnocování kapitálu, která skrze akumulaci vede k neomezenému růstu materiálního a energetického průtoku, neustále rozšiřuje „metabolický příkop“ mezi společností a přírodou (tedy objektivními podmínkami lidské práce, vnějším smyslovým světem). Klade tak nepřekonatelné překážky svobodnému a udržitelnému lidskému rozvoji. Ty mohou být podle Saita překonány jedině vytvořením nekapitalistické ekonomické struktury a racionální kontrolou sociálního metabolismu svobodně sdruženými výrobci (s. 99).

⁴ S Kurumou je obeznámeno jen německé publikum, protože spolu se svým žákem Teinosukem Otanim editoval patnáctisvazkový *Marx-Lexikon zur politischen Ökonomie*. Jeho hlavní dílo, *Teorie vzniku peněz: jak, proč a čím je zboží penězi*, je bohužel dosud dostupné jen v japonštině; Michael Schauerte však připravuje anglický překlad, který by měl být vydán v sérii *Historical Materialism* nakladatelstvím Brill. Pokud jde o Otaniho, letos v angličtině vyšla jeho učebnice marxistické politické ekonomie. Srov. Samezo Kuruma (ed.), *Marx-Lexikon zur politischen Ökonomie* (Berlin: Oberbaumverlag, 1973); Teinosuke Otani, *A Guide to Marxian Political Economy: What Kind of a Social System is Capitalism?* (Berlin: Springer, 1918).

Čtvrtou kapitolou, věnovanou recepci Liebigovy teorie v *Kapitálu* (zejména v nedokončeném třetím svazku), vstupujeme do druhé části knihy. Zde Saito vychází z vývoje Marxovy kritiky ricardovské teorie diferenciální renty, resp. její stěžejní součásti – zákona klesajících výnosů. Ten Marx chápal jako ahistorickou malthusiánskou spekulaci a poukazoval na skutečnost, že odporuje reálnému historickému vývoji. To však dle Saita neznámá, že by si Marx nebyl vědom hranic zemědělské výroby. V díle Justa Liebiga našel skutečně vědecky fundovaný popis kapitalistického velkozemědělství. To se vyznačuje oddělením venkovského a městského života a hospodářství, přičemž městská populace spotřebovává venkovskou zemědělskou produkci, ale lidské i zvířecí exkrementy a jiný organický odpad se nevrací do půdy. Dochází tak k nerovnováze, protože zásoba živin v půdě není obnovována. Marxovo pojetí metabolismu mezi společností a přírodou, čerpající z Liebiga, Johnstona a dalších autorů, se však postupně vyvíjelo, stejně jako se vyvíjela i Liebigova argumentace. Liebig byl ve svém hodnocení možného růstu výnosů průmyslového zemědělství postupně stále pesimističtější (byl to ostatně on, kdo mluvil o „loupeživém zemědělství“). Úrodnost půdy se Marx zabýval během přípravy třetího svazku *Kapitálu*. Intenzivně tehdy studoval agronomii, agrochemii a přírodní vědy, jak o tom svědčí *Ekonomické rukopisy z let 1861–1863* a *Ekonomický rukopis z let 1864–1865*. V prvním z těchto dvou období byl Marx podle Saita ještě optimistou, ve druhém však již začíná uvažovat o možnosti vyčerpání půdy a stagnaci i poklesu výnosů i navzdory opakovaným kapitálovým investicím.

Výklad této problematiky je dále prohlouben v páté kapitole, v níž Saito mapuje dobové polemiky a výzkumy soustředěné kolem potenciálu průmyslových hnojiv na bázi fosfátu, která začala být masivně užívána během tzv. druhé zemědělské revoluce ve druhé polovině 19. století. Marx tuto debatu bedlivě sledoval. Jeho zájem se však původně (ještě v období *Londýnských poznámek*, tedy v letech 1850–1853) soustředil spíše na nedostatečný rozvoj výrobních prostředků, který podle všeho nejprve považoval za skutečnou příčinu vyčerpání půd (zejména v USA). Jeho chápání se však postupně rozšiřovalo a nakonec vedlo k závěru o ekologické neudržitelnosti kapitalistického zemědělství, jak je zachycen ve třetím (a částečně i prvním) svazku *Kapitálu*. Jádrem problému jsou výrobní vztahy, které zničily původní jednotu živé práce a jejich objektivních podmínek (tedy přírody). Celý výrobní proces se prostřednictvím vlastnictví výrobních prostředků dostává pod kontrolu kapitalistů, a tím pádem je podřízen imperativu kapitálové akumulace – zcela bez ohledu na ekologické následky. Kapitalismus je proto nutno nahradit kvalitativně vyšším výrobním způsobem, který umožní racionální společenskou kontrolu a organizaci ekonomiky.

Po prvním vydání *Kapitálu* Marx zahájil další období přírodovědných, agronomických a ekologických zkoumání. Právě to je námětem poslední kapitoly recenzované knihy. Marx po roce 1868 již téměř nepublikoval, bohaté osobní poznámky však svědčí o intenzivním studiu, které se kromě agronomie a přírodních věd týkalo také před- a mimokapitalistických způsobů zemědělství a komunálních způsobů správy půdy. V roce 1868 se setkal s dílem Carla Fraase, který se zevrubně věnoval dějinám klimatu a rostlinstva. Marx

následně dospěl k názoru, že pro udržitelnost zemědělství je klima stejně důležité jako dostatek organických i anorganických živných látek v půdě. A nejen to: lidé podle něj prostřednictvím odlesnění klima během dějin rozhodujícím způsobem měnili k horšímu – rozsáhlé oblasti, v nichž dříve kvetly starověké civilizace, byly dezertifikovány. Právě vysychání prostředí vždy způsobilo konečný pád i těch nejmocnějších říší. V těchto letech Marx studoval i další autory, kteří upozorňovali na problematiku odlesňování a následné změny místního klimatu, vysychání a znehodnocení půdy. Z těchto indicií Saito odvozuje, že zemědělské a obecněji ekologické otázky pro Marxe v posledním období života představovaly ústřední téma, ba rozhodující kontradikci kapitalismu. Kapitalistický výrobní způsob totiž likviduje své vlastní objektivní podmínky, je environmentálně sebedestruktivní. Tento nový hlavní směr výzkumu však již bohužel nebyl završen – velkolepý projekt *Kapitálu* a kritiky politické ekonomie zůstal nedokončen.

Saitova kniha je podle mého názoru velmi kvalitním „marxologickým“ dílem, které čtenáře seznamuje s dosud neznámými a nepublikovanými materiály. Rozšiřuje a systematizuje obraz Marxe coby skutečně ekologického myslitele. Ocenit lze kritický a diferencovaný přístup k různým obdobím Marxova tvůrčího života – Saito uznává, že Marx nebyl „materialistickým ekologem“ od samého počátku, a dokonce nepopírá, že v raných dílech nalezneme řadu výroků a názorů, které lze považovat za projevy modernistického „technologického prométheovství“. Navíc Marx patrně předpokládal, že kapitalismus zkolabuje ještě dříve, než se ekologická kontradikce příliš vyhrotí. To ale nic nemění na tom, že racionální řízení metabolické interakce s přírodou podle něj musí být ústředním úkolem budoucí komunistické společnosti. Saito však ukazuje, jak se Marxova materialistická analýza vztahu společnosti a přírody postupně prohlubovala, aby se ekologické otázky nakonec staly ústředním zájmem posledních let jeho života. Vývoj i kontinuita a fundamentální vnitřní koherence Marxova ekologického myšlení, jak je představuje Saito, potvrzují životnost marxistického přístupu k problematice globální ekologické krize a vhodně doplňuje (nejen) Burkettova a Fosterova díla. Přitom je samozřejmě nutno mít na paměti, že marxismus je především *metodou*, která musí být v konfrontaci s novými problémy neustále rozvíjena.

Saitova analýza Marxových ekologicky relevantních poznámek a rukopisů ovšem není vyčerpávající – edice MEGA totiž dosud nebyla dokončena a nezpracována zůstává také část již publikovaného materiálu, zejména množství Marxových poznámkových sešitů z období sedmdesátých let.⁵ Nepochybuji o tom, že Saito či jiný autor na *Marx's Ecosocialism* v tomto bodě v budoucnu naváže.

Anna Mikulenková

⁵ Jde o oddíly MEGA IV/26: Karl Marx, *Exzerpte und Notizen zur Geologie, Mineralogie und Agrikulturchemie, März bis September 1878* (Berlin: Walter de Gruyter, 2011) a IV/31: Karl Marx, Friedrich Engels, *Naturwissenschaftliche Exzerpte und Notizen, Mitte 1877 bis Anfang 1883* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999).

NOVĚ O TŘÍDĚ A NÁRODU

Jakub S. Beneš, *Workers and Nationalism. Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890–1918* (Oxford: Oxford University Press 2017), 268 s., ISBN 978-0-19-878929-1

Ačkoli se klasikové marxismu domnívali, že proletáři nemají žádnou vlast, dějiny jim v tomto nedaly za pravdu. Ještě za jejich života se ukázalo, že proletářská hnutí zejména utlačovaných národů musí kombinovat požadavky na emancipaci sociální s požadavky na emancipaci národní, chtějí-li oslovit širší veřejnost. I sociální demokracie velkých evropských národů se musely začít do jisté míry identifikovat s kategorií národa, aby se zbavily obviňování z protinárodního zaměření. Výsledkem bylo oslabování mezinárodní soudržnosti socialistického hnutí stejně jako jeho jednoty v mnohonárodnostních zemích. Za plod této tendence bývá považována také podpora rozhodnutí vlád velmocí v roce 1914 vstoupit do války, kterou vyjádřila většina sociálních demokracií. Asi nejznámějším příkladem nacionalismu oslabujícího dělnické hnutí je vedle vztahu polských socialistů z ruské části carské říše k otázce obnovy nezávislosti Polska také vývoj českých a rakouských sociálních demokratů v podunajské monarchii. Jakub Beneš ve své komparativně pojaté monografii *Workers and Nationalism. Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890–1918* o této straně, resp. stranách ozřejmuje mnohé, co bývá v rámci historie jejich vztahu k národu zapomínáno. Kniha je rozdělena do pěti kapitol. V úvodu se autor snaží vyrovnat s dvěma přístupy k nacionalismu v historiografii, prvním tradičnějším, který spatřoval v posledních desetiletích monarchie nárůst nacionalismu prakticky ve všech oblastech společenského života, a s přístupem z posledních dvou desítek let zdůrazňujícím existenci početných skupin obyvatel smýšlejících národnostně vlažně, a to zejména v rámci nižších společenských vrstev. Beneš na rozdíl od těchto přístupů ukazuje, že etnická identita měla u většiny jím analyzovaných dělníků a dělnic podstatný význam, ale nevyklučovala se s identitami jinými: prodemokratickou, internacionální a socialistickou. Dobové spojení nacionalismu a demokracie je možná z dnešního hlediska překvapivé, ale v tehdejšímu kontextu bylo zcela pochopitelné.

První kapitolu Beneš nazývá „vyprávěním o socialismu“. Ukazuje zde, že rakouská sociální demokracie byla spíše životním stylem a způsobem uvažování o světě než centralizovanou organizací. Velmi dobře upozorňuje na skutečnost, že sociální demokracie používala zejména symboly a vyprávění převzaté z křesťanství a křesťanského chiliasmu,

např. přirovnávání sebe sama ke Kristu, představy blížící se poslední bitvy nebo příběhy o „čistých“ dívkách, které byly staženy do morálního bahna kapitalistickými svůdci. Všechna tato přirovnání a vyprávění hrála v socialistickém diskursu významnou roli.

Druhá kapitola se zabývá tím, jak byli socialisté vylučováni z rakouského a českého národa středostavovskými aktivisty. Je zřejmé, že vlastní etnicitě nemohli dělníci uniknout, zejména ne v národnostně smíšených oblastech, kde neustále docházelo k setkávání jednoho etnika s druhým, setkávání, které často znamenalo nedorozumění a uvědomění si odlišnosti sebe sama. Autor ukazuje, že představa široce rozšířené dvojjazyčnosti mezi dělníky Rakouska-Uherska je mýtem. I dělníci, kteří působili po dlouhá léta ve smíšených oblastech, si vystačili s rudimentární a zkomolenou formou druhého jazyka. Rakouská sociální demokracie nejprve přijímala program sjednocení všech Němců v jednom sociálně demokratickém státě. Jak se ale program všěněmectví stával nástrojem pravicových rakouských politických stran a tyto se vyslovovaly ve strachu před početnými Slovany proti všeobecnému a rovnému volebnímu právu, tak se rakouská sociální demokracie proměňovala ve stranu obhajující proti tzv. Všěněmčům zachování podunajského soustátí v reformované podobě, podle dobového vtipu *k. u. k. Sozialdemokratie*. (V této souvislosti se nabízí otázka, zda je úplně přesné označovat rakouskou sociální demokracii za „German Social Democracy in Habsburg Austria“, jak zní i podtitul knihy. Strana se nazývala „Sozialdemokratische Arbeiterpartei“ bez bližšího označení a patrně by bylo lépe nazývat ji rakouskou než německou sociální demokracií.) Čeští sociální demokraté šli odlišnou cestou. Tato původně internacionální strana začala posilovat nacionální rétoriku zejména po roce 1897. Tehdy totiž poprvé zvolení čeští poslanci za sociální demokracii odmítli připojit své hlasy ke státoprávnímu prohlášení českých politických stran a byli jimi za to vylučováni z národa. Aby se zbavili nálepky protinárodní síly, museli i čeští sociální demokraté začít používat měkkí variantu nacionalistické rétoriky.

Třetí kapitola popisuje kampaň sociálních demokratů za všeobecné volební právo v roce 1905 a jejich úspěch ve volbách roku 1907, kdy se stali nejsilnější politickou silou jak mezi Čechy, tak mezi rakouskými Němci. Autor se zde zejména zaměřuje na schopnost sociálních demokratů přivést do ulic velkých měst statisíce svých příznivců. Podle něj panovala mezi sociálními demokraty téměř utopická představa, že všeobecné volební právo vyřeší vše. V tomto kráčeli v tradici Lassaleho, a nikoli Marxe, který byl k významu všeobecného volebního práva pro prosazení socialismu skeptický. Zavedení všeobecného volebního práva změnilo postavení sociální demokracie především v Čechách, kde byl program všeobecného volebního práva v zásadě akceptován středními třídami a sociální demokraté se v tomto okamžiku stali středními vrstvami víceméně uznávanou částí národa. Naopak rakouští sociální demokraté mohli v myšlenke všeobecného volebního práva spolupracovat jen s částí liberálních středních vrstev, zatímco konzervativněji orientovaná část rakouské německé společnosti cítila k všeobecnému volebnímu právu odpor. Výsledkem změněného postavení českých sociálních demokratů bylo další posilování jejich národnostních postojů, které jim umožňovaly stát se

skutečně vedoucí silou v českém etniku. Pokud by tak sociální demokraté neučinili, uvolnili by prostor národním sociálům, kteří by tak mohli získat jejich příznivce. Naopak sociální demokraté rakouští bojovali hlavně proti odpůrcům všeobecného volebního práva a nemuseli s nikým významným soutěžit o hlasy dělníků.¹

V následující kapitole autor zajímavým způsobem srovnává přijetí historického odkazu Wagnera a Schillera rakouskými sociálními demokraty a husitské tradice českými sociálními demokraty. Čeští sociální demokraté se tím přichylují k nacionálnímu programu, a ačkoli i oni podporují propagaci vysoké české kultury mezi dělníky, nehraje tato skutečnost zdaleka tak důležitou roli jako příklon k husitství. Naopak Rakušané se svou oblibou Schillera a Wagnera přimykají ke koncepci vysoké kultury, zatímco ve významných historických událostech a epochách německého národa velkou inspiraci nenacházejí.

Pátá kapitola popisuje dění po roce 1907, kdy se čeští sociální demokraté začali definitivně orientovat na prosazování kolektivních práv českého národa a dokonce vystoupili v roce 1911 ze svazku s rakouskou sociální demokracií. Naopak rakouští sociální demokraté věřili, že národnostní rozpory bude možné vyřešit prosazením personálního principu v monarchii, tedy že národy získají autonomii v záležitostech kultury a tato autonomie bude existovat nezávisle na etnických hranicích. I přes vystoupení ze svazku s rakouskou stranou čeští sociální demokraté podle autora hlásají internacionalismus. Autor ukazuje, že nelze zcela jednoznačně klást vinu za rozbití společné strany českým sociálním demokratům. Podle něj lze jen stěží určit, kde je počátek tohoto procesu, zda v české snaze získávat větší autonomii, nebo zda v rakouské snaze udržet říši i stranu centralizovanou. Podle autora české sociální demokraty určitě znervózňovalo, že by mnozí z jejich rakouských soudruhů i přes oficiální linii strany dali přednost sjednocení s Německem než zachování podunajské monarchie. Díky autorovi si zvláště v této kapitole uvědomíme, jak pozorně sledovali čeští sociální demokraté zejména situaci ve Vídni a vztahy mezi zdejší německou většinou a českou menšinou.

Poslední kapitola nabízí spíše všeobecně známý obrázek sociálních demokratů za války. Jak pro rakouské, tak pro české soudruhy to nebyla rozhodně příznivá léta. Češi se museli vyrovnávat s nálepkou zrádců národa a rakouští zase lavírovali ve svém vztahu k Německu a celému válečnému podnikání. Válka ale přinesla radikalizaci širokých vrstev, takže nedošlo k oslabení ani jedné ze stran. Obě byly schopny vyhrát první poválečné volby a usednout do vlád. Jejich sny ale uskutečněny být nemohly. V obou nových republikách i nadále zastupovaly menšiny společnosti a z jejich hospodářských a sociálních reforem mohly být zavedeny jen jednotlivosti.

Celkově je kniha cenným příspěvkem k procesům středoevropské modernizace, národních hnutí a sociálního vzestupu dolních vrstev. Za hlavní přínos považují její

¹ Autor v této kapitole také záslužně připomíná dobový kult mučedníka Jana Hubače, mladého sociálního demokrata zastřeleného během nepokojů. Během dvacátého století byla ale jeho památka zcela překryta dalšími národními mučedníky a zcela zapomenuta.

argumentaci, pomocí níž vysvětluje, proč ani v této době nelze vidět v rámci sociální demokracie jasnou dělicí linii mezi nacionalistickými a antinacionalistickými postoji. Autorem analyzované prameny přesvědčivě dokládají, že identita sociálních demokratů byla jak nacionální, tak internacionální a takovou zůstala i přes rozpad celorakouské strany. Jak autor ukazuje, bylo např. možné uctívat Jana Husa a bojovat za české školy, ale zároveň odmítat nacionalistické kampaně volající po nakupování u českých obchodníků nebo po spolupráci práce a kapitálu. Její další přínos spočívá dle mého názoru v tom, že nám umožňuje uvědomit si převratnost roku 1905, který poněkud zapadl ve stínu roku 1918. Bohužel se dodnes setkáváme v publicistice s naivními představami buď o strnulé monarchii směřující k svému pádu, nebo o monarchii, kde všichni žili ve shodě bez etnických a dalších konfliktů.

Je pravděpodobné, že by byl autorův obrázek ještě úplnější, pokud by si občas položil otázku, jaký význam měla pro rakouské sociální demokraty interakce i se sociálními demokraty ostatních národů monarchie (zejména Poláky, Italy a Židy), a snad také kontakty především rakouských sociálních demokratů s mohutnou sociální demokracií německou. V práci není ani slovo o Uhrách, jako by s Rakouskem ani netvořily společný stát.

Mou druhou jistou výhradou je, že Benešův obrázek je přece jen více zaměřený na českou než na rakouskou sociální demokracii. Jeho prameny o rakouské sociální demokracii pocházejí hlavně z českých zemí a z Vídně. Situaci v rakouských zemích, případně na rakousko-italském nebo rakousko-slovinském pomezí, by bylo zajímavé alespoň sdělit čtenáři pomocí rešerše sekundární literatury, pokud taková existuje.

Otevřenou zůstává i nadále možnost rekonstrukce významu etnického vědomí u většiny dělnictva. Většina autorem analyzovaných pramenů pochází z Vídně a severních Čech, což byla národnostně smíšená území, kde – můžeme se domnívat – byly nacionální otázky možná vyhraněnější než jinde. Dále autorem analyzované prameny většinou pocházejí z pera nižších pater stranické hierarchie. Tradiční dějiny sociálních demokratů jsou dějinami vůdců stran a stranických šéfideologů a je dobře, že autor jde za rámec nejvyšších stranických elit. Nicméně tvůrci autorem analyzovaných pramenů přesto patří k vzdělanější části dělnictva, která dokáže vyjadřovat své myšlenky na papíře. Smýšlení nejširších vrstev dělnictva tak zůstává i nadále skryto a patrně jej nikdy nebude možné rekonstruovat. Byl nevzdělaný dělník také méně etnicky vyhraněný?²

Benešovým hrdinou je sociálně demokratický inteligent-samouk, který zažil to, co bylo předchozím generacím odepřeno: Poprvé v této době se mohly široké vrstvy obyvatel začít podílet na utváření politiky. Proto se mi po četbě knihy zdá, že dvacáté století jako věk ideologií a masové účasti v politice začalo ve střední Evropě opravdu

² Kategorii *nevzdělaný* mám na mysli někoho, kdo sice umí číst a psát, neboť negramotnost už v analyzovaném období v rakouských i v českých zemích u dělníků nečinila více než pár procent, ale na druhou stranu se většina dělníků neuměla na papíře vyjadřovat lépe, než se moje generace uměla vyjadřovat na konci prvního stupně základní školy.

spíše v období 1890–1905 než později. V tomto smyslu představuje Benešova kniha polemiku s běžným historiografickým chápáním tří desetiletí před první světovou válkou. Toto období bývá dnes často vnímáno jako čas, v němž se zdálo, že konflikt mezi prací a kapitálem již je či brzy bude vyřešen, Marx s Engelsem předpovídající revoluci neměli pravdu, a za budoucnost světa se považoval moderní organizovaný kapitalismus s významnou rolí státu. Z Benešovy práce není v Rakousku-Uhersku na přelomu 19. a 20. století žádný konec dějin patrný.

Stanislav Holubec

ANGAŽOVANE O SOCIÁLNYCH DEJINÁCH SOVIETSKEHO ZVÄZU

Vadim Damier, *Ocelové století: Sociální historie sovětské společnosti*, prel. Dagmar Magincová (Praha: Nakladatelství Anarchistické federace 2018), 422 s. ISBN 978-80-906439-3-2

Vadim Damier (1959) je vedecký pracovník Ústavu všeobecných dejín Ruskej akadémie vied. Dlhodobo sa sústreďuje na dejiny anarchizmu a anarchosyndikalizmu. Na túto tému napísal niekoľko kníh a celý rad štúdií. Jeho sústredený záujem o ľavé prúdy v minulosti nie je náhodný – je to jeho srdcová záležitosť. Od druhej polovice 80. rokov sa angažuje v anarchosyndikalistickom, sociálnom a ekologickom hnutí, aktuálne je členom Skupiny revolučných anarchosyndikalistov. Celkom prirodzene sa jeho knihy ocitajú najmä v edičných plánoch vydavateľstiev ľavicovej kontrakultúry. To platí aj pre knihu *Ocelové století*, ktorá je momentálne publikačným tromfom Nakladateľstva Anarchistickej federácie. Vyrovnáva sa v nej s fenoménom Sovietskeho zväzu a robí to na naše pomery nevšedne a po svojom. Otázkou je, či má výsledok hodnotu aj pre publikum, ktoré sa k anarchistickej kontrakultúre nehlási.

Damier vo svojom výklade nenecháva nikoho na pochybách, kde je jeho vlastná politická pozícia. Ako otvorený propagátor ideálov anarchizmu verí v priamu demokraciu, spontánnu politickú aktivitu nás, v silu samosprávy a samoorganizovania. Takto vyhranený postoj autora nie je *a priori* nevýhoda, ktorá by mala hodnotu knihy a váhu jej záverov vopred znižovať. Hoci formuje perspektívu, z ktorej nazerá na skúmaný fenomén, a predurčuje selekciu dát z dnes už nepreberného množstva prameňov, práve „nasvietenie“ sovietskeho režimu z menej tradičného uhla môže priniesť pri poctivom prístupe zaujímavé výsledky. Prinajmenšom môžu mať podobný prínos, aký mal kedysi na myslí jeden z najoriginálnejších marxistických historikov Edward Palmer Thompson. Priekopník „histórie zdola“ a mikrohistórie chcel svojím prístupom k dejinám „uchrániť úbohého pančuchára či obsoletného ručného tkáča pred nemilosrdným prehliadaním neskorších generácií“.¹

Táto misia má zmysel aj pri sociálnych dejinách Sovietskeho zväzu. Nespokojnosť a protesty sovietskych pracujúcich ostávali vzhľadom na marxisticko-leninistickú verziu,

¹ Cit. in Georg Iggers, *Dějepisectví ve 20. století* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002), prel. Pavel Kolář, s. 85.

zvyčajne posadnuto sústredenú na sociálny konflikt kdekoľvek mimo socialistickej diktatúry, dlhodobým tabu. V krajine, kde podľa ideologických dogiem vládol proletariát, nemohlo existovať vykorisťovanie proletariátu.

Na druhej strane, na Západe zas tradičná sovietská perspektíva často prijala hru, že „avantgarda proletariátu“, za ktorú sa v Sovietskom zväze vyhlásila vládnuca štátostrana, je skutočnou avantgardou proletariátu. Úsilia o demaskovanie režimu, ktorý sa prezentoval ako vláda pracujúcich, prostredníctvom pracujúcich a pre pracujúcich, na samotných pracujúcich s ľahkosťou zabúdali.

Damier na nich nezabúda. Vo svojom zúčtovaní so Sovietskym zväzom sa sústreďuje na permanentný konflikt medzi pracujúcimi a elitami, ktorý mapuje počas celého trvania „sovietskeho“ štátu. Vládnuci režim predstavuje ako súkolesie zostrojené za účelom bezohľadného vykorisťovania pracujúcich v mene politických a ekonomických cieľov elít. Damier už od prvých stránok nenecháva nikoho na pochybách, koho a čo chce vrátiť do príbehu o sovietskom experimente: tých, ktorých „koncern ZSSR“ tvrdo žmýkal - a oni mu to pravidelne odplácali.

Pre autora so srdcom anarchistu je teleológia dejín iná, než dnes ukazuje prevládajúca výkladová paradigma. Nešťastím Ruska nie sú pre Damiera udalosti bezprostredne späté s októbrom 1917. Prehĺbenie revolúcie v mene hesla „Všetku moc soviетom!“ vníma skôr ako nádej pre ruskú spoločnosť. Naopak, historickú tragédiu predstavuje postupné a cieľené odbúravanie moci soviетov v priebehu prvých rokov po boľševickom prevrate. Sovietsy sa mali stať nástrojom naplnenia pôvodných ideálov priamej demokracie, spochívajúcej v robotníckej a roľníckej samospráve podnikov, komún a vidieckych obcí, v decentralizácii moci, a opierajúcej sa o samoorganizačný potenciál más. Zatiaľ čo sa počas budovania komunistického hnutia v okolitom svete stal princíp sovietskej moci jedným z najhlasnejších hesiel moskovskej Tretej internacionály, v „bašte revolúcie“ sa medzitým soviety zmenili na poslušný nástroj nových vládnucich elít.

Damier v opise porevolučného obdobia s modelom sovietskej moci znateľne sympatizuje. Sleduje, ako bol boľševickými etatistami postupne odbúraný a premenený na prázdnu a bezmocnú fasádu centralizovaného štátu. Stavia boľševikov do klasickej revolučnej schémy: podobne ako liberáli a menševici po páde samoderžavia vo februári 1917 sa aj boľševici po uchopení rozkolísaného kyvadla moci stali „stranou poriadku“. Snažili sa zakonzervovať stav a zabrániť ďalšiemu prehĺbeniu sociálnej revolúcie, hoci ju ako jeden z revolučných prúdov podnietili. Naopak, bývalých spojencov v tomto úsilí – Damier sa najčastejšie venuje anarchistom, anarchosyndikalistom, ľavým eserom a eserom maximalistom – ako strany naľavo od seba boľševici politicky a nakoniec aj fyzicky ničia. Snahy o naplnenie ideálov októbra 1917 a dôslednú sociálnu premenu spoločnosti, ktoré naďalej prichádzali smerom zdola, odsúdila nová vládnuca strana ako volanie po divokosti, chaose a neporiadku.

Porevolučným rokom a občianskej vojne sa Damier venuje najobširnejšie. Práve vtedy sa totiž z hľadiska nastavenia režimu udialo najviac. Na jednej strane sa zrodil boľševický štát. Pre autora nebol ničím iným, než špecifickou kapitalistickou formáciou,

kde úlohu buržoázie postupne prevzala nová elita – boľševická strana. V priebehu rokov, s postupnou konsolidáciou režimu, vykryštalizovala do podoby privilegovanej straníckej nomenklatúry a štátnej byrokracie. Model štátneho kapitalizmu, ktorý bol výsledkom politického a ekonomického úsilia boľševických revolucionárov, predstavoval podľa autora hlavnú kvalitatívnu črtu ich spoločenského experimentu. Napriek zdanlivým politickým a ekonomickým ruptúram v jeho vývoji a radikálnym zmenám kurzov sa pre Damiera stala výsostne dôležitá sedemdesiatročná kontinuita jeho kapitalistických, vykorisťovateľských parametrov.

Damier nahliada na režim v Sovietskom zväze podobnou optikou ako na ktorýkoľvek iný kapitalistický model v moderných dejinách. Základom jeho vývojovej dynamiky zostal sociálny konflikt a jeho premeny si relatívne podrobne všíma v jednotlivých etapách existencie. Konflikt bol generovaný snahou štátnokapitalistických elít dolovať zisk prostredníctvom politického útlaku a ekonomického vykorisťovania robotníckych a roľníckych vrstiev. Spôsob, akým sa to dialo, sa menil a zodpovedal fázam vývoja režimu, a v konečnom dôsledku aj vývojovým fázam moderného kapitalizmu. Oveľa viac než cirkulácia elít a výmena Lenina za Stalina, Chruščova, Brežneva a Andropova ho určovali ekonomická úroveň rozvoja a pokrok v modernizácii impéria.

Kľúčový pojem pre Damierovo uchopenie politickej ekonómie sovietskeho impéria je modernizácia. Identifikuje ju ako hlavnú *raison d'être* režimu. Snaha o rýchlu, politicky riadenú modernizáciu zaostalej ruskej spoločnosti pre neho predstavuje dôležitý prvok kontinuity vo vývoji Ruska od čias cárskeho režimu. Ako pred rokom 1917, tak aj po plnom etablovaní boľševickej moci mala modernizácia slúžiť dvom cieľom: imperiálnej mocenskej politike štátu a zabezpečeniu privilégií elít.

Základnou, no ťažko splniteľnou úlohou vládnucich elít, bolo zabezpečenie materiálnych zdrojov pre modernizačné projekty. Rýchlosť, akou chceli sovietske elity naštartovať rozvoj krajiny a dobehnúť vyspelý svet, sa odrazila aj v neobyčajne drsných formách útlaku pracujúcich a vykorisťovania práce. Zdroje žmýkané z „potu a krvi“ obyvateľstva sa podľa Damierovho výkladu investovali v štátnom kapitalizme inak než v súkromnej kapitalistickej sfére. Nevkladali sa do konkurencieschopnosti podnikov či korporácií, ale do technologického rozvoja a konkurencieschopnosti celého štátu. Investícia do modernizácie kľúčovej pre holé prežitie, stabilizáciu a úspech režimu sa stala kľúčovou najmä po tom, keď bola pochopená skutočnosť, že revolúcia vo vyspelých industriálnych spoločnostiach na Západe zaostalému Rusku na pomoc nepríde. Zachovanie *status quo* a konzervovanie jeho modernizačného étosu v konečnom dôsledku znamenali pre elity udržanie ich postavenia a privilégií. Menej však už zaručovali sociálny zmier. Série modernizačných skokov, ktoré boľševickí lídri od Lenina až po Gorbačova rozpúťovali v pravidelných intervaloch, hnali konflikt elít s pracujúcimi na ostrie noža. V rovnakých intervaloch si ich vo svojich kapitolách Damier aj všíma - a zanietene ich čitateľstvu opisuje - obzvlášť v prvých poprevratových rokoch, keď ešte žila nádej, že sociálna revolúcia v Rusku sa bude uberať cestou Damierových ideálov.

Z Damierovho príbehu výrazne vyčnieva úsilie vidieť v živelných, roztrúsených a programovo rozmanitých reaktívnych výbuchoch, sprevádzajúcich nielen občiansku vojnu, ale celú históriu Sovietskeho zväzu, niečo viac, než mohli niesť: zárodok sociálno-revolučných tendencií v duchu anarchistických ideálov „bezštátneho, bezvlastníckeho spoločenského zriadenia“ (s. 57). Najväčšmi vyzdvihovaným príkladom tohto étosu je v knihe pôsobenie ukrajinského anarchistu Nestora Machna, ktorý sa podľa Damiera snažil počas svojho odboja v rámci možností praktizovať ideály anarchizmu v podobe samosprávy, dobrovoľnosti a odmietnutia hierarchie moci. Na druhej strane autor sám konštatuje, že radikálne sociálne hnutie čerpajúce predovšetkým z predstáv občinovej demokracie nebolo na takej úrovni, aby reálne mohlo vôbec niečo dosiahnuť zoči-voči mocnejúcemu boľševickému Leviathanovi. Počas občianskej vojny, keď vrelo najviac, bolo slabé, nepripravené, nedostatočne uvedomelé, a nakoniec aj ochotné prijať „menšie zlo“ z boja červených a bielych – boľševickú vládu. Ideál, ktorý Damier našiel počas svojho štúdia anarcho-syndikalistického hnutia v medzivojnovom Španielsku, v ťažko skúšanom Rusku nenachádza. Symbolom neúspechu „tretej revolúcie“ sa stal pád Kronštadtu, Desiaty zjazd boľševickej strany, nástup Novej ekonomickej politiky – teda rok 1921, ktorý uzatvoril obdobie sociálno-revolučných nádejí a pevne uzavrel moc v boľševických rukách. Po rokoch bojov o charakter sovietskeho režimu v roku 1921 definitívne politicky zvíťazili boľševici a začalo obdobie, v ktorom sa revidovali všetky výdobytky októbra 1917 pre pracujúcu triedu.

Napriek nástupu „termidoru“ neustala sociálna dynamika režimu, tak ako neustávalo úsilie kumulovať zdroje pre modernizáciu krajiny a súkromné potreby nových politických a hospodárskych elít. V presvedčení, že základ socialistickej akumulácie v nerozvinutej krajine väzí v odčerpávaní zdrojov z vidieka, sa dlhodobo zhodovali všetci predstavitelia boľševickej strany. Dôsledkom bol sústredený tlak na rozbitie vidieckej občiny. Damier neskrýva náklonnosť k tejto inštitúcii. Vďaka svojmu historickému vývoju mala najbližšie k ideálu priamej demokracie. Vníma ju ako štruktúru spoločnosti, ktorá bola najrezistentnejšia voči snahám centralizovaného štátu totálne si podriaďiť ekonomický výkon spoločnosti. V občine nachádza korene potenciálu roľníctva k autonómnej politickej akcii, samospráve a sebaorganizácii. Postupnú dezintegráciu a rozbitie vidieckych občín korunovalo násilné vytvorenie kolchozov a sovchozov s hierarchicko-despotickou organizáciou, ktoré pripomínali „rané priemyslovo-kapitalistické továrne“ (s. 246). Elitami vynútená agrárna transformácia podľa Damierovho výkladu zmenila roľníctvo na armádu pokorných manuálne pracujúcich ľudí, ktorí slúžili štátnokapitalistickej modernizácii.

Po tom, ako Damier opísal premenu vidieka na neobmedzený zdroj masívnej industrializácie, sa veľkou témou jeho knihy stáva vykorisťovanie práce v priemysle. Načrtáva, ako štátnokapitalistický koncern nastolil tvrdú diktatúru v socialistickej továrni. Spolu s odbúraním sociálnych vymožeností roku 1917 došlo k návratu všetkých „výdobytkov“ kapitalistickej racionalizácie (tentoraz pod maskou sovietskej vedy) – k taylorizmu, úkolovej práci, nízkym mzdám, k obmedzeniu pohybu pracovnej sily a pripútaniu

k „pracovnému frontu“, zrušeniu kolektívnych zmlúv, potlačeniu akejkoľvek kritiky a možnosti zriadiť nezávislé odbory a nakoniec k prepúšťaniu z práce. Trend maximálneho akumulovania zisku viedol k nebyválnemu vykorisťovaniu robotníctva, a napokon, koncom 30. rokov, k otvorenej militarizácii práce. Vývoj vo svete práce sprevádzal rast sociálnej polarizácie. Tak ako stranická kasta dolovala zdroje v priemysle a poľnohospodárstve, rovnako tak usilovne si rozširovala súbor najrôznejších privilégií, a to až po najnižšie priečky. Damier obraz roztvorených sociálnych nožníc kontúruje šokujúcou skutočnosťou, že kým v roku 1932 vo viacerých oblastiach Sovietskeho zväzu prepukal hladomor, v strane sa zrušila horná hranica príjmov.

Sociálny konflikt, ktorý uvedený rastúci politický, ekonomický a sociálny útlak v pravidelných vlnách generoval a ktorý striedal krátke obdobia akého-takého sociálneho kompromisu, sa až do konca stáva hlavným predmetom Damierovej knihy. Nevšima si len klasické protesty – najmä, ak boli štrajky a iné formy odporu zakázané a v zárodku potláčané. Zaujímavú sondu do pravidelne sa opakujúcich vln protestov prebiehajúcich počas vlády všetkých sovietskych lídrov predstavujú opisy ďalších, menej zjavných foriem odporu, tzv. zbraní bezmocných: sabotáže, spomaľovanie práce, absencie, fluktuácia, krádeže v podnikoch.

Posledný pokus o modernizačný skok datuje Damier do obdobia vládnutia Nikitu Chruščova. Završenie prvej a druhej etapy priemyselnej revolúcie, ktoré bolo možné len vďaka obrovským obetiam, primälo chruščovské elity k príprave tretej etapy. Z pohľadu pracujúcich prinášala ďalšia modernizačná ofenzíva nové zvyšovanie noriem a cien a nové formy vykorisťovania práce – tentoraz v súlade s duchom doby, v štýle rozvinutého kapitalizmu a v mene racionalizácie a ekonomizácie výrobného procesu. Útok na krehký sociálny kompromis z polovice 50. rokov priniesol novú vlnu protestov v priemysle i na vidieku. Na tomto mieste výkladu Damier začína venovať čoraz väčšiu pozornosť analógiám so západným svetom. Hoci tvrdí, že sociálny štát v Rusku nedosiahol po vojne ani zďaleka parametre sociálnej politiky na Západe (ešte v 70. rokoch bol podiel miezd v priemysle na HDP len 37 %), jedným dychom pripomína, že či už v Rusku alebo v Západnej Európe, všetko to, čo sa udialo v prospech pracujúcich, bolo výsledkom tvrdých sociálnych bojov, nie darom vládcov. Práve protestom zdola pripisuje Damier aj zlyhanie chruščovského pokusu o skok a nové obdobie sociálneho kompromisu. Namiesto tvrdo vynúteného rastu prinieslo toto obdobie postupný pokles ekonomického potenciálu, ktorý sa až do zániku impéria nezastavil. Budovanie sociálneho štátu však zostávalo z veľkej miery len nepresvedčivou fasádou režimu. Na prvom mieste záujmu elit zotrvali veľkorysé imperiálne výdavky, z ktorých na sociálne služby a spotrebu veľa nezostalo a vysoká miera chudoby predstavovala štrukturálnu črtu režimu.

V záverečnom období prešli vládnuce elity podľa Damierovej syntézy novým pre-rodcom. Chiméra rozvoja a dobiehania Západu sa nezadržateľne rozpadala - a s ňou aj lojalita vládcov voči samotnému režimu, ktorí s ním prestali spájať svoje postavenie a prosperitu. Prvoradým sa stalo udržanie privilégií. Len čo ich systém prestal zaru-

čovať, obetovali ho. Tvárou v tvár zrýchľujúcemu sa rozpadu impéria prijala sovietska štátna buržoázia, dovtedy plniaca funkciu kolektívneho kapitalistu, ekonomické recepty vedúce k nastoleniu súkromného vlastníctva a trhových vzťahov rámcovaných ideami prestavby, demokratizácie a glasnosti. Rozpad sa nezastavil. Životná úroveň klesala a vyvolávala nové prejavy nespokojnosti a protestov. Do hry vstúpili nové ideológie a najmä nacionalizmus. Protestov sa ujímali reformátori z nomenklatúry, vtláčali mu vlastné programy a vystupovali ako nové politické sily.

Kritika sovietskeho režimu a sociálnej reality tzv. socialistickej spoločnosti je v Damierovej knihe vedená zľava, z pozície utópie. Nezaštituje ju žiadny minulý či súčasný „najlepší z možných svetov“. Môže sa opierať len o ideály, a s nimi konfrontovať aj sociálnu realitu zaniknutého impéria. V tomto smere nemá Damier príliš pevnú pôdu pod nohami – preto tak inklinuje k vyzdvihovaniu ruskej občiny ako stáročnej autentickéj skúsenosti ľudu s duchom samosprávy, priamej demokracie, sebaorganizovania, nehierarchickej moci a autonómnej politickej akcie. Na druhej strane sa v knihe ako nedosiahnutý ideál objavuje španielska anarchosyndikalistická skúsenosť – ako malý ostrov pozitívnej deviácie uprostred kapitalistických foriem útlaku, ktoré autori ako Damier nachádzajú v modernej industriálnej spoločnosti. Rovnako aj v dejinách Ruska 20. storočia – od cárskeho impéria až po postkomunistický vývoj v 90. rokoch vníma predovšetkým veľkú kontinuitu modernizácie a budovania kapitalizmu v Rusku – hoci špecifickými prostriedkami a pod dohľadom privilegovaných politických elit.

Odkaz knihy je jednoznačný a aktivisticky ladený. Na viacerých miestach Damier opakuje, že ak sa pracujúci dostali k nejakým výtvarným, bolo to najmä zásluhou vlastných sociálnych bojov, v akýchkoľvek formách. Jeho kniha zároveň práve vďaka svojmu náruživému hľadaniu anarchistických ideálov a cností v protestoch uprostred sovietskeho impéria upozorňuje, že sama reaktivita protestov nestačí. Pokiaľ nemajú pracujúci program postavený na konkrétnych princípoch, sociálny protest upadá do lokálnej obmedzenosti a rozdrobenosti (s. 56–57). Čarom nechceného je, že v tomto by s ním celkom určite súhlasil aj Lenin.

Damierova kniha je popri svojej historiografickej hodnote zároveň aj silným a vášnivým politickým pamfletom. Pre nejedného endemického podkarpatského ľavičiara, odchovaného najmä na nostalgii, môže byť šokujúca. Zaniknuté impérium na Východe odsudzuje ešte ostrejšie než mnohé syntézy poňaté v konzervatívnom či liberálnom duchu. Damier sa ani nemusel veľmi podrobne a na veľkých plochách textu zaoberať excesmi tohto režimu, či už išlo o hladomor začiatkom 30. rokov alebo o Stalinove čistky koncom tej istej dekády. Nemusel ani rozoberať psychologický profil sovietskych diktátorov či propagandistickú masku režimu. Stačilo mu dôsledne sledovať niť, ktorá sa vinie od predsovietskej cez sovietsku až po postsovietsku dobu, a je v jednej vete vyjadrená už v katechizme komunistického hnutia, v Marxovom a Engelsovom Komunistickom manifeste: „Dejiny všetkých doterajších spoločností sú dejinami triednych bojov.“ Autor opisuje dejiny „prvej socialistickej krajiny“ ako pokračujúci príbeh nemilosrdného sociálneho konfliktu medzi vládcami a ovládanými, napriek tomu, že tento konflikt

mal v novej spoločnosti vymiznúť. V rámci tohto ústredného naratívu ukazuje príbeh kapitalistického rozvoja, kde funkciu dravého a bezohľadného kapitalistu prevzal čoraz mocnejší štát, ktorý mal podľa Leninovho programového diela *Štát a revolúcia* takisto zaniknúť. Ukazuje, ako prvé kroky „sovietskeho zriadenia“ viedli k popretiu všetkých princípov sovietskej moci a k presunom totálnej moci do rúk štátostrany. Damier opísal sovietsky štát v podobnom duchu, v akom jeden z jeho zakladateľov Nikolaj Ivanovič Bucharin vykreslil kapitalistický štát v jeho najzvrátenejšej – nesoroimperialistickej – fáze: „Takto sa zjavuje konečná podoba súčasného lúpežného štátu, železná organizácia, ktorá obľápa živé telo spoločnosti vo svojich pevných a chamtivých chápadlách. Je to nový Leviathan, pri ktorom je fantázia Thomasa Hobbesa detskou hrou.“²

Ocelové stoly nie je celkom nezaujató kniha. Ktorá práca o Sovietskom zväze však bola napísaná *sine ira et studio*? V každom prípade, Damier sa na sovietsky štát hnevá inak než autori konformnejšieho politického razenia – jeho ideály neboli boľševikmi porazené, ale podvedené. Napriek Damierovej angažovanej historiografii, napriek niektorým problematickým tvrdeniam, zovšeobecneniam či výberu prameňov, kniha ako celok prináša podnetnú a najmä pre postsocialistickú spoločnosť užitočnú syntézu a námet na diskusiu. Práve preto, že ide o kritiku režimu socialistickej diktatúry zľava, významne dopĺňa celý rad syntetických diel o Sovietskom zväze, ktoré si jeho históriu nasvietili z iného uhlu.

Juraj Benko

² Cit. in Stiven Koen, *Bucharin. Politická biografija* (Moskva: Progress, 1988), s. 57.

DISIDENTI NA LEVICI

Sovětská zkušenost

Ilja Budrajtskis, *Dissidenty sredi dissidentov* (Moskva: Svobodnoje marksistskoje izdatelstvo, 2017), 150 s. ISBN 978-5-9907804-5-3

Titul knihy ruského historika a umělce Ilji Budrajtskise *Dissidenty sredi dissidentov* (Disidenti mezi disidenty, 2017) cituje výrok ruského politika a filosofa Michaila Molostvova, který takto označil sovětské disidenty levicové orientace. Současně je to i název nejrozsáhlejšího z devíti v knize obsažených textů, který se právě levicovými disidenty v SSSR zabývá. Ve výboru esejů, jež v roce 2017 vydalo ruské Svobodnoje marksistskoje izdatelstvo (Svobodné marxistické nakladatelství), se autor ovšem věnuje i řadě dalších zajímavých otázek. My však začneme právě textem titulním, který je ústřední, nejdelší, a proto si podle našeho soudu zasluhuje prvořadou pozornost.

Nedá se říci, že by u nás byly dějiny sovětského disidentského hnutí zvláště dobře známy, a mluvíme-li o disidentech levicové orientace, platí to dvojnásob. Jejich osudy i texty jsou totiž dnes pozapomenuty i v Rusku a dalších nástupnických státech Sovětského svazu, snad proto, že by příliš komplikovaly běžné vyprávění o disidentech, kteří byli jakožto odpůrci komunistického režimu přirozeně pravicoví.

První projevy hnutí zaměřeného sice proti sovětskému systému, ale socialisticky orientovaného, autor nachází už v podobě antistalinsky zaměřených skupin mládeže působících na přelomu čtyřicátých a padesátých let. Tyto zpravidla krátce existující organizace kritizovaly stalinistický systém, který obvykle označovaly za státně kapitalistický, a zabývaly se plány na revoluční změnu stávajícího uspořádání. Je však jasné, že sovětský bezpečnostní aparát jim neumožnil, aby kdy přistoupily k jejich realizaci. Trestry za podobnou činnost byly v tomto období velice tvrdé – v roce 1951 byl například odhalen moskevský Svaz boje za revoluci (Sojuz borby za dělo revolucii), složený převážně ze studentů prvních ročníků vysokých škol. Tři z nich byli odsouzeni k trestu smrti, dalších deset dostalo 25 let v gulagu. (S. 34.)

Skutečný rozkvět socialistického disentu ale nastal po roce 1956, kdy Chruščovova kritika stalinismu zrodila naděje na reálnou změnu systému. V létě 1958 byla zahájena tradice známých poetických setkání u moskevského pomníku básníka Vladimira Majakovského, kde se scházeli mladí lidé toužící po svobodě projevu v umění, ale i v po-

litice. Disidentské skupiny kromě Moskvy vznikaly i v Leningradě a dalších velkých sovětských městech. Sestávaly nejčastěji z mladých lidí, převážně studentů a dělníků.

Právě tehdy začala veřejná aktivita už zmíněného Molostvova, který tehdy byl studentem filosofické fakulty leningradské univerzity. Vznikla kolem něj malá skupina studentů, jejímž základním programovým dokumentem byl jeho článek *Status quo*. V něm Molostvov mimo jiné kritizoval pojem „kult osobnosti“, kterým se sovětské vedení pokoušelo zdůvodnit negativní jevy, provázející období Stalinovy vlády. Podle Molostvova nebyl „kult osobnosti“ dostatečným vysvětlením. Příznačné je, že se odvolával na zkušenosti jugoslávských komunistů, „kteří už dávno hovoří o stalinismu“. Stalinismus podle něj znamenal zejména „odcizení mas od podílu na řízení hospodářství, lhostejnost a pasivitu lidu“. Jak píše Budrajtskis, pro Molostvova „představovalo cestu demokratizace [na rozdíl od stalinismu a trockismu – vložil M. T.] organické pokračování Leninových myšlenek“. Působení Molostvovy skupiny však už v roce 1958 skončilo uvězněním jeho i dalších aktivistů. (S. 48–49.) Dodejme, že Molostvov, který byl i po propuštění politicky aktivní, se nevzdal svého levicového přesvědčení a v roce 1990 se stal poslancem Nejvyššího sovětu a později Státní dумы.

Podobný byl i osud řady dalších izolovaně působících skupin. Jejich členové spolu často přišli do styku právě až v pracovním táboře, kde nezřídka vznikaly další socialistické kroužky. Charakteristické pro ně bylo, že věnovali velkou pozornost dění v ostatních socialistických zemích, ať už to bylo Polsko, Jugoslávie či později Československo. Povšimněme si také, že Molostvov se výslovně vymezoval proti trockismu – zatímco ve světě existovala celá řada trockistických organizací, v Sovětském svazu byli trockisté, dokonce i po smrti Stalina, oficiální propagandou představováni jako zákešní nepřátelé. Trockismus byl znám jen z publikací sovětských ideologů, kteří ho zcela dezinterpretovali, a proto nebyl pro politickou opozici jako myšlenkový proud zajímavý. Autor se této otázce věnuje i v samostatném eseji *Kto že stoit za trockistskim zagovorom?* (s. 103–108).

Větší váhu než působení podobných kroužků měla v dalších letech – téměř až do konce šedesátých let – takzvaná „socialistická opozice“, tvořená tou částí sovětské inteligence, která považovala za možnou vnitřní obrodu systému v podobě takzvané „sebereformy“ (samoreforma) (s. 28). Budrajtskis poukazuje na to, že takový přístup svým stoupencům umožňoval, aby se obešli bez „seriózní systémové kritiky“ a „programové alternativy“. Podobné naděje však ukončilo vojenské potlačení pražského jara a rozpuštění redakce literárního časopisu *Novyj Mir* v roce 1970. Povšimněme si, že podle běžného výkladu dějin sovětského disidentského hnutí je období do roku 1968 teprve dobou jeho postupného vzniku.¹

¹ Michail Němcev, „Iz kuchni na ploščad. Rec.: Vesse, Sesil. Za našu i vašu svobodu. Dissidentskoje dvizhenije v Rossii. Per. s franc. J. Bajevskoj, N. Kislovoj, N. Mavlevič. M.: NLO, 2015“ *Istoričeskaja ekspertiza* 2018 (dostupné online https://istorex.ru/page/nemtsev_m_iz_kukhni_na_ploschad_rets_vesse_sesil_za_nashu_i_vashu_svobodu_dissidentskoe_dvizhenie_v_rossii_per_s_frants_e_baevskoy_n_kislovoj_n_mavlevich_m_nlo_2015 [přístup 9. 7. 2019]).

Můžeme říci, že levicovou kritiku sovětského systému v šedesátých letech i později prakticky formulovali jednak socialisté, působící v rámci širšího disidentského hnutí především v Moskvě a dalších velkých městech, jednak členové izolovaných ilegálních skupin mimo velká centra. Autor vysvětluje, že tyto skupiny se mezi sebou výrazně lišily. Socialisté, kteří se zapojovali do disidentského hnutí, byli zpravidla vzdělanější a lépe informovaní, přitom ale v rámci celého hnutí, které se postupně vymezovalo jako liberální, pravicové a v některých případech dokonce nacionalistické, představovali menšinu se stále omezenějším vlivem. Budrajtskis věnuje pozornost zejména postavě politika, spisovatele a historika Roje Medveděva, jednoho z nejvýznamnějších představitelů sovětského levicového disentu šedesátých a sedmdesátých let a vydavatele samizdatového časopisu *Političeskij dněvnik* (Politický deník). Medveděv, mimo jiné autor jedné z prvních sovětských historických studií o stalinismu,² je mezi ruskými disidenty typickým reprezentantem levice, podobně jako je Andrej Sacharov reprezentantem prozápadních liberálů a Alexandr Solženicyn antikomunistických ruských patriotů, jež bychom mohli také označit za „počveniky“.³ Medveděvův otec byl na konci třicátých let poslán do gulagu, kde v roce 1940 také zemřel. Do strany proto mohl Medveděv vstoupit až poté, co jeho otce po XX. sjezdu KSSS v roce 1956 posmrtně rehabilitovali. Už na začátku šedesátých let začal působit v rodícím se disidentském hnutí a v roce 1969 byl ze strany vyloučen. Roku 1989 se znovu stal členem strany a poslancem Nejvyššího sovětu. Známým disidentem byl i Medveděvův bratr, biolog Žores Medveděv.

Zajímavou, v něčem výjimečnou, v jiném zase typickou postavou na pomezí obou zmíněných skupin je sovětský generál Petro Hryhorenko. Profesionální voják ukrajinského původu, přednášející na vojenské akademii, vystoupil v roce 1961 na stranické konferenci s projevem, v němž kritizoval nový program KSSS – vyslovil obavy z příchodu nového kultu osobnosti, žádal demokratizaci voleb a boj s kariérismem a úplatkářstvím. V roce 1963 pak vytvořil Svaz za obrození leninismu (Sojuz za vozrožděnije leninizma). Jeho deklarovaným cílem byl boj proti „proměně sovětského uspořádání, zradě leninismu, jíž se dopustilo vedení strany a vlády“.⁴ Jeho rétorika nám připomíná skutečnost, příznačnou pro řadu těchto ilegálních skupin – ideologicky se často vracely k počátkům existence sovětského státu a jejich členové hledali inspiraci ve všeobecně dostupných dílech Vladimira Lenina, především v jeho slavné knize *Stát a revoluce*. V závěrečném eseji, kde se k této otázce vrací, Budrajtskis označuje tuto Leninovu knihu za „hlavní text sovětské epochy, klíč k tajemství jeho vzniku“ (s. 130). Nová skupina, jejímiž členy

² Roy Aleksandrovich Medvedev, *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism*, přel. Colleen Taylor (New York: Alfred A. Knopf, 1971).

³ Odvozeno od ruského slova „počva“, tedy „půda“. Směr v ruském myšlení druhé poloviny 19. století, který usiloval o syntézu mezi slavjanofilstvím a zapadnictvím, jakýsi idealizovaný návrat k rodné zemi a rolnickému životu.

⁴ Petro Hryhorenko, *V podpolje možno vstretit' tolko krys* (Moskva: Zvenja, 1997), s. 371. Cit. podle Budrajtskis, *Dissidenty*, s. 56.

byli i generálovi synové, rozšiřovala letáky u vrátnic moskevských továren – jejich texty vyzývaly k boji s byrokracií, za politické svobody a sociální spravedlnost.

Také Hryhorenkovy další osudy byly příznačné i pro mnoho dalších disidentů. Tehdy sedmapadesátiletý aktivista se na počátku roku 1964 dostal jakožto nepřičetný do psychiatrické léčebny, kde zůstal skoro rok – k podobnému politicky motivovanému zneužívání psychiatrie v SSSR docházelo po celou dobu jeho existence, zvláště rozšířené ale bylo v šedesátých a sedmdesátých letech. Když na konci roku léčebnu opustil, jeho názory na vhodný způsob politického boje se zásadně změnily: „Strany mám až po krk. [...] Musíme prostě [...] bojovat proti tomu, co nechceš, aby se ti dělo [...] taková jednota se může v totalitní společnosti rozvinout spontánně, zahrnout většinu společnosti a takovým způsobem [...] vytvořit jiný typ společenských vztahů.“⁵ Hryhorenko tedy, ač si i v následujících letech – podle autora alespoň do svého druhého uvěznění v roce 1969 – uchoval marxistické názory, přešel do řad volného hnutí na ochranu lidských práv. To v dalších desetiletích tvořilo jádro sovětského disentu, v němž levicoví aktivisté hráli čím dál tím okrajovější roli.

Hryhorenkův život pokračoval podobně jako život mnoha jiných sovětských disidentů. Poté co protestoval proti invazi do Československa, znovu na celá léta skončil v psychiatrické léčebně, po propuštění obnovil své aktivity, stal se členem moskevské i ukrajinské helsinské skupiny, v roce 1977 však byl sovětským režimem donucen k emigraci. V USA, kam se uchýlil, lékařské vyšetření potvrdilo jeho naprosté duševní zdraví. Roku 1983 před novináři prohlásil, že „americký politickoekonomický systém je ten nejlepší, který lidstvo zatím objevilo“.⁶ Zemřel v roce 1987 v New Yorku.

Zde stojí za to podotknout, že autor věnuje jen malou pozornost názorovému vývoji jednotlivců, a v okamžiku, kdy přestávají být aktivní jako organizátoři či ideologové levicových uskupení, dále se o nich nezmiňuje. Přitom pátrat po obecnějších příčinách – ať už to byly represe, změna společenské atmosféry či osobnostní zrání – přechodu jednotlivých aktivistů na jiné názorové pozice se přímo nabízí. Budrajtskis se zde omezuje na následující konstatování: „Když zažili tábory, prakticky každý z těchto lidí znovu důkladně přezkoumal své předcházející zkušenosti a někdy i své politické názory.“ (S. 57.)

Od začátku sedmdesátých let se disidentské hnutí posouvalo stále víc napravo. Jednou ze zlomových událostí byl v roce 1973 otevřený dopis ruských disidentů na obranu básníka Pabla Nerudy adresovaný Augustu Pinochetovi – autoři v něm diktátora sice vyzývali, aby básníka ušetřil, současně ale uvedli, že Pinochet přináší Chile „epochu obrození a konsolidace“. Medveděv list odsoudil, načež s ním většina ostatních disidentů přerušila styky. V dalších letech trvala polemika mezi levicovými a pravicovými

⁵ Petro Hryhorenko, *V podpolje možno vstretit' tolko krys*, s. 371. Cit. podle Budrajtskis, *Dissidenty*, s. 56.

⁶ *Gainesville Sun*, 8. 1. 1983, s. 8.

disidenty, v níž levice mezi čtenáři samizdatu stále víc ztrácela podporu. Budrajtskis píše, že „pozice Medveděva byla ve srovnání s názory nekompromisního autora Souostroví Gulag chápána jako konformistická a ústupkářská“ (s. 68).

I v tomto období samozřejmě existovaly menší skupiny, působící samostatně mimo největší městská centra. Patří mezi ně například kroužek levicově orientovaných dělníků, který v letech 1976–1981 působil pod vedením inženýra Alexeje Razlackého v jedné z kujbyševských (dnes se toto město jmenuje Samara) továren. Zorganizoval zde stávkou za lepší pracovní podmínky a brzy kolem sebe shromáždil skupinu příznivců, kteří rozšiřovali jeho teoretické práce. V ideologii kroužku byly patrné vlivy stalinismu a maoismu – Razlackij kritizoval „všelidový“ charakter sovětského státu, o němž se hovořilo v ústavě přijaté v roce 1977, a tvrdil, že harmonie tříd může nastat jedině na úkor proletariátu. Podle jeho představ měla vzniknout nová strana proletariátu, která musí „zůstat v konfliktu se státem“, nikoliv se s ním slít.⁷ O Razlackého ambicích vypovídá, že jednu ze svých prací pojmenoval *Druhý komunistický manifest*.

K nejzajímavějším kapitolám studie patří ta, která je věnována levicovým disidentským skupinám v jednotlivých sovětských republikách. Názvem celé kapitoly se stal titul práce ukrajinského literárního vědce Ivana Dzjuby *Internacionalismus či rusifikace*,⁸ v níž se autor pokusil dokázat, že sovětská komunistická strana opustila svou původní, Leninem definovanou národnostní politiku směřující k emancipaci dříve utlačovaných národů a nahradila ji „velmocenskou rusifikací menších národů“. To bylo podle Dzjuby projevem toho, že sovětský komunismus je slovy Marxe a Engelse komunismem „kasárenským“. (S. 71–72.) Kniha, kterou autor napsal v roce 1965 a zaslal ji nejvyšším stranickým a státním představitelům – prvnímu tajemníkovi ÚV KSU Petru Šelestovi a předsedovi vlády USSR Volodymyru Ščerbyckému –, se na Ukrajině šířila v samizdatové podobě, tiskem ji vydalo až roku 1968 ukrajinské exilové nakladatelství Sučasnist v Mnichově.⁹

V souvislosti se vznikem Ukrajinského dělnicko-rolnického svazu (Ukrajinska robotnyčo-seljanska spilka), mezi jehož zakladatele patřil mimo jiné známý ukrajinský disident Levko Lukjanenko, se autor ptá, zda na odiv stavěná marxistická orientace členů této organizace byla upřímná, či zda šlo spíše o „daň svébytnému ‚politickému realismu‘“ – pokus dodat své činnosti, jež byla v SSSR pochopitelně nelegální, alespoň jisté zdání legitimacy (s. 72–73). Je škoda, že se této myšlence v knize nedostalo hlubšího rozpracování – není vyloučeno, že bychom její platnost mohli vztáhnout i na některé z disidentských skupin vznikajících během padesátých a šedesátých let ve vlastním Rusku. Kromě ukrajinských skupin se Budrajtskis věnuje i levicovému disentu v Pobaltí.

⁷ Aleksej Razlackij, *Vtoroj kommunističeskij manifest* (Novosibirsk, RID, 1991), s. 58. Cit. podle Budrajtskis, *Dissidenty*, s. 79.

⁸ Ivan Dzjuba, *Internacionalizm či rusyfikacija?* (Mjunchen: Sučasnist, 1968).

⁹ Stanislav Kulčyckyj, „Internacionalizm či rusyfikacija“, in Ivan Dzjuba, *Internacionalizm či rusyfikacija* (Kyjiv: Vydavnyčyj dim „Kyjevo-Mohyljanska Akademijska“), s. 28–31.

Autor svůj výklad dovádí až k předvečeru perestrojky a ukazuje, jak se poté, co levicoví disidenti v průběhu sedmdesátých let ztratili širší podporu, opět objevily nové levicově orientované skupiny, navazující na vývoj na Západě. Jejich členové četli Herberta Marcuseho nebo Daniela Cohn-Bendita, inspirovalo je studentské hnutí roku 1968 a zajímali se o eurokomunismus. Podotkněme, že i přesto zůstávaly kontakty se západní levicí velmi omezené; oproti českým levicovým aktivistům, kteří mohli v průběhu šedesátých let navázat se svými západními protějšky i osobní styky, sovětští disidenti se s nimi setkávali až v případě, že se rozhodli pro emigraci (či k ní byli režimem donuceni).

V roce 1977 vznikla na fakultě historie Moskevské státní univerzity skupina tzv. mladých socialistů, jejímž členem se stal i Boris Kagarlickij, pozdější autor řady knih a dodnes aktivně působící ruský levicový teoretik.

Účastníci skupiny předpokládali, že narůstající krize byrokratického sovětského systému nevyhnutelně přiměje část vládnoucí elity k provedení reformem. Začátek tohoto procesu se ale stane impulsem pro masové hnutí, o jehož ovládnutí se povede boj mezi ideovými a politickými proudy, které v opozičním prostředí již existují. (S. 87.)

Na tomto místě Budrajtskis pokračuje konstatováním, že „předpověď se plně potvrdila“, a text uzavírá, aniž by se pokusil vyložit roli, kterou bývalí levicoví disidenti sehráli v událostech, jež tak brilantně předpověděli (s. 87).

Historická studie *Disidenti mezi disidenty* je vzhledem k tomu, jak nedostatečného zájmu badatelů se tomuto tématu dostává, velmi užitečná, poněkud však trpí přílišnou popisností. Text se místy mění v obtížně stravitelný výčet jmen, názvů a roků. Závažné otázky autor leckde jen zlehka naznačí, a aniž by na ně zevrubněji odpovídal, kvapem pokračuje dál. I texty a programová stanoviska jednotlivých uskupení představuje jen zběžně – to je zřejmě dáno především nevelkým rozsahem práce. Musíme také upozornit, že až na některé výjimky při své práci využívá především memoáry a již existující sekundární literaturu. Přitom studium archivních materiálů z provenience bezpečnostních složek, jež se k danému tématu vztahují, je v Rusku sice komplikovanější než například na Ukrajině či u nás, nikoliv však nemožné. Mějme však na paměti, že autor svůj text, byť opatřený poznámkovým aparátem, označuje jako esej, nelze na něj tedy uplatňovat nároky kladené na akademické historické práce.

Ač má text, který vznikl už v roce 2009, své nedostatky, přesto by bylo dobře, kdyby se s ním čeští čtenáři mohli seznámit. Je ostatně třeba podotknout, že v češtině nejsou k dispozici ani základní práce o sovětském a ruském disidentském hnutí jako takovém: nevyšla u nás kniha Ljudmily Alexejevové, považovaná za první souhrnnou práci o sovětských disidentech,¹⁰ ani monografie francouzské historičky Cécile Vaissie z konce

¹⁰ Ljudmila Aleksejeva, *Istorija inakomyšlja v SSSR. Novějšij period* (Benson: Khronika Press, 1984).

devadesátých let¹¹ či texty Alexandra Daniela.¹² Přivítat v této souvislosti naopak můžeme nedávné české vydání autobiografie ukrajinského disidenta Leonida Pljušče, který v šedesátých letech mimochodem také patřil mezi levicově orientované aktivisty.¹³ Již v roce 2008 také vyšla *Vzpouora generace* – kniha rozhovorů s ukrajinskými disidenty, mezi nimi s výše zmíněným Ivanem Dzubou.¹⁴ V září 2019 vyšel druhý díl rozsáhlého *Slovníku disidentů 1956–1989*, věnovaného disidentům ve státech bývalého SSSR.¹⁵

Další, kratší eseje se věnují mýtům o dnešní ruské a někdejší sovětské společnosti. Ruský antropolog Alexej Jurčak některé z nich vyjmenovává v předmluvě ke knize. Patří sem podle něj například mýtus o „sovětské mentalitě“, o tom, že „socialistickou minulost lze zredukovat na figuru ‚totality‘ a dnešní ruskou společnost popsat jednoduše tak, že se k němu vrací“, a také ten, jenž praví, že „ruská společnost je rozdělena vedví – na svobodomyilovné liberály a lidové masy, prahnoucí po despocii“. Jurčak vysvětluje, proč jsou podobné mýty škodlivé: „Stálé opakování těchto mýtů umožňuje nesoustředit se na konkrétní jednání konkrétních mocenských skupin, jež vedlo k dnešní politické a ekonomické situaci; umožňuje neuvažovat o odpovědnosti za toto jednání a brání hledání alternativních řešení.“¹⁶

Mezi nejlepší texty celého svazku patří esej o frontě. Sovětská fronta byla podle autora jevem, v němž se zřetelně projevovaly paradoxní vnitřní rozpory, jež byly sovětské realitě vlastní – úsilí o rovnost s reprodukcí hierarchie a solidarita s tvrdou vzájemnou konkurencí. Díky tomu, že privilegia nomenklatury narušovala princip pořadí, změnila se fronta v podmínkách hospodářské krize během posledních let existence SSSR ve „stroj na výrobu protestních nálad“ (s. 95). Srovnání s dnešní „ruskou“, postsovětskou frontou pak ukazuje, že v podmínkách kapitalismu fronta ztrácí svou kolektivistickou povahu a v podobě svého dnes v Rusku snad nejběžnějšího druhu, dopravní zácpy, naopak dokládá „obrovskou míru odcizení, konkurence a agresivního odstupu mezi svými účastníky“ (s. 97).

K velmi zdařilým patří také esej o „paradoxu morálního antiamerikanismu“. Výrazný antiamerikanismus pozdně sovětské propagandy nevycházel podle autora z ideologic-

¹¹ Cécile Vaissie, *Pour votre liberté et pour la nôtre. Le combat des dissidents de Russie*. (Paris: Robert Laffont, 1999).

¹² Ruský historik a publicista, syn pronásledovaného spisovatele Julije Daniela; tématem ruského disentu se zabýval v řadě odborných i populárních článků.

¹³ Leonid Pljušč. *Na karnevalu dějin*, přel. Martin Vrba (Praha: Triáda, 2018).

¹⁴ Bogumiła Berdychowska a Aleksandra Hnatiuk. *Vzpouora generace. Rozhovory s ukrajinskými intelektuály*, přel. Petruška Šustrová (Praha: Ruta, 2008).

¹⁵ Alexandr Daniel, Zbigniew Gluza (eds.), *Slovník disidentů II. Přední osobnosti opozičních hnutí v komunistických zemích v letech 1956–1989* (Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2019); viz také Zdeněk Hazdra, *Vážení čtenáři...* (dostupné online: <https://slovník-disidentu.cz/> [přístup 9. 7. 2019]).

¹⁶ Aleksej Jurčak, „Predislovije“, in Budrajtskis, *Dissidenty*, s. 5–6, zde s. 5.

kých základů sovětské společnosti, ale naopak z jejího konzervatismu. Přesto však za Sovětského svazu zůstávala podstatou zla šířeného Amerikou „temná vášeň po konzumu“, zatímco v Putinově Rusku se důraz přesunul na „nezvladatelnou sexualitu“. Hlavním nebezpečím dnes jsou „homosexualismus a feminismus, které rozkládají tradiční rodinu“. To ilustruje skutečnost, že ač by současné Rusko chtělo být „rituálním nástupcem SSSR, svou věcnou podstatou ho popírá“ (s. 101). Prohlubování antiamerických postojů dokládá šíření konspirační teorie o takzvaném Dullesově plánu, který prý vypracovala CIA, aby občanům SSSR vnutila falešné hodnoty, sovětskou společnost mravně rozložila a dosáhla tak zničení Sovětského svazu. To, co v sedmdesátých letech vzniklo jako literární fikce vlasteneckého sovětského spisovatele Anatolije Ivanova, posléze získalo zcela reálné obrysy. Během devadesátých let byly debaty o reálnosti Dullesova plánu v Rusku na denním pořádku.

Mýtu o spiknutí, v podstatě tedy také konspirační teorii, se Budrajtskis věnuje i v již zmíněném eseji o sovětských trockistech – nejde tu o skutečné politické hnutí, ale o trockismus v sovětské propagandě, který neměl nic společného s realitou.

Na nesmyslných přednáškách o „dějinách strany“ se miliony sovětských studentů dozvídaly o nepřítelích socialismu, trockistech, poražených kdysi v otevřeném boji. V milionových nákladech vycházela „antitrockistická literatura“, která v sedmdesátých letech už představovala celý literární žánr s vlastním kánonem. Jeho hlavním poznávacím znamením bylo svobodné „vynalézání“ trockismu, jeho naprostá emancipace od jakékoliv souvislosti se skutečným, historicky existujícím trockismem. (S. 105.)

Propagandističtí trockisté byli „věčně neúspěšní spiklenci, které vždy odhalili – pokud se svou uspěchaností a impulsivností neodhalili sami“. Poháněla je „šílená“ teorie permanentní revoluce, která neměla s Trockého původní myšlenkou nic společného a postrádala „cíl, konec i smysl“. Ve své rozvinuté podobě se teorie o „trockistickém spiknutí“ stala „odrazem podvědomého strachu vládnoucích před neovladatelností“ (s. 106). Můžeme na tomto místě připomenout obdobný mýtus sovětské propagandy o ukrajinských nacionalistech, takzvaných banderovcích, který se zvláště v posledních desetiletích existence Sovětského svazu také nesmírně vzdálil od svého reálného historického základu a dal mimo jiné vzniknout bizarní teorii o takzvaných „židobanderovcích“, tedy ukrajinských nacionalistech spolupracujících se sionisty.¹⁷ Odlišnost tkví patrně v tom, že v případě trockistů šlo o mýtus šířící se výhradně v rámci byrokratické elity sovětské společnosti a reprodukováný pomocí propagandy a politických školení. Dnes je sovětská teorie o „trockistickém spiknutí“ takřka zapomenuta, zatímco mytičtí banderovci se díky četným literárním a filmovým zpracováním dostali do širokého

¹⁷ Grzegorz Rossoliński-Liebe. *Stepan Bandera, the Life and Afterlife of a Ukrainian Nationalist. Fascism, Genocide, and Cult* (Stuttgart: ibidem-Verlag, 2014), s. 401.

povědomí a v poslední době jsou často účelově využíváni ruskými médii nebo pro-ruskými politiky jako nástroj propagandy v rusko-ukrajinském konfliktu. I Budrajtskis však svůj esej o „trockistickém spiknutí“ uzavírá poznámkou, že „strašidlo trockismu“, tedy chaos, kterého se podvědomě obávají vládcové Ruska, se může snadno zhmotnit: „Postsovětský systém vstupuje do krizového období, kdy má vládnoucí elita stále méně možností kontrolovat procesy v ‚manuálním režimu‘. K tomu, aby se ‚trockistická‘ noční můra elit stala realitou, nejsou vůbec žádní trockisté potřeba.“ (S. 106.)

Rekapitulovat obsah všech drobnějších esejů, jež prozrazují nejen autorovu značnou historickou i filosofickou erudici, ale i jeho originální a neotřelý přístup, by zabralo příliš mnoho místa. Snad jen text o intelektuálech tváří v tvář binární volbě, kterou jim nabízí jazyk vracející se studené války, se z dnešního hlediska zdá až příliš bezvýhodný – možná to je dáno tím, že vznikl v létě 2014, pod bezprostředním dojmem ze zostřující se konfrontace mezi Ruskem a Západem po okupaci Krymu. Podle Budrajtskise se intelektuálové až příliš snadno přizpůsobili návratu situace studené války a pohotově nabídli – na jedné straně Alexandr Dugin, na druhé Timothy Snyder – představu nevyhnutelné „srážky civilizací“. I tento text však končí zdrženlivě optimistickou vyhlídkou do budoucna: „pokud se studená válka opravdu vrací, znamená to, že dostáváme šanci nehrát podobnou roli znovu“ (s. 121).

Můžeme uzavřít tím, že ač je kniha rozsahem nevelká, nabízí velkou dávku duševní svěžesti a původních nápadů. Část textů lze najít alespoň v angličtině na stránkách *Left East* a *e-flux*. Ostatní jsou však dosud českým čtenářům, kteří neovládají ruštinu, nedostupné. Je to škoda, neboť texty podobné intelektuální úrovni by nám mohly pomoci, abychom se, jak v předmluvě zdůrazňuje Alexej Jurčak, „podívali na ruskou a mnohé jiné postsocialistické společnosti z nového úhlu, demytizovali je a postavili do reálného historického a globálního kontextu“.¹⁸

Miroslav Tomek

¹⁸ Aleksej Jurčak, „Predislovije“, in Budrajtskis, *Dissidenty*, s. 5–6, zde s. 5.

BONDYHO TŘÍDNÍ ANALÝZY SOCIALISMU V DUCHU MAOISMU

Egon Bondy, *Pracovní analýza a jiné texty*, ed. Petr Kužel (Praha: Filosofia, 2017), 412 s. ISBN 978-80-7007-486-2.

Egon Bondy, občanským jménem Zbyněk Fišer, zůstává i několik let po své smrti kontroverzní postavou české kulturní, intelektuální i levicové scény. I když pro většinu veřejnosti představuje především legendu českého undergroundu a autora takzvané trapné poezie, jeho filosofická a politická produkce zůstává výrazně v pozadí. Na tomto opomínání Bondyho-filosofa se podílí i jeho kritika nově nastupujícího liberálního kapitalismu po roce 1989, stejně jako obvinění ze spolupráce se Státní bezpečností. Přesto *Pracovní analýza* zevrubně ukazuje, proč mu právě jeho politická orientace vycházející z díla Karla Marxe nedovolovala se s tehdejší režimem ztotožnit, natož ho považovat za pokus Marxův politický odkaz prakticky realizovat. Bondy napsal *Pracovní analýzu* na jaře roku 1969 a spolu s dalšími kratšími texty zařazenými ve stejnojmenné knize nabízí politickou analýzu nejen socialistických zemí s důrazem na konkrétní historický vývoj v SSSR, ale zahrnuje do ní i země západního kapitalistického bloku. Poskytuje mnohovrstevnatou třídní analýzu, která kombinuje teoretický rámec marxismu se specifickým výkladem politického i praktického maoismu, a po formální i obsahové stránce snese srovnání s dnes již kanonickými díly západního marxismu.

Pracovní analýza vychází ze základní premisy, že světový vývoj koncem šedesátých let 20. století postoupil do monopolistického stadia kapitalismu. Zatímco v západních kapitalistických zemích má podobu „státně monopolistickou“, ve státech východního bloku nabývá charakter „státně kapitalistický“. Bondy totiž přiznává ekonomicko-politické soustavě státního kapitalismu schopnost maskovat svoji třídní strukturu. Proto ústředním záměrem není nic menšího než snaha zjistit, zda proměna Sovětského svazu v třídní společnost znamená buď výjimku, nebo naopak zákonitost, které se nevyhne žádná země usilující o socialismus. Ruské revoluci neupírá primát a charakter historicky první úspěšné socialistické revoluce vůbec, naopak. Dle Bondyho se stala první historickou realizací komunistického ideálu, když buržoazní politický systém nahradila samosprávou, a to jak v ekonomické oblasti v podobě přímého vlastnictví výrobních prostředků bezprostředními výrobci, tak i přímou demokracií v politické nadstavbě. Jenže na konci šedesátých let sovětskou společnost postihla degradace původního

ideálu do bezobsažných kvazipolitických rituálů, elitářská vláda oligarchie, úpadek v kultuře, vědě i umění, a *last but not least* byl „étos pomoci světovému revolučnímu hnutí až po sebeobětování vystřídán postupně až postojem primárně hegemonického zájmu SSSR“ (s. 97). Jak během čtyř desetiletí došlo k natolik radikální strukturální proměně v postkapitalistickém vývoji sovětské společnosti, že končí renesancí společenských tříd? – ptá se autor.

Bondy zakládá svoji třídní analýzu na logicko-historické metodě, protože upřednostňuje odhalování objektivních příčin ve vývojové dynamice Sovětského svazu před tehdy populární kritikou takzvaného stalinismu. Termín stalinismus, který ostatně považuje za teoretický paskvil, za prvé zakrývá státně kapitalistický charakter sovětské reality, a za druhé nedokáže vysvětlit, proč proces destalinizace státně-kapitalistickou formu společenské organizace spíše utužil, než odstranil. V tomto duchu Bondy odmítá i kritiku, s níž ve třicátých letech přichází Lev Trockij. Kvalitativní změny míjející se s cílem ruské revoluce někdejší Stalinův politický rival vnímal jako „zradu revoluce“, která vyústila ve zdegenerovanou diktaturu proletariátu v čele s kastou parazitní byrokracie. Bondy se ale proti příliš zjednodušující představě unifikované byrokratické kasty vymezuje. Čistky a soudní procesy z třicátých let, které zasáhly i členy vrcholných orgánů stranického aparátu, totiž sledovaly vnitřní rozdělení elit a zcela měly příslušníky nově vzniknuvšího ekonomicko-technokratického managementu. Na Trockého adresu navíc Bondy kriticky poznamenává, že z hlediska stranického násilí i pojetí státní moci se navzdory obecnému mínění Trockij se Stalinem nikterak zásadně nerozcházel „a rozdíl byly nanejvýš v některých otázkách postupu a taktiky“ (s. 127). Jak ale poukazuje v obsáhlé předmluvě věnované vývoji Bondyho politického myšlení editor *Pracovní analýzy* Petr Kužel, na konci čtyřicátých let byl Bondy přesvědčeným trockistou. Nakonec ale dospěl k přesvědčení, že „SSSR má přímo fašistický charakter“ (s. 19).

Těžišť radikálních změn v samotných strukturách socialistické společnosti totiž dle Bondyho leží v dialektické povaze samého emancipačního pokusu odstranit kapitalistický systém. Socialismus v původním Marxově pojetí představoval politický proces, v němž vítězný proletariát uchopí moc a vyvlastní vlastníky výrobních prostředků. A právě transformace ekonomické základny nevyhnutelně způsobuje přechod k ekonomice nedostatkové, přičemž takový druh ekonomické produkce a spotřeby vyvolává potřebu donucujících mechanismů. Bondy chápe existenci mechanismu donucování k práci a mechanismu distribuování produktu jako základní dialektický rozpor, který je při vzniku a budování socialistické společnosti objektivně nevyhnutelný, zároveň představuje dynamický princip posunující vývoj směrem k nastolení komunismu. V sovětském případě ale došlo k preferenci donucujících mechanismů na úkor samosprávné organizace. Bondy upozorňuje, že nedostatková ekonomika by z důvodu revidování struktury distribuce musela být v případě budování socialismu nastolena i v těch nejvyspělejších zemích světa. Ve výrazně zaostalé ruské společnosti ale nabyla míra tlaku těchto mechanismů až totalitární formy. Řídící aparát společnosti totiž omezil samosprávné řízení v ekonomické i v politické oblasti s takovou intenzitou, že zaměnil

cíl v podobě budování socialismu za svůj vlastní skupinový zájem. Emancipace řídicí struktury vyvrcholila její privilegizací v novou společenskou třídu. Sovětská společnost se tak v novém typu třídního rozdělení antagonisticky rozděluje na ovládané a vládoucí.

Bondy ale odmítá tezi, že by geneze beztřídní společnosti musela vždy a nutně skončit návratem ke třídní struktuře. Zkušenost SSSR považuje za důsledek ustrnutí revolučního budování socialismu v ideologické rovině, kdy byl vývoj ponechán živelnému samovývoji. Přejícné stádium od třídní k beztřídní společnosti čerpá svoji dynamiku z permanentního pnutí retardačních i progresivních sil, protože likvidace starých vládnoucích tříd socialistickou revolucí automaticky neznamená absenci třídního boje. Ten pokračuje v podobě hrozby restaurace třídních vztahů, což je dle Bondyho důsledek dialektického vztahu mezi principem společenské samosprávy bezprostředních výrobců a řídicí nadstavby. Třídní boj kromě této neustálé potenciální přítomnosti ale zároveň může mít i rovinu zcela explicitního udržování revoluční mentality. Jedině tímto způsobem mohou pracující zabránit vzniku nových antagonistů, nevyhnutelných v důsledku vnitřní antagonistické rozpornosti socialistické společnosti. Tento Bondyem navrhovaný způsob řešení odráží jeho tehdejší inklinaci k čínské kulturní revoluci z konce šedesátých let, ba přímo nadšenou identifikaci s ní. Ostatně i Komunistická strana Číny v čele s Mao Ce-tungem kritizovala zřízení v SSSR jako návrat kapitalismu pod vedením revizionistické postalinské elity, která se navíc měla sbližovat s americkým imperialismem. Právě na Maovu kritiku státně kapitalistické podstaty sovětské společnosti Bondy navázal, když vládnoucí oligarchii označuje za novou třídu i navzdory skutečnosti, že výrobní prostředky nominálně nevlastní, ale pouze s nimi reálně disponuje. I monopolní kapitalismus v zemích západního bloku považuje za verzi státního kapitalismu. V ekonomické základně převážily tendence likvidace liberálních soukromopodnikatelských poměrů volného trhu, naopak dominovaly procesy koncentrace a monopolizace, „proces slévání jednotlivých forem kapitálu, až po desetiletí vývoje dochází k dynamickému spojení monopolistického kapitálu a státu“ (s. 68). I transformace Sovětského svazu není dle Bondyho ničím jiným než výsledkem jeho stržení vývojovým trendem moderní kapitalistické formace, kterou je právě ono monopolistické stádium.

V důsledku toho se zcela zásadním způsobem změnila hlavní fronta třídního boje na globální úrovni, kde vyspělé industriální společnosti vykořisťují nevyvinuté země třetího světa. Dochází i k modifikaci revolučního subjektu, když se boj za emancipaci stává národněosvobozeneckým bojem těchto zemí. Socialistické země v čele se Sovětským svazem tak přestávají být v tomto pojetí vůdčími progresivními silami, je to naopak imperialismus, který kvalitativně proměňuje lidstvo v jeden celek. Vzhledem k tomu, že stádium státního kapitalismu má být nejzazším stupněm vývoje kapitalismu, predikuje Bondy pouze dva možné scénáře budoucího vývoje. Buď dojde k imperialistické integraci cestou mocenského podmanění, což by znamenalo definitivní likvidaci třídního boje, anebo nastoupí socialistická integrace skrze světovou revoluci. Konec kapitalismu v tomto pojetí nezajistí nějaká vnitřní technologická inovace či organizační změny, ale pouze a jedině politické převzetí moci pracujícími.

Největší kritiku obsahu a závěrů *Pracovní analýzy* vypracoval paradoxně sám její autor o patnáct let později v *Neuspořádané samomluvě*. Ostatně vzhledem k nastupující normalizační represi, která zabránila oficiálnímu publikování, ale i skutečnosti, že dílo nevyšlo ani samizdatově, nebylo pro nikoho možné se s ním v podstatě seznámit, natož jej kriticky reflektovat.

Když jsem si sám pro sebe psal na jaře 1969 „Pracovní analýzu“, byl jsem ještě pod vlivem oné veliké naděje mé generace, kterou byla čínská revoluce. Následkem toho jsem učinil dvě teoretické chyby: jednak jsem se domníval, že je nutno chápat sovětskou společnost jako státní kapitalismus, jednak jsem si myslel, že čínská kulturní revoluce zvítězila a že vývoj, jímž se braly dějiny SSSR, proto může být chápán jako nikoli zákonitý.¹

Bondy ve své vlastní revizi odmítá definovat hospodářský způsob v socialistických zemích jako státně kapitalistický. Nový produkční způsob podle něho totiž nevytváří zisk, ale vládnoucí třída si přivlastňuje takzvaný nadvýrobek a tento akt přivlastňování označuje jako lup. V novém hospodářském systému navíc absentují tržní vztahy, zboží nemá stejnou funkci jako v kapitalistické produkci a vládnoucí třída není kapitalistická.

Bondyho vlastní kritickou reinterpretaci hlavních argumentů z *Pracovní analýzy* lze přičíst i faktu, že své dílo z konce šedesátých let zamýšlel primárně jako politickou intervenci, jejímž cílem nebyla pouze teoretická analýza tehdejších poměrů, ale také k praxi vyzývající agitace. Sám autor tuto skutečnost nijak nezastírá, naopak se k ní explicitně hlásí ve snaze přispět v boji proti všeobecné dezorientaci po násilném ukončení reformních procesů pražského jara tím, že vyzývá k sjednocení progresivních sil v celé Evropě. Ostatně adjektivum pracovní v názvu díla neodkazuje k nedokončenosti ve smyslu rozpracovanosti, ale naopak podtrhává tendenci chápat i teorii v dialektickém vztahu ke konkrétní politické a společenské praxi. Tento postoj potvrzují i další Bondyho politické texty z konce šedesátých let, které jsou také součástí knihy. Ukazují konkrétní politické výzvy, návrhy a řešení budoucího uspořádání, způsob organizování revoluční strategie k uchopení a udržení moci. Přepis přednášky *Marxismus u Ma-o-Cetunga* (s. 351–358), kterou Bondy přednesl na konferenci Československé orientalistické společnosti v roce 1967, navíc ukazuje, že maoismus měl na jeho politické myšlení natolik silný vliv, že drtivou většinu argumentů v *Pracovní analýze* představil již ve své interpretaci Maovy filosofie. Kromě zmiňovaného státně-kapitalistického charakteru SSSR se jedná i o problematiku pokračování třídního boje po socialistické revoluci, kritiku Trockého či otázku historického posunu hlavní fronty třídního boje. Tehdejší Bondyho politickou radikálnost, teoretické sebevědomí i svéráznou poetiku

¹ Egon Bondy, *Neuspořádaná samomluva* (Brno: L. Marek, 2002), s. 5.

nejlépe ilustruje několik vět z *Pracovní analýzy*: „[...] nebo [marxisté] zůstanou marxisty a budou i ten ‚nejideálnější‘ státní kapitalismus demaskovat jako ono svinstvo, o němž mluvil Marx, jako trvalé svinstvo třídní společnosti, jejíž podstatu neodstraní žádný salon krásy“ (s. 196).

Vojtěch Ondráček

NOVÝ SOCIALISTICKÝ ČLOVĚK V MÍSTĚ BEZ PAMĚTI

Eli Rubin, *Amnesiopolis : Modernity, Space, and Memory in East Germany* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2016), 208 s., ISBN 978-0-1987-3226-6

Rozsáhlý výzkumný projekt, který v roce 2018 vyvrcholil výstavou v Uměleckoprůmyslovém muzeu v Praze a dvěma díly doprovodné publikace *Paneláci*,¹ dokládá vzrůstající zájem o téma panelových sídlišť. Negativní pohled na ně jako na „králfkárny“ je revidován především teoretičkami a teoretiky zabývajícími se architekturou a urbanismem. Objevují se ale i sociologické a antropologické práce, které vyvracejí představu o nespokojenosti obyvatel s tímto druhem bydlení.² Doceňuje se architektonická kvalita vybraných obytných celků, pozornost je věnována také jejich umělecké výzdobě a designu vnitřního zařízení.³

Zahraniční zájem o fenomén panelových sídlišť dokládá zde recenzovaná kniha amerického historika Eliho Rubina s názvem *Amnesiopolis. Modernity, Space, and Memory in East Germany*, která se zabývá souborem Marzahn, největším sídlištěm bývalého Východního Berlína. Snaží se porozumět socialistické Německé demokratické republice skrze optiku každodenního života a prostoru, v němž se odehrával. Rubin podle vlastních slov vychází z přístupu, jemuž dal základy francouzský filosof, sociolog

¹ Výstava „Bydliště: Panelové sídliště“ probíhala od 20. května do 22. července 2018. Katalog cyklu výstav realizovaných v letech 2014–2017 ve všech krajských městech: Lucie Skřivánková, Rostislav Švácha, Eva Novotná, Karolina Jirkalová, eds., *Paneláci 1* (Praha: Uměleckoprůmyslové muzeum 2016); soubor teoretických textů: Lucie Skřivánková, Rostislav Švácha, Martina Koukalová, Eva Novotná, eds., *Paneláci 2* (Praha: Uměleckoprůmyslové muzeum 2017).

² K pražskému Jižnímu Městu viz Jana Barvíková, *Sídliště dnes. Jižní Město jako místo k životu z pohledu dvou generací jeho prvních obyvatel* (disertační práce, Praha: FSV UK 2011); Hana Cassi Pelikán, *Bydlení u Kosmonautů a „v centru vesmíru“*. Každodennost panelového sídliště Jižní Město v Praze v proměnách času (disertační práce, Praha: FHS UK 2014); Martin Veselý, *Doma na sídlišti? Lokální identita a identifikace s místem na pražském Jižním Městě* (disertační práce, Praha: FHS UK 2015).

³ V mnoha případech stojí za pozornost spíše původní projekty než finálně realizované čtvrti. Návrhy mohly být promyšlené, ale ekonomický tlak spolu s důrazem na počet vystavěných bytových jednotek vedly k pouze částečnému uskutečnění původních představ.

a geograf Henri Lefebvre a který rozvíjeli geografové Ed Soja a David Harvey. Analýza prostoru je podle nich jedním z nejlepších způsobů, jak porozumět strukturám moci, dominance a rozšíření určité ideologie, které se děje na každodenní bázi, prostřednictvím množství subtilních mechanismů (s. 5 recenzované knihy). Autor si klade otázky, které se jako červená nit táhnou celou knihou: Jak se do Marzahnu vepsala socialistická moc, která ho vytvořila? Jaký druh společenství v nové čtvrti vznikl a jakým způsobem? Jak sídliště změnilo smyslovou zkušenost těch, kteří se odstěhovali z rozpadajících se činžáků v centru města do zbrusu nové čtvrti s velkorysým urbanistickým rozvrhem a moderně zařízenými byty?

Knih je rozdělena do pěti kapitol, z nichž první se věnuje historii dělnického bydlení, pokusům o vyřešení bytové nouze a genezi východoněmeckého bytového programu (*Wohnungsbauprogramm*). Druhá kapitola vypráví příběh samotné výstavby Marzahnu jako nového socialistického prostoru radikálně očištěného od minulosti. Následující kapitola pojednává o každodennosti na sídlišti a o tom, jak nové prostředí změnilo smyslovou a psychologickou zkušenost jeho obyvatel. Čtvrtá kapitola popisuje skrze vzpomínky pamětníků dětství prožité v Marzahnu a společenský život jeho obyvatel. Poslední kapitola se zabývá jejich sledováním Ministerstvem státní bezpečnosti (*Ministerium für Staatssicherheit*), známým jako Stasi, a tomu, jak prostor sídliště umožňoval nebo znemožňoval podobné praktiky. V závěru se pak autor zamýšlí nad opuštěním rozsáhlých obytných souborů jako ideálního bydlení po roce 1989.

V prvním oddílu knihy se tedy dozvídáme, že východoberlínský komplex sídlišť Marzahn-Hellersdorf se začal stavět v roce 1976. První etapa do roku 1982 obsáhla téměř 60 tisíc bytů pro 167 tisíc obyvatel. Po roce 1985 se k němu připojilo ještě dalších 43 tisíc bytů, přičemž se nová městská část stala domovem celkem pro 290 tisíc osob (s. 7). Po pozdějším připojení dalších sídlišť v Hohenschönhausenu a Lichtenbergu zde v roce 1990 žilo celkem 400 tisíc východních Němců. Pro srovnání s československou realitou: obě etapy pražského Jižního Města ubytovaly na 95 tisíc obyvatel ve 28 tisících bytech.⁴

Jak autor uvádí, plány pro rozšíření Berlína k historické obci Marzahn měly mnohem delší historii. Během 19. století Berlín zažíval obrovský příliv ekonomických migrantů, kteří v rychle industrializující metropoli nacházeli práci, ale ne bydlení. Východiskem se stala výstavba nájemních baráků (*Mietskaserne*) s mnoha vnitřními dvory,⁵ v nichž byly většinou velmi malé byty mnohdy jen o jedné místnosti známé jako berlínský pokoj (*Berliner Zimmer*). Většinou neměly zavedenou vodu, sociální zařízení bylo sdílené a dostupné venkovní chodbou, topilo se uhlím. V roce 1871 tvořily tyto byty tři čtvrtiny celkového bytového fondu města. Není tedy divu, že tato situace budila pozornost a ob-

⁴ Michaela Jehlíková Janečková, „Jižní Město“ (dostupné online <http://panelaci.cz/sidliste/hlavni-mesto-praha/praha-jizni-mesto> [přístup 15. 2. 2020]).

⁵ Především ve čtvrtích Wedding, Moabit, Prenzlauer Berg, Fridrichshain, Kreuzberg a Lichtenberg. Eli Rubin, *Amnesiopolis: Modernity, Space, and Memory in East Germany* (Oxford & New York: Oxford University Press 2016), s. 15.

jevovaly se snahy bytovou situací pracujících Berlíňanů zlepšit výstavbou rezidenčních předměstí. Lokalita Marzahnu byla výhodná, protože sem vedla železnice, která by předměstí spojila s centrem města.

Ve dvacátých letech plánoval radní pro výstavbu a sociální demokrat Martin Wagner výstavbu samostatných satelitních měst na periferii Berlína, především na severovýchodní ose v obvodech Marzahnu, Hohenschönhausenu a Hellersdorfu, kde měly vyrůst sériově vyráběné domy pro 366 tisíc nových obyvatel.⁶ Wagner spolupracoval s osobnostmi moderní architektury, jako byli Walter Gropius, Bruno Taut a Hans Sharoun, a společně obhajovali bourání staré zástavby, která „konzerovala třídní útlak“ (s. 17). To mohlo vést ke společenským bouřím, což si velmi dobře uvědomovali i nacisté, kteří začali po uchopení moci rovněž plánovat přesunutí pracujících z nájemních baráků a slumů na okraji měst do nově stavěných městských obvodů. Hlavní architekt Berlína Albert Speer přišel v roce 1938 s radikálním návrhem přeměny Berlína v monumentální město Germania, v jehož severovýchodní části se plánovalo 450 tisíc bytů pro špatně bydlicí a pro ty, kteří by byli vysídleni z centra kvůli budování reprezentativních staveb. Opravdovým monumentálním architektem-ničitelem se však stala válka. Z předválečného milionu a půl bytů se jich dochovalo pouhých 380 tisíc a ve čtvrtích, které zažily těžké boje, bylo zničených 60 procent všech budov (s. 20).

Přes tento akutní nedostatek začínalo budování nového bydlení v Německé demokratické republice v poválečných letech jen velmi pomalu. Nástup socialistického realismu v architektuře zbrzdil rozvoj prefabrikace a celá moderní architektura, která v ní viděla budoucnost, byla nazývána „formalismem“. Do bydlení se navíc investoval jen zlomek rozpočtu. Až lidové protirežimní povstání v roce 1953 dalo vládě jasně najevo, že musí brát potřeby svých obyvatel, z nichž bytová byla z nejpálčivější, vážně.

Nikita Chruščov odsoudil po svém nástupu stalinismus a v roce 1954 pronesl projev na Moskevské všesvazové konferenci stavbařů, v němž požadoval, aby se místo vynakládání prostředků na historizující uměleckou výzdobu začala v SSSR a v sovětských satelitech vážně řešit bytová nouze a inspirace se přitom hledala i na Západě. Panelová masově produkovaná sídliště se od padesátých let stala globálním trendem.⁷ V NDR, která v prostorově těsném sousedství soupeřila se svým západním sousedem, měla jeho slova téměř okamžitý efekt. Již v roce 1955 se stavělo první sídliště z prefabrikovaných panelů (*Plattenbau*) v saské Hoyerswerdě. Stejně jako v Československu se začaly stanovovat závazné objemy nové výstavby plánované pro následující roky, za kterými však reálné výsledky více či méně zaostávaly. V Západním Berlíně zatím počet nových bytů lámal rekordy, o čemž se pochopitelně mezi východoberlínskou veřejností vědělo.

⁶ Tak to uváděl Wagnerův plán „Nového Berlína“ z roku 1928, Rubin, *Modernity* s. 16–17. Z Wagnerova záměru sešlo kvůli Velké hospodářské krizi, která zastavila mnoho podobných stavebních projektů.

⁷ Autor knihy cituje Florianu Urbana a jeho práci *Tower and Slab: Histories of Global Mass Housing, 1970–1990* (New York: Routledge 2012), Rubin, *Modernity*, s. 24.

Řešení bytové otázky bylo dáno nejenom potřebou naklonit si vlastní občany, kteří i přes výstavbu Berlínské zdi v roce 1961 nepřestali opouštět zemi, ale i dramatickým přílivem obyvatel z jiných východoněmeckých regionů způsobeným centralizací ministerstev v hlavním městě.

Tak se zrodil bytový program v říjnu 1973 rezolucí Sjedenocené socialistické strany Německa (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*, SED) v čele s nově jmenovaným Erichem Honeckerem, který si vytkl jako ústřední bod své politiky masivní investice do zvýšení životní úrovně východoněmecké populace, které mělo motivovat k vyšší pracovní produktivitě. Bytový program sliboval do roku 1990 moderní byt pro každého občana.⁸

Protože Východní Berlín byl výkladní skříní socialismu vůči Západu, věnovala se mu v rámci bytového programu speciální pozornost: mělo se zde mezi lety 1976 a 1990 vystavět nebo zrenovovat 200 až 230 tisíc bytů. Kromě toho se plánovalo občanské vybavení jako mateřské školky, školy, polikliniky, obchodní domy a dopravní infrastruktura, které by ze čtvrtí budovaných na zelené louce vytvořily soběstačné celky, což Eli Rubin považuje za charakteristiku východoněmecké a socialistické bytové politiky (s. 31). V západním Německu ani například ve Francii nebyla nová sídliště koncipována jako samostatná města zahrnující všechno potřebné vybavení.⁹

Autor se pozastavuje nad velikostí východoněmeckých souborů, z nichž 26 největších obývalo více než 25 tisíc osob. Stavěly se na okrajích velkých měst a jako příklady uvádí Gorzbitz na západním okraji Drážďan (15 tisíc bytů, 45 tisíc obyvatel) a Grünau na jihozápadě Lipska (34 tisíc bytů, 100 tisíc obyvatel). Celkem v těchto okresech bydlelo v roce 1989 čtyři a půl milionu východních Němců, což se rovnalo 28 procentům celé východoněmecké populace.

O výstavbě sídliště Marzahn rozhodlo usnesení z konce března 1973, po němž následovalo vypsání architektonické soutěže, kterou v roce 1974 vyhrál tým v čele s hlavním berlínským architektem Rolandem Kornem. Projekt kromě architektonické rozvahy formovaly i dřívější zkušenosti s použitím panelové konstrukce a výzkumy spokojenosti obyvatel sídlišť. Hotový model Marzahnu se mezi dubnem a květnem 1976 vystavoval v berlínském Altesmuseum, kam si ho přišlo prohlédnout na 340 tisíc návštěvníků.

Plán pro Marzahn počítal s výstavbou 35 tisíc bytů pro 100 tisíc obyvatel ve dvou etapách. Na západě plánované sídliště vymezovala železniční trať S-bahnu. Na druhé straně kolejí stála továrna Hasse & Wrede postavená v době třetí říše, nyní VEB Werkzeugfabrik, v níž pracovala část obyvatel Marzahnu¹⁰ a od níž se odvíjela nově budovaná

⁸ Bytový program se stal pro NDR ekonomickou pohromou. Vedl k 40 miliardám marek interního dluhu a přispěl k ekonomickému kolapsu země. Rubin, *Modernity*, s. 157–158.

⁹ Autor cituje práci Beatrix Bouvier, *Die DDR-Ein Socialstaat? Socialpolitik in der Ära Honecker* (Bonn: Dietz 2002) a Kennyho Cuperse, *The Social Project: Housing Postwar France* (Minneapolis: University of Minnesota Press 2014).

¹⁰ Konkrétně 2 300 osob. Politbyro v roce 1975 nařídilo, že z 60 procent by měli obyvatelé Marzahnu tvořit lidé s dělnickými profesemi. Rubin, *Modernity*, s. 39–40.

průmyslová zóna. Z východu parcela končila tokem řeky Wuhle, přítoku Sprévy, kde se plánovala rekreační zóna. Na jihu hranici tvořila třída Allee der Kosmonauten, která míří k centru Berlína a byla pojmenována na počest prvního východoněmeckého kosmonauta Sigmunda Jähna a jeho sovětského kolegy Valerije Bikovského, kteří navštívili Marzahn v září 1978. Setkaly se tak symbolicky dvě oblasti soupeření mezi socialistickým Východem a kapitalistickým Západem: vesmírné závody a zvyšování životní úrovně obyvatelstva.

Kromě škol a školek se počítalo s vybudováním sportovišť pro děti i dospělé včetně stadionu s pěti tisíci místy, domovů důchodců, divadla pod širým nebem a čtyř kostelů. Každá ze tří částí sídliště měla své vlastní centrum s restauracemi, obchodním centrem, knihovnou, drobnými službami, poliklinikou a plavečským bazénem. Také zde nechyběla policejní stanice a místní pobočka SED. Kromě lokálních center existovalo ještě okrskové centrum, které sloužilo jako administrativní, obchodní a společenský středobod celého nově stavěného osídlení. Zároveň zde nechyběly budovy pro potřeby SED a masové organizace, jako byly státem kontrolované odbory mládežnické organizace, národní sportovní svaz a také Společnost pro sport a techniku, která byla napojená na armádu a pořádala například střelecké závody.

Výstavba začala v dubnu 1977, tedy pět let po dobře zdokumentované etapě demolice sídliště Pruitt-Igoe v St. Louis v americkém státě Missouri, která symbolizovala selhání kombinace moderní architektury a státního paternalismu. Marzahn znamenal pozdní příklon k modernitě, která měla vyřešit problémy starého světa. Eli Rubin ho nazývá městem zapomnění. V knize rozvíjí myšlenku, že režim preferoval výstavbu nové městské části na zelené louce, protože to znamenalo nový začátek nezatížený vzpomínkami na mizerné životní podmínky dělníků v 19. století, dělnické boje, nacismus a válku, které byly přítomné v zástavbě starého města. Znamenalo to vytvořit novou veskrze pozitivní realitu, utopii založenou na zapomínání. Že i místo, kde už brzo mělo vyrůst nové sídliště, má svou historii, se ukázalo při vykopávkách, kdy se našlo mimo jiné velké množství nevybuchlé munice z druhé světové války.

Autor popisuje problémy při stavebních pracích, které se v mnohém podobaly těm na vznikajících československých sídlištích: špatná organizace, chronický nedostatek stavebního materiálu, s nímž se pokoutně obchodovalo, i nedostatek pracovních sil a z toho plynoucí zpoždování se vůči harmonogramu. Stasi, která jinak sledovala a vedla záznamy o vytipovaných osobách, se v bytové výstavbě angažovala v roli kontrolora, který dokumentoval problémy v průběhu výstavby a informoval o nich příslušné instituce. Zdá se to méně zvláštní, když autor cituje závěry výzkumu Jense Gieskeho, který konstatuje, že „tu zkrátka nebylo tolik disidentů nebo hrozeb pro režim; skutečné ohrožení režimu a tedy strany [...] znamenali nedbalí, líní, často opilí dělníci bez zájmu nebo zastaralá nefunkční technika“.¹¹ Místo neviditelné ruky trhu,

¹¹ Autor cituje závěry z práce Jense Gieskeho, „The Stasi and East German Society: Some Remarks on Current Research“, in: *Bulletin of the German Historical Institute*, Supplement 9, 2014, ed. Uwe Spiekermann, *Stasi at Home and Abroad: Domestic Order and Foreign Intelligence*, s. 59–72.

kteřá v kapitalistických zemích měla korigovat fungování stavební produkce, zde podle Rubina nastoupila „tajná ruka“ Stasi.

Režim využíval rozestavěného sídliště k vlastní propagandě jako důkaz toho, jakého obřího díla ve prospěch lidu je schopen. Momenty jako otevření nové panelárny, začátek stavby a dokončení prvního panelového domu byly oslavovány za přítomnosti důležitých osobností strany jako Konrada Naumanna, hlavy berlínské SED, starosty Berlína Erharda Kracka a budoucího starosty Marzahnu Gerda Cyskeho, který měl velmi blízko ke straně i ke Stasi.

Dokonce Erich Honecker stavbu opakovaně navštívil při příležitostech, jako bylo odevzdání milionového bytu v NDR rodině, která se jako jedna z prvních nastěhovala do Marzahnu na konci roku 1977. Jezdily sem mnohé zahraniční delegace, přičemž jednou z nejdůležitějších byla návštěva Michaila Gorbačova v roce 1986. Na pomoc při výstavbě přijížděly brigády zahraničních dělníků například z Polska, Rumunska a Kuby, což byla prestižní záležitost symbolizující spolupráci mezi zeměmi východního bloku. Zároveň byli východoněmečtí architekti zváni například do Vietnamu, aby tam projekt zopakovali.

Marzahn a podobná velká sídliště byla prezentována jako řešení očekávané populační krize, jednoho z globálních problémů lidstva, k nimž se v sedmdesátých letech upřela světová pozornost. Odpovědí na tuto i další otázky mělo být využití technologie. Už to ale nebyla technologie emancipující, o níž se u nás i jinde debatovalo v šedesátých letech. Nebyla to technologie ve službě člověka jako jednotlivce, pomáhající mu rozvinout jeho potenciál a zbavující ho monotónní práce, kde konečným cílem byla jeho emancipace.¹² Byla to technologie jako nástroj soupeření režimu s konkurenčním mocenským blokem a prostředek ke zvyšování vlastní prestiže.

Kromě tohoto „velkého boje“ probíhal subtilnější zápas o přízeň vlastní populace a snaha formovat nového socialistického člověka prostřednictvím nově koncipovaného bydlení. Autor knihy zkoumá, jak se to dařilo na psychologické úrovni i na úrovni vytváření kolektivu a družnosti obyvatel. Noví obyvatelé sídliště si podle autora při svém příjezdu do Marzahnu připadali, jako by objevovali zcela nový svět, prostředí fungující na odlišných principech, než byli zvyklí. Stále obývané nájemní baráky v centru města, kam se z nedostatku stěhovaly rodiny mladých kádrů, byly ve stejném, ne-li horším stavu než na začátku století. V některých případech lidé z nouze bydleli i v domech určených k demolici. Nepohodlí způsobené absencí sociálního zařízení, tekoucí vody a ústředního vytápění se sčítalo s vlhkostí a chladem, někdy dokonce se zamořením jedovatými látkami. Stěhování do Marzahnu bylo pro většinu nových obyvatel aktem osamostatnění se a nalezení osobního soukromí, protože mnoho rodin bydlelo do té doby v jedné místnosti nebo spolu se svými příbuznými. Někteří pamětníci vzpomínají

¹² Toto pojetí viz Radovan Richta, *Člověk a technika v revoluci našich dnů* (Praha: Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí 1963); ed. Radovan Richta, *Civilizace na rozcestí: Společenské a lidské souvislosti vědeckotechnické revoluce* (Praha: Svoboda 1966).

na závrať z prostoru: z velké výměry bytu, z bydlení ve vyšších patrech domů i z velkorysých ploch zeleně mezi nimi. Další popisují dezorientaci v prostoru rozestavěného sídliště, v ještě bezejmenných ulicích bez orientačních bodů.

Pro tehdejší děti, které tvořily 30 % marzahnských obyvatel,¹³ je pak toto období spjato s dobrodružnými hrami mezi stavebním materiálem, na což pamětníci v knize vzpomínají s nadšením. Rubin připomíná teorii fenomenologa Gastona Bachelarda, podle něhož prostory, které člověk obývá v dětství, formují to, kým se stane v pozdějším životě a jaký bude jeho náhled na svět.¹⁴ Vlastní dětský pokoj, dětská hřiště i prostor školek tedy mohly mít značný vliv na mentální svět první generace, která už nezažila válku a vyrůstala v Marzahnu.

Knihla ale naráží na fakt, že stopování změn, které se udály v psychice nových obyvatel sídliště, je velice obtížné. Konstatuje, že výrazným rysem nového prostředí byla prázdnota, chybění podnětů spouštějících vzpomínky na minulost, které se tak postupně vytrácely. Přesto obyvatelům utkvěl zážitek starého města: ještě v roce 1986 si v článku stěžují, že v Marzahnu chybí malé pekárny, kavárny a pivní stánky, které si pamatovali ze svých čtvrtí,¹⁵ což vyvrací Le Corbusierovu tezi o „smrti ulice“¹⁶ a ukazuje, že nakonec přece existuje něco, co převažuje koncepční promyšlenost čtvrti, kde sdružený obchodní dům ušetří ženě 2,3 hodiny týdně (s. 102).

Přes všechny nedostatky měly staré dělnické čtvrti s nájemními domy silnou komunitní kulturu. Přelidnění činžáků vedlo k tomu, že jejich obyvatelé trávili volný čas v parcích, pivnicích, zahradních restauracích, na dvorech a na chodnicích, čímž se vytvářel intenzivní pocit sounáležitosti s vlastní čtvrtí. Režim si toho byl vědom a snažil se aktivně nové obyvatele Marzahnu zapojit do aktivit, které by tyto vzpomínky plnohodnotně nahradily. Velkou roli v tom hrál domovní výbor (*Hausgemeinschaftsleitung*), který dostával rozpočet přímo určený na pořádání oslav na počest jednotlivců (narozeniny, návrat z vojenské služby) a různých svátků (karneval, den dětí), kterých se měl účastnit celý dům. Určeny k tomu byly klubové místnosti umístěné v každém domě. Výbory organizovaly také výlety k památníkům Německé komunistické strany, Sovětského svazu a antifašistického odporu za druhé světové války. Roku 1980 se konal poprvé festival Marzahnské jaro (*Marzahner Frühling*) s cílem vytvoření „vlastní tradice“ čtvrti a „aby se lidé ztotožnili se svým novým prostředím a cítili se tam doma“ (s. 112).

¹³ Sídlíště Marzahn mělo nejvyšší koncentraci dětí v celé NDR. Důvodem byl do značné míry fakt, že přednost měli uchazeči-rodíče s více dětmi nebo nadcházející rodiče. Rubin, *Modernity*, s. 85.

¹⁴ Viz Gaston Bachelard, *La Poétique de l'Espace* (Paris: Presses universitaires de France 1958).

¹⁵ Článek vyšel v časopisu *Kultur im Heim* 2, 1986, s. 2; Rubin, *Modernity*, s. 103.

¹⁶ Viz Le Corbusier, *The Radiant City: Element of a Doctrine of Urbanism to Be Used as the Basis of Our Machine-Age Civilisation* (New York: Orion Press 1967). Le Corbusier obhajuje výstavbu samostatných bloků v zeleni a nahrazení ulic rychlostními silnicemi.

Jako silný stmelovací moment fungovala povinná práce při výsadbě zeleně. Jednou za čtrnáct dní se obyvatelé sešli, aby sázeli stromy a keře v nedávno zabydlené abstraktní krajině. Dalšími podmínkami příznivými k vytvoření společenství byl bezpochyby fakt, že mnoho obyvatel pracovalo pro stejného zaměstnavatele,¹⁷ dále okolnost, že se lidé nastěhovali do prázdných čtyř stěn, které si museli zařídit, často si tedy jednotliví sousedé vypomáhali. A také to, že velká část nových obyvatel měla malé děti nebo se jim děti v prvních letech po nastěhování narodily. Stejně faktory zmiňují i obyvatelé kolektivního domu v Litvínově, československého „vertikálního sídliště“, kteří se stejně jako marzahňané začali velmi rychle neformálně přátelit, trávit společně volný čas a slavit svátky.¹⁸

Družnost dětí a dospělých v sídlišti, kde „profesor žil vedle uklízečky a všichni [...] si tykali“,¹⁹ se obyvatelům zdála přirozená, nepolitická, vyjmutá ze sféry vlivu režimu. Autor knihy si ale všímá, že se po jeho změně v letech 1989–1990 (*Die Wende*) pocit důvěry a semknuté komunity vytratil, a to nejen v Marzahnu, ale i v dalších panelových sídlištech z té doby. Provázanost sídlištního života s režimem, který ho vytvořil a vědomě podněcoval, je tedy podle autora nesporná.

Čilý komunitní život má také své negativní stránky, jako jsou pomluvy a tendence ke konformismu členů komunity. Odvrácenou stránkou těsnějšího sousedského soužití v Marzahnu byla zvýšená činnost Stasi, jíž věnuje autor závěrečnou kapitolu knihy. Kromě jejího dozoru nad výstavbou se uplatnila i její charakterističtější agenda, tedy zjišťování informací a dohled nad obyvateli. V průběhu let vzrostl počet zaměstnanců a informátorů Stasi a až na poměr jednoho informátora na 180 obyvatel NDR, který byl nejvyšší mezi zeměmi sovětského bloku.²⁰ Stasi si v Marzahnu zřídila svou kancelář a vypracovala manuál pro své agenty a informátory pro sledování podezřelých osob v prostoru tohoto panelového sídliště. Odlišnost od starého města totiž představovala pro sledování mnoho překážek, jako bylo vyloučení automobilové dopravy, a tedy nemožnost použití sledovacího vozu. Nabízela však také nové příležitosti, například využití bytů ve vyšších patrech pro sledování okolí. Zároveň se Stasi pochopitelně snažila získat ke spolupráci samotné obyvatele, kteří díky známostem věděli na své sousedy mnoho cenných informací. Strategickou osobou, o jejíž spolupráci Stasi zvláště stála,

¹⁷ Způsob, jak se dostat k novému bytu, byl vstoupit do dělnického bytového družstva při podniku, ve kterém ten který dotyčný pracoval. Rubin, *Modernity*, s. 84.

¹⁸ Tvzení na základě autorčiných rozhovorů s pamětníky života v kolektivním domě v Litvínově, pořázených pro výstavu *Bydlet spolu. České kolektivní domy* připravenou pro Muzeum umění v Olomouci, Oblastní galerii v Liberci a Alšovu jihočeskou galerii. Část z nich dostupná online: https://www.youtube.com/watch?v=byOX9zV5Yjk&list=PLPNjTICLanCHM_GMwPx_1Ed7iC5WtjQEI

¹⁹ Výpověď jedné z pamětnic. Rubin, *Modernity*, s. 112.

²⁰ V porovnání s tím v Československu činil 1: 867, v Polsku 1: 1574, v Sovětském svazu 1: 1595. Rubin, *Modernity*, s. 130.

byl správce domu opatrující domovní knihu se jmenným seznamem obyvatel, jejich zaměstnáním a seznamem návštěv, zvláště těch ze Západu. Ironií je, že Stasi špehovala i vlastní zaměstnance: v jedné části sídliště Hohenschönhausen bydleli zaměstnanci východoberlínského ústředí Stasi, kteří byli objektem sledování právě kvůli své společenské roli.

Autor kapitoly zakončuje konstatováním, že Marzahn byl zároveň utopií, která zlepšila životní úroveň stovkám tisíc lidí a umožňovala uvěřit v sílu technologického pokroku, i dystopií kvůli míře průniku státní moci do osobního života. Všimá si, že příchod *Die Wende* připravovali aktivisté ve starých čtvrtích vnitřního města, v zástavbě, která pamatovala dělnické boje začátku století, nacismus i válku. Tím, že bylo ponecháno sobě a rozpadu, mohlo být podhoubím protirežimního hnutí. Kdyby měla strana ještě o dekádu více času, bytový program by možná dosáhl toho, že by všichni žili na novém sídlišti. „Zrodil by se v tom případě odpor pro režimu?“, ptá se autor. Vrací se tak vlastně ke svým dvěma zásadním otázkám, totiž otázce vepsání státní moci do (moderní) architektury a otázce vlivu této výstavby na vnímání a tím na formování lidské osobnosti.

Eli Rubin velmi umně shromáždil materiály o plánování a realizaci Marzahnu, o působení režimních institucí v dokončeném sídlišti i osobní příběhy některých jeho obyvatel, ale to, jak režim ulpěl ve formování jeho architektonické a urbanistické podoby, nedokázal konkrétně doložit. Jde totiž o otázku po autoritářském působení moderní architektury jako takové, po její schopnosti vstřebávat autoritářský program, s nímž je realizována. Moderní architektura organizuje velké masy, velké masy hmoty i zástupů zdánlivě standardizovaných lidských jedinců. Jedno ústředí, které má možnost dívat se z ptačí perspektivy, plánuje životní prostředí a tím i životy anonymních lidí, třídí jejich potřeby na odůvodněné a neodůvodněné a podle toho jim dává či nedává prostor. Právě sem vede cesta od Le Corbusierových nekompromisních prohlášení a ještě nekompromisnějších postojů prosovětských teoretiků, jako byl v Československu svého času Karel Teige. Monotónní řady panelových domů doplňovalo v Marzahnu organizování oslav financovaných stranou a neformální vytváření komunity, obojí se ale s koncem režimu rozpadlo.

Otázku o posunu vnímání nového obyvatele sídliště nemohl autor knihy zodpovědět už proto, že je pro to potřeba jiného druhu zkoumání než historického. Rubin podle všeho provedl jen minimum rozhovorů s pamětníky a i tak by bylo potřebné se ponořit do rozboru toho, jak se moderní urbánní prostředí odráží v psychice jednotlivce, pro něž v této práci nebylo místo. Autor místo jasných odpovědí na své otázky poskytl důkladnou analýzu konkrétního sídliště. Cituje dobový tisk, poezii i soudobé filmové dílo a dalece tak přesahuje suchopárné historické zkoumání, což je velkou předností celé práce.

Vyprávění knihy zakončuje dalším osudem Marzahnu po *Die Wende*. Nejprve se zastavuje u odlivu jeho obyvatel: ze 400 tisíc jich zbylo jen 250 tisíc. Stát se ale začal aktivně zasazovat o to, aby se nestalo ghettem. Domy dostaly nový nátěr, byly jim

přistaveny balkóny a některé z nich se snížily o tři nebo čtyři patra, aby se redukoval počet neobydlených bytů. Česká novinářka zabývající se architekturou Karolína Vránková ve svém článku z roku 2010 chválí experimentální přestavbu marzahnské lokality Ahrensfelder Terrassen, která zhumanizovala sídliště zmenšením výšky domů na „lidské měřítko“.²¹ Podle autorky slouží tento příklad jako důkaz možnosti zvelebit sídlištní prostředí, který by mohl být inspirací i pro naše prostředí.

Inspirovat teoretické uchopení sídlišť by mohl Rubinův pokus o interdisciplinární zkoumání, které by mohlo vést k lepšímu pochopení tohoto fenoménu z psychologického, urbánního i politického hlediska. Eli Rubin poskytuje zajímavou odpověď na otázku, co se to vlastně po roce 1990 ztratilo: Marzahn byl podle něj nejen zhmotněním socialismu, ale také určité verze modernity, všezahrnujícího osvíceneckého projektu, který může existovat jen jako ucelený a uzavřený systém. Ten tvořilo vystavěné sídliště, politická ideologie a také sami obyvatelé se svou sociální dynamikou. Pokud vypadl jeden prvek, celý systém se musel zhroutit (s. 114).

Na závěr knihy Rubin objasňuje, že kritikou socialistického sídliště nechtěl docílit dojmu nevyhnutelnosti kolapsu socialistických představ a obhajoby západního kapitalistického triumfalismu. Knihu dopisoval v roce 2008, v době ekonomické krize, kterou způsobilo splasknutí bubliny s hypotečními úvěry v USA. Podle něj se v tu chvíli odhalila podstata západní ekonomiky, tedy závislost na bydlení a dluhu.

Na Západě se nesmí nikdy přestat stavět bydlení, stejně jako žralok nesmí přestat plavat, jinak se ekonomika zhroutí; stavění nových domů je nejdůležitějším indikátorem ekonomiky a hypotéka je největší životní investice. Západní „společnost vlastníků“ je stejně neudržitelná iluze jako corbusierovské mega-sídliště státního socialismu; obojí vypadá důvěryhodně, ale nikdy není daleko od toho rozplynout se. (S. 159).

Potřebujeme vztahovat minulost k současnosti a vyvozovat z analýzy postoje, které zaujmeme. Moderní architektura přes své později přidané „post-post“ je stále naší současností a nepřestává ovlivňovat naše životy. Dopisuji tuto recenzi ve chvíli, kdy prožíváme sílící bytovou krizi. Podle developerů i některých politiků je zaviněná tím, že se staví málo bytů. Otázkou by ale nemělo být jenom kolik, ale také co se staví a jaký městský prostor vzniká. Uniformní bytové domy, které se zdají pocházet z nějakého stavebníky sdíleného katalogu a které mají k architektonické kvalitě asi tak daleko jako sídliště z doby normalizace, zaplavují naše města a my už jsme si na to zvykli do té míry, že to neproblematizujeme, ač nás tyto stavby budou provázet po následující dekádě. Kde jsou architekti? Rubin cituje v souvislosti s poválečným vymizením berlínských

²¹ Karolína Vránková, „Ráj mezi paneláky“, *Respekt* 30. 4. 2010 (dostupné online <https://www.respekt.cz/schones-berlin/raj-mezi-panelaky> [přístup 23. 2. 2019]).

řemeslníků schopných opravovat historické fasády Brigitte Reimann, která píše, že už nejsou architekti, jenom inženýři (s. 32). Možná je tomu opravdu tak, ale rozhodně bychom s tím neměli být spokojeni. A neměli bychom zapomínat, že městský prostor v sobě vždy nese zašifrovanou moc, která formuje naše životy a která je tím silnější, čím více rezignujeme na participaci na utváření našich měst.

Lenka Kužvartová

VYMENILI MESTO ZA UHLIE: ZLOŽITÝ VZŤAH ĽUDÍ A PRÍRODY V DOBE MODERNEJ TECHNOKRACIE

Matěj Spurný, *Most do budoucnosti. Laboratoř socialistické modernity na severu Čech* (Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2016) 290 s., ISBN 978-80-246-3332-9

Československá produkcia hnedého uhlia predstavovala na prelome 50. a 60. rokov 20. storočia až desať percent svetovej ťažby. V prepočte na obyvateľa išlo o neuveriteľné druhé miesto na svete. Ťažba uhlia, ktorá zásobovala energeticky náročnú priemyselnú produkciu, bola jednou z príčin zvyšujúcej sa životnej úrovne obyvateľstva a neskôr sa pre udržanie životnej úrovne stala nevyhnutnosťou. Vidina nových ložísk viedla v 50. až 70. rokoch k „vyuhlieniu“ (celkovému vyťaženiu priestoru v dôsledku dobývania uhlia) celého historického mesta Most na severe Čiech, ktoré ležalo priamo na veľkých zásobách surovín, a následne k výstavbe nového modernistického mesta. Napriek svojim historickým hodnotám muselo mesto ustúpiť ťažbe a stalo sa tak jedným z najveľkolepejších príkladov racionálneho plánovania. Kniha historika Matěja Spurného *Most do budoucnosti* podrobne opisuje experiment, ktorý viedol k likvidácii mesta Most optikou meniaceho sa vzťahu človeka a životného prostredia v špecifickom kontexte socialistického režimu. *Most do budoucnosti* je výborne napísané dielo, v ktorom sa prelínajú povojnové dejiny Československa, sociálne a environmentálne dejiny a urbanistický vývoj miest v československom, sovietskom aj celosvetovom kontexte. Podľa Spurného situácia, ktorá viedla k výmene historického mesta za uhlie, nebola jednoduchá a nebola ani výhradným prejavom komunistickej ideológie. Naopak, argumentácia, ktorá viedla k likvidácii Mostu, mala korene v modernom európskom myslení o spoločnosti, bývaní a architektúre a opierala sa nielen o inšpiráciu zo Západnej Európy, ale aj o prax medzivojnového Československa.

Kniha je veľmi jasne štruktúrovaná a hlavnú myšlienku rozvíja s použitím piatich perspektív. Prvá hovorí o odcudzení novousadlíkov od nemeckej minulosti Mostecka a o absencii akejkoľvek kolektívnej, na región viazanej, identity. Hovorí o tvorbe identity novej, založenej na materialistickej vízii práce, produktivity a industriálnej modernite, ktorá viedla k delegitimizácii existencie starého mesta Most. Druhá perspektíva sa venuje

produktivismu, technokracii a vláde čísel, ktoré deštrukciu Mosta vyrátali v logických schémach nákladov a zisku. V naratívne organizovanej modernity bola prírodná krajina vnímaná len ako zásobáreň surovín a podoba spoločnosti a prostredia sa podriaďovala potrebám pokroku. Treťou perspektívou je urbanistická debata v kontexte sociálnych dejín, ktorá hovorí o budovaní nového mesta na troskách jedného z najstarších českých osídlení, ale aj o prozápadnej kritike stalinského socialistického realizmu, ktorá sa zhmotnila do podoby modernistického mesta. Ďalšou perspektívou komplikujúcou zjednodušený pohľad na obdobie štátneho socializmu je popis kritických diskurzov, ktoré z hľadiska ekológie či pamiatkovej ochrany volali po zachovaní minulosti. Poslednou, azda najzaujímavejšou časťou, je pohľad na obdobie normalizácie a postupnú integráciu kritiky 60. rokov do premýšľania o správe štátu.

Okrem uvedených piatich perspektív sa celou knihou nesie otázka rozdielov medzi liberálno-kapitalistickou a štátno-socialistickou verziou modernity. Nakoľko osud mesta Most „zapríčinil“ komunistický režim v Československu a do akej miery išlo o vyústenie debát modernizujúceho sa sveta? Matěj Spurný lokálne diskurzy kontextualizuje a hovorí, že znaky organizovanej modernity, ako úsilie o hospodársky rast, etablovanie konzumnej spoločnosti, premena riadenia a moderné plánovanie, sa objavujú na oboch stranách železnej opony. Pripomína napríklad aj to, že racionálne organizované a vzdušné mesto bolo skôr modernou, než výsostne socialistickou utópiou. Aj keď dobová tlač rituálne zdôrazňovala, že mostský projekt by nebol na kapitalistickom Západe možný, v konečnom dôsledku medzi Mostom a mestami na Západe veľa rozdielov – až na systém pridelovania bytov, komplexnú starostlivosť o občana a to, do čích vreciek ide zisk – nenachádzame. Hľadanie paralely medzi dvoma ekonomickými systémami predstavuje (napríklad aj v kontexte výskumu postsocializmu) zaujímavú líniu príbehu – nie je však priamo pomenovaná a, bohužiaľ, ani dostatočne vysvetlená.

Naopak, medzi najväčšie pozitíva knihy patrí to, že sa neusiluje schému „minulého režimu“ potvrdzovať a zohľadňuje nielen medzinárodné, ale aj mnohovrstevnaté domáce debaty. Kniha nabúrava totalitný naratív popisom schém nielen environmentálnej a architektonickej, ale aj sociálnej či ekonomickej kritiky, ktorá sa nerozvíjala len v disidentských kruhoch. Artikulovanie kritiky moderného urbanizmu a bezohľadnosti k historickému dedičstvu bolo v štátnom socializme spočiatku opatrné, inak by ho zachytila cenzúra. Kritika sa však formulovala – najprv len v opozičných kruhoch, v nezverejňovaných správach expertných skupín, neskôr v zlomkoch v odborných či intelektuálnych periodikách, a napokon často v kódovanej reči prenikala do hlavného mediálneho prúdu. Autor prichádza v súvislosti s likvidáciou Mostu k záveru, že kritické reakcie zasadzujúce sa za ochranu životného prostredia a kultúrneho dedičstva mali síce rozličné agendy, ale ich myšlienkové zdroje boli podobné – obe kritiky reagovali na bezohľadnosť priemyselnej modernity a vyzývali k rešpektu voči životnému prostrediu a dielam človeka. Oba smery sa zrodili z pocitu nenávratnej straty, z odmietnutia fetišu ekonomického rastu a zo spochybnenia schopnosti ľudstva racionálne plánovať. Popis

dynamiky týchto protestných myšlienok a ich spätosti s medzinárodnými debatami kontrastuje s predstavou neotrasiteľného režimu.

Matěj Spurný v knihe o mostskom experimente analyzuje súdobé myslenie, kritiku, diskurzy a veľmi dobre sa vyhýba použitiu prizmy totalitarizmu. Čitateľom a čitateľkám tak umožňuje prekonať binárne vnímanie sveta z čias studenej vojny. Hodnotným prínosom výskumu je prepojenie environmentálnych a sociálnych dejín a tiež obohatenie výskumu vzťahov medzi človekom a životným prostredím o pohľad z Východnej Európy. Kniha vychádza aj v anglickom jazyku, takže je dostupná aj zahraničnému publiku.¹ Nevyužitou príležitosťou je nedostatočné problematizovanie vzťahu medzi východnou a západnou verziou modernosti. Kniha sa však veľmi dobre číta, zrozumiteľne vysvetľuje kontext a zohľadňuje aj málo prebádané línie československých dejín, ako premena teórie riadenia, ochrana pamiatok či vzťah ku krajine. Kniha je pre súčasnosť relevantná aj vďaka rozprávaniu o ochrane krajiny, kultúrneho dedičstva a vďaka environmentálnym polemikám. Aj keď sa ekologická kritika vo veľkej miere zaslúžila o pád režimu a správy o devastácii životného prostredia patrili k najhmataiteľnejším nástrojom delegitimizácie komunizmu, naratív o ekonomickej výhodnosti ťažby uhlia bez ohľadu na ničivé dôsledky je v Českej republike stále živý. Kniha *Most do budúcnosti* preto môže byť pomôckou pri kritickej reflexii súčasnej situácie a mala by byť povinnou literatúrou nielen pre výskumníkov dejín socialistického Československa, ale aj pre ľudí, ktorí sa zaoberajú ochranou krajiny a jej premenou rukou človeka.

Lívia Gažová

¹ Spurný, Matěj. *Making the Most of tomorrow: a laboratory of socialist modernity in Czechoslovakia*. Preložil Derek a Marzia PATON. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2019. Václav Havel series. ISBN 978-80-246-4017-4.

AD FONTES

K otázce vztahu formalismu a marxismu

Hana Kosáková (ed.), Formalismus v polemice s marxismem. Antologie textů. Studie (Praha: Ústav pro českou literaturu, 2017), 160 s., ISBN 978-80-880-6952-2

Otázka vztahu formalistických přístupů k předmětům kultury, zvláště literatury, a marxismu či obecně kulturněmaterialistického názoru patří k prominentním tématům nejen literárních teoretiků či estetiků, ale i historiků vědy.¹ Jakkoli byla již poměrně hojně reflektována, neznamená to, že zbanalizovala a že zůstalo už u pouhého vršení truismů. Především v českém literárněvědném prostředí dosud existuje řada předsudků, jež by se daly obrysově postihnout jako vyprávění o fatálním střetu mezi „progresivním“ formalismem a „dogmatickým“ marxismem. Tento zplošťující ideologický narativ pronikl nejen do příběhu o českém strukturalismu a jeho poválečných osudech (kde může mít snad psychologické a morální vysvětlení, méně však své epistemologické či historické zdůvodnění), nýbrž bohužel – jak se zmíním níže v této recenzi – postihuje rovněž českou recepci „původního“ sporu mezi ruskými formalisty a představiteli soudobého ruského marxismu. Proto je nanejvýš přínosné konfrontovat tyto předsudky s pramennou základnou.

Rozsahem nevelká, nicméně podnětná antologie Hany Kosákové k tomu poskytuje nejednu příležitost. Kromě závěrečné studie editorčiny (bude o ní řeč posléze) obsahuje celkem sedm textů převážně, byť nikoli výlučně z let 1923 a 1924, kdy byly spory mezi formalisty a marxisty nejdynamičtější a také – v pozitivním smyslu – nejotevřenější. Formalistické hledisko zastupují Viktor Šklovskij (celkem třikrát) a Boris Ejchenbaum (dvakrát), zatímco marxistickou perspektivu artikuluje Lev Trockij a Anatolij Lunačarskij. Zejména trojice Šklovského příspěvků ukazuje na postupný vývoj sledovaného střetu, který měl pochopitelně nejen rozměr teoretický, ale i politický. Hned první příspěvek antologie „Úlla, úlla, Martané! (Z trubky Martanů)“ poukazuje na avantgardní rétorickou militantnost, s níž formalisté své postuláty občas formulovali – údernost a úsečnost, typickou pro jazyk futuristických manifestů. Základním argumentem tohoto Šklovského textu je odmítnutí shody mezi společenskou a uměleckou revolucí a vyjmutí umění

¹ Text vznikl s podporou grantu GA ČR č. 17-22913S, „Český literárněvědný marxismus: Nový pohled“.

„ze zajetí životních podmínek, které mají v tvorbě jen naplňovat formy, a mohou od-
tud být dokonce zcela vyhoštěny“ (s. 9). Vztah mezi sociálním kontextem a kontextem
umění představuje leitmotiv formalisticko-marxistických polemik. Obě zúčastněné
strany se jej zpočátku zmocňovaly natolik odlišně, že jejich stanoviska mohla obtížně
dojít ke vzájemnému souladu nebo dokonce k „dialektické syntéze“, jež by uvedenou
protikladnost „zrušila“. Zatímco formalisté umění chápali v jeho autonomii či přímo
izolovanosti od společenských determinant, marxisté považovali společenské deter-
minanty naopak za primární.

Jednu z možností, jak poměr mezi marxismem a formalismem „vyřešit“, nastiňuje
Trockij. Neupírá formalismu vědeckou legitimitu a uznává také pronikavost formálních
analýz literárního materiálu, považuje však formalistické pojetí za příliš jednostranné,
ba redukcionistické, a proto mu vyhrazuje pozici toliko pomocnou, služebnou (což právě
formalisté rozhodně odmítali). Citlivou se tu stává problematika geneze uměleckého
díla a evoluce umění: lze je vysvětlit imanentní logikou formálních inovací a vývojovým
„samopohybem“ uměleckých (literárních) řad? Nebo jsou určující takřčené mimo-
umělecké (mimoliterární) jevy – společenské souvislosti v nejširším smyslu? Trockij
uvádí: „Jistě, básníka dělá básníkem jedině to, *jak* je [tj. myšlenky a city – pozn. R. K.]
vyjadřuje. V konečném součtu však básník jazykem školy, k níž se hlásí nebo kterou
sám vytváří, plní úkoly ležící *mimo* jazyk“ (s. 16–17; zvýraznění původní). Citované
věty jsou pro Trockého text příznačné: uznává sice relevanci formální stránky umění
(v tomto případě básnictví), a tudíž relevanci formalistické analýzy, avšak *v poslední
instanci* rozhoduje to, co leží mimo její dosah. Zmínka o poslední instanci není sa-
mozřejmě náhodná; tu pro klasické marxisty představovala ekonomická základna.
Ukotvení poslední instance mimo oblast umělecké produkce, tedy v oblasti produkce
ekonomické, může znamenat, že nejen formalistická analýza, nýbrž umění samo na-
bývá – „v konečném součtu“ – služebné pozice. Trockij samozřejmě nechce hodnotit
umění podle ekonomických kritérií, odmítá vulgární sociologismus apod. Nicméně
podle jeho mínění pouze marxismus, a nikoli formalismus, dokáže vysvětlit vznik
různých uměleckých stylů, směrů či zvýšenou poptávku po konkrétních uměleckých
formách (viz s. 29); a to právě proto, že marxismus chápe umění jako jev společenský,
ne jako autotelickou „věc o sobě“.

Trockému bychom mohli vytknout, že marxismu uděluje epistemologické privile-
gium – výsadní postavení vědy, která je schopna vysvětlit společenské procesy v jejich
historické perspektivě. Ovšem své epistemologické privilegium upevňují (mohli by-
chom napsat: polemicky opevňují) rovněž formalisté, pro něž je formalistická metoda
jedinou adekvátní pro analyticko-exegetické uchopení umění. Přesto je třeba dodat,
že kupříkladu Boris Ejchenbaum existenci jednotné „formální metody“ naprosto za-
vrhuje. V článku „K otázce ‚formalistů‘“ upřesňuje, že v diskusích o „formální metodě“
ve skutečnosti nejde o *metodu* zkoumání literatury, ale „o *principy, jak vybudovat vědu
o literatuře* – vymezit její obsah, základní předmět zkoumání, problémy, které ji ustavují
jako specifickou vědu“ (s. 57; zvýraznění původní). Zdůrazněme: cílem je specifická

vědy, což Ejchenbaum vtípně glosuje: „Nejsme ‚formalisté‘, jsme – chcete-li – specifikátoři.“ (S. 58.) V roce 1927 Ejchenbaum tezi zopakoval v podobě následující pregnantní formulace: „Tzv. ‚formální metoda‘ není plodem nějakého zvláštního ‚metodologického‘ systému, ale vznikla v procesu boje za samostatnou a konkrétní literární vědu.“² Jako specifikum literárněvědného studia formalisté určili právě formu ve smyslu organizujícího principu uměleckého díla. (Zde by bylo patrně možné vést částečnou paralelu mezi „formou“ formalistů a tím aspektem struktury, jež strukturalisté označovali jako „energetičnost struktury“, přičemž energetičností Jan Mukařovský mínil funkční zapojení prvků do celku struktury.)³

Navzdory Ejchenbaumovu úsilí o zavržení představy jednotné „formální metody“ vrací A. V. Lunačarskij pojem metody znovu do hry, tedy znovu do probíhající formalisticko-marxistické diskuse. Je to umožněno Ejchenbaumovým nedomyšleným (a konečkonců smířlivě vyznívajícím) tvrzením, že formalismus představuje paralelu historického materialismu. Lunačarskij právem namítá neujasněnost Ejchenbaumova argumentu. Vlastní jádro pokračujícího sporu ovšem spočívá opět v tázání po vztahu literatury a společnosti, potažmo dějin literatury a dějin kultury. Klíčové úsilí formalistů o osamostatnění literární vědy Lunačarskij ironizuje pomocí příkladu histologa, který chce svou vědu zcela odstříhnout od biologie a biologických metod. (S. 70.)

Domnívám se, že z výše reprodukováného obsahu dobových polemik je více než zřejmým onen neuralgický bod, kolem něhož formalisticko-marxistická diskuse krouží. Je to spor dvou přístupů ke skutečnosti. Na jedné straně stojí teoretik, který předmět svého studia izoluje a k jeho poznání chce použít specifické metodické postupy. Tím dochází k emancipaci a specializaci daného vědeckého poznání, dané vědy (v tomto případě literární vědy), avšak úskalím je redukcionistické lpění na části a ztráta celku. Na straně druhé se ocitá marxismus se svou metodou historického materialismu, který na předmět studia nahlíží jako na součást společenského celku a který proti specifickým metodickým postupům nabízí univerzální společenskovědní metodu. Tak sice dochází k určité „harmonizaci“ poznání, jež se ale vystavuje hrozbě podřizování částí celku, a tím také jejich redukování a (v krajních, byť historicky nevzácných případech) vylučování toho, co není s představou celku slučitelné. (Tento epistemologický problém uvnitř marxistické teorie se vynořil o desetiletí později v diskusi mezi Georgem Lukácsem a Ernstem Blochem o expresionismu a o pojetí skutečnosti jako „totality“ [*Totalität*] – u Lukáce – nebo „přerušeni“ [*Unterbrechung*], jež podle Blocha lépe vystihuje moderní epochu.)⁴

² Boris Ejchenbaum, „Teorie ‚formální metody‘“; in: týž, *Jak je udělán Gogolův Plášť a jiné studie*, ed. a přel. Hana Kosáková (Praha: Triáda, 2012), s. 82–108; cit. s. 82.

³ Jan Mukařovský, „Strukturalismus v estetice a ve vědě o literatuře“; in: týž, *Studie I*, eds. Milan Jankovič a Miroslav Červenka (Brno: Host, 2001), s. 9–25; cit. s. 11.

⁴ K tomu např. Richard T. Gray, „Metaphysical Mimesis: Nietzsche's *Geburt der Tragödie* and the Aesthetics of Literary Expressionism“; in: Neil H. Donahue (ed.), *A Companion to the Literature of German Expressionism* (Rochester: Camden House, 2005), s. 39–65; cit. s. 47. Viz také Richard

Že vztah literatury a společnosti zůstal podstatným tématem sovětského literárně-vědného bádání dvacátých let, prozrazuje text Viktora Šklovského „Památník vědeckého omylu“ z roku 1927. Šklovskij v něm sebekriticky doznává formalistické podceňování sociálních faktů při svém zkoumání vývoje literární řady – například význam třídní příslušnosti autora pro způsob deformace historického materiálu (*Vojna a mír* je podle Šklovského šlechtickou agitkou z pera šlechtice). Tento text obnažuje nejen teoreticko-metodologické limity formalismu, které si přední protagonisté tohoto směru začínali uvědomovat, ale rovněž upozorňuje na kontext, který se vznáší „za“ textem jako temný stín: kontext sílí kritiky formalismu a postupného mocenského upevňování stalinismu, jehož zvláště pozdější politické zásahy do oblasti vědy (a kultury obecně) byly charakteristické vyvoláváním různých kampaní, ostrých konfliktů, vedoucích až k osobním perzekucím.⁵

Hana Kosáková v doslovu k antologii, který je ve skutečnosti rozsáhlou studií,⁶ podrobně sleduje základní rysy obou teoretických komplexů, formalismu a marxismu, i jejich vývoj. I když se snaží o vyvážený pohled, zejména v prvních odstavcích studie se slovo „marxismus“ příliš často objevuje s epitetem „dogmatický“. Jak bylo naznačeno na začátku recenze, ideologické obrysy tohoto narativu pronikly i do traktování vývoje českého strukturalismu a jsou dodnes reprodukovány. Dokladem může být skutečnost, že se česká literární věda dosud náležitě nevyrovnala s Mukařovského konverzí od strukturalismu k marxismu jakožto s teoreticko-metodologickým problémem, ne problémem ideologicko-politickým či morálním. Stále převažuje ideologický diskurs, který však končí v pasti: buď je Mukařovského odvržení strukturalismu a přijetí marxismu interpretováno jako projev individuálního konjunkturalismu, nebo jako podlehnutí vnějšímu mocenskému tlaku. Společným jmenovatelem obou přístupů je přehnaná dichotomizace strukturalismu a marxismu a nedoceňování vnitřních předpokladů, jež mohly Mukařovského celkem logicky přivést k marxistickým úvahám o světonázoru,

Murphy, *Teoretizace avantgardy. Modernismus, expresionismus a problém postmoderny*, přel. Martin Pokorný (Brno: Host, 2010), s. 168–173. Je třeba aspoň v této poznámce pod čarou doplnit, že právě Lukácsovo „harmonizující“ vnímání celku a jeho (z Blochova hlediska anachronická) koncepce realismu u něho vedly k odmítání vnitřně rozporných, sémanticky nerozhodnutelných modernistických textů, jako byly např. texty Kafkovy, v nichž se nerozhodnutelně sváří realistický a fantastický diskurs. Zmíněná nerozhodnutelnost (nelze definitivně určit, zda jsou Kafkovy texty „realistické“, nebo „fantastické“) přitom vytváří napětí, jež je pro modernismus a moderní imaginaci i moderní afektivitu podstatné. S tím se však Lukács a část marxistické estetiky zásadně mýjela. Stala se tak obětí vlastní slepoty vůči části umělecké produkce modernismu. Teoretickým základem této slepoty je podle mého názoru redukcionistické („harmonizující“) pojetí kategorie celku.

⁵ Ne náhodou označil historik Ethan Pollock tyto zásahy jako „vědecké války“; srov. Ethan Pollock, *Stalin and the Soviet Science Wars* (Princeton: Princeton University Press, 2006); kniha ovšem pojednává o Stalinově vědecké politice po druhé světové válce.

⁶ Hana Kosáková, „Formalismus v polemice s marxismem. K dějinám jednoho zápasu“, in: Hana Kosáková (ed.), *Formalismus v polemice s marxismem*, c. d., s. 93–150.

individu a dialektických rozporech v umění.⁷ Úsilí Roberta Kalivody v šedesátých letech o marxistickou kritiku strukturalismu a strukturalistickou kritiku marxistické estetiky ve snaze o jejich dialektické „smíření“ dokládá, že tvůrčí myšlení bylo schopné zmíněnou dichotomizaci plodně překonat.⁸

Studie Hany Kosákové se našťestí podobným zjednodušujícím (ideologizujícím) dichotomiím vyhýbá, třebaže poněkud opomíjí vývojové proměny marxismu. Ten, ve srovnání s formalismem ve výkladu figuruje jako víceméně statický vědecký názor, což ovšem neodpovídá historické skutečnosti. Jak kdysi upozornila Růžena Grebeníčková ve své dosud argumentačně nepřekonané studii, právě ve dvacátých letech byl literárněvědný marxismus ovlivněn poněkud zplošťujícím sociologismem a navzdory zaklínání se socioekonomickými determinantami literárního procesu zůstávala vlastní povaha těchto determinací vlastně nejasná. To marxismus dvacátých let paradoxně s formalismem sblížovalo, jenže zatímco formalismus se zabýval vnitřní výstavbou uměleckého jevu na pozadí teleologického principu, marxismus při zkoumání vztahu uměleckého a společenského neopouštěl princip kauzální (genetický).⁹ Kritika formalismu z marxistického hlediska, která zároveň znamenala kvalitativní posun vlastního marxistického přístupu – to už je výkon teoretiků z okruhu kolem geniálního Bachtina.

Recenzovaná antologie znovu otevírá zajímavou a důležitou kapitolu dějin (literární) vědy, vědecké metodologie a epistemologie, a to čtenářsky vděčným zpřístupněním původních textů. Jejího malého rozsahu můžeme nakonec litovat, rčení „více by bylo méně“ tentokrát neplatí. Je to jen relativně úzký, třebaže nadmíru užitečný průhled do široké a členité krajiny.

Roman Kanda

⁷ Například v monografii Ondřeje Sládka je Mukařovského poválečný zájem o světonázor objasněn coby teoretikova reakce na tehdejší celospolečenskou proměnu. Je zde tedy (jaká ironie!) uplatněn argument z arzenálu vulgárního sociologismu; viz Ondřej Sládek, *Jan Mukařovský. Život a dílo* (Brno: Host, 2015), s. 309–310.

⁸ Odkazují zde především na Kalivodův text „Dialektika strukturalismu a dialektika estetiky“, která vyšla poprvé in: Milan Jankovič, Zdeněk Pešat a Felix Vodička (eds.), *Struktura a smysl literárního díla* (Praha: Československý spisovatel, 1966), s. 13–39; poté byla přetištěna jako první kapitola Kalivodovy knihy *Moderní duchovní skutečnost a marxismus* (Praha: Československý spisovatel, 1968), s. 9–44. Kalivodo pojetí bylo reflektováno např. Milanem Jankovičem, který Kalivodův přístup srovnával s Kosíkovým (u něhož nicméně postrádal znakové pojetí díla a vytýkal mu [tj. Kosíkov] „jednostrannou gnozeologizaci“ estetické problematiky); srov. Milan Jankovič, „Filosofická tázání a tázání po umění“, *Česká literatura* 12, 1964, č. 5, s. 405–409; cit. s. 407; též, *Dílo jako dění smyslu* (Praha: Pražská imaginace, 1990 [1969]), s. 16–17. Viz k tomu také mou studii „K estetickému myšlení Roberta Kalivody. Kapitola z archeologie českého marxismu“, *Česká literatura* 62, 2014, č. 4, s. 527–548; zejm. s. 540–542.

⁹ Růžena Grebeníčková, „Cesty marxistické literární teorie a léta třicátá“, *Československá rusistika* 6 (1961), č. 2, s. 88–101; cit. s. 93.

PROTI GLOBÁLNÍMU KAPITÁLU S BLAHOU?

Luboš Blaha, *Antiglobalista* (Bratislava: VEDA – Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2018), 460 s. ISBN 978-80-244-1628-3

V roce 1999 vznikl nový fenomén – proti sjezdu Světové obchodní organizace (WTO) v Seattlu vystoupilo hnutí někdy zvané antiglobalizační, někdy alterglobalizační, někdy prostě antikapitalistické. Je pozoruhodné především svou šíří – v ulicích amerického města se sešli ekologové s odboráři, zástupci nevládních organizací, akademické obce a mnoho proudů levice. Od té doby proběhly protesty například v Praze proti Mezinárodnímu měnovému fondu a Světové bance v září roku 2000 a v Janově proti G8 v roce 2001. Od roku 2001 hnutí diskutuje své postoje na Světovém sociálním fóru v brazilském Porto Alegre a postupně v dalších světových metropolích. Jeho regionální pobočka, Evropské sociální fórum, se na počátku milénia schází postupně ve Florencii, v Paříži a v Londýně.

Největší vlna protestů proti globalizaci kapitalismu od té doby opadla, ale kritika globalizace se stala součástí obecného levicového diskursu. Její součástí je i kniha slovenského levicového poslance Ľuboše Blahy *Antiglobalista*, která vyšla v Bratislavě v roce 2018.

Na úvod je třeba říci, že kniha přináší slovenskému a českému čtenáři rozsáhlý repertoár autorů současné radikální levice i alterglobalizačního hnutí. Je proto zajímavá už tím, že přibližuje značný počet knih i autorů, kteří jsou v obou jazycích nedostupní, a poskytuje tak intelektuální stimul, který našemu společnému prostředí velice chybí (např. Toni Negri, Susan George, David Harvey, Walden Bello, Samir Amin atd.). V naší recenzi se nebudeme zabývat částmi knihy, které se věnují analýze globálního kapitalismu, protože v nich Blaha vychází z řady autorů, se kterými i my souzníme, a polemika o některých interpretacích by přesahovala rámec této recenze. Stejně tak se vyhýbáme diskusi o vývoji marxismu po první a zejména po druhé světové válce, ačkoliv jsme přesvědčeni, že zde už se projevují mnohem zásadnější odchylky od Blahou deklarované marxistické metody (např. když interpretuje Gramscioho jako socialistického idealistu, který obrátil základnu a nadstavbu) (s. 74). Naším zájmem budou zejména ty argumenty a pozice, které jsou podle našeho názoru v přímém rozporu s marxismem či levicovým humanismem a které vedou Ľuboše Blahu ke kapitulaci před rasismem a k přinejmenším sporné zahraničně politické orientaci, což je pro něj jako pro aktivního politika obzvlášť přitěžující.

Globalizace a stát

Jedním z leitmotivů knihy je obhajoba národního státu tváří v tvář globalizaci. Blaha ve svém přehledu cituje autory, kteří jsou ve svých pozicích ve vztahu státu a globalizace na úplně opačných pólech. Dle Blahou – bez nějaké zásadní kritiky – citovaného Williama Robinsona národní stát už v podstatě nemá žádnou moc, protože veškerá zásadní politická i ekonomická rozhodnutí činí transnacionální elita. Autorem stejně tak bez výhrad citovaná Ellen Meiksins Wood ale naopak zdůrazňuje, že národní stát si i v období globalizace zachovává svůj význam pro kapitál, neboť umožňuje jeho další expanzi (s. 82).

Blaha si bez další argumentace vybírá tezi, že státy jsou slabé a je potřeba jim jejich sílu vrátit. Jenže na druhou stranu hned v úvodním eseji („Strašidlo antiglobalismu“) hovoří o smlouvách, jako bylo Transatlantické obchodní a investiční partnerství (TTIP), které neprosazoval nějaký abstraktní „globální kapitál“, ale politici a úředníci jednotlivých členských států Evropské unie s velice jasně daným politickým mandátem, který globálnímu kapitálu vyhovoval. Na tomto, ale i na řadě jiných příkladů, jako jsou například ve středoevropském kontextu investiční pobídky, se dá ilustrovat, že národní stát se nikam neztrácí. Naopak, Blahou často citovaný David Harvey poukazuje na transformaci národního státu, zejména sociálního státu, na stát neoliberální.¹ Má tím na mysli to, že základní nastavení státní hospodářské politiky je podřízeno neoliberální logice deregulací, tj. jeho cílem je umožnit kapitálu co největší expanzi. Kromě oslabování ochrany pracujících skrze reformy zákoníku práce otevírají jednotlivé státy také dosud výhradně veřejné systémy (zdravotnictví, školství, penzijní systém atd.) soukromému podnikání. Opět to jsou konkrétní politici a úředníci, kteří takto jednají a jejichž konání je v souladu s všeobecně sdílenou logikou neoliberalismu. Jak jdou tyto dvě věci dohromady, bohužel Blaha neosvětluje, a dokonce na jiném místě knihy tvrdí, že národní stát dokáže globální kapitál krotit (s. 111). V této otázce se projevuje vlastně celková rozpornost celé knihy a také Blahova myšlení. Na jedné straně ho teorie táhne k revolučnímu socialismu a antikapitalismu, na druhé straně ho politická praxe a prostředí středoevropské levice vede ke stalinismu,² kulturnímu konzervativismu a reformismu.

Aby mohl postavit svou politickou agendu (deglobalizaci či antiglobalizaci), vytváří obraz alterglobalistického hnutí jakožto zastávce nového globálního superstátu, aniž by se pokusil tuto tezi, kterou považujeme přinejlepším za karikaturu alterglobalizačního

¹ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2007).

² Když zde mluvíme o stalinismu, máme tím na mysli použití tohoto termínu v širším slova smyslu. Blahu nepovažujeme za nějakého sekerníka z padesátých let 20. století typu prokurátora Urválka. Nicméně řada jeho praktických úvah je vedena logikou typickou pro vulgární etatismus a kampsismus stalinistů a poststalinistů. Jedná se o nekritickou víru ve stát a jeho aparáty jakožto možné nástroje emancipace a v geopolitickou praxi vycházející z úvahy, že nepřítel mého nepřítele je můj přítel (tedy bojuje proti nepřátelskému táboru, angl. camp, odtud odvozený výraz kampsismus).

hnutí, když už ne rovnou za lež, nějak dokázat. Pro Blahu je klíčová kniha Anthonyho G. McGrewa a Davida Helda *Globalization/Anti-Globalization. Beyond the Great Divide*,³ která mu poskytuje vodítko pro dělení levice na alterglobalistickou a antiglobalistickou (s. 248). „Antiglobalisty“ popisuje ve shodě s Robertem Ungerem jako představitele „staré levice“, kteří chtějí návrat k ochranářské roli státu. „Alterglobalisty“ už popisuje sám a bez jakýchkoli dalších argumentů tvrdí, že tyto

proudy zahrnují libertinské socialisty z prostředí tzv. Nové levice, různé druhy neomarxistů, humanistů, trockistů, část anarchistů a dalších radikálních aktivistů včetně ekologů, feministek či antifašistů. Alterglobalizační hnutí však zahrnuje i reformní proudy včetně relativně umírněných levičáků na způsob Stiglitze či Sachse (sic!), kteří po svém vnitřním přerodu volají po globalizaci s lidskou tváří. Zásadním programovým cílem je teze, že jiný svět je možný: alterglobalisté volají po globální sociální spravedlnosti [...] (s. 249–250).

Volání po globální sociální spravedlnosti jistě není to samé jako volání po globálním superstátu. Navíc zde Blaha přehlíží ještě jedno důležité heslo alterglobalizačního hnutí: Mysli globálně, jednej lokálně. Alterglobalismus tedy nikdy nebyl primárně nějakým utopickým snem o globálním sociálním státu, ale vždy vycházel z místních hnutí, která byla propojena globálně vzájemnou solidaritou a podporou a směřovala k radikální transformaci společnosti.

Blaha samozřejmě používá toto dělení instrumentálně a je to pro něj o to lehčí, že žádné alterglobalizační hnutí tak, jak jsme ho znali v prvních letech nového milénia, neexistuje. Pak může sám přijít s politickou agendou, která se ale od alterglobalismu příliš neliší. Blaha navrhuje obnovit bretonwoodský systém (mimořádně jeden z pilířů poválečného kapitalismu Západu) a získat zpět hospodářskou suverenitu států. V tom prvním bodě se blíží návrhům bývalého řeckého ministra financí Janise Varufakise, který ale chce globální bretonwoodský systém, dokonce globální investiční banku.⁵ V druhém bodě se zase blíží suverenistické levici, kterou představuje např. řecký marxistický ekonom Kostas Lapavitsas, který mluví o tom, že levice by měla vznášet požadavek lidové suverenity tváří in tvář hospodářské rigiditě evropských smluv. Jenže Lapavitsas se na rozdíl od Blahy neomezuje jen na národní stát, ale jako zdroj lidové suverenity chápe také sociální hnutí, která jsou dle něho rovnocennými aktéry mezinárodních vztahů.

³ David Held a Anthony McGrew, *Globalization/ Anti-Globalization. Beyond the Great Divide* (Cambridge a Malden: Polity Press, 2013).

⁴ Všechny citáty z recenzované knihy přeložili do češtiny autoři recenze.

⁵ Yanis Varoufakis, *Globální Minotaurus. Amerika, Evropa, krize a budoucnost globální ekonomiky* (Praha: Rybka Publishers, 2013).

Multikulturalismus a nacionalismus

Dle Blahy je palčivým projevem globálního kapitalismu, který vyháňá tolik lidí do ulic, nerovnost, rozevírání sociálních nůžek mezi bohatými a chudými: „Nerovnost dosáhla svého vrcholu pravděpodobně v roce 2017. Podle statistické zprávy publikované v tomto roku Oxfamem vlastní osm nejbohatších lidí stejný majetek jako 3,6 miliardy lidí, kteří tvoří nejchudší polovinu lidstva.“ (S. 176.)

Na takové kritice se shodne prakticky drtivá většina alterglobalizačního hnutí. Specifické jsou ovšem jiné Blahovy postoje. „Levice musí být realistickou alternativou, která nepředstavuje ani liberální, ani konzervativní extrém. Musí být radikální v ekonomické a sociální oblasti, ne v kultuře a etice.“ (S. 46.) Dále uvádí:

[...] ani jednu z těchto extrémních poloh nepovažuji za správnou a obě jako levičák odmítám. Socialistická levice by v tomto sporu měla stát někde uprostřed, protože odmítá oba extrémy: i radikální multikulturalismus, v kterém je identita menšin důležitější než progresivní hodnoty levice, i radikální nacionalismus, podle kterého máme národní příslušnost chápat jako predátorskou identitu, přičemž požívá vše, co je jiné. (S. 3.)

Stejně jako dichotomie antiglobalismus a alterglobalismus si i zde Blaha sám vytváří obsahy těchto pojmů tak, aby mu vyhovovaly v jeho argumentaci. Opravdu neexistuje nikdo, kdo by na levičce vážně navrhoval povyšovat identitu menšin nad progresivní hodnoty levice, už proto, že do progresivních hodnot levice obhajoba identity menšin patří. Je to podobné, jako když se na sociálních sítích objevují hoaxy o tom, že budou v rámci politické korektnosti zakázány Vánoce. Blaha tak přejímá pojetí multikulturalismu od krajní a konzervativní pravice, a tak naprosto kapituluje před snahou samostatně politiku multikulturalismu promýšlet a kritizovat zleva.

Blaha proti sobě staví internacionalismus a kosmopolitismus, přičemž to druhé odmítá. „Jako alternativu v souladu s marxistickým přístupem nabízím internacionalismus (spolupráce mezi národy), ne kosmopolitismus (globální světoobčanství bez národů).“ (S. 95.) Blaha uznává, že národ je konstruktem (s. 266), a správně poznamenává, že tato politická kategorie sehrávala často reakční úlohu, stejně jako náboženství. Je si také vědom toho, že v historii levice podporovala „právo národů na sebeurčení“.⁶ Nicméně už nerozvádí, za jakých podmínek by jakožto radikální levičák národní emancipaci podporoval. V rámci socialistického hnutí se totiž ohledně národnostní otázky vedla a vede řada polemik. Asi nejznámější historickou debatou tohoto druhu je polemika,

⁶ Tento Leninův postoj se setkal s kritikou části revoluční levice, asi nejlépe reprezentovanou Rosou Luxemburgovou. Viz Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution* (New York: Workers Age Publishers, 1940), kap. 3: The Nationalities Question (dostupné online: <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/russian-revolution/ch03.htm> [přístup 14. 9. 2019]).

kteřou vedla Rosa Luxemburgová s Leninem, kdy Luxemburgová považovala požadavek nezávislosti Polska za reakční. Luxemburgová byla v zásadě proti boji za národnostní emancipaci. Ale ani Leninova pozice, ke které se Blaha hlásí, nebyla tak jednoduchá, jak ji Blaha prezentuje. Socialisté hlásící se k Leninovi totiž podporují boj za národní emancipaci jen za určitých podmínek, které souvisí s třídním bojem, boj za národní emancipaci tedy nepodporují automaticky. Nejdůležitějším kritériem pro podporu je to, které zavádí Lenin, když rozlišuje mezi „utlačovatelským“ a „utlačovaným“ národem. Lenin také úzkostlivě dbal na rozlišování úkolů revolucionářů v utlačujících a utlačovaných národech.⁷ V těch prvních je hlavním nepřítelem nacionalismus utlačovatelů, a socialisté pak musí vést kampaň za právo na národní sebeurčení porobených národů proto, aby napadali šovinismus v hnutí pracujících a také kvůli praktické demonstraci internacionalismu. V utlačovaných zemích musí na druhou stranu revolucionáři kombinovat opozici vůči imperialismu s jasnou podporou mezinárodní jednoty pracujících třídy. To zahrnuje jak ideologický, tak politický boj proti buržoazním nacionalistům, kteří podřizují třídní boj boji národnostnímu. Ve výsledku je tak v jistých případech úkolem revolucionářů v utlačovaných národech dokonce opozice vůči právu na sebeurčení.⁸ Alespoň tak argumentuje britský marxista Alex Callinicos, kterého Blaha na jiném místě a v jiném kontextu také zmiňuje, a jako příklad Callinicos uvádí Afrikánce, bílou menšinu v Jihoafrické republice či židovské osadníky v Palestině.⁹ Tom Nairn v této souvislosti hovoří o historické roli národů jako o roli s „janusovskou tváří“.¹⁰ Tento bůh se dvěma tvářemi pohlížel jednou tváří kupředu, směrem k modernitě, druhou dozadu, směrem k reakci – to znamená, že nacionalismus může být v některých případech (např. boj Palestinců, Kurdů či Katalánců za sebeurčení) progresivní a v některých případech (velkoruský šovinismus) reakční.

Proto také Blaha znovu proti sobě staví dva pojmy – kosmopolitismus a internacionalismus. Ten první používá čistě negativně. (Je třeba připomenout, že v marxistické tradici toto negativní chápání vychází z *Komunistického manifestu*, dle kterého „učinila buržoazie výrobu a spotřebu všech zemí kosmopolitickou“.¹¹) Větší problém je ale s inter-

⁷ Viz například zde: „Komunistická strana jako uvědomělá představitelka boje proletariátu za svržení jařma buržoazie musí ve shodě se svým základním úkolem boje proti buržoazní demokracii a odhalování její lživosti a pokrytectví také v národnostní otázce klást hlavní důraz nikoli na abstraktní a formální principy, nýbrž [...] na stejně přesné odlišování národů ujařmených, závislých a nerovnoprávných od národů utiskujících, vykořisťovatelských a plnoprávných [...]“, Vladimír Lenin, „Předběžný náčrt thesís o národnostní a koloniální otázce“, in *Vybrané spisy II*, (Praha: SNPL, 1955), s. 609.

⁸ Alex Callinicos, „Marxism and the National Question“, *Education for Socialist* 7 (1989), s. 13.

⁹ *Ibid.*, s. 16.

¹⁰ Citováno dle Neil Davidson, *Nation-States: Consciousness and Competition* (Chicago: Haymarket Books, 2016), s. x.

¹¹ Karl Marx, Friedrich Engels, „Manifest komunistické strany“, Kapitola 1: Buržoazie a proletáři,

nacionalismem, který Blaha definuje stejně jako Zdeněk Nejedlý a jiní stalinisté jakožto „spolupráci mezi národy“ (s. 68). Toto chápání internacionalismu se ale nijak neliší od „přátelských vztahů“, které mezi sebou mohou alespoň formálně udržovat vládnoucí elity kapitalismu. Naopak už od dob Marxe a Engelse je národní identita doplňkem, místním specifikem toho či onoho dělnického hnutí. V *Komunistickém manifestu* se výslovně říká, že až po dobytí moci se proletariát stává národem v pravém slova smyslu, do té doby je to buržoazie, která prezentuje své zájmy jakožto zájmy celého národa.¹² Navíc jakkoli může být politický boj v různých státech na různé úrovni, konečné zájmy pracující třídy jsou společné napříč hranicemi. Proto jsou zájmy českých, německých, slovenských, maďarských či syrských pracujících v principu shodné – na rozdíl od zájmů politiků a vládců, kteří zájmy pracujících často reprezentují.

Domníváme se, že Blaha i zde píše čistě z instrumentálních důvodů. Jde mu totiž o to, jak ospravedlnit používání národa a národních zájmů ve své praktické politice také teoreticky (od roku 2012 je poslancem strany SMER – sociálna demokracia).

Stát a reforma?

Blaha považuje za hráz proti globalizaci národní stát. Tato teze, jak už jsme naznačili výše, je přinejmenším sporná. Blaha argumentuje Leninem, ale i zde jeho pojetí zkre-sljuje, když tvrdí: „Přechodná fáze komunismu bude zahrnovat diktaturu proletariátu, a tedy cosi, co si jednoznačně zaslouží pojmenování stát, i když se tomuto pojmenování Lenin dlouho snažil vyhnout.“ (S. 63.)

Lenin se tomuto pojmenování snažil vyhnout *právě proto*, že tento útvar nelze nazvat státem *jednoznačně*. Kdo si přečte *Stát a revoluci*, nahlédne, jak Lenin zápasí se slovy, aby pojmenoval novou společenskou instituci. Státem Lenin pojímá dělnické komuny zorganizované ve vládnoucí třídu a tento „polostát“ (sic!) začíná odumírat *okamžitě* po proletářské revoluci (na rozdíl od stalinské dezinterpretace, dle které je odumírání státu posunuto až do vyšší fáze komunismu):

Ve skutečnosti tu [v debatě o Pařížské komuně z roku 1871 – autoři recenze] Engels mluví o „zrušení“ buržoazního státu proletářskou revolucí, kdežto slova o odumírání se týkají zbytků proletářské státní organizace po socialistické revoluci. Buržoazní stát podle Engelse „neodumírá“, ale proletariát jej „zruší“ revolucí. Teprve po této revoluci proletářský stát či polostát odumírá.¹³

in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy. Svazek 4*. (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958), (dostupné online <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1848/manifest/ch01.htm#s428> [přístup 14. 9. 2019]).

¹² *Ibid.*, Kapitola 2: Proletáři a komunisté (dostupné online <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1848/manifest/ch02.htm#4> [přístup 14. 9. 2019]).

¹³ Vladimír Lenin, „Stát a revoluce“, in *Spisy. Svazek 33* (Praha: Svoboda, 1987), s. 50.

Ne nadarmo poznamenává o *Státu a revoluci* jiný britský marxista Ian Birchall, že „když byla kniha vydaná, způsobila mezi mnoha ortodoxními marxisty zděšení, neboť byla považována za příliš anarchistickou“.¹⁴

Rozhodně tedy nejsou pro autentického socialistu alternativou současné státy, které Blaha přímo jmenuje:

Unger se spoléhá na národní zájmy států, které tvoří neformální sdružení BRIC (Brazílie, Rusko, Indie, Čína), později rozšířené i na Jižní Afriku a přejmenované na BRICS, které by své národní zájmy mohlo propojit s mezinárodní levicovou alternativou, a změnit tak neoliberální světový pořádek. Jak tvrdí Unger a mnozí další obhájci politiky deglobalizace, národní státy jsou jediné politicky rozpoznatelné struktury, které mají schopnost zmírnit či porazit následky globální nerovnosti a nerovnoměrného vývoje ve světě. Existuje důvodné podezření, že když ne ony, tak nikdo jiný přinést mezinárodní spravedlnost nedokáže. (S. 262.)

Tady se nedá činit nic jiného než zvolat: fuj! Putinovo Rusko podporující Assadovy mučírny nebo čínské robotárny mají být realizací sloganů sociálních fór „jiný svět je možný“? Blaha se tak čtenáři snaží namluvit, že v rámci globálního kapitalismu existují progresivní země, které se vymykají jeho logice. Přitom ale jejich zásadní charakteristikou je skutečnost, že jsou to země, které se staví na odpor hegemonii USA. To ale nestačí. Samy země BRICS jsou podřízené stejné tržní logice jako USA. Blahův svět ve skutečnosti není žádný jiný svět, je to jen jeho současná bída přemalovaná na bleděmodrou.

Skutečný jiný svět

K nastínění skutečných alternativ potřebujeme především odvahu pronikat myšlením pod povrch jevů. Podobně jako Marxovi nám může pomoci Hegelova filosofie:

Instituce zde představují to dané, fakticky jsou a jsou charakterizovány jako „slupka“, „zdání“, „prázdna objektivita“, „vnějškovost“, „něco zpuchřelého“. Vnitřně změněný objekt se nazývá „skrytý duch“ nebo „jádro“. Je to skrytý duch, který je ještě v podzemí a nevytříbil se ještě v přítomné určité jsoucnosti.¹⁵

Kdo je v současnosti „skrytý duch“, krtek kopající v podzemí globalizovaného kapitalismu? Nejsou to národní státy, jsou to především mimo kamery mainstreamu existující sociální hnutí charakteristická svou pestrostí. Tato hnutí nemohou zvítězit, pokud v posledku svou agendu nespojí s negací kapitalismu, globálním proletariátem. Ale aby tato hnutí

¹⁴ Ian Birchall, *Rebelův průvodce Leninem* (Praha: Nakladatelství Solidarita, 2015), s. 50.

¹⁵ Milan Sobotka, „K Hegelově logice“, in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela* (Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1994), s. 235.

zvítězila, je třeba, aby byla jednotná, tedy zahrnovala globální sever i globální jih, ateisty, křesťany i muslimy, ženy, muže i nebinární osoby, neheterosexuály i heterosexuály, odboráře jako aktivisty za klimatickou spravedlnost atd. Sociální otázky nestojí proti kulturním. Zde Blaha také zklamává, když u něj můžeme číst takovéto perly: „[Z] druhé strany je to postmoderní liberální levice, která v čase nejsurovějších třídních zápasů žvaní o gayích, lesbičkách, pejskách a kočičkách.“ (S. 423.) Je to ale karikatura místo argumentu, kdy konzervativní levice dává všem, kdo se zastávají utlačovaných menšin jako jsou gayové a lesby, nálepku „liberálů“.

Takových jednoduchých soudů či manipulací je Blahova kniha plná. Když si například bere inspiraci od Arundhati Roy a uvádí její kritiku „NGOizace“ občanských aktivit, slouží mu to k nepřímému útoku na nevládní organizace doma. Ne že by depolitizace navýsost politických otázek nebyla problematická. Situace ve střední Evropě je však mnohem složitější. Na jedné straně často nevládní organizace (na rozdíl od politických stran) poskytují prostor pro základní politickou výchovu veřejnosti, byť třeba jen v dílčích otázkách. Na straně druhé existují i organizace, které skrze tematické kampaně prosazují specifické pojetí lidských práv, demokracie atd. Příkladem z České republiky může být velká nevládní organizace Člověk v tísni.

Kniha Luboše Blahy *Antiglobalista* je plná rozporů, protichůdných tvrzení a vážných omylů. Prolínají se v ní bez jasného oddělení analytická tvrzení se strategickými či taktickými úvahami, a každý si tak může z knihy vzít to, co se mu do jeho politické výbavy zrovna hodí. Inspirací tak může být pro levicové kritiky kapitalismu stejně jako pro konzervativní nacionalisty. To je i na autora, který pochází ze země, která je promořena antikomunismem, příliš slabý výsledek.

Martin Šaffek, Jan Májíček

SLOVNÍK POJMŮ

OBČANSKÁ SPOLEČNOST

Joseph Grim Feinberg

Současnost pojmu („Občanská společnost povstala“)

Vyhlašuje se konec politiků, protože občanská společnost povstala. Říká se, že máme volit „občanského kandidáta“. Zaznívají prohlášení, že „My jsme občané!“ To, a mnoho podobného, slyšíme v polistopadové střední Evropě běžně. Pokud jsme ale občany, čím to vlastně jsme? A čím je ta naše „společnost“?

Za mluvčí občanské společnosti se dnes považuje téměř kdokoliv. Když debatujeme v kavárně nebo se stáváme členy místního Sokola, je to projev občanské společnosti. Mohou jím však být také Tomio Okamura a Marian Kotleba, když prohlašují, že jejich hnutí hájí práva slušných občanů proti přistěhovalcům a nepřizpůsobivým. Občané projevují občanskou nespokojenost, když jdou na Letenskou pláň protestovat proti premiérovi. Ale ten samý premiér získal svou pozici v kampani, v níž proklamoval, že „nejsme politici, makáme“, tj. že on a jeho příznivci jsou lidmi vycházejícími z mimostátní sféry, kteří chtějí dělat ve státu to samé, co dělávali mimo něj. Když nebyl kandidátem občanské společnosti, čeho byl kandidátem? Co je občanská společnost, a co jí není?

V díle polistopadových zastánců občanské společnosti jasnou odpověď nenajdeme. Takto definuje občanskou společnost v článku z roku 1996 Petr Pithart: „Občanská společnost je [...] společnost minus stát.“¹ Kdyby tomu tak bylo, odpověď na naši otázku by byla jednoduchá: vše společenské, co existuje mimo stát, je společností občanskou. Tím pádem by do občanské společnosti patřili ve stejné míře organizátoři protivládního hnutí Milion chvilek pro demokracii i podnikatel a jeho spolupracovníci, kteří založili

¹ Petr Pithart, „Občanská společnost a stát,“ in *Demokracie a ústavnost*, ed. Jiří Kunc (Praha: Karolinum, 1996), s. 239.

občanské sdružení Akce nespokojených občanů a posléze Politické hnutí ANO. Stejně „občanské“ by byly pražské kavárny nebo lidskoprávní organizace na jedné straně, a šéf podniku, který těží ze svých podřízených co největší pracovní výkon, na straně druhé. Občanskou společnost by tvořily i všechny korporace, které obcházejí stát a neplatí daně, ale samozřejmě i ty, které daně poctivě platí. Pithart si je ovšem ve svém textu vědom, že jeho definice je poněkud „lapidární“, a proto ji ještě upřesňuje:

Společností se tu nemyslí pouhý počet jednotlivců, či dokonce atomizovaný dav, ale předpokládá se společnost jako rozvinutá struktura – *síť horizontálně působících společenských institucí (iniciativ, asociací/sdružení a ostatních společenských organizací, církví, odborů, spolků, atd.) a vztahů*. „Minus stát“ pak znamená, že takováto struktura musí být nezávislá na státu.²

K čemu jsme tím ale dospěli? Většina sdružení (potažmo církví) působí „horizontálně“ jen v tom smyslu, že nepůsobí přímo jako zastupitelé státní moci. A jak máme rozumět skutečnosti, že některé spolky, zejména odbory, se zaměřují nikoli především na omezení státní moci, nýbrž na omezení moci, která se akumuluje mimo stát, ve „společnosti“? A jak přesně funguje ta nezávislost občanských institucí, když právě stát jim garantuje práva a privilegia – anebo je těchto práv zbavuje – a když stát čerpá svou legitimitu z tvrzení, že zastupuje občanskou společnost?

Když se podíváme na další pokus o definici, je ještě zřejmější, v čem je problém:

občanská společnost je takový soubor nevládních institucí, který je dost silný, aby mohl fungovat jako protiváha státu, a zatímco ponechává státu funkce garanta míru a arbitra zásadních zájmů, zabraňuje mu atomizovat zbytek společnosti a ovládnout ho.³

V této velice vlivné definici od Ernesta Gellnera z roku 1994 se občanská společnost jeví jako část společnosti, která dělá něco nesmírně důležitého (hájí nás před atomizací a ovládnutím) a nedělá nic příliš špatného (nezabraňuje státu vykonávat své hlavní funkce). Nejde však o empirický popis fungování občanské společnosti, o čemž bychom mohli hovořit, kdyby se občanská společnost nejdříve definovala v jiných, například politicky nebo morálně neutrálních pojmech, a kdybychom potom sledovali, že tato nestátní sféra má v daném kontextu příznivý a nikoliv negativní efekt na fungování státních institucí. Zde je občanská společnost již z *definice* pozitivní faktor, který působí ve prospěch svobody a míru. Kdyby nějaká část nestátní sféry nebránila atomizaci a dominanci, nebyla by definována jako občanská společnost.

² *Ibid.*

³ Ernest André Gellner, *Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové*, přel. Jan Richter a Eva Musilová (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997), s. 10.

V běžném současném použití tohoto pojmu je občanská společnost dobro stojící mimo stát. Taková definice nám ale moc nepomáhá v chápání mimostátního zla, anebo, přesněji řečeno, ve snaze porozumět komplexním společenským strukturám, které umožňují jak emancipaci, tak nadvládu ve státní i v mimostátní sféře. Jinými slovy, současně, řekněme „postkomunistické“ chápání pojmu občanská společnost zamlžuje kontext, v němž občanská společnost funguje jako společenský fenomén. Toto chápání pojmu také zamlžuje dějiny občanské společnosti jako specifického konceptu.

Od starověké *polis* k osvícenství

„Občanská společnost“ je překlad překladu a, jak známo, překlady jsou zrádné. Český výraz je překladem německého *bürgerliche Gesellschaft*, i když v současné době je silně ovlivněn významem anglického pojmu *civil society*. Oba výrazy, německý i anglický, jsou překlady latinského *societas civilis*. Latinský výraz pak vznikl jako překlad starověkého řeckého pojmu *politike koinonia*. Avšak klasické slovo *politike* se výrazně liší od moderního slova „občanská“, a slovo *koinonia* se neméně liší od dnešního významu „společnosti“. *Koinonia* bylo „společenství“ nebo „komunita“ ve smyslu lidí žijících v blízkých osobních vztazích, zatímco občanská společnost označuje spíše skupinu lidí, kteří jsou spojeni členstvím v určitých institucích a společně sdílenými právy. *Politike* je pak slovo vyvozené z pojmu *polis*, což je sice podobné pojmu „obec“, ale neobsahuje rozlišení mezi „státem“ a „občanem“, jež je předpokladem moderního pojetí občanské společnosti. *Polis*, zejména v klasické podobě popsané Aristotelem v jeho *Politice*, byla pojímána jako souhrn občanů, resp. jako souhrn jejich celkového veřejného působení. Opakem *polis*-státu nebyla společnost angažovaných občanů, nýbrž *oikos*, ne-společnost soukromých hospodářských aktérů, kteří coby soukromníci neměli přístup k politickému dění (a jen někteří z těchto aktérů, zejména pánové bohatších domácností, mohli vystoupit z role soukromníků a účastnit se veřejného života *polis*).

Pojetí občanství se sice v průběhu starověkých dějin rozvíjelo,⁴ ale tito občané zůstávali až do moderní doby bez vědomí své vlastní „společnosti“. Zvláště ve středověké Evropě neexistovalo jasné a základní rozdělení mezi státem a občany. Politické společenství se dělilo do různých, kvalitativně odlišných a hierarchicky složených stavů, jejichž členové nebyli především občany s rovnými právy, nýbrž poddanými s odlišnými výsadami.⁵ Každý stav se vztahoval jiným způsobem ke státu, žádný stav neexistoval v abstraktně homogenní soukromé nebo občanské sféře.

Zhruba v době osvícenství začíná vznikat koncept, který se blíží dnešnímu chápání občanské společnosti. Tento proces však probíhal pomalu a postupně. Nejprve, již

⁴ Viz např. Engin F. Isin, *Being Political: Genealogies of Citizenship* (U. of Minnesota Press, 2002). Poslední kapitolu Isinovy knihy publikujeme v českém překladu v tomto čísle *Kontradikcí*: Engin F. Isin, „Jak se stát politickým subjektem,“ s. 159–168.

⁵ Viz Jean Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), s. 85–86.

v barokní době, vznikala koncepce „společnosti“, která se ale neformovala primárně oproti státu, nýbrž oproti jednotlivci, resp. vnitřnímu já. Zkušenost setkávání s neznámými lidmi a neprůhlednými institucemi vyvolávala dojem, že za maskami lidí, které potkáváme ve společnosti, existuje nějaké „skutečné já“, které se plně projevuje jen v soukromí.⁶ Časem se však tato „společnost“ začíná odlišovat rovněž od sféry státní politiky. Milník této proměny lze spatřovat například v Lockově koncepci přirozených práv z poloviny 17. století, která nejen že jsou nezávislá na státu, ale která lze také aktivně hájit proti státním zásahům. Stát se naopak stává nelegitimním, když tato přirozená práva porušuje. Pro Locka byla „občanská společnost“ souhrn lidí, kteří se dají dohromady, aby si vytvořili pravidla, která zajišťují jejich práva.⁷ Nicméně právě tato koncepce nechává nejasný rozdíl mezi občanskou společností lidí majících práva a politickou společností lidí zajišťujících práva, s tím, že Locke dokonce píše o „politické čili občanské společnosti“ jako o jedné věci.⁸

Locke také zdůraznil jeden aspekt, který bude pro další teoretiky klíčový, ale je v dnešním chápání pojmu většinou opomíjen: že občanská společnost je sféra vyčleněná pro soukromou ekonomickou činnost. Locke pokládal právo na soukromé vlastnictví za jedno ze zásadních práv a psal, že „hlavním účelem“ občanské společnosti „je zachování vlastnictví“.⁹ Toto pojetí občanské společnosti logicky vedlo Locka také k závěru, že lidé, kteří nemají vlastnictví – uvádí konkrétně případ otroků –, „nemohou v tomto stavu být pokládáni za žádnou část občanské společnosti“.¹⁰

Tento aspekt dále zdůraznili představitelé skotského osvícenství v 18. století, například Adam Smith¹¹ nebo Adam Ferguson, autor první knihy věnované jmenovitě tématu občanské společnosti, *An Essay on the History of Civil Society* (Esej o dějinách občanské společnosti).¹² Zde vidíme, že hospodářství, které patřilo v starověkém Řecku k čistě soukromé *oikos*, je nyní chápáno jako součást něčeho *společného*, jakousi sférou mezi domácí intimitou a státní politikou. A postupně krystalizuje představa, že tato ekonomická a občanská sféra si nárokuje svobodu od sféry státu. Na konci 18. století – zejména ve svém eseji „Myšlenka univerzálních dějin z kosmopolitního pohledu“ – již byl Kant schopen uvažovat o potenciálním vzniku „univerzální občanské společnosti“, tj. společenství všech lidí na světě, nikoli na základě jejich podílu na společném státu

⁶ Viz Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972).

⁷ John Locke, *Druhé pojednání o vládě*, přel. Josef Král (Praha: Svoboda, 1992), s. 78–81 (sekce 87–88).

⁸ *Ibid.*, s. 74 (kap. VII).

⁹ *Ibid.*, s. 78 (sekce 85).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Adam Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, přel. Vladimír Irgl a kol. (Praha: Liberální institut, 2001).

¹² Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

(jak tomu bylo v helenistické koncepci občanů *kosmopolis*), nýbrž na základě toho, že sdílí stejná práva (garantována mezinárodní spoluprací „civilizovaných“ států).¹³

Tato konceptuální změna byla umožněna dvojí změnou v historickém vývoji: vznikem absolutistického státu a vznikem měšťanské, resp. kapitalistické společnosti. Nejde přitom o dva oddělené jevy. Absolutistický stát etabloval podmínky vyhovující kapitalismu. Dopracoval uniformní systém občanského práva, existujícího paralelně s „veřejným“ nebo „politickým“ právem, na které se mohli relativně autonomní obchodní aktéři odvolávat v případě neshody. Obchodní aktéři již nemuseli jednat s každým společenským stavem jinak, podle jiných pravidel. Absolutistický stát je uznal jako subjekty schopné obchodovat přímo mezi sebou, bez dalšího prostředníka. Občanská společnost vznikala jako koncepce všeho, co bylo podřízeno státu. Avšak vladař, aby omezoval moc stavů, hledal také spojence právě u nastupující třídy měšťanů. Nová koncentrace moci ve státě spoléhala tedy právě na podporu občanské společnosti, resp. její nejvlivnější části.

Vznik moderního pojetí občanské společnosti nastal tudíž dvojím rozštěpením dřívějšího řeckého pojmu *politike koinonia*. Nejprve se rozdělil pojem *polis* do dvou sfér, sféry *státu* a sféry *občanů*. Později se ale rozdělil i pojem *měšťan-občan* do samostatných kategorií *občanů* a *buržoů*. Česká slova *měšťan* a *občan* mají ovšem podobnou etymologii, stejně jako francouzská slova *bourgeois* a *citoyen* a německé slovo *Bürger*: označují obyvatele města nebo obce (*bourg, cité* nebo *Burg*). Avšak ne všichni lidé, kteří ve městě pobývali, našli stejnou míru zastoupení v obrazu ideálního obyvatele. Obraz obyvatele tvořila zejména nastupující elita, která byla spojená se společensko-hospodářským specifikem města, tj. s obchodem a posléze s průmyslem v městech soustředěným. Občan, který se těšil všem výsadám patřícím k městu a nárokoval si politický hlas v jeho dění, byl měšťan, který se etabloval v popředí místního hospodářského života. Ideální měšťan byl tedy buržoou. Postupně se však pojem „občan“ očišťoval od tohoto společenského přívlastku, který komplikoval tvrzení o novém politickém systému, že občanská práva patří bez rozdílu všem. Podle nového ideálu se stal občanem každý člověk ve svém vztahu vůči státu, zatímco člověk ve svém soukromém hospodářském životě mohl být buržoou nebo dělníkem nebo čímkoliv jiným. Občanská svoboda byla dosažena na úrovni konceptů; hierarchické rozvrstvení na ekonomické úrovni bylo ovšem jinou věcí.

Kategoriální rozdělení je ovšem něco jiného než absolutní nezávislost. Občanská sféra, která se oddělila od sféry politické, existuje v úzkém vztahu s ní. Sféra právně sobě rovných občanů, která se oddělila od sféry třídně rozděleného hospodářství, je ještě označená těmito nerovnými vztahy, jež ale do značné míry zmizely z diskursu o občanské společnosti.

¹³ Pro drobnější, ale poněkud odlišnou interpretaci tohoto historického vývoje, viz Cohen and Arato, *Civil Society and Political Theory*, s. 87–91.

Kritika občanské společnosti v 19. století (k zúženému pojetí emancipace)

Rozdělení dříve jednotnější politické (nebo sociálně-politické) sféry neproběhlo v intelektuálních dějinách bez kritické reflexe. Hegel například ve svých *Základech filosofie práva* z roku 1821 poznamenal, že občanská společnost právě díky tomu, že je oddělená od státu, nemůže být sférou realizace univerzální svobody.¹⁴ Hegel totiž rozvíjel dřívější chápání občanské společnosti (zejména u Adama Smitha) jako sféry, v níž lidé především sledují své partikulární, zjištěné zájmy a využívají k tomu své partikulární svobody. Jen stát umožnil překonání této sféry „egoismu“ ve svobodě, která mohla mít univerzální platnost. Protože stát měl vyjadřovat lidský celek, mohl vyvážit protichůdné zájmy ve zřízení, které by bylo pro všechny prospěšné. Odcizení občanské společnosti od státu bylo jen jedním momentem v procesu, který měl končit novým začleněním partikulárnosti do univerzálního nároku státní politiky. Z tohoto pohledu by bylo iluzorní mluvit o nezávislosti občanské společnosti (o čemž se ovšem v Hegelově době ještě nemluvalo), protože občanská společnost se může realizovat jen díky státu.

Jestliže se Hegel kriticky soustředil na rozlišení občanské společnosti a státu, Marx se v některých raných textech zaměřil na rozlišení buržoazie od občana. Zároveň však převrátil Hegelovo tvrzení, že univerzální lidská emancipace nadejde skrze stát. Protože stát, jak Marx tvrdil například ve své *Kritice Hegelovy filosofie práva* z roku 1843, nereprezentuje bezprostředně zájem lidského celku, nýbrž partikulární zájmy lidí a skupin, které fakticky vládou. Ne stát, ale lid byl podle mladého Marxe univerzální, a protože lid existuje především v občanské společnosti, tj. v sociálně-ekonomické struktuře společnosti, právě občanská společnost je dějištěm potenciální univerzální emancipace.¹⁵ Jenže právě tam je obyvatel buržoazní společnosti nejvíce zbaven svobody. Ve státu nachází politický subjekt (poddaný nebo občan) alespoň zdání – být jen zdání – reprezentace. Na trhu se konfrontuje s nadvládou peněz a na pracovišti (jak Marx popisuje v pozdějších pracích) s autokracií majitele kapitálu. Na pracovišti není dělník občanem, ale otrokem. Pro Marxe proto bylo nutné nejen rozlišit občana od buržoazie, ale také uznat souvislosti mezi nimi. V moderní občanské společnosti, resp. buržoazní společnosti, byla svoboda občanů-měšťanů podmíněna ne-svobodou proletářů ve chvíli, kdy opustili veřejnou sféru a šli do práce.

Mnozí se proto domnívají, že Marx se ve své kritice občanské společnosti věnoval zcela jinému fenoménu, než je ten, o kterém mluví zastánci občanské angažovanosti dnes. Bylo by však přesnější říci, že Marxova koncepce byla širší, než je dnešní normativní koncepce. To, co Marx nazval občanskou společností, *obsahovalo* všechny části společnosti, které se oslavují v dnešním pojmu, ale dával tuto dnes oslavovanou část společnosti do souvislosti s jinou částí méně hodnou oslavování. Marx tvrdil, že

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. Vladimír Špalek (Praha: Academia, 1992).

¹⁵ Karl Marx, *Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, Sv. 1, Přel. B. Franěk a J. Bílý (Praha: SNPL, 1956), s. 225–357.

v buržoazní společnosti nelze oddělit existenci svobodných občanů (např. těch, kteří jsou sdružení v různých nestátních spolcích) od existence nesvobodných otroků ekonomické nouze. Všichni patří do stejné sféry a jsou produktem stejného společenského uspořádání. Lidská emancipace na sebe proto musela vzít podobu hnutí uvnitř občanské společnosti (nikoli ve státu), ale proti stávajícímu uspořádání této společnosti. Nemohlo stačit hnutí, které se vymezovalo pouze proti státu.¹⁶

Osvobozená společnost by už nebyla v Marxově pojetí společností občanskou, nýbrž sociální, resp. socialistickou: nereflektovala by jen zájmy občanů, ale celek společenských nároků a problémů, včetně těch, které se z hlediska občanů skrývají, právě díky tomu, že občan se konceptuálně oddělil od buržoay.

Rozměnění kritického přístupu (směrem k normativnímu pojmu)

Dlouho nebýval pojem občanská společnost příliš používán. Po kritických výstupech Hegela a Marxe zůstal povětšinou na okraji zájmu jak politické a sociální teorie, tak veřejného diskursu. Marx sám přestal o občanské společnosti ve svých pozdějších pracích psát – používal sice ekvivalentní německý pojem *bürgerliche Gesellschaft*, ale kladl větší důraz na buržoazně ekonomický rozměr takové společnosti a již jen místy se věnoval vztahu mezi tímto ekonomickým rozměrem a rovnostářským občanským právem, který tuto společnost rovněž charakterizuje. Někteří další myslitelé rozvíjeli koncepcce podobné občanské společnosti, například Alexis de Tocqueville, který psal o úloze mimostátního spolčování v demokratické společnosti (v knize *Demokracie v Americe* z let 1835 a 1840, tedy z doby po Hegelovi a před Marxem), ale většina takovýchto reflexí se nesoustředila přímo na pojem „občanská společnost“.

Velký zájem o občanskou společnost nicméně projevil marxista Antonio Gramsci, který ve svých *Sešitech z vězení* (1929–1935)¹⁷ přehodnotil poněkud zjednodušenou interpretaci mnoha tehdejších marxistů, že Marx odhalil občanské svobody jako čistý podvod a ztotožnil občanskou společnost pouze s buržoazním hospodářstvím. Gramsci rozvíjel Marxovy myšlenky o problematickém vztahu mezi občanskou společností a státem a spolu s Marxem chápal občanskou společnost jako část společnosti existující mimo státní politiku, ale na rozdíl od Marxe zdůraznil tu část občanské společnosti, která leží *mezi* státem a soukromým hospodářstvím. Tím se Gramsci více blížil dnešnímu pojetí, ale v jeho rukou pojem ještě nenabyl jednostranné normativní dimenze, kterou získal zejména pod vlivem pozdějšího antikomunismu. Gramsci totiž pojal občanskou společnost – podobně jako mladý Marx – jako *dějiště* emancipačních procesů, ale ne jako bezprostřední subjekt emancipace. Zatímco pro Marxe byla občanská společnost

¹⁶ Tuto interpretaci rozvíjím jinde: Joseph Grim Feinberg, „Ještě mladší Marx, antipolitik a antiobčan“, *Filosofický Časopis* 63 (2015), č. 3, s. 357–377. Viz také: Joseph Grim Feinberg, „Občanské a proletářské“ v tomto čísle *Kontradikcí*, s. 65–91.

¹⁷ Krátký výbor Gramsciho *Sešitů* vyšel česky: Antonio Gramsci, *Sešity z vězení*, přel. Jaroslav Pokorný, uspořádali Jaroslav Pokorný a Mario Cervi (Praha: Československý spisovatel, 1959).

důležitá především jako prostor vzniku revolučního proletariátu a jako předmět proletářského úsilí o sociální přeměnu, Gramsci připsal občanské společnosti větší význam coby prostoru, *uvnitř* kterého se může dělnické, resp. komunistické hnutí organizovat a – dříve než dokáže celou společnost proměnit – získat širší kulturní, sociální a politický vliv a zlepšovat svou pozici, ovšem nikoli (jako v pozdější koncepci) s cílem zastat občanskou společnost jako dobro proti státnímu zlu, nýbrž s cílem převzít státní moc a eventuálně změnit společenský celek.

Gramsciho úvahy o občanské společnosti se však setkaly s větším teoretickým zájmem až v druhé polovině 20. století, zejména po porážce revolučních hnutí šedesátých let. Když významná část levice ztratila naději a důvěru ve stát jako zdroj emancipační změny, mnozí našli alternativní zdroj změny v občanské společnosti. Tím se ovšem na první pohled nelišili od zastánců historického dělnického hnutí, které vynakládalo úsilí na organizování dělníků zdola a státní moc viděli jako výsledek, nikoliv příčinu tohoto mimostátní organizování. V této době se ale přenesl důraz na tzv. nová sociální hnutí, která na rozdíl od dělnického hnutí neřešila v prvé řadě ekonomické otázky a byla orientována právě na sféru ne-hospodářských a nestátních vztahů, která se nazývala občanská společnost. Marxovu představu občanské společnosti jako sféry obsahující jak ekonomickou strukturu, tak společenské aktéry (tj. proletáře) usilující o změnu této struktury nahradila nová představa občanské společnosti jako společenství těchto aktérů, resp. hnutí, bez bližšího spojení s hospodářskou nebo celospolečenskou strukturou. V tomto kontextu publikovali Chantal Mouffe a Ernesto Laclau svou *Hegemonii a socialistickou strategii* (1985)¹⁸ a stali se nevlivnějšími teoretiky občanské společnosti na levici po roce 1968. Vycházejíce z Gramsciho pojetí, Mouffe a Laclau pojali občanskou společnost jako prostor, v němž by bylo možné organizovat a spojovat široké spektrum sociálních hnutí v novém, zdánlivě širším a pestřejším projektu emancipace.

Ve stejné době se odehrával paralelní, avšak odlišný proces v zemích východního bloku. Postupně, ale zejména po roce 1968, nastala na Východě ještě větší deziluze z představy, že emancipační změna může přicházet ze státu. Opoziční myslitelé rozpracovali množství koncepcí alternativních subjektů a prostorů emancipace, v Československu například koncepce „paralelní polis“ (Václav Benda), „nepolitické politiky“ (Václav Havel, inspirován Masarykem), „druhé kultury“ (Ivan Martin Jirous) a další.¹⁹ Pojem „občanská společnost“ se uchytil především v Maďarsku²⁰ a v Polsku po nástupu

¹⁸ Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku*, přel. Rudolf Pěvřrátil (Praha: Karolinum, 2014).

¹⁹ Božena Komárková se jako jedna z mála českých disidentek a disidentů zabývala pojmem občanská společnost, zejména však nepřímo, když kritizovala Hegelovo a Marxovo pojetí občanské společnosti a obhajovala liberálně konzervativní pojetí lidských práv. Viz Božena Komárková, *Původ a význam lidských práv* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990).

²⁰ Viz např. Iván Széleányi, „Socialist Opposition in Eastern Europe: Dilemmas and Prospects“, in

nezávislého odborového hnutí Solidarność, částečně díky interpretacím západních intelektuálů, jako je Jacques Rupnik nebo Andrew Arato.²¹ Právě tato střeoevropská zkušenost (spolu se zkušeností demokratizace v Latinské Americe a sociálních hnutí v západní Evropě) pak inspirovala Johna Keana²² a Jean Cohenovou s Andrewem Aratem²³ k napsání dvou snad nejsostifikovanějších a rozpracovanějších levicových koncepcí, v nichž občanská společnost figurovala nejen jako prostor potenciálních emancipačních procesů, nýbrž jako pozitivně zhodnocená věc sama o sobě. Na rozdíl od Gramsciho a Mouffové s Laclauem, Keane, Cohen a Arato zcela odmítli představu dobytí státní moci jako předního cíle levice. Na základě kritiky společností sovětského typu kladli větší důraz na to, že občanská společnost má omezit státní moc a umožnit aktivní participaci občanů na demokratizaci. Ještě více než v koncepci Laclaua a Mouffové se u nich hospodářské otázky odsouvají do pozadí, i když ještě předpokládali – na rozdíl od pravicových zastánců občanské společnosti po roce 1989 –, že občanská společnost bude bojovat také proti ekonomickému nátlaku a nerovnosti.

Obroda pojmu občanská společnost tedy začala již před převratnými událostmi roku 1989. Tento rok byl nicméně zlomový. Pojem, který používala jen malá menšina intelektuálů, se masivně popularizoval. Stalo se to nejen v zemích, které se právě vymanily z vládnutí komunistických stran, ale také po téměř celém světě, kde se odkazovalo na zjevné vítězství občanské společnosti nad komunistickým státem jako na doklad univerzální hodnoty občanské společnosti ve snaze omezovat nadvlády – nejen nadvlády zjevně silných nedemokratických režimů, nýbrž také slabé moci západního sociálního státu, nebo i křehké moci již značně nesociálních států globálního Jihu. „Občanská společnost“ se stala jedním dechem heslem politické liberalizace i ekonomické neo-liberalizace.²⁴

Rudolf L. Tökés (ed.), *Opposition in Eastern Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979), s. 187–208.

²¹ Jacques Rupnik, „Dissent in Poland 1968–78: The End of Revisionism and the Rebirth of Civil Society“, in Rudolf L. Tökés (ed.), *Opposition in Eastern Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979), s. 263–90; Andrew Arato, „Civil Society against the State: Poland 1980–81“, *Telos* 47 (1981), s. 23–47. Pro široký přehled koncepce občanské společnosti u aktivistů a teoretiků Solidarności viz David Ost, *Solidarity and the Politics of Anti-Politics* (Philadelphia: Temple University Press, 1990).

²² John Keane, *Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power* (London: Verso, 1988).

²³ Cohen and Arato, *Civil Society and Political Theory*.

²⁴ V poslední době vyšly dvě práce, které sledují rozpory diskurzu občanské společnosti v postkomunistické Evropě: Veronika Stoyanova, *Ideology and Social Protests in Eastern Europe: Beyond the Transition's Liberal Consensus* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2018); Marek Mikuš, *Frontiers of Civil Society: Government and Hegemony in Serbia* (New York and Oxford: Berghahn, 2018). Výtah z knihy od Stoyanové publikujeme v anglické části letošních *Kontradikcí*, s. 109–128.

Zpočátku přední zastánci nového pojetí cítili potřebu obhájit své pojmosloví. Ernest Gellner například ve výše citované knize z roku 1994 připomenul Marxovo tvrzení, že „buržoazní stát je pouze určitým druhem výkonného výboru buržoazie“.²⁵ Gellner toto tvrzení ovšem nepopřel, naopak psal, že „Občanská společnost by měla nést Marxův výsměch jako své nevýznamnější významání“.²⁶ Jak Gellner rozvádí: občanská společnost předpokládá oddělení ekonomiky od politického zřízení s tím, že ekonomika je „nejen pouze nezávisl[á], ale vlastně dominantní“ a „přistupuje k politickému zřízení jako ke svému odpovědnému služebníkoví“.²⁷ V systému charakterizovaném občanskou společností je politika podřízena potřebám tržního hospodářství – a to je podle Gellnera právě žádoucí. Marx sice měl pravdu, že to znamená do jisté míry omezení demokracie, ale když musíme vybrat „mezi vládou donucovačů [tj. státních elit] a vládou výrobců [tj. buržoazie]“, máme vybrat vládu buržoazie.²⁸ Gellner dokonce tvrdil, že občanská společnost je důležitější než demokracie, protože svobody hájené občanskou společností, která je zakotvená v kapitalistické společenské struktuře, jsou jasně definovatelné, zatímco demokracie coby vláda lidu je vágní pojem – a beztak je v čisté podobě nemožná.²⁹ Tímto Gellner artikuloval něco, co později jiní, kritičtější pozorovatelé nazvali obratem k „post-demokraci“³⁰ nebo „nenávisti vůči demokracii“.³¹ Důležitější než kolektivní moc lidí byla svoboda jedinců.

Později ale takové tendenční zdůvodnění občanské společnosti jako pojmu ustupovalo do pozadí a pozitivní hodnota občanské společnosti se stala samozřejmostí. Zastánci občanské společnosti sice implicitně upřednostňovali občanská práva před kolektivní demokracií, ale používali ještě slovo „demokracie“, které se významově posunulo a do značné míry se překrylo s pojmem občanská společnost. Přesněji řečeno, společnost byla demokratická nikoli proto, že její stát reprezentoval vůli lidu, ale spíše proto a do té míry, že existovala vedle státu svobodná a aktivní občanská společnost. Když tedy občanská společnost nebyla pojímána jen jako prostor, v němž lidé mohli bojovat o širší svobodu, ale jako subjekt, který mohl „kontrolovat“ stát a „vítězit“ nad nelegitimními státy, rozporuplnost dřívějších koncepcí se z nové koncepce vcelku vytratila. Občanská společnost již nebyla vnímána jako sociální struktura, v níž mohla panovat jak svoboda, tak útlak, nýbrž jako věc sama o sobě dobrá. Nezbyl prostor pro kritiku uvnitř občanské společnosti, protože občanská společnost měla být jen nositelkou kritiky toho, co bylo mimo ni.

²⁵ Gellner, *Podmínky svobody*, s. 175.

²⁶ *Ibid.*, s. 176.

²⁷ *Ibid.*, s. 175.

²⁸ *Ibid.*, s. 176.

²⁹ *Ibid.*, s. 180.

³⁰ Colin Crouch, *Post-Democracy* (Cambridge: Polity, 2004).

³¹ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie* (Paris: La fabrique, 2013).

Právě otázce, co zůstalo *mimo* občanskou společností, se začali věnovat kritici tohoto postkomunistického pojetí. Například Partha Chatterjee ve své knize z roku 2004 *The Politics of the Governed* (Politika ovládnutých) upozornil na skutečnost, že navzdory univerzalistickým nárokům označuje pojem občanská společnost poměrně malou skupinu lidí – a na globálním Jihu jde o ještě menší a elitnější skupinu než v Evropě –, kteří mají privilegovaný přístup k institucím obecně uznávaným jako jádro občanské společnosti, např. mimovládním organizacím a kruhům intelektuálů.³² S důrazem na pojem „občanství“ pak například Engin F. Isin³³ a Amy Brandzel³⁴ poukázali na to, že ve společenstvích, v nichž je emancipace spojená s uznáním občanských práv, zůstávají ne-občané bez jasných nároků na emancipaci.

Teď, třicet let poté, co se občanská společnost stala heslem hluboké společenské transformace, se můžeme ptát: Lze v rámci tohoto hesla chápat komplexní procesy, které tuto společnost transformovaly; procesy, které se odehrávaly ve státu, v hospodářství a také ve veřejném životě občanů a ne-občanů a které vůbec předefinovaly vztahy a hranice mezi těmito částmi společnosti? Lze s tímto heslem čelit výzvám současnosti, v níž se stále více lidem stává zřejmým, že nejen stát, ale společnost jako taková je zdrojem dnešních nešvarů?

³² Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World* (Columbia University Press, 2004).

³³ Isin, *Being Political*.

³⁴ Amy L. Brandzel, *Against Citizenship: The Violence of the Normative* (Urbana: University of Illinois Press, 2016).

O AUTORECH A AUTORKÁCH

Juraj Benko pracuje ako samostatný vedecký pracovník v Historickom ústave Slovenskej akadémie vied. Venuje sa dejinám socialistického a komunistického hnutia. Je autorom knihy *Bolševizmus medzi Východom a Západom* (2012) a redaktorom vedeckého časopisu pre históriu a príbuzné spoločenské disciplíny *Forum Historiae*.

Joseph Grim Feinberg je vedeckým pracovníkom ve Filosofickém ústavu Akademie věd České republiky. Věnuje se problematice občanství a ne-občanů, myšlenice internacionalismu a dějinám kritického sociálního myšlení ve střední a východní Evropě. Jeho kniha *The Paradox of Authenticity* vyšla v roce 2018 v University of Wisconsin Press a ve slovenské verzi (s názvem *Vrátit folklór ľuďom*) v nakladatelství AKAMedia.

Josef Fulka pracuje na Fakultě humanitních studií UK a ve Filosofickém ústavu Akademie věd ČR (Oddělení současné a kontinentální filosofie). Zabývá se filosofií 18. a 20. století, psychoanalýzou a literární teorií. Je autorem překladů z francouzštiny a angličtiny.

Lívia Gažová je doktorandkou na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Po štúdiu architektúry na Slovenskej technickej univerzite v Bratislave pokračovala v magisterskom odbore urbánne štúdiá na Estónskej akadémii umení v Tallinne. V súčasnosti sa venuje urbánnej sociológii a pracuje na výskume reprezentácie západného plánovania v československých architektonických časopisoch v socializme.

Ondřej Holub je interním doktorandem Historického ústavu Univerzity Hradec Králové. Ve své dizertační práci se zabývá tematikou ideového a politického přístupu a vztahu Rakouské komunistické strany k pražskému jaru a vzájemnými vztahy KSČ a KPÖ.

Stanislav Holubec je historik. Předmětem jeho zájmu je historická paměť, dějiny meziválečného období a post-komunismus. Vydal čtyři desítky článků v odborných časopisech. Je autorem tří monografií: *Sociologie světových systémů. Hegemonie, centra, periferie* (2009), *Lidé periferie. Sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době* (2009) a *Ještě nejsme za vodou. Obrazy druhých a historická paměť v období postkomunistické transformace* (2015). Působí v Historickém ústavu Akademie věd České republiky a na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích.

Roman Kanda působí v Ústavu pro českou literaturu Akademie věd České republiky. Zabývá se marxismem v literární vědě a estetice, teoriemi postmodernismu a prózou českého a polského modernismu. Je redaktorem a spoluautorem knih *Trhliny světa. Kniha studií o Bohumilu Hrabalovi* (2016) a *Podzim postmodernismu. Teoretické výzvy současnosti* (2016). Připravuje monografii o českém literárněvědném marxismu a edici knihy Roberta Kalivody *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. Spolupracuje s Filosofickým ústavem AV ČR na projektu *Sebraných spisů Karla Kosíka*. Příležitostně publikuje v časopisech *Tvar*, *A2*, *Host* nebo na komentářovém webu *A2larm*.

Petr Kužel je výzkumným pracovníkem Filosofického ústavu Akademie věd České republiky. Zabývá se zejména českou a francouzskou filosofií 2. poloviny 20. století. Publikoval studie o filosofii Egonu Bondyho, Louise Althussera, Josefa Zumra, J. A. Komenského a jiných myslitelů. V roce 2017 připravil k vydání výbor Bondyho politických textů *Pracovní analýza a jiné texty*. Samostatně publikoval monografii *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (2014). V roce 2018 připravil k vydání kolektivní monografii *Myšlení a tvorba Egonu Bondyho*.

Lenka Kužvartová vystudovala dějiny umění na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Dlouhodobě se zabývá dějinami architektury 20. století a tématem bydlení. V letech 2013–2016 působila v brazilském São Paulu v architektonickém studiu Usina – Centro de Trabalhos para o Ambiente Habitado, které se zabývá participací při výstavbě sociálního bydlení a antikapitalistickou kritikou vytváření městského prostoru. Byla spoluautorkou výstavy *Bydlet společně. České kolektivní domy* probíhající v letech 2017–2018 v Olomouci, Liberci a Českých Budějovicích. V současné době spolupracuje s Fakultou architektury Českého vysokého učení technického v Praze.

Ivan Landa je výzkumným pracovníkem ve Filosofickém ústavu AV, kde také působí jako vedoucí Oddělení pro studium moderní české filosofie. Zabývá se československým a středoevropským marxismem a disidentským hnutím. Publikoval studie o Marxově filosofické antropologii, o technice a politice, nebo o Hegelově spekulativní teologii.

Jan Májíček vystudoval filosofii a politologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Působil v řadě sociálních hnutí a iniciativ. Zabývá se marxistickou teorií a sociálními hnutími. Je členem Socialistické Solidarity, SOK – sdružení pro levicovou teorii a strany Levice.

Anna Mikulenková je doktorandkou filosofie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Zabývá se environmentální etikou, filosofickými aspekty klimatické změny a marxistickou i obecněji levicovou teorií. Je členkou politické strany Levice a Socialistické Solidarity.

Miroslava Mišičková vyštudovala filozofiu na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Pôsobila v Centre rodových štúdií, neskôr v súkromnom sektore v oblasti vzdelávania dospelých. Venuje sa sociálnej a politickej feministickej teórii, najmä otázkam ženskej práce a reprodukcie. Do slovenčiny preložila knihu Niny Power *Jednorozmerná žena*, ktorá vychádzala na pokračovanie v rokoch 2014–2015 v časopise *Glosolália*.

Vojtěch Ondráček je doktorand na Katedře občanské výchovy a filosofie Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá sa politickou a sociálnou filozofiou sportu se zaměřením na kritickou teorii a marxismus. Téma spoločenského rozměru sportu rozebírá ve své publikační činnosti v Českém rozhlase, časopisu *A2* a na komentářovém webu *A2larm*.

Jakub Ort zkoumá vztah současné kritické teorie, náboženství a sekularity v rámci doktorského studia v Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. V rámci grantového projektu *Jednota a mnohost v současném myšlení* působil ve Filosofickém ústavu Akademie věd České republiky. Jako publicista působí v Českém rozhlase a svými texty, ve kterých se zabývá především politikou současných sociálních hnutí, pravidelně přispívá na komentářový web *A2larm* i do časopisu *A2*.

Tereza Reichelová studuje politologii na Univerzitě Karlově. V letech 2017–2018 se potloukala po bývalém Sovětském svazu, z čehož vznikla série autorských reportáží pro *A2* a několik dalších textů. V současné době se zabývá emancipačním potenciálem environmentálních diskursů.

James Mark Shields je docent srovnávacích humanitních věd a asijského myšlení na Bucknellově Univerzitě (Lewisburg, Pennsylvania), hostující badatel v Mezinárodním výzkumném centru japonských studií (Kjóto, Japonsko) a člen Reischauerova institutu japanistiky Harvardské univerzity. Je autorem knih *Critical Buddhism: Engaging with Modern Japanese Buddhist Thought* [Kritický buddhismus: uchopení moderního japonského buddhistického myšlení] (Ashgate, 2011) a *Against Harmony: Progressive and Radical Buddhism in Modern Japan* [Proti harmonii: pokrokový a radikální buddhismus v moderním Japonsku] (Oxford University Press, 2017). Je jedním z editorů časopisu *Journal of Buddhist Ethics* a členem redakční rady časopisu *Journal of Japanese Philosophy*.

Martin Šaffek studoval filozofii v Ústavu filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Pracuje v Národní knihovně České republiky. Je členem Socialistické Solidarity a SOK – sdružení pro levicovou teorii.

O autorech a autorkách

Miroslav Tomek vystudoval ukrajinistiku a historii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Nyní pracuje v Českém rozhlase a také překládá. Z ukrajinštiny mimo jiné přeložil klasický román Valerjana Pidmohylného *Město* (1928, česky 2019) či básnickou sbírku Vána Kruegera *Poslední Leninův polibek* (2015, česky 2018). Spolupracuje s literárními časopisy *A2*, *Plav* a *Host*.



UŽIJTE SI KULTURNÍ KARANTÉNU!

**Předplaťte si A2 na čtvrt nebo půl roku!
Zůstaňte sterilní a dostávejte svůj
oblíbený kulturní časopis do schránky!**

Čtvrtletní (199 Kč) a půlroční (399 Kč) předplatné
objednávejte na distribuce@advojka.cz

advojka.cz

#dvarokyskapitalom

Elektronické
predplatné

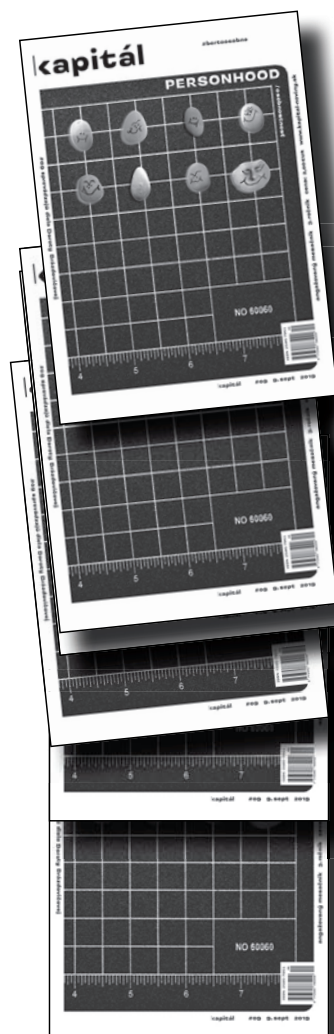
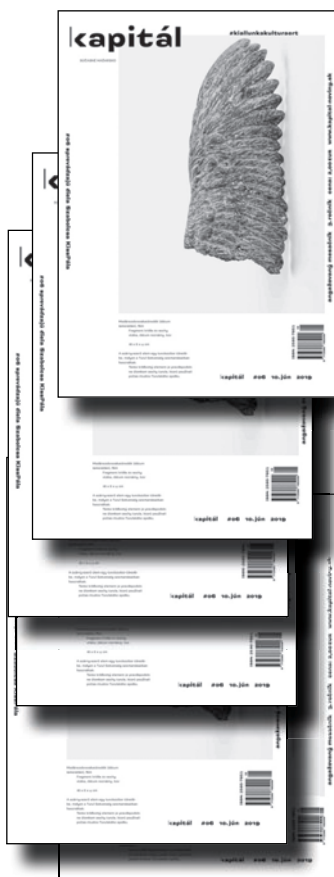
10.00 €

Ročné SK
predplatné

20.00 €

Roční CZ
předplatné

30.00 €



kapital-noviny.sk/predplatne

ANALOGON

SURREALISMUS - PSYCHOANALÝZA - ANTROPOLOGIE - PŘÍČNÉ VĚDY

KULTURNÍ A UMĚLECKÁ REVUE

teorie ● beletrie ● eseje ● kritika

(literatura, výtvarné umění, film, divadlo, filosofie)



„NADREALITA JEST OBSAŽENA V SAMOTNÉ REALITĚ“

(ANDRÉ BRETON)



Vychází třikrát ročně
Vydává Spolek Analogon, Praha

Předplatné: Tomáš Kroupa, tokroup@seznam.cz,

tel: 731 328 058

Distribuce a e-shop: www.kosmas.cz/oddeleni/460

www.analogon.cz

CONTRADICTIONS

CONTRADICTIONS

A Journal for Critical Thought

2019 / 2

CONTRADICTIONS

volume 3 2019 number 2

Editorial collective

Miloš Caňko, Joseph Grim Feinberg (editor-in-chief), Michael Hauser, Roman Kanda, Lubica Kobová, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Jakub Ort, Daniel Swain, Jiří Růžička, Pavel Siostrzonek, Šimon Svěrák, Monika Woźniak

International editorial board

John Abromeit (Buffalo State University), Oliver Belcher (Durham University), Jana Beránková (Columbia University), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Warsaw), Wojciech Burszta (University of Social Sciences and Humanities, Warsaw), Lubomír Dunaj (University of Vienna), Elżbieta Durys (University of Łódź), Ingo Elbe (Carl von Ossietzky University of Oldenburg), Juraj Halas (Comenius University, Bratislava), Peter Hudis (Oakton Community College), Michael Löwy (Centre national de la recherche scientifique, France), Moishe Postone (in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton University), Petr Steiner (University of Pennsylvania), Richard Stáhel (Philosophy Institute, Slovak Academy of Sciences), Karolina Szymaniak (Jewish Historical Institute, Warsaw; University of Wrocław), G. M. Tamás (Central European University, Budapest and Vienna), Francesco Tava (UWE Bristol), Zhivka Valiavicharska (Pratt Institute, New York), Xinruo Zhang (Shanghai Stock Exchange)

Czech copyediting and proofreading Pavla Toráčová

Slovak copyediting and proofreading Silvia Ruppeldtová

English copyediting and proofreading Greg Evans

Typesetting Jana Andrllová

Graphic design © Markéta Jelenová

Printed by Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3, Prague 1

Web design Karel Klouda

Published in Prague as the 544^h title of © *Filosofia*, publishing house of the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic



Akademie věd
České republiky

Strategie AV21

Špičkový výzkum ve veřejném zájmu

This volume appears with financial support from the Publishing Commission of the Czech Academy of Sciences and the research program Strategie AV21, “Europe and the State.”

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-618-7 (print book)

ISBN 978-80-7007-684-2 (e-book)

DOI 10.47376/filosofia.2020.1

Contact +420 222 220 124, kontradikce@flu.cas.cz

Website kontradikce.flu.cas.cz/en

CONTENTS

Editorial: *Joseph Grim Feinberg*, Toward the Critical Reappraisal of Civil Society 5

Studies

Russell Rockwell, Karel Kosík's Critique of Marcuse's Reason and Revolution and the Necessity and Freedom Dialectic in Hegel and Marx 13

Monika Woźniak, Peter, Paul, and Objectivity: Evald Ilyenkov and Marek Siemek on the Conditions of Human Subjectivity 29

Jiří Holba, Buddhism, Marxism, and the Philosophy of Egon Bondy 45

Nikolay Karkov, Autonomist Marxism in Eastern Europe: Some Problems of Translation 79

Veronika Stoyanova, The Concept of Civil Society During Bulgaria's Post-1989 "Transition": Its Road to Hegemony and Its Utopian Surplus 109

Essay

Jeremy F. Walton, The Civil Society Effect Revisited: On the Politics of Liberal Philanthropy Today 131

Interviews

Jan Svoboda with Joseph Grim Feinberg, Emancipation Between the Nation and Humanity: T. G. Masaryk and the Legacy of Czech-Austrian Philosophy 141

Noam Chomsky with Greg Evans, "Dissident" Is a Term to Be Used Universally or Not at All 169

Translation

Mirsaid Sultan-Galiev, Some of Our Considerations on the Bases of Socio-Political, Economic, and Cultural Development of the Turkic Peoples of Asia and Europe, and Other Historical Documents (translated and introduced by Örsan Şenalp and Asim Khairdean) 181

Material

Ivan Landa, Lubomír Sochor and the Pragmatics of Stalinism 211

Lubomír Sochor, "Real Socialism": Ideology Turned toward the Past 217

Reviews

Nishat Awan (Amy Brandzel, *Against Citizenship*) 245

Diana Young (Helen Hester, *Xenofeminism*) 250

Karolina Partyga (Juliane Fürst and Josie McLellan, eds., *Dropping Out of Socialism*) 256

James M. Robertson (Joseph Grim Feinberg, *The Paradox of Authenticity*) 261

Mark Bergfeld (Jake Alimahomed-Wilson and Immanuel Ness, eds., *Choke Points*) 266

Dan Swain, *Marking Time, or Stalin and the Metronome* (Enzo Traverso, *Left Wing Melancholia*; Michael Löwy, *Redemption and Utopia*) 270

About the Authors 277

EDITORIAL

Toward the Critical Reappraisal of Civil Society

Anyone who has spent time in East-Central Europe during the last thirty years is likely to have heard of the marvels of a mysterious entity known as “civil society.” As Marek Mikuš puts it in his study of organizations claiming the mantle of civil society in Serbia,

Western and Eastern European intellectuals interpreted the rise of dissident publics and movements in socialist Eastern Europe in the 1980s as a rebirth of “civil society,” which would be subsequently celebrated as the crucial factor in the overthrow of communist regimes. [...] They posited civil society as inherently good, the sphere of freedom, autonomy and civic self-government, and the socialist state as bad, always scheming to repress civil society and advance its totalitarian designs.¹

This was a story told about communism, but it became a story about “post-communism” as well, because if nascent civil society overthrew the states that labelled themselves communist, then the task of building post-communist democracy seemed to depend on cultivating a robust civil society ready to defend against the danger that dictatorship might ever return. In the states that had emerged from Communist Party rule, political discussion became dominated on the one hand by lamentations over the perpetual weakness of civil society in the region, and on the other hand by repeated celebrations of the power of civil society whenever it seemed to rise up against newly entrenched state elites. And because the notion of defeated communism came to stand in for a wide range of other things that new social movements – as well as new and old elites – hoped to replace, the ideal of a crusading civil society became a leading feature of the political imagination throughout the world.

The idea of civil society as a victor over communism and a prime defender of post-communist democracy poses a challenge to those who critically approach the phenomenon

¹ Marek Mikuš, *Frontiers of Civil Society: Government and Hegemony in Serbia* (New York and Oxford: Berghahn, 2018), p. 11.

known as post-communism. The idea of civil society has been crucial to the narrative that makes it possible to conceptualize the world, and especially Central and Eastern Europe, as “post-communist” at all: the idea of civil society fighting against the state has translated struggles between subjects of capitalist society into terms reminiscent of the struggle against communism – struggles of a relatively undifferentiated “society” desiring freedom from an ever-dangerous state. Any attempt to turn the critique of post-communism into a critique of actually existing capitalism must directly or indirectly confront a discursive system that has focused so much attention on the critique of formerly existing Communist rule.

The idea of civil society, with its democratic and emancipatory appeal, first appeared as an alternative to other potential approaches to emancipation, and it continues to shape understanding of what counts as emancipation and what does not. As Veronika Stoyanova puts it in a selection reprinted in this volume of *Contradictions*, in appeals to civil society,

Conveniently ignored were the power relations underpinning civil society and the exclusions resulting from these. The new civil society organisations further pushed out other forms of political agency, such as social movements and collective mass mobilisations.²

It pushed them out, or in some cases subsumed and reinterpreted them under the civil society aegis – which selectively included some mobilizations at the expense of others. At the same time, civil society always promoted or tacitly approved of certain forms of state politics, even when it was engaged in struggles against the state, and the ideal of an extra-political civil society would serve as a tool for enforcing as well as undermining political legitimacy. Meanwhile, this exclusivity in the mobilization of civil society has repeatedly provoked responses that reject the politics of civil society. But opposition to civil society discourse has not necessarily generated new, more inclusive and emancipatory subjects. More often responses have appeared as a sort of inverted reflection of civil society, maintaining the exclusionary elements of civil society while developing “uncivil” politics that redirect these exclusionary impulses in new directions. The task of formulating an emancipatory alternative to civil society or, as some might argue, of reconceptualizing the post-1989 understanding of civil society and employing it for more critical ends, has barely begun. The contributions to this volume of *Contradictions* should help shift debate in this direction.

*

² Veronika Stoyanova, “The Concept of Civil Society During Bulgaria’s Post-1989 ‘Transition’: Its Road to Hegemony and Its Utopian Surplus,” in this issue of *Contradictions*, p. 127.

We start this volume of *Contradictions* with several articles that address the narrowing of the political and social realms that accompanied the rise of the idea of civil society. Veronika [Stoyanova](#), in the text quoted from above, traces this process in Bulgaria, where civil society entered political discussion in the late 1980s and gained prominence especially under the new regime established after 1989. Jeremy [Walton](#), in his essay on “the civil society effect,” takes us closer to the present, proposing an approach to civil society that avoids the simplistic idealization of the concept and of its magnate-philanthropist promoters like George Soros, Mikhail Khodorkovsky, and Osman Kavala, while also avoiding the one-sided demonization of civil society carried out by authoritarian rulers like Viktor Orbán, Vladimir Putin, and Recep Tayyip Erdoğan. Joseph Grim [Feinberg](#), in the Czech- and Slovak-language part of the volume, continues on this theme with a theory that links civil society to the structure of capitalist economic relations and links the rise of civil society discourse to the virtual disappearance of the proletariat from the post-1989 public sphere. Further texts in the Czech/Slovak section take us back further into the history of the notion of civil society: First, a selection of writings by Zdeněk [Mlynář](#) and Miroslav [Kusý](#) illustrates the very different understanding of civil society that was articulated by Czechoslovak intellectuals in the 1960s, an approach far more critical, and arguably more nuanced, than the one generally adopted by civil society advocates today. Then, in a new entry in our ongoing “conceptual dictionary,” Joseph Grim [Feinberg](#) offers a genealogy of the normative “post-communist” notion of civil society, showing the changes that the concept underwent as it ceased to serve as a framework for criticizing structures internal to civil society and became understood affirmatively as a site unproblematic in itself, whose purpose was to criticize what was external to it.

Other texts in this volume address the question of civil society more indirectly, revealing how the notion of civil society is bound up in a variety of other critical concepts. Monika [Woźniak](#), in her comparative study of the thought of Soviet Marxist Evald Ilyenkov and Polish Marxist-turned-Hegelian Marek Siemek, draws attention to Siemek’s apology for capitalist civil society. Unlike many advocates of civil society, who take the term’s validity and desirability for granted, Siemek presents civil society as a historically contingent sphere that makes possible a specific and carefully circumscribed form of egalitarian socialization. In Ilyenkov’s vision of all-human emancipation, by contrast, the possibility of human emancipation appears only in a society that has moved beyond market capitalism and, implicitly, beyond the form of civil society that accompanies it. James Mark [Shields](#), in a piece translated into Czech, likewise looks beyond the merely *partial* emancipation that is possible within one or another sphere (such as religion or politics) that has been separated off from society as a whole. While interpreting traditions of “engaged” or “political” Buddhism that offer far-reaching conceptions of freedom, Shields also turns to the young Marx and his call for the transformation of civil society as the basis for integral human emancipation.

Some of our texts touch on aspects of civil society discourse from a historical perspective. In the Czech-Slovak section of the journal, Ondřej [Holub](#) looks at the conservative conception of civil society worked out by Croatian-Austrian legal theorist René Marcic, which Holub compares with the Marxist-humanist approach of Austrian Communist intellectual Ernst Fischer. He shows how civil society (or what can be understood retrospectively as “civil society”) became a battleground for the enactment of competing visions of postwar Austria. In an interview conducted by Greg [Evans](#), Noam [Chomsky](#) offers another comparative perspective, in this case between dissidents living under right-wing dictatorships in Latin America and the dissidents of Central and Eastern Europe, who enjoyed the support of the West and generally ignored the plight of Latin American dissidents while in some cases actively supporting the governments that repressed them. This raises the question of what it means to be a dissident, and whether it is appropriate to use the term “dissident” for someone who selectively chooses which oppressive regimes to support and which to oppose. If we consider the commonly made claim that the dissidents of East-Central Europe became pioneers of civil society, then the dissidents’ patchy record in opposing repression might also complicate received ideas about the connection between the growth of civil society and the promotion of democracy.

In several other texts, we move from the notion of civil society to related questions like the meaning of “citizenship” and the challenge of achieving global emancipation not limited to the citizenry of one or another nation. Nishat [Awan](#)’s review of Amy Brandzel’s *Against Citizenship* takes on the question of citizenship directly, engaging with Brandzel’s argument that the very notion of citizenship enforces exclusion and hurts struggles for inclusivity. Awan counters by asking whether a new, “planetary” notion of citizenship might still maintain the emancipatory promise of citizenship while including everyone on the planet – at a time when all people together face the threat of global environmental destruction. We also publish a Czech translation of a chapter from Engin [Isin](#)’s book *Being Political: Genealogies of Citizenship*, in which Isin recounts the history of the notion of citizenship as a history of defining and excluding non-citizens from ever-newly-circumscribed political realms.

The theme of exclusion, as well as the aspiration to universality that the notion of citizenship often evokes, is also raised by Tatar Bolshevik Mirsaid [Sultan-Galiev](#), whose 1923–25 polemic with the Westernizing orientation of his comrades continues to sound with urgency as the problems of nationalism and internationalism return to the top of the global left’s agenda. We print this historically significant document for the first time ever in English translation. But after Sultan-Galiev’s call for the left to look east of Europe, we turn back to Central Europe and discuss the political thought of the Czech philosopher, sociologist, and foundational political figure T. G. Masaryk. In an interview with Masaryk scholar Jan [Svoboda](#), Joseph Grim [Feinberg](#) asks about Masaryk’s attempt to reconcile national, social, and all-human emancipation. The problem of nationalism is also addressed by Stanislav [Holubec](#) in his Czech-language review of Jakub S. Beneš’s

Workers and Nationalism: Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890-1918, and by Martin Šaffek and Jan Májiček in their critical Czech-language review of Luboš Blaha's book *Antiglobalista*, in which the author attempts to provide theoretical justification for a nationalist, nativist leftism for Central Europe. Šaffek and Májiček counter with a call for a humanistic, Marxist internationalism.

*

In addition to our thematic discussions surrounding civil society, citizenship, and the problem of human emancipation, we publish several articles on our perennial theme of critical social thought in Eastern and Central Europe. Russell Rockwell compares the notions of freedom and necessity in the thought of Herbert Marcuse and Czech Marxist philosopher Karel Kosík. Jiří Holba presents the thought of Egon Bondy, another Czech Marxist philosopher, who drew inspiration from Buddhist intellectual traditions. (Holba's article thus complements our translation of James Mark Shields, who writes extensively on the connections between Marxism and Buddhism but was unfamiliar with Bondy's thought. Bondy is also the object of a Czech-language review by Vojtěch Ondráček.) And Nikolay Karkov, in an article about the process of publishing works of autonomist Marxism in Bulgaria, discusses the challenge – but also the important intellectual potential – of introducing this critical tradition into Eastern European political debates. In addition, a review by Miroslav Tomek of Ilya Budraitskis's book *Dissidenty mezi dissidenty* (Dissidents among dissidents), discusses the history of left dissent in the Soviet Union.

Other texts in this volume present critical views on the history of Communist Party rule in Eastern and Central Europe. In a Czech-language interview conducted by Tereza Reichelová, Vadim Damier offers a new interpretation of the revolutions in the Russian Empire that led to the formation of the Soviet Union and – Damier argues – to the eventual suppression of the revolution's radical potential. (See also a Slovak-language review of Damier's book on this topic by Juraj Benko.) In both English and Czech we also publish a critical analysis of the conservatism of Soviet-type society in the post-1968-era, written by Lubomír Sochor and introduced by Ivan Landa.

We are also fortunate to publish a talk given in Prague in 2018 by Jacques Rancière, introduced and translated into Czech by Josef Fulka. Rancière's reflections on the political significance of fiction present an important continuation of ongoing discussions of aesthetics and society that have appeared in our journal's pages. (On aesthetics and politics, see also Roman Kanda's Czech-language review of a recent book on Marxism and formalism.)

Some of this volume's reviews have been mentioned above. Of those not yet mentioned, we should draw attention above all to Jakub Ort's, Miroslava Mišičková's, and Diana Young's discussions of left feminism – a topic that will reappear as the central theme of *Contradictions* 2020.

*

Contradictions

We also take this opportunity to reflect on the work of several important contributors to critical social theory who have passed away since the last volume of *Contradictions* was released. These include Colin Barker, a prominent Marxist sociologist and historian; Immanuel Wallerstein, the leading proponent of World Systems Theory; and Agnes Heller. Heller in particular, as one of György Lukács's best-known students, one of Hungary's best-known philosophers, and one of the world's leading advocates of unorthodox Marxism in the 1970s and 1980s, has provided *Contradictions* with an important point of reference. Even as her philosophical and political positions shifted after 1989, she continued to raise challenging questions for all those trying not only to understand the world, but also to change it.

Joseph Grim Feinberg

STUDIES

KAREL KOSÍK'S CRITIQUE OF HERBERT MARCUSE'S *REASON AND REVOLUTION*

and the Necessity and Freedom Dialectic
in Hegel and Marx

Russell Rockwell

Abstract: In Dialectics of the Concrete (1963), Karel Kosik entered into a virtual dialogue with Herbert Marcuse on philosophy and social theory. Central to this discussion is the necessity and freedom dialectic. Kosik referred to several of Marcuse's works, arguing that Marcuse aimed to abolish philosophy and replace it with social theory. I review two other of Marcuse's significant works, which were written within this period and are relevant to Kosik's argument. I conclude that there is great value in re-examining and going further into Marcuse's extensive investigations of the necessity and freedom dialectic. Kosik's assessments, based on Marx's concept of labor in Theories of Surplus Value, and in Capital, vol. 3, on the potential of freedom in the realm of necessity, were ultimately truer than were Marcuse's conclusions with respect to the development of the necessity and freedom dialectic from Hegel to Marx. But, unlike Marcuse's approach, Kosik's assessment of the philosophic dimension involved a conception of Schelling's instead of Hegel's ideas as the primary link to Marx's concept of the dialectic of the realm of necessity and the realm of freedom – the transition from a capitalist to a post-capitalist society. Kosik's approach

obscured Hegel's detailed examination and illumination of this issue, the brilliance of which involved a historical version of philosophy's integration of social theory. The latter enabled Marx's eventual consummation of his theory of the transition from a capitalist to a post-capitalist society, which remains, even to this day, the crucial issue underlying the on-going philosophy-social theory dialectic.

Key words: Karel Kosík, Herbert Marcuse, G.W.F. Hegel, Karl Marx, philosophy and social theory, necessity and freedom dialectic

In *Dialectics of the Concrete*,¹ first published in Czech in 1963, Karel Kosík attempts to distinguish his perspectives from those of Herbert Marcuse. A key theoretical and practical problem both theoreticians confronted was the relation between philosophy and critical social theory. As I shall discuss in some detail in this paper, this issue is rooted in the necessity and freedom dialectic in Hegel and Marx. I shall show that while Kosík ultimately underestimates Hegel's concept of freedom in this dialectic, Marcuse misinterprets Hegel's (and thus Marx's) concept of necessity. Kosík's work primarily focuses a critique on Marcuse's seminal text, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941).² Since Kosík began work on *Dialectics of the Concrete* in the early 1960s, his critique addresses Marcuse's important addition to that work, "A Note on Dialectic" (1960),³ which served as the new preface to *Reason and Revolution*. Hence, Marcuse's texts and Kosík's critique represent an exciting and perhaps unappreciated dialogue (to date) between two of the world's preeminent Marxist theoreticians at a pivotal point and intersection of Marxism, East and West. In his critique, Kosík also refers to Marcuse's "Philosophy and Critical Theory" (1937).⁴ As we shall see, interestingly enough, Kosík does not refer to Marcuse's 1932 "New Sources on the Foundation of Historical Materialism,"⁵ the importance of which should not be underestimated since it was among the first works to analyze Marx's *1844 Economic-Philosophic Manuscripts*⁶

¹ Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World*, trans. Karel Kovanda with James Schmidt (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1976).

² Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 100th anniversary ed. (London: Oxford University Press, 1941; repr., Amherst, NY: Humanity Books, 1999). Citations refer to the Humanity Books edition.

³ Herbert Marcuse, "A Note on Dialectic," in *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1960).

⁴ Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory," trans. Jeremy J. Shapiro, in *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston: Beacon Press), 1968, pp. 134–158.

⁵ Herbert Marcuse, "New Sources on the Foundation of Historical Materialism," trans. John Abromeit, in Richard Wolin and John Abromeit (eds.) *Heideggerian Marxism* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2005; original work published in 1932), pp. 86–121.

⁶ Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, 1843–1844, vol. 3 (New York: International Publishers, 1975), pp. 229–346.

– “humanist essays” – nor to Marcuse’s 1958 work *Soviet Marxism: A Critical Analysis*.⁷ As I will discuss in some detail in this paper, besides *Reason and Revolution*, a critical approach to grasping the interrelationship of Marcuse’s analyses in these two texts is pivotal for an understanding of the dialectical relationship of Hegel’s philosophy and Marx’s social theory, including the necessity and freedom dialectic, and furthermore, not only for Hegel’s turn to social theory, but as well for Marx’s veritable return to the *philosophy* of the necessity and freedom dialectic as late as in his greatest work, *Capital*.⁸

Kosík’s Critique of Marcuse on Philosophy and Society

In the key third chapter of *Dialectics of the Concrete*, “Philosophy and Economy,” Kosík criticizes Marcuse’s theory under the heading, “To Abolish Philosophy?” In doing so he refers to three of Marcuse’s works in the following order: “Philosophy and Critical Theory” (1968 [1937]); *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1960, 1999 [1941]); and, “On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics” (1933) (which I do not take up in this paper).

In regard to Marcuse’s “Philosophy and Critical Theory” from 1937, Kosík quotes two passages in which Marcuse attempts to explain the historical movement that turned philosophic interest toward critical social theory: “When reason has been established as the rational organization of mankind, philosophy is left without an object”⁹; and, “The philosophical construction of reason is replaced by the creation of a rational society.”¹⁰ Kosík’s conclusion follows: “Critical theory (Horkheimer, Marcuse) would abolish philosophy both ways: by realizing it as well as by transforming it into a social theory.”¹¹

However, to “abolish philosophy” doesn’t seem to be among Marcuse’s intentions in the work Kosík cites as the bases for his conclusion. In the article “Philosophy and Critical Theory,” here is what Marcuse actually writes *critically* about the notion of “abolishing philosophy” either “by transforming it into a social theory” or “by realizing it”:

Sociology that is interested only in the dependent and limited nature of consciousness has nothing to do with truth. Its research, useful in many ways, falsifies

⁷ Herbert Marcuse, *Soviet Marxism, a Critical Analysis* (New York: Vintage Books, 1961; original work published in 1958).

⁸ For a more extensive and in-depth examination of the necessity and freedom dialectic in Hegel, Marx, and theorists including Marcuse, Raya Dunayevskaya, Jürgen Habermas, and Moishe Postone, see Russell Rockwell, *Hegel, Marx, and the Necessity and Freedom Dialectic: Marxist-Humanism and Critical Theory in the United States* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018).

⁹ Marcuse, “Philosophy and Critical Theory,” p. 137, quoted in Kosík, *Dialectics of the Concrete*, p. 128, n. 10.

¹⁰ Marcuse, “Philosophy and Critical Theory,” p. 142, quoted in Kosík, *Dialectics of the Concrete*, p. 128, n. 10.

¹¹ Kosík, *Dialectics of the Concrete*, p. 128, n. 10.

the interest and the goal of critical theory. In any case, what was linked, in past knowledge, to specific social structures disappears with them. In contrast, critical theory concerns itself with *preventing* the loss of truths which past knowledge labored to attain [...]. This is not to assert the existence of eternal truths unfolding in changing historical forms of which they need only to be divested in order for their kernel of truth to be revealed. If reason, freedom, knowledge, and happiness [philosophy] really are transformed from abstract concepts into reality, they will have as much and as little in common with their previous forms as the association of free men with competitive, commodity-producing society.¹²

Hence philosophy and society have entered into a dialectical relationship – if the critical theory form of philosophy represents a “negation” of the established society, so too does that society in transition to a post-capitalist society represent a negation of existing philosophy: neither philosophy nor society retain their previous forms.

Despite Marcuse’s brilliant *critique* here of the very notion of post-capitalist society conceived as a “realization of philosophy,” Kosík continues right along with his argument that Marcuse’s philosophy was all about “abolishing” philosophy by turning to Marcuse’s principal philosophic work, *Reason and Revolution*. Kosík writes, “A different way of abolishing philosophy is to transform it into a ‘dialectical theory of society’ or to dissolve it in social science. This form of abolishing philosophy can be traced to two historical phases: the first time when Marx, compared with Hegel, is shown to be a ‘liquidator’ of philosophy and the founder of a dialectical theory of society [...].”¹³ Kosík then comments in a footnote:

“[...] *Reason and Revolution* is based on this conception. The transition from Hegel to Marx is poignantly labeled ‘From Philosophy to Social Theory,’ and Marx’s teaching is interpreted in a chapter called, ‘The Foundation of the Dialectical Theory of Society.’ [...] Judging from his later writings, the author became to a certain extent aware of the problematic character of his basic thesis, though he continued to maintain it.”¹⁴

Kosík then quotes these “later writings” of Marcuse, which, I noted above, are really part of the preface Marcuse prepared for the new 1960 edition of *Reason and Revolution* (and hence integral to the latter): “Marx’s materialist ‘subversion’ of Hegel [...] was not a shift from one philosophical position to another, but rather a recognition that the established forms of life were reaching the stage of their historical negation.”¹⁵ Kosík’s

¹² Marcuse, “Philosophy and Critical Theory,” p. 152.

¹³ Kosík, *Dialectics of the Concrete*, p. 104.

¹⁴ Kosík, *Dialectics of the Concrete*, p. 128, n. 10.

¹⁵ Marcuse, “A Note on Dialectic,” p. xiii, quoted in Kosík, *Dialectics of the Concrete*, p. 128, n.10.

argument reflects a common misperception persisting over many decades: that the thesis of Marcuse's *Reason and Revolution* was that Hegel produced a philosophic system which reached the height of abstraction, and that the characteristic turn in Marx was toward concrete social theory. However, "From Philosophy to Social Theory," Marcuse's introduction to the original text of part 2 of *Reason and Revolution*, "The Rise of Social Theory," explains things differently. Marcuse writes:

The transition from philosophy to the domain of state and society had been an intrinsic part of *Hegel's* system. His basic philosophic ideas had fulfilled themselves in the specific historical form that state and society had assumed, and the latter became central to a new theoretical interest. Philosophy in this way *devolved* upon social theory [...]. [Hegel's] system brought philosophy to the *threshold* of its negation and thus constituted the sole link between the old and the new form of critical theory, between philosophy and social theory.¹⁶

I don't think that Hegel's bringing philosophy to the threshold of its negation in the sense Marcuse describes it here has in any way the same meaning as that which Kosík imputes to Marcuse: the quest to "abolish philosophy." Accordingly, we should not accept Kosík's conclusion, which I quoted above, that Marcuse had become aware (in 1960 compared to 1941) of the "problematic character of his basic thesis, though he continued to maintain it" when (as quoted by Kosík) Marcuse wrote that Marx's materialist subversion of Hegel was a "recognition that established forms of life were reaching the stage of their historical negation." As I indicated above, this was Marcuse's argument all along.

Interestingly, along with what appears to be a misguided critique of Marcuse concerning "the abolition of philosophy," Kosík concludes his chapter on "Philosophy and Economy" with important perspectives on the dialectic of necessity and freedom. This was a philosophic theme and concept of post-capitalism that Marcuse had long pursued, uncovering and developing the concept in both Marx's and Hegel's works in not only the years around the publication of *Reason and Revolution*, but also stretching into the 1960s and beyond. Nevertheless, we shall see that, surprisingly enough, Kosík's *conclusions* on the social implications of the necessity and freedom dialectic compared with Marcuse's were more astute, despite Marcuse's extensive and valuable ground breaking interpretations of this all-important dialectic in Marx and Hegel.

Critical of Schelling though it was, Kosík's work traces a pathway primarily from the former to Marx, only mentioning Hegel in regard to Schelling's idea as having substituted "genuine labor" for art, thereby "democratizing" Schelling's concept of art as free activity.¹⁷ For Schelling art was "free praxis," and Kosík writes that (for Schelling),

¹⁶ Marcuse, *Reason and Revolution*, pp. 251, 252-253 (my emphasis, RR).

¹⁷ Kosík, *Dialectics of the Concrete*, p. 124.

“human doing is divided into two areas: in one it is performed under the pressure of necessity and is called labor, in the other it is realized as free creation and is called art.”¹⁸ Kosík points out that Schelling’s distinction is based on a specific, historically generated form of labor, divided into “that which is material-physical and that which is spiritual.”¹⁹ Kosík’s critical response turns to a quote from Marx in *Theories of Surplus Value*, where Marx writes that, “[F]ree time, disposable time, is wealth itself, partly for the enjoyment of the product, partly for the free activity which – unlike labor – is not dominated by the pressure of an extraneous purpose which must be fulfilled, and the fulfillment of which is regarded as a *natural* necessity or a *social* duty, according to one’s inclination.”²⁰ Decisively, Kosík argues further that Schelling’s distinction, though important, “conceals another essential feature of the specificity of labor, namely that labor is a human doing which transcends the realm of necessity and forms within it real prerequisites of human freedom, even without leaving it,”²¹ quoting Marx’s *Capital*, vol. 3, which we will discuss in more detail below.²²

Marcuse on the Necessity and Freedom Dialectic

In the following, I shall trace some of Marcuse’s work that was contemporaneous with Kosík’s study of *Dialectics of the Concrete*. This includes *Reason and Revolution*, because Kosík himself regarded it as a “contemporary” text, as well as the two works by Marcuse I mentioned above that are crucial for Kosík’s arguments concerning Marcuse, philosophy, and social theory, yet Kosík did not refer to them, that is, *Soviet Marxism* and *New Sources on the Foundation of Marx’s Historical Materialism*. I shall demonstrate both the historical and contemporary importance as well as the limitations of the latter text, Marcuse’s long essay on Marx’s *1844 Economic-Philosophic Manuscripts*, especially his

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Karl Marx, *The Theories of Surplus Value*. Volume 3 (Moscow: Progress Publishers, 1971), p. 257, quoted in Kosík, *Dialectics of the Concrete*, p. 131, n. 52.

²¹ Kosík, *Dialectics of the Concrete*, pp. 124–125.

²² Though it might require an entire volume to detail Marcuse’s range of analyses of labour in its various historical forms, just previous to Marcuse’s (1960) “Note on Dialectic,” the text that Kosík focused on in his early 1960s critique of Marcuse’s *Reason and Revolution*, Marcuse wrote in *Soviet Marxism* (1958) that, “Man comes into his own only outside and ‘beyond’ the entire realm of material production for the mere necessities of life.” Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 219. In the very year of publication of “A Note on Dialectic,” Marcuse, pressing a debate on automation, wrote in a letter to Raya Dunayevskaya: “[H]umanization of labor [...] is possible only *through* complete automation, because such humanization is correctly relegated by Marx to the realm of freedom beyond the realm of necessity, i.e., beyond the entire realm of socially necessary labour in the material production. Total *de*-humanization of the latter is the prerequisite.” Kevin B. Anderson and Russell Rockwell, eds., *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954–1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory* (Lanham, MD: Lexington Books, 2012), p. 66.

reading precisely at the point at which Marx's analysis in "Critique of Hegelian Dialectic and Philosophy as a Whole" (the last manuscript in the *1844 Manuscripts*) ended just before Hegel's great elaboration of the necessity and freedom dialectic. I shall show that Marcuse, after penetrating deep into Marx's *1844 Manuscripts'* reading of Hegel's philosophy, stopped, never to return, just where Hegel elaborated the philosophically key necessity and freedom dialectic. I shall contrast this with 1) the significance of Marx's own late return (in his description of the realm of necessity and the realm of freedom in *Capital*, vol. 3) to finally complete his own original 1844 reading of Hegel's philosophy, by extending it to, and incorporating, the latter's necessity and freedom dialectic; and 2) Kosík's approach, which primarily linked Schelling's philosophy to the mature Marx's concept of necessity and freedom, in effect limiting Hegel's influence to "democratizing" Schelling's concept.

In *Reason and Revolution*, Marcuse analyzed Hegel's *Science of Logic*,²³ especially the chapter on "Actuality," which precedes Hegel's discussion of "Reciprocity," the latter (it is important to note) a concept Marcuse neglects to discuss at the time and to which he returns nearly two decades later in *Soviet Marxism*.²⁴ Marcuse's aim is to show how reality becomes actuality through the dialectic of necessity and contingency to freedom.²⁵ Marcuse explains Hegel's concept of the actual as a dialectical process of reality and possibility, contingency, and necessity. Marcuse writes: "A reality is actual if it is preserved and perpetuated through the absolute negation of all contingencies [...] [I]n such a reality, the opposition between contingency and necessity has been overcome."²⁶

In this technical, abstract discussion of logic, Marcuse discovers (surprising even himself, it seems) a historical element intrinsic to Hegel's logic. Marcuse prefaces this analysis with the general observation that, in his examination of Hegelian logic thus far, dialectic appeared as a "universal ontological law, which asserts that every existence runs its course by turning into the opposite of itself and producing the identity of its being by working through the opposition."²⁷ Marcuse continues:

But a closer study of the law reveals historical implications that bring forth its fundamentally critical motivations. If the essence of things is the result of such a process, the essence itself is the product of a concrete development, "something which has become."²⁸

²³ G. W. F. Hegel. *Hegel's Science of Logic*, trans. A. V. Miller (London: George Allen & Unwin LTD, 1976; original work published in 1812), pp. 541–553.

²⁴ See Marcuse, *Soviet Marxism*, pp. 135–136.

²⁵ Marcuse, *Reason and Revolution*, pp. 153–155.

²⁶ *Ibid.*, p. 154.

²⁷ *Ibid.*, p. 147.

²⁸ *Ibid.*, p. 148.

Marcuse remarks that the impact of Hegel's historical interpretation, "shakes the foundation of idealism" in that the developed contradictions of modern society themselves actually preceded Hegel's elaboration of his "general theory of the dialectic."²⁹

Subsequently, in his 1958 work *Soviet Marxism*, Marcuse (apparently expanding on the historical element in and social relevance of Hegel's approach) wrote, "The relation between necessity and freedom [...] is the key problem in the Hegelian as well as the Marxian dialectic."³⁰ Marcuse cites Hegel's *Smaller Logic* of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* ("Reciprocity," the last part in the Doctrine of Essence), where Hegel terms the passage from necessity to freedom the "hardest of all dialectical transitions."³¹ Marcuse argues against none less a figure than Friedrich Engels by quoting from "Reciprocity," which happens to be the final part of the section on actuality and, as such, concludes the Objective Logic. Reciprocity thus serves as the transition to the Subjective Logic. Marcuse emphasized what Hegel here termed "freedom concrete and positive"³² instead of freedom as recognized necessity (as Engels emphasized), which is, according to Hegel's *Logic*, mere "abstract negation."³³ Still, even here, Marcuse does *not* note Hegel's equally important statement: "[Y]et what a mistake it is to regard freedom and necessity as mutually exclusive."³⁴

Marcuse does make clear that Engels's error of interpretation surely produced negative influences on Soviet Marxism and all of post-Marx Marxism, particularly in not following through on Hegel's elaboration that mere insight into necessity is but "abstract negation," while only concrete and positive freedom is the "truth" of necessity. Marcuse nonetheless continues by noting that in Hegel's system, "the private sphere of freedom is dissolved into the public sphere of state and law, and subjective rights are dissolved into objective truths."³⁵ Similarly with Marx, though class instead of the state is the moving principle, "the historical process, governed by objective laws, generates socialism as the rational organization of the conditions for freedom through the political activity of the proletariat."³⁶ Most remarkable is Marcuse's conclusion which, after describing the similarities of Hegel and Marx's theories in which both appear to dissolve subjectivity into objectivity (Hegel in terms of state and law, Marx in terms

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Marcuse, *Soviet Marxism*, pp. 135–136.

³¹ G. W. F. Hegel, *Science of Logic: Being Part One of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences" (1830)*, trans. W. Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1976), pp. 221–2, quoted in Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 136.

³² *Ibid.*, p. 220, quoted in Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 136.

³³ *Ibid.*, quoted in Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 136.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 207.

³⁶ *Ibid.*, p. 208.

of social class), also holds that both Hegel and Marx's theories "agree that the realm of true freedom is beyond the realm of necessity."³⁷ As I have already demonstrated, rather than Hegel and Marx agreeing on that general conclusion, quite the opposite is the case: Hegel warned about making necessity and freedom "mutually exclusive," and Marx (as Kosik clearly recognized) elaborated the unique form of freedom that may be found within the realm of necessity.

To proceed, it is first necessary to understand the background to Marcuse's claims (in *Soviet Marxism*) concerning the apparent near identity of Hegel and Marx's theories. In *Reason and Revolution*, Marcuse covered in some detail Hegel's concepts that brought philosophy near to the threshold of the transition from the objective to the subjective logic, for example, necessity, possibility, contingency, and actuality. (Hegel considers objective logic in terms of relations of necessity, and in the last sentence of "Reciprocity" – and thus of the Objective Logic – he terms subjective logic, to which he will turn to next, "the realm of freedom.")³⁸ Yet, in *Reason and Revolution*, Marcuse does not treat at all the final section of the Objective Logic ("Reciprocity"),³⁹ on the necessity and freedom dialectic, which Hegel also later elaborated in the *Encyclopaedia Logic*.⁴⁰ Remarkably, when he finally does treat that final section of the Objective Logic (in *Soviet Marxism*), Marcuse (as I just explained above) fails to follow Hegel's consummation of his argument – "what a mistake it is to regard freedom and necessity as mutually exclusive."⁴¹

In *Reason and Revolution*, Marcuse, after carefully detailing Hegel's unique dialectic of philosophy and actuality, wrote: "Hegel tends to dissolve the element of historical practice and replace it with the independent reality of thought."⁴² Nonetheless, Marcuse still maintained the revolutionary element in Hegel's philosophy. Marcuse wrote that "the truth of philosophy [...] became a function of its remoteness from material practice [...]. Hegel protested this trend [...], considering it the complete abdication of reason, [and] spoke for the actual power of reason and for the concrete materialization of freedom."⁴³ Yet, according to Marcuse, Hegel was "frightened by the social forces that had undertaken this task."⁴⁴ Hegel even specified the "particular mode of labour" under-

³⁷ *Ibid.* Marcuse's rendering – Marx's statement actually posits the "true realm of freedom," not the "realm of true freedom" – may significantly shift Marx's intent by implying that, even in a post-capitalist society, "true" freedom is absent from the realm of necessity.

³⁸ Hegel, *Science of Logic*, p. 571.

³⁹ *Ibid.*, pp. 569–571.

⁴⁰ Hegel, *Encyclopaedia Logic*, pp. 218–222.

⁴¹ *Ibid.*, p. 220.

⁴² Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 161.

⁴³ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁴ *Ibid.*

pinning the relations of civil society, which Hegel recognized as the barrier to “perfect freedom and perfect reason.”⁴⁵ Marcuse remarks that “the final truth had therefore to be sought in another sphere of reality [...]. [T]he *Logic* bears the mark of resignation.”⁴⁶ For Marcuse, this meant Hegel’s realm of spirit, or art, religion, and philosophy, which the latter detailed in *Philosophy of Mind*,⁴⁷ the last of the three volumes of his *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*.

Nearly two decades later, in *Soviet Marxism*,⁴⁸ Marcuse returned to that point in Hegel’s *Logic* (both the *Science of Logic* and the *Encyclopaedia Logic*) on the necessity and freedom dialectic, which he had passed over many years earlier in his analyses in *Reason and Revolution*. Yet, he goes only far enough into Hegel’s texts to fully disclose Marx’s roots in Hegel’s necessity and freedom dialectic, that is, in Marx’s elaboration of his own concept of the dialectic of the realm of necessity and the realm of freedom, but he disregards Hegel’s warning about making necessity and freedom mutually exclusive.

Now to return to Marcuse’s conclusion cited above – that for both Hegel and Marx the realm of “true freedom” is beyond the realm of necessity – for Marx’s socialism, and for Hegel, as Marcuse remarks without further comment, ultimate freedom resides in “the realm of Absolute Spirit.”⁴⁹ In *Reason and Revolution*, Marcuse had already presented this perspective on Hegel, though with a *revolutionary* instead of conservative twist, and followed his account of Hegel’s *Logic* with an examination of the *Philosophy of Right*⁵⁰ (Hegel’s “turn” to social theory). The *Philosophy of Right* develops the categories of objective mind, or state and society, which followed Hegel’s transitions from the *Logic* to the *Philosophy of Nature*⁵¹ and from the latter to the section mediating “Mind Subjective” and “Absolute Mind” in the *Philosophy of Mind*.⁵² Not far into his analysis of the *Philosophy of Right*, Marcuse notes,

some of the gravest misunderstandings that obscure the *Philosophy of Right* can be removed simply by considering the place of the work in Hegel’s system. It does not treat with the whole cultural world, for the realm of right is just part of the realm of mind, namely, that part which Hegel denotes as objective mind. It

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind: Being Part Three of the “Encyclopaedia of the Philosophical Sciences”* (1830), trans. W. Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1973; original work published in 1817).

⁴⁸ Marcuse, *Soviet Marxism*, pp. 135–136, 219.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. A. W. Wood, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2000; original work published in 1820).

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature: Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830), trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 2007; original work published in 1817).

⁵² Hegel, *Philosophy of Mind*, pp. 241–291.

does not, in short, expound or deal with the cultural realities of art, religion and philosophy, which embody the ultimate truth for Hegel. [...] Even Hegel's most emphatic deification of the state *cannot cancel his definite subordination of the objective to the absolute mind, of the political to the philosophical truth.*⁵³

With this, Marcuse suggests – in line with his analysis of the *Science of Logic* in *Reason and Revolution* that I described above – that it was Hegel's recognition of the *limitations* of the historically realized form of freedom, here the “deification of the state,” that motivated his situation of the “final truth” in another “sphere of reality.” Thus, in contrast with my analyses of *Soviet Marxism* above, in which Marcuse ignored Hegel's warning about making necessity and freedom “mutually exclusive,” and he consigned freedom eternally to “Absolute Spirit,” in *Reason and Revolution* Marcuse had opened Hegel's dialectic to future, new forms of freedom, that is, new relations of philosophy and society.

To move on from *Soviet Marxism*, we can have confidence that Marcuse was acquainted with this terrain of absolute mind, if for no other reason than that the turning point for setting the *trajectory* of his theory was clearly his 1932 reading⁵⁴ of Marx's *1844 Economic-Philosophic Manuscripts*. In the final essay of these *1844 Manuscripts*, “Critique of Hegel's Dialectic and Philosophy as a Whole,” Marx ended his reading of the introduction to Hegel's *Philosophy of Mind* abruptly at the key transition point of Hegel's Absolute Mind, and Marcuse's own analysis of Marx's reading of Hegel ventured no further.⁵⁵

Here is the story: in highlighting the point that Marx's own trajectory was not a “straight rejection of Hegel,”⁵⁶ Marcuse carefully traced Marx's critique of Hegel, Marx's praise of Ludwig Feuerbach and, finally, Marx's elevation of Hegel above Feuerbach. In fact, to show where he is headed, Marcuse concludes his essay on Marx's *1844 Manuscripts* with this signpost for *future* theoretical development: “[A]bove all we cannot go into the question if and how the ‘mistakes’ with which Marx charges Hegel can really be attributed to him. It has perhaps become clear through this paper that the discussion really starts at the centre of Hegel's problematic.”⁵⁷ While analyzing “Critique of Hegel's Dialectic,” Marcuse had closely followed the young Marx's interpretations of Hegel's works with which Marx concluded his *1844 Economic-Philosophic Manuscripts*.

⁵³ Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 178 (my emphasis, RR).

⁵⁴ Marcuse, “New Sources.”

⁵⁵ *Ibid.*, p. 117. For his justification for not preceding further in his examination of Marx's reading of Hegel's introduction to the *Philosophy of Mind* (and thus of Hegel's text itself), Marcuse remarks, “other features of Marx's negative critique [...] are already familiar from [Marx's earlier work] the *Critique of Hegel's Philosophy of Right*.”

⁵⁶ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 121.

Marcuse stopped analyzing Hegel's text⁵⁸ where Marx stopped in 1844⁵⁹ – the latter, with paragraph 384 of Hegel's introduction to the concluding volume of his system, the *Philosophy of Mind*.⁶⁰ With this there were then two paragraphs left unexamined, 385 and 386, which Hegel had actually given their own heading – “Subdivision.”⁶¹ Had Marcuse moved ahead and confronted this subdivision of “What Mind Is,” he would hardly have had to go much further for his examination of the question he poses, “if and how the ‘mistakes’ with which Marx charged Hegel could really be attributed to him.” The likely answer would have been “no,” since we shall see in the following the *social* relevance of the necessity and freedom dialectic Hegel analyzes in the subdivision. It finally appeared so socially relevant to Marx that he returned to *critically* appropriate it – that is, this dialectic Hegel first detailed in the final paragraphs of the introduction to *Philosophy of Mind* – as a crucial element in his notion of a post-capitalist society in *Capital*, vol. 3.

Marx's Critique of the Introduction to Hegel's *Philosophy of Mind*

Let us follow in some detail Marx's critique of Hegel's introduction to the *Philosophy of Mind*.⁶² The introduction altogether consists of 10 paragraphs, numbered 377–386, divided into three parts. Hegel places no heading over the first part, the four paragraphs numbered 377–380, which survey various historical approaches to the “knowledge of Mind [...] the highest and hardest, just because it is the most ‘concrete’ of sciences.”⁶³

The part Marx commented⁶⁴ on, numbered 381–384, Hegel had titled, “What Mind Is.” In these paragraphs, Hegel characterizes the dialectical relationship between mind and nature, arguing that mind is the “absolute prius” though it has nature for its “pre-supposition.”⁶⁵

The third and last part (which Marx did *not* comment on) falls under Hegel's heading, “Subdivision”; it consists of the final two paragraphs of the introduction, 385–386, where

⁵⁸ *Ibid.*, p. 117. Marcuse's commentary on Hegel's system (*Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*) ended with Hegel's transition from the *Logic* to the *Philosophy of Nature* (the latter the second volume of the *Encyclopaedia*), while Marx's original commentary continued on to quote two paragraphs from the introduction to *Philosophy of Mind*, the third and final volume of the *Encyclopaedia*.

⁵⁹ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 346. More precisely, Marx's manuscript proceeded slightly further into Hegel's text, quoting from paragraphs 381 and 384 of the introduction to *Philosophy of Mind*.

⁶⁰ Hegel, *Philosophy of Mind*, pp. 18–20.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 20–4.

⁶² *Ibid.*, pp. 1–24.

⁶³ *Ibid.*, p. 1.

⁶⁴ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 346.

⁶⁵ Hegel, *Philosophy of Mind*, p. 8.

Hegel describes Absolute Mind as the dialectic of subjective (*freedom*) and objective (*necessity*) Mind.⁶⁶

Marx issues critical comments on Hegel's interpretations of nature and mind prior to the subdivision. He comments on and then quotes in full Hegel's paragraph 381, and subsequently about half of Hegel's paragraph 384.⁶⁷ The main thrust of Marx's critique here revolves around Hegel's notion of nature as externalization (of mind). Marx writes:

It [nature] is to be taken here [in the *Philosophy of Mind*] in the sense of alienation, a mistake, a defect, which ought not to be [...]. Nature has therefore to supersede itself for the abstract thinker, for it is already posited by him as a potentially *superseded* being.⁶⁸

Marx's argument, based on the text prior to the subdivision, is therefore that Hegel's dialectic is itself limited in that it does not point the way to overcoming alienation in actuality. In respect to the "abstract thinker" [Hegel], nature as externality "has something outside itself which it lacks [...] its essence is different from it itself."⁶⁹ According to Marx, Hegel holds that nature, as such, lacks freedom, and freedom consists in overcoming nature, not in the mind's living, dialectical relationship with nature. In any case, Marx's 1844 text, which ended by quoting Hegel's statement, "The *absolute is mind*, this is the highest definition of the absolute,"⁷⁰ stopped at the threshold of the subdivision and left Hegel's analysis at a definition ("What Mind Is") - where Hegel *appeared* most idealistic and *least* socially relevant.

Where Marx Stopped: Subdivision in Hegel's Introduction to the *Philosophy of Mind*

However, Hegel's paragraph numbered 385⁷¹ (the first of the two comprising the subdivision) is about movement and development, that is *potential*, and, as such, it goes beyond "what mind *is*." It introduces dialectics of liberation, beginning with the statement: "The *development* of Mind (Spirit) is in three stages [...]."⁷² The first stage is in the form of "self-relation," the "ideal totality of the idea," "self-contained and *free*," that is, "Mind Subjective."⁷³ The second stage is in the form of "reality," mind "realized, which is to say, in a *world* produced and to be produced by it: in this world freedom presents

⁶⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁷ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 346

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Hegel, *Philosophy of Mind*, pp. 20-22.

⁷² *Ibid.*, p. 20.

⁷³ *Ibid.*

itself under the shape of *necessity*,” that is, “*Mind Objective*.”⁷⁴ The third stage is “unity of mind as objectivity and of mind as ideality and concept, which essentially and actually is and forever produces itself,” that is, “*Mind Absolute*.”⁷⁵

Then, in the *final* paragraph (386) of the introduction, Hegel characterizes the very *identification of all three* of these stages (freedom, necessity, and the unity of the two) as a veritable process of, to use Hegel’s own word, “liberation,” that is, “finding a world presupposed before us, generating a world as our *own* creation, and gaining *freedom* from it and in it.”⁷⁶

Hegel intimates that Subjective and Objective Mind, which he takes up in the penultimate paragraph 385, are both merely “*finite*” and only Absolute Mind is “*infinite*.”⁷⁷ No stronger case can be made than Hegel himself makes here that he did not ultimately confine “liberation” to thought alone. Rather, he demonstrated that any theory (and practice) short of freedom’s *social realization* merely reflects that

a rigid application of finitude by the abstract logician is chiefly seen in dealing with Mind and reason: it is held not a mere matter of logic, but treated also as a moral and religious concern, to adhere to the point of finitude [the subject/object dialectic], and the wish to go further [that is, gaining freedom from the world and in the world – RR] is reckoned a mark of audacity, if not of insanity, of thought [...]. [P]hilosophy for the *concrete* [my emphasis, RR] forms, has merely to show that the finite *is not*, i.e. is not the truth, but merely a transition and an emergence to something higher.⁷⁸

The main point here is that Hegel conceptualizes the “finite” not in some abstract general formula but specifically as subjective mind and objective mind and, in doing so, negates the subject-object relationship endemic to philosophy, including the necessity and freedom dialectic; actually, Hegel attempts to “abolish” this dialectic, or “suspend” it, in Absolute Mind.

In the conclusion to his 1932 essay⁷⁹ on Marx’s *1844 Economic-Philosophic Manuscripts*, Marcuse made clear that the dialectical relationship between between Hegel’s

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 22 (my emphasis, RR).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 22–23. Hegel elaborates: “This finitude of the spheres thus examined [Subjective and Objective Mind] is the dialectic that makes a thing have its cessation by another and in another; but Spirit, the intelligent unity and the *implicit* Eternal, is just the consummation of that internal act by which nullity is nullified [...].”

⁷⁹ Marcuse, “New Sources.”

philosophy and Marx's theory had yet to be determined. As I mentioned above, Marcuse even questioned whether the "mistakes" Marx had identified were really attributable to Hegel. Most remarkably, however, Marcuse might have found an answer to that question very early on in his theoretical development had he read past the point in Hegel's *Philosophy of Mind* where Marx's 1844 text had stopped dead – the subdivision in the introduction where Hegel discussed the dialectic of freedom and necessity as a veritable historical process of "liberation" (Hegel's own word). New forms of all of Hegel's concepts described above can be found in Marx's concretizations of post-capitalist society as the dialectic of the realm of necessity and the realm of freedom. Hence, a certain priority must be assigned to recognizing the powerful moment of world-historical critique involved, certainly Marx's critique of Hegel, but also including Marx's own implicit self-critique, to get from Hegel's general dialectic to Marx's concept of capitalist and post-capitalist society.

Two decades after Marx had stopped dead at the dialectic of freedom and necessity in the subdivision of the introduction to Hegel's *Philosophy of Mind*, he returned to develop these concepts as the dialectic of post-capitalist society in *Capital*, vol. 3.⁸⁰ In doing so, Marx returned to take up the subdivision in Hegel's introduction to the *Philosophy of Mind* – precisely the dialectic of necessity and freedom as a veritable process of liberation – at the point in Hegel's text where he had left off in 1844.

As for Marcuse, he went on to consistently argue that there was *no* freedom to be found in the realm of necessity.⁸¹ Rather, he repeatedly argued, under the impact of scientific advances and technological developments in material production, that the realm of necessity itself could potentially be *abolished*.⁸² To the contrary, such technological developments bring closer to real life than ever before Marx's "materialist" appropriation of Hegel's dialectic of necessity and freedom in which a transformation, not the abolition, of labor in the realm of necessity is possible and necessary. In *Capital*, vol. 3, Marx writes:

The freedom in this field [social production] cannot consist of anything else but of the fact that socialized man, the associated producers, regulate their interchange with nature rationally, bring it under their common control, instead of being ruled by it as by some blind power; that they accomplish their task with the least expenditure of energy under conditions most adequate to their human

⁸⁰ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy. The Process of Production as a Whole*, vol. 3, ed. F. Engels, trans. D. Fernbach (New York: Vintage Books, 1981; original work published in 1894), pp. 958–959.

⁸¹ Russell Rockwell, "Marcuse's Hegelian Marxism, Marx's *Grundrisse*, Hegel's Dialectic," *Radical Philosophy Review*, 2013, 16, no.1, pp. 298–299.

⁸² *Ibid.*, p. 301.

nature and most worthy of it. But it always remains a realm of necessity. Beyond it begins that development of human power which is its own end, the true realm of freedom, which, however, can flourish only upon the realm of necessity as its basis. The shortening of the working day is the fundamental premise.⁸³

Kosík's grasp of *this* idea of freedom – freedom in the realm of necessity – was firmer than was Marcuse's, and this is reflective of the fact that even under Marcuse's close reading of Hegel's description of the "hardest transition,"⁸⁴ the necessity and freedom dialectic, Marcuse did not bring to the fore Hegel's lament: "[Y]et what a mistake it is to regard freedom and necessity as mutually exclusive."⁸⁵

In regard to Kosík and Hegel, it would be a mistake to overlook the historical context in which the former recognized the latter's democratizing the concept of praxis or "free activity" as not only art but labor, and placed this insight at the center of his analysis of the Hegelian-Marxian dialectic. After all, Kosík's work was published in dangerous circumstances just five years prior to the Prague Spring, a period in which the idea of labour entailing a concept of democratization and, moreover, "free activity," carried profoundly revolutionary connotations. Nonetheless, in not recognizing the principal starting point of Marcuse's Hegelian Marxism – that the transition to social theory was *within* Hegel's philosophy – Kosík's work, though it may have pointed in the right direction, was insufficient to fully close a historically rooted philosophic void. A barrier remained to new investigations of Marx's subsequent *returns* to Hegel's philosophy, particularly the dialectic of necessity and freedom, with which Hegel concluded the introduction to the *Philosophy of Mind*, the final volume of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. It was therefore improbable that Kosík's critique of Marcuse's theory could provide the basis for a revival of the Hegelian Marxian dialectic, that is, for theoretical and practical movements to overcome capitalism in both its statist and private property forms.

⁸³ Marx, *Capital*, vol. 3, pp. 958–959.

⁸⁴ Marcuse, *Soviet Marxism*, pp. 135–136.

⁸⁵ Hegel, *Encyclopaedia Logic*, p. 220.

PETER, PAUL, AND OBJECTIVITY

Evald Ilyenkov and Marek Siemek
on the Conditions of Human Subjectivity

Monika Woźniak

Abstract: The article aims to compare the models of human subjectivity developed by Marek Siemek (in his post-Marxist period) and Evald Ilyenkov. Both authors define human subjectivity as a self-reflective relation between the “I” and the self. This self-referentiality is possible only in relation to the other, mediated through a non-subjective element. Subjectivity, therefore, is something essentially intersubjective for both philosophers. But even though these two perspectives share the same basic scheme, they are developed in very different ways. As I argue, the main difference between them can be seen in the conceptualisation of the third, objective element. Whereas Ilyenkov describes this element as a thing involved in human activity (for example, a tool) and therefore meaningful (a view strongly connected with his theory of the ideal), Siemek emphasises the role of the civil society and its institutions. Exploring this difference is especially important as it reflects an inherent political dimension in Ilyenkov’s and Siemek’s thought. I evaluate this political dimension, pointing to the originality of Siemek’s defence of capitalism and the Schillerian traces in both concepts.

Key words: Evald Ilyenkov, Marek Siemek, intersubjectivity, subjectivity, ideal, civil society

In the 1970s, Marek Siemek and Evald Ilyenkov were both independent thinkers living in the Eastern Bloc. Siemek, twenty years younger than his Soviet colleague, shared the same interest regarding the Hegelian legacy. They both stressed the philosophical

dimension of Marxism and the central role of dialectics, understood as the theory of social praxis. In doing so, they shared in a struggle against the official Soviet dichotomy of dialectical and historical materialism and the understanding of the former as general knowledge of the objective laws of nature.

As far as we know, they never met in person, and the only direct link between their work is Siemek's flattering review of *Dialectical Logic* from 1975.¹ Ilyenkov died in 1979, more than a decade before the collapse of the USSR. Siemek continued his scientific career, and while German classical philosophy remained at the centre of his interests, his attitude towards Marx cooled.² In his texts from the 1990s, mainly in works on Fichte and Hegel, he began to focus on intersubjectivity as a founding element of human subjectivity – a theme only marginally present in his thought earlier.

The main aim of my article is to reconstruct and evaluate the concepts of the conditions of human subjectivity in Ilyenkov and the late Siemek. Despite Siemek's departure from Marxism in the 1990s, his ideas generally resemble the model developed by Ilyenkov twenty years earlier: subjectivity is seen as something which originates from and within the network of intersubjective relations mediated by something external, something objective. But even though these two perspectives share the same basic scheme, they are developed in very different ways. As I will argue, the main difference between them can be seen in their conceptualisation of objectivity. Exploring this difference is especially important, as it reflects an inherent political dimension in Siemek's and Ilyenkov's thought: the belief in civil society as the fundamental basis of human subjectivity in the case of the former, and the demand for social change towards a more universal development of human individuals in the case of the latter. Moreover, seeing each thinker against the background of the other allows us to better recognize the possible aporiae contained in their models. The last part of the text therefore deals with the ideological element in the model proposed by Siemek and the utopian character of Ilyenkov's concept.

The basic scheme of the concept of subjectivity or personhood – I treat these two notions interchangeably as they are associated with different theoretical traditions but

¹ Marek Siemek, "Logika i dialektyka," in *W kręgu filozofów* (Warsaw: Czytelnik, 1984), pp. 323–332.

² This change took place in the 1990s, when Hegel took over the role of Siemek's main point of philosophical reference and Siemek started to write extensively on the modern form of socialization. Although Siemek's attitude toward Marx was never one-sided, in the nineties he became a sharp critic of communism, and he philosophically undermined many premises of Marxism, while praising capitalism as the modern form of socialization. In the last decade of his life, however, his attitude towards Marx started to warm again. This was evidenced most clearly in a 2003 interview called "Who's afraid of Karl M.?" where Siemek defends the continued theoretical and political relevance of Marx's legacy: Przemysław Wielgosz and Marek Siemek, "Kto się boi Karola M.," online: <http://www.lewica.pl/index.php?id=9555&tytul=Kto-si%EA-boi-Karola-M.> [accessed Nov. 6, 2019]. See also: Jakub Nikodem, "Siemek i jego Marks," *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 23 (2014), no. 1 (89), pp. 279–293, here 279–280.

have the same meaning³ – is the same both in the works of Ilyenkov and in those of Siemek. The common structure goes as follows. Subjectivity, defined as self-referentiality, a self-reflective relation between the “I” and the self, is possible only through the relation to the other. A person cannot be an isolated individual; on the contrary, the relation with a certain “You” is necessary for any kind of subjectivity to emerge. Ilyenkov quotes here a famous passage from Marx, stating that “Peter only relates to himself as a man through his relation to another man, Paul, in whom he recognizes his likeness.”⁴ Siemek, on the other hand, describes the reciprocity of human communication as a foundation “not only of all the interpersonal interactions and relations but also of that self-reflective relation ‘of me to myself’ that creates the identity of an individual man as a subject.”⁵ A human being can be a subject only as a result of interactions with others. Only another person can function as a “mirror” in which a person can relate to themselves as the other and achieve self-reflection. Personality or subjectivity is not something “natural” or “psychophysiological.” It is essentially social. The philosophy of the human subject for both Ilyenkov and Siemek turns out to be a theory of intersubjectivity.⁶

Moreover, for both Ilyenkov and Siemek intersubjectivity has a triadic character. The relation between two subjects requires a third mediating non-subjective element. This requirement distinguishes their concepts from the philosophy of dialogue inspired by Buber, which can be seen as the most prominent alternative theory of human intersubjectivity. The relation between two individuals is not a direct I-Thou relation between

³ Ilyenkov creates his theory in relation to psychological and pedagogical theories. He uses the term *ličnost'* (usually translated as “person” or “personhood”), commonly used by the Soviet cultural-historical psychologists. Siemek, on the other hand, develops the theme of human intersubjectivity in his commentaries on the history of German classical philosophy. Therefore, he uses the notions of the subject and subjectivity, natural in this context. Nevertheless, both authors define their main notions in the same way. Moreover, the term *ličnost'* is often used in Russian to describe an individual self as the subject of their properties and their activity in contexts where a Polish person would rather use the words *podmiot* and *podmiotowość* (subject, subjectivity). The Polish equivalent for *ličnost'* would be clearly associated with the personalist tradition.

⁴ See Ěvald Ilyenkov, *Filosofiâ i kultura* (Moskva: Izdatel'stvo Političeskoj Literatury, 1991), p. 396. Marx's quotation from Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, vol. 1*, trans. Ben Fowkes (London: Penguin Books, 1992), p. 144.

⁵ Marek Siemek, *Hegel i filozofia* (Warsaw: Oficyna Naukowa, 1998), p. 173.

⁶ I treat this notion, following Siemek, as very close to “relationality.” Although it might seem that in the case of Ilyenkov it is better to speak of the primacy of society, I have followed Ilyenkov's texts on personhood by proposing a threefold scheme, which allows us to describe personhood in a more detailed manner. However, one should remember that for Ilyenkov we can speak of the subjectivity of a particular human being only inasmuch as this being is part of the totality of social relations; the individual is not something concrete, but only abstracted from this social whole. Siemek's concept of intersubjectivity, on the other hand, seems to imply a certain form of proto-subjects existing prior to intersubjectivity. Nevertheless, Siemek insists (at least on the level of declarations, as will be discussed further below) on the primacy of this intersubjectivity over the subject.

one person and another; to exist, it needs mediation with objectivity. Ilyenkov claims that the reflective relation between the “I” and the self is always mediated through something external – a material artefact, something created by a man for a man and demanding a certain way of acting. Interaction between subjects and self-reflection can happen only in the system “composed of three bodies.”⁷ In Siemek’s writings one can find a parallel triadic scheme: “I” and “You” in dialogical exchange and the non-subjective element mediating between them. In a remark concerning the Hegelian concept of subjectivity, he notes that the true subjectivity of a free spirit is “in many ways mediated by reference to the various areas of some essential non-subjective being to whom it gives – and therefore recognizes in it – its own, subjective form.”⁸

In Siemek’s works, this objectivity appears under many different names, including objectivity, universality, and objectuality. In Hegel, he finds different versions of it – for instance, corporeal needs, the external physical world, language, culture, and law.⁹ In each of them, subjectivity encounters something universal, thus abolishing “spurious” subjectivity and overcoming its one-sidedness, particularity, and accidental character. Although objectivity might seem external or even hostile to the subject, it in fact plays a fundamental role in its constitution.

The categories used by Siemek, such as objectivity or universality, refer to the broad range of phenomena and cover various areas of non-subjective reality. Nevertheless, even though he names the material and corporeal world as being among the other examples of non-subjective reality, nature and the human body play hardly any role in his thought. Siemek is mainly preoccupied with the juridical sphere. Beyond any doubt, he considers the world of the institutions of civil society to be the most important form of subjectivity-founding mediation between individuals. This can be clearly seen in the following passage from the *Hegelian Notion of Subjectivity*:

the special emphasis is put on the *second, mediating sphere*. According to Hegel, only this specifically *social* sphere determining the native space of intersubjective rationality [...], which is characteristic for “civil society,” is the very essence of “ethical life” in its specifically *modern* form. Modern means exactly: internally split. But it is exactly this split [...] that determines the fundamental structure of true subjectivity.¹⁰

This mention of a “specifically modern” form of *Sittlichkeit* alludes to the distinction between two different notions of ethical life which, according to Siemek, can be found

⁷ Ilyenkov, *Filosofiâ i kultura*, p. 396.

⁸ Siemek, *Hegel i filozofia*, p. 45.

⁹ *Ibid.*, pp. 45–46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 48.

in Hegel's writings. Siemek argues that the first notion, connected with the image of the ethical life of classical Greece, refers to the unity between an individual and the social substance, where individuals are absorbed by the whole and dissolved in the totality of ethical life of the community. This meaning of ethical life was abandoned in the *Elements of the Philosophy of Right* where Hegel develops the concept of "specifically modern socialization," that is, socialization through individualization. This new concept of ethical life is based on the mutual mediation of individuals necessarily produced by the system of needs. Because of the division and specialization of labour, an individual cannot realize her own egoistic interest without recognizing other subjects and their interests. Mutual recognition of individual subjects takes place in the form of contract and private property, Siemek claims.¹¹ It would not be an exaggeration to say that the system of needs and the institutions it produces are the third, necessary element for the emergence of subjectivity in the proper sense of the word – which is to say, the modern form of subjectivity.¹²

Let us notice that this emphasis on mutual recognition brings Siemek close to a type of contractualism. In spite of the stress put on the intersubjective character of human subjectivity, the focus on the moment of individuation in the modern world leads him to an atomistic vision of society. He describes it as the community of individuals mutually recognizing one another. The sphere of universality and normativity is created out of the necessary mediation of their egoistic interests. As Janusz Ostrowski well observed, in the case of Siemek we can speak of reading Hegel through the prism of Hobbes.¹³ It is worth pointing out that Hegel himself explicitly rejects such an image of society.¹⁴ Although some elements of social contract theory are indeed included in the Hegelian project, the substantial unity of the state as a proper sphere of universality is also strongly emphasized.¹⁵ Aiming at preserving the subjective moment of the

¹¹ *Ibid.*, p. 116.

¹² Siemek seems to find confirmation in Hegel of the belief that real subjectivity requires both individualisation and intersubjectivity and, in this sense, is not something "essential" but historical: it can be achieved only in the modern world. See Marek Siemek, *Hegel i filozofia* (Warsaw: Oficyna Naukowa, 1998), pp. 48–49.

¹³ In addition to contractualism, Siemek shares with Hobbes the belief in the egoistic origin of socialization and the divisive character of symbolic interests, see Janusz Ostrowski, "Law, Recognition and Labor. Some Remarks on Marek Siemek's Theory of Modernity," *Dialogue and Universalism* 19 (2009), no. 3–5, pp. 237–244, here 238–239.

¹⁴ See, e. g., Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbett (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 275–279 (§258).

¹⁵ It was frequently emphasised by various scholars, see, for example, Christopher Berry, "From Hume to Hegel: The Case of the Social Contract," *Journal of the History of Ideas* 38 (1977), no. 4, pp. 691–703, here 692ff.; Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 104ff.; Abel Garza, "Hegel's Critique of Liberalism and Natural Law: Reconstructing Ethical Life," *Law and Philosophy*, 9 (1990–1991), no. 4, pp. 371–398, here 384ff.

individual will in the whole, Hegel nevertheless proclaims the primary character of the whole over the individual. Hegelian understanding of the concrete whole, a motif extremely important for both Marx and Ilyenkov,¹⁶ therefore seems to disappear in the interpretation developed by Siemek.

Ilyenkov's understanding of the third mediatory element is very different from the interpretation suggested by Siemek. The mediating role is played here by an artefact that is a material thing included in human activity either as a tool or a product of the activity. This mediating element could be any socially produced object, such as a tea-spoon. Working with Soviet psychologist Alexander Meshcheryakov, Ilyenkov observed the development of deaf-blind children in Zagorsk and concluded that participation in the world of human praxis is the necessary condition for the emergence of higher cognitive functions (or, in other words, of personhood).¹⁷

In Zagorsk, Ilyenkov found confirmation of the primacy of social praxis over language per se in the constitution of human subjectivity or personhood. He agrees with Meshcheryakov that in the process of mental development the crucial moment is not acquisition of linguistic ability, but being able to satisfy one's needs in accordance with socially evolved modes of activity. If a child is involved in specifically human ways of acting that require specific tools (first with the help of the adult, then actively, on its own), it learns to recognise the socially important properties of a thing and to use it in the proper way.¹⁸ In doing so, the child assimilates the objectified "reason," the human modes of activity objectified in things. Only on this foundation can language appear; to use Leontyev's words, language is the bearer of meanings, not their "demiurge."¹⁹ Ilyenkov summarizes the core of this approach as follows:

The specifically human psyche with all its unique features emerges (and does not "awaken") only as a function of specifically human life-activity, i.e. activity that creates the world of culture, the world of things that were and are created by a human for a human.²⁰

¹⁶ See, especially, Evald Ilyenkov, *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital* (Moscow: Progress Publishers, 1982).

¹⁷ See, e.g., Evald Ilyenkov, "A Contribution to a Conversation about Meshcheryakov," *Journal of Russian & East European Psychology* 45 (2007), no. 4, pp. 85–94.

¹⁸ Alexander Meshcheryakov, *Awakening to life*, online: <http://marxists.anu.edu.au/archive/meshcheryakov/awakening/conclusion.htm> [accessed Oct. 30, 2019].

¹⁹ Aleksej Leont'ev, *Dejatel'nost', soznanie, lichnost'* (Moskva: Politizdat, 1975), p. 134. As cited in: Evald Ilyenkov, "Dialectics of the Ideal," trans. Alex Levant, in Alex Levant, Vesa Oittinen (eds.), *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism* (Leiden-Boston: Brill, 2014), pp. 25–80, here 55.

²⁰ Ilyenkov, *Filosofia i kultura*, p. 36.

Once this participation is achieved, the biological needs, such as eating, are humanised: the child eats to feed its hunger, as does any other animal, but it does this with tools (forks, plates, a table, etc.), according to socially constructed methods, and it understands the function of those tools, their essence, the meaning given to them by social praxis. This employment of things as bearers of social meaning and schemes of activity also provides the foundation for new, specifically social needs.

To understand how things convey meaning for humans, we have to take a closer look at Ilyenkov's theory of the ideal. In polemics with authors who reduce ideal phenomena to neurological ones, he speaks about the ideal as something that has "a special kind of objectivity that is obviously independent of the individual with his body and 'soul.'"²¹ The objectivity of the ideal is different than the objectivity of material things. Everything that is normative, "universal," and binding (at least in a given historical moment and in a certain culture) – various schemes of human activity and thinking, the law, moral norms, linguistic rules such as syntax – is ideal in its nature. All of the above create a historically changing culture, that is, the collective consciousness of humanity (existing, however, only in the activity of concrete human beings). One can clearly see the Hegelian traces in such a concept.

At the same time, Ilyenkov wants to remain a strict and consequent materialist. The only possible way to do it seems to be to interpret the ideal as a relation between two material objects. Indeed, Ilyenkov makes this move and claims that the ideal is in fact the relation linking two material objects in such a way that one becomes a representation of the other or, more precisely, of its essence:

Under "ideality" or the "ideal," materialism must have in mind that very peculiar and strictly established relationship between at least two material objects (things, processes, events, states), within which one material object, while remaining itself, performs the role of a *representative of another object*, or more precisely the *universal nature of this other object*, the universal forms and laws of this other object, while remaining invariant in all its variations, in all its empirically evident variations.²²

An object can represent a different object only when it becomes a tool for or a product of human activity. In their social praxis, people reproduce and objectify the forms of reality. Consequently, Ilyenkov can assert that:

The ideal form is the form of a thing created by social-human labour, reproducing forms of the objective material world, which exist independently of man. Or,

²¹ Evald Ilyenkov, "Dialectics of the Ideal," p. 29.

²² *Ibid.*, p. 32.

conversely, the form of labour realised in the substance of nature, “embodied” in it, “alienated” in it, “realised” in it and, therefore, presenting itself to man, the creator, as the form of a thing or as a special relationship between things, a relationship in which one thing realises, reflects another, in which man has placed these things, his labour, and which would never arise on its own.²³

In their social praxis, one uses a certain object and makes it a part of their activity, giving it a purpose and significance. Then, their activity is objectified again – for example, in the verbal form. A thing can represent a different object only because it is a tool for or a product of human praxis. The ideal exists only in the dialectical cycle of idealisation and objectification. It is this cycle that gives things their meaning. To use David Bakhurst’s example, we distinguish tables from lumps of wood not because of their physical, “natural” properties, but because we can grasp their “ideal form”²⁴ that is the meaning given them by social activity.

Only in the light of this formulation of the ideal can we understand why Ilyenkov insists that a thing is a necessary mediating element between individuals. Even a tea-spoon is a product of human work and a bearer of a certain scheme of social activity – and therefore of the ideal. It mediates between individuals in their social praxis and introduces them to the human, meaningful world.

*

Both Siemek and Ilyenkov highlight the importance of freedom in the formation of subjectivity. For Siemek, freedom is connected primarily with the principle of mutual recognition, “according to which all subjects are free, but only because (and inasmuch as) they acknowledge and respect the freedom of all the others.”²⁵ Ilyenkov asserts that freedom – interpreted as the capacity for introducing variations into the sphere of the ideal, for creatively using and expanding human knowledge²⁶ – is a necessary condition of personality. For him, a person not only assimilates universal schemes in the process of socialization, but also creates them.²⁷

Nevertheless, both philosophers acknowledge that this third, non-subjective element can appear as something compulsory to the individual. Although it is necessary and in-

²³ *Ibid.*, p. 77.

²⁴ See David Bakhurst, *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 181–183.

²⁵ Marek Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel* (Toruń: Wydawnictwo UMK, 1995), p. 30.

²⁶ Ilyenkov, *Filosofia i kultura*, p. 357.

²⁷ Elena Mareeva, “Čelovečeskaâ individualnost i dialektika osobennogo,” in *È. V. Ilenkov: dialektika i kultura (k 90-letnemu ũbileũ): Materialy XVI Meždunarodnoj naučnoj konferencii: Ilenkovskie čtenia* (Moskva, Izdatelstvo SGU, 2014), pp. 281–290, here 290.

herent in the process of the formation of human individuality, at least initially it appears as external to the individual or even as something imposed upon them. In Ilyenkov this thread is connected to the supra-individual, “transcendental” character of the ideal. The ideal compels individuals and possesses the power to limit individual choices. This power comes from the peculiar objectivity of the ideal and is connected to its social character. Ilyenkov, however, speaks in this context rather of limiting individual “whims.” This is connected to his belief that we can speak of will only when an individual acts in accordance with universal schemes of activity, in accordance with the ideal and not with the immediacy of biological needs.²⁸ The will as a specifically human phenomenon is therefore not limited by, but rather is made possible and guided by the ideal.

Siemek goes still further, attempting to describe conflict and the compulsory character of authority as an immanent part of rationality in its very essence. Let us take a look at *Two Models of Intersubjectivity*, one of Siemek’s most important texts about human intersubjectivity.²⁹ The text offers a comparison between Fichte and Hegel as two of the earliest authors elaborating on this matter. Siemek shows that for Fichte the necessary condition for the subject is intersubjectivity based on the mutual recognition of individuals as rational and free. This mutual recognition is possible only in a dialogical exchange of requests and responses: one free “I” calls the Other to free action and behaves according to that call, that is, limiting its freedom because of the expected freedom of the Other. A different model is to be found in Hegel, where the original form of socialization is a struggle for recognition that is a situation of conflict. These two models, Siemek continues, are only seemingly antagonistic; in fact, they are essentially complementary. For Hegel, the master-slave dialectic is only a starting point; the aim of the development of consciousness is mutual recognition. Fichtean proposition presupposes the diversity of particular needs and interests and consequently the possibility of their conflict: because of this possibility, Fichte stresses the importance of coercive right (*Zwangsrecht*) as a guarantor of freedom as well as the role of power (*Macht*) protecting this right.

What Siemek finds in Fichte and Hegel is confirmation that antagonism is a constitutive element for human intersubjectivity both in the genetic order, in the early period of formation of human subjectivity, and in its mature, rational form. An emphasis on this point is found in his view on the nature of socialization. In the process of socialization Siemek stresses not the moment of internalization of the universal norms or schemes, but rather the moment of the so-called specifically modern mediation between individuals, taking place in civil society and, above all, in the system of needs. There, in the economic exchange between individuals, Siemek sees the sphere of “equivalent, that is

²⁸ Ilyenkov expresses this very clearly in his text on free will in Fichte and Spinoza, see: Ilyenkov, *Filosofia i kultura*, p. 111–112.

²⁹ Siemek, *Hegel i filozofia*, p. 172–202.

fair exchange of entitlements, obligations and self-limitations.”³⁰ The possibility of antagonism is immanent to it and cannot be completely annihilated. Only in “fair exchange” can an inevitable split appear, making space for the modern, individuated subject.

The motif of conflict and antagonism as constitutive elements of intersubjectivity is practically absent from Ilyenkov’s writings. He does not refer to the struggle for recognition, which might seem surprising considering the popular (although false³¹) opinion that Marx was the one who drew attention to this theme. The model proposed by Ilyenkov does not make antagonisms impossible, of course, but neither does it treat them as essential for human subjectivity.

*

Whereas Ilyenkov’s philosophy describes very general conditions of human subjectivity, Siemek explicitly expresses his interest in a specifically modern form of socialization. This might seem surprising as Siemek was widely regarded as a transcendental philosopher. However, his transcendental philosophy is not a Kantian-like deduction of timeless, a priori categories. It is a social ontology of knowledge, aiming to reveal the concrete historical conditions of the possibility of human rationality.³² Nevertheless, he not only focuses on the modern form of subjectivity, but insists on its superiority above other forms.

From the Marxist point of view, Siemek’s apology for civil society appears as merely ideological in the sense that it serves as an expression of the dominant material relationships and aims to legitimize the domination of the ruling class. Nevertheless, Siemek does not follow the traditional path of the ideologists. Instead of obfuscating the material conditions and the antagonism created by them, he makes it the very core of his concept. Instead of naturalising or essentializing social relations, he reveals their historical genealogy. As Florian Nowicki describes, Siemek in fact deconstructs the main self-narrative of modernity, for example, the political discourse of free and equal members of democratic community. Simultaneously, however, he “legitimizes (with different means) the same (modern) social whole.”³³ Siemek reveals the economic origin of the supposedly purely political community, but at the same time insists that capitalism creates the only possible sphere of rationality and equality.

³⁰ Siemek, *Hegel i filozofia*, p. 199.

³¹ See Christopher J. Arthur, “Hegel’s Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology,” *New Left Review* 142 (1983), pp. 67–75.

³² For Siemek’s transcendentalism, see Jakub Kloc-Konkołowicz, “Historicity of Rationality. The Notion of History in Marek Siemek’s Thought,” *Dialogue and Universalism* 19 (2009), no. 3–5, pp. 227–236; Marcin Miłkowski, “Siemek, dialektyka, rzeczywistość. O transcendentalnej filozofii społecznej,” *Przegląd Filozoficzno-literacki* 16 (2007), no. 1, pp. 99–113.

³³ Florian Nowicki, “Marek Siemek a ideologia świata nowoczesnego,” *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 23 (2014), no. 1, pp. 263–278, here 267.

In doing the former, he is a diligent student of Hegel and Marx. The explicit source of Siemek's concept is the passage on the system of needs from Hegel's *Elements of Philosophy of Right*. However, for Hegel the game of particular interests and the division of labour is only one among many sources of universality and is definitely not the highest one. The economic genesis of the modern subject can be found much more easily in Marx: for example, at the beginning of *Grundrisse*, where Marx argues that capitalism produces the individual as separated from the social substance and at the same time necessarily mediated through others (of course, this similarity between Marx and Siemek should not be overestimated – Marx accentuates production, whereas Siemek emphasises the role of exchange).³⁴

While revealing this economic origin of modern subjectivity, Siemek legitimizes it again with the thesis that economic interests are essentially dialogical in nature. Non-material interests, connected with human beliefs and convictions, generate conflicts because of their empty claim to universality. By contrast, the necessary condition for capitalism is the dialogical, fair exchange of economic interests. As a result of specialisation and the division of labour, one's own interest cannot be fulfilled without cooperation with others. Economic interests produce the rational public sphere out of necessity and serve as the only possible guarantee of its existence. Characteristically, for Siemek the real sphere of socialization is not production, as for Marx, but circulation. Only there, in exchange, can mediation between individuals appear and create the modern form of intersubjectivity (that is, civil society with its institutions).

Siemek's conception evades some of the criticism that has been levelled by Marxists at commodity fetishism, because what Siemek presents is not an essentialist account of "things" that appear asocial. He does not obscure the social relations behind the seemingly objective commodity relations but emphasizes their social moment. Commodity relations appear here not as a phantasmagorical or distorted form of social relations, but rather as their foundations, because circulation enforces the necessity of mutual recognition among participants in economical exchange. The intersubjective relations characteristic of the modern subject can appear only because of the need for economic exchange between individuals.

The concept of commodity fetishism is therefore, to some extent, deprived of its critical edge here, as it can be understood properly only within the Marxian model of socialization. Instead, critical dialogue with Siemek requires one to challenge the narrative of capitalist exchange as the sphere of mutual recognition of equal (even if sometimes antagonistic) individuals. The best means to accomplish this is to remember that capitalist exchange is in fact founded on the coercive divorce between workers and the means of production, which makes possible the fundamentally unequal exchange between the worker and the capitalist in the first place. Violence and coercion, as ar-

³⁴ Karl Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus (London: Penguin, 1973), pp. 83–84.

gued by Marxist scholars, were not only present at the historical origins of capitalism, but are also the hidden and constantly reproduced foundation of it.³⁵

As I mentioned before, Siemek could be a challenging interlocutor in such a dialogue, because he does not essentialise capitalism as such. Because of that, his concept offers a very powerful and philosophically sophisticated vision of the modern subject as something rooted in concrete social history. Ilyenkov's model of personality can, by contrast, appear at first to be very general or even abstract. Indeed, Ilyenkov describes the very general conditions required for higher cognitive functions – “personality” or “subjectivity” – to appear in any historic formation. Having in mind Marx's accusation that “the so-called *general preconditions* of all production are nothing more than these abstract moments with which no real historical stage of production can be grasped,”³⁶ Ilyenkov's emphasis on such general conditions, and his giving up on the analysis of specific relations of production can seem suspicious. However, Ilyenkov argued for the fundamentally social character of human “nature” and defended it from the reductionist empiricism which was gaining more and more sympathisers in the Soviet Union at the time. This specific context in which his views were developed should not be forgotten. However, even if Ilyenkov insists on such a general description of the conditions of subjectivity, he is clearly aware of its practical consequences.

As I mentioned before, for Ilyenkov personhood is something gradable. The more a person participates in the body of human culture, the more she becomes a person. If so, the aim of human emancipation is to “take care of building such a system of relationships between people (real, social relationships) that will turn every living human being into a person,”³⁷ to create “such conditions of direct labour and education, within which each individual – and not only some – would reach the truly modern heights of the spiritual, theoretical, technical and moral culture.”³⁸ Beyond any doubt Ilyenkov shared Schiller's and Marx's ideal of harmonious, all-round development. In

³⁵ I have in mind, above all, analyses that aim to extend the notion of primitive accumulation. In the works of scholars such as Tomba, Bonefeld, and De Angelis (to name just a few), this classical Marxian term comes to refer not only to the historical origins of capitalism, but also to the ongoing process of separating the producers from the means of production; it is used to describe all the means that enable and support this separation, especially the extra-economical means, including state regulations and various forms of direct violence. See e.g.: Massimiliano Tomba, *Marx's Temporalities*, trans. Peter D. Thomas and Sara R. Farris (Leiden-Boston: Brill, 2013), especially p. 165; Werner Bonefeld, “Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation: Notes on Social Constitution and Expropriation,” *Science and Society* 75 (2011), no. 3, pp. 379–399; Massimo De Angelis, “Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's ‘Enclosures,’” *The Commoner* 2001, no. 2, pp. 1–22.

³⁶ Marx, *Grundrisse*, p. 88.

³⁷ Ilyenkov, *Filosofia i kultura*, p. 414.

³⁸ *Ibid.*, p. 151. On Ilyenkov's concept of education, see also David Bakhurst, “Ilyenkov on Education,” *Studies in East European Thought* 57 (2005), pp. 261–275.

this quote, “reaching the heights” does not, of course, mean an actual appropriation of the whole body of human culture and knowledge. What Ilyenkov has in mind is not a passive acknowledgment of the ideal, but rather the ability to actively and creatively participate in it.

Whereas Siyaves Azeri praises Ilyenkov’s anti-innatism as an “expression of the desirability, possibility and necessity of re-appropriation of socially accumulated knowledge,”³⁹ Andrey Maidansky interprets his texts on the emergence of personality as an escape into pedagogical utopia, “more powerful and dangerous than the technocratic one, as it uses the energy of the humanistic ideal.”⁴⁰ Maidansky accuses Ilyenkov of overlooking the role of technological progress and instead treating education as a mean towards resolving the problem of the existence of state and ruling elites. This is utopian, he argues, as those problems are connected to the division of labour and can be resolved only thanks to the individualisation of creative labour and the automation of material production. However, as Azeri aptly observes, “since the valorisation process depends on the expenditure of immediate labour time, a total replacement of human labour by social knowledge and skills is not sought by capital.”⁴¹ As Massimiliano Tomba has shown, relative surplus value is dependent on absolute surplus value – an increase in the productivity of labour thanks to technological progress in one place is inherently connected with an increase in the direct forms of exploitation in others.⁴² The persistent existence of sweatshops and the exploitation of miners of minerals necessary for technological progress should definitely make one less optimistic about Maidansky’s hope for a programming machine “driven by the tame forces of nature and excluding any material labour” that might “bring humanity into the orbit of communism”⁴³ and replace the market and the state.

In my opinion, instead of reading Ilyenkov’s pedagogical texts as a suggested solution to the problem of the alienating power of the socialist state, as Maidansky does, it is more fruitful to see in it a critique of ideology. What is primarily at stake in Ilyenkov’s stance is the establishment, first, of a Marxist concept of the social nature of man and, second, of the possibility for all people to equally develop their talents, against the theories that can serve to legitimize inequality and social hierarchy by essentializing them. Moreover, the problem of the alienating power of the socialist state was connected

³⁹ Siyaves Azeri, “The Historical Possibility and Necessity of (Ilyenkov’s) Anti-Innatism”, *Theory & Psychology* 27 (2017), no. 5, pp. 683–702 (online at <https://doi.org/10.1177/0959354317714339> [accessed Feb. 7, 2018]).

⁴⁰ Andrej Majdanskij, “*Ne otomrët, s-sobaka!*: Ilenkov o gosudarstve”, *Svobodnaâ mys’* 4 (2013), pp. 171–182, here 178.

⁴¹ Azeri, “The Historical Possibility and Necessity of (Ilyenkov’s) Anti-Innatism,” p. 697.

⁴² Massimiliano Tomba. “Differentials of Surplus-Value in The Contemporary Forms of Exploitation,” *The Commoner* 12 (2007), pp. 23–37, here 28.

⁴³ Majdanskij, “*Ne otomrët, s-sobaka!*: Ilenkov o gosudarstve,” p. 181.

for Ilyenkov not with the deficiencies in the system of education, but with the lack of a real socialization of property.

However, even if Ilyenkov is not a preacher of pedagogical utopia in the sense of treating education as a path to a better future,⁴⁴ the absoluteness of the idea of universal all-round development indeed has something utopian in it. I want to argue that this is not necessarily a bad thing. Ilyenkov's dream of all-round development can lay claim to the status of what Ernst Bloch famously called a concrete utopia: not a hollow desire, but the active anticipation of a better social order that reaches towards a really possible future. Azeri has argued for the real possibility of this utopia by pointing to the contradiction between socially accumulated knowledge and value-producing labour in capitalist society. He claims that the possibility of re-appropriating knowledge in post-capitalist society can be expressed briefly as "from each according to his ability, to each according to his needs!" What Azeri has in mind is a more humanistic division of labour (enabled through increased productive forces) – a division of labour based on the employment of fully developed individual gifts and talents, one that is adjusted to the educational process rather than adjusting the educational process to the requirements of the present division of labour.

Reading Bloch reminds us of one more thing: for utopia to be concrete, there has to be a subject behind it. The anticipation of a better future must be rooted not only in the possibility of such a better future hidden within the concrete material conditions, but also in the collective subject organized around this dream and aiming at realization of this possibility. The objective and subjective factors are dialectically related to each other.⁴⁵ Without it, the utopia remains a hollow dreaming, deprived of the link to praxis. In order to cleanse Ilyenkov's concept of abstractness, it is necessary to link it to the self-organising "solid subject"⁴⁶ and its emancipatory praxis.

*

The main difference between Siemek and Ilyenkov can be explained very succinctly. The former was a brilliant defender of the *status quo*. His concept of the conditions of subjectivity expresses the belief in the superiority of the existing social model – a model that may require corrections (with time Siemek started to emphasise more clearly the social-democratic aspect of Hegel's thought), but not demolition. The latter, by contrast,

⁴⁴ It must be noted that Ilyenkov does speak of knowledge as the means of de-alienation of labour (which reminds of the concept of polytechnic education, so important for Lenin and Krupskaya) which seems to contradict my interpretation. Ilyenkov, however, makes clear that the spiritual and theoretical development of the individual is possible only *after* (real) socialization of private property. See: Ilenkov, *Filosofia i kultura*, pp. 150–151.

⁴⁵ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, vol. 1, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), p. 148.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

was critical of the existing reality of both capitalist society and real socialism, and he demanded social change. His concept of human personality was a call for social conditions enabling the universal development of every individual. It exposed him to the accusation of being utopian, but, contrary to common opinion, the owl of Minerva does not go blind at dawn.

It might seem ironic that the theme of both Siemek's doctoral thesis and his first book was Friedrich Schiller, the founding father of the idea of universal development. At the end of his life, Siemek returned to these ideas, devoting his *Doctor honoris causa* lecture at Goethe University, Frankfurt, to them. His last philosophical project, unfortunately unfinished, was to prepare a new edition of that doctoral thesis.⁴⁷ The choice of Schiller might seem symbolic in this regard: Siemek chose him over Marx, against his own declared plans to write about the latter. In Schiller, he found a much safer critique of modernity, a critique he praised for understanding the strict limits of utopian thinking. His turn to Schiller did not open him up to the possibility of emancipatory praxis, but kept him in the sphere of appearance.

⁴⁷ On the analysis of this reedition and Siemek's attitude towards Schiller, see Bartosz Działoszyński, "Przekroczyć Oświecenie" in Marek Siemek, *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera* (Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2017), pp. 7–26.

BUDDHISM, MARXISM, AND THE PHILOSOPHY OF EGON BONDY*

Jiří Holba

Abstract: This article discusses the thought of the Czech Marxist philosopher, writer, and poet Egon Bondy (1930–2007) and his dialectical interpretation of Buddhist philosophy, which strongly influenced Bondy’s “nonsubstantial ontology” with its teaching about the Emptiness (śūnyatā) of all entities, the central concept in the philosophy of the Buddhist monk Nāgārjuna (ca 150–250 AD). The second, shorter part of the article outlines recent developments in the field of philosophy inspired by Marxism and Buddhism.

Keywords: Egon Bondy, Buddhist Philosophy, Nonsubstantial Ontology, the Buddha, Buddhism, Nāgārjuna, Emptiness, Karman, Marxism, Critical Theory

*This first part of the article is a shortened and modified version of my essay “Egon Bondy a buddhismus” [Egon Bondy and Buddhism] which was published in Petr Kužel et al., *Myšlení a tvorba Egona Bondyho* [The thought and work of Egon Bondy] (Prague: Filosofický ústav AV ČR, 2018), pp. 136–200. The second part, “Buddhism and Marxism,” is completely new. I would like to thank Miloš Hubina (Mahidol University) and Petr Kužel (The Philosophy Institute of the Czech Academy of Sciences) for their very useful comments.

Today, when we are only beginning to incorporate the history of non-European thought into our historical perspective, we are gradually coming to recognize that works of Buddhist philosophy belong among the most valuable and thoughtful heritages of Eastern cultures and that they provide a permanent and additionally stimulating contribution to human cognition.

Egon Bondy, *Buddha*¹

This article concerns the thought of the Czech Marxist philosopher Zbyněk Fišer (January 20, 1930 – April 9, 2007), who is most widely known by his pen name Egon Bondy. He was one of the main leaders of Czechoslovakia's "underground"² movement and a very prolific poet and writer. Bondy wrote more than sixty books, some of which have been translated into foreign languages.³ Most of his works were published in samizdat because, during the period of so-called normalization that followed the occupation of Czechoslovakia by the armies of the Warsaw Pact in August 1968,⁴ the ruling communist regime labeled him a Trotskyist⁵ and enemy of socialism.⁶ Bondy could not officially publish until the Velvet Revolution in 1989.

¹ Egon Bondy, *Buddha* [The Buddha], 3rd rev. and completed ed. (Prague: DharmaGaia, 2006), p. 200. Translations from Czech by the author.

² The Czech "underground" was defined by its leader Ivan Martin Jirous (1944–2011) as follows: "It is expressed largely through rock music. The underground is a mental attitude of intellectuals and artists who consciously and critically determine their own stance towards the world in which they live. It is the declaration of a struggle against the establishment, the regime. It is a movement that works chiefly through the various art forms but whose representatives are aware that art is not and ought not to be the final aim of an artist's efforts [...] The aim of the underground here in Bohemia is the creation of a second culture: a culture that will not be dependent on official channels of communication, social recognition, and the hierarchy of values laid down by the establishment [...]" See Martin Machovec, "Ideological Orientation and Political Views and Standpoints of Representatives of Czech Underground Culture, 1969–1989 (Underground and Dissidence – Allies or Enemies?)." Online at [http://www.esamizdat.it/rivista/2010-2011/pdf/machovec_eS_2010-2011_\(VIII\).pdf](http://www.esamizdat.it/rivista/2010-2011/pdf/machovec_eS_2010-2011_(VIII).pdf) (accessed April 24, 2019).

³ For a Bondy bibliography, see Martin Machovec, "Bibliografie Egona Bondyho" ["Bibliography of Egon Bondy"], Prague, 2014. Online at http://www.libpro.cz/docs/bibliografie-egona-bondyho_2014_1408367166.pdf (accessed March 1, 2017).

⁴ "Normalization" was the restoration of continuity with the pre-reform period before the "Prague Spring." It "entailed thoroughgoing political repression and the return to ideological conformity. A new purge cleansed the Czechoslovak leadership of all reformist elements [...]. Reformists were removed from regional, district, and local party branches in the Czech lands and, to a lesser extent, in Slovakia. KSC party membership, which had been close to 1.7 million in January 1968, was reduced by about 500,000. Top levels of government and the leadership of social organizations were purged. Publishing houses and film studios were placed under new direction. Censorship was strictly imposed, and a campaign of militant atheism was organized." Ihor Gawdiak (ed.), *Czechoslovakia: A Country Study* (Washington: GPO for the Library of Congress, 1987). Online at <http://countrystudies.us/czech-republic/42.htm> (accessed March 19, 2018).

⁵ It is true that after "Victorious February" in 1948, when communists took power in Czechoslov-

Bondy had very broad and cross-cultural philosophical interests. One of his principal preoccupations was with Buddhism, which he studied for nearly sixty years and to which he offered very valuable contributions and insights.

This text is divided into two parts. The first, titled “Egon Bondy and his interpretation of Buddhism,” has four sections. In the first of these, I will explain the reasons for Bondy’s very serious and intensive interest in Buddhism. I will also expound on why and how a Buddhist monk and philosopher, Nāgārjuna, who lived ca. 150–250 AD in India, so attracted and influenced Bondy and his non-substantial model of reality. The second section is about Bondy’s monograph entitled *The Buddha (Buddha)*, which he published in 1968 under his birth name Zbyněk Fišer. Even if it contains some mistakes, this book remains an excellent source of information on the life and teachings of Gautama Buddha (ca. 480–400 BC) and the social context of the period. The third section is dedicated to Bondy’s “samizdat phase,” which lasted some 21 years. During this time, Bondy, quite apart from producing a huge quantity of prose works, poems, and other writings, wrote his monumental six-volume *Notes on the History of Philosophy (Poznámky k dějinám filosofie)*. The first two volumes were dedicated to the non-European traditions of Indian philosophy⁷ and Chinese philosophy,⁸ which have both – as Bondy pointed out – been unfairly neglected by historians of philosophy. Bondy devoted the vast majority of these two volumes to Buddhist philosophy, and he did so with great erudition. The fourth section of the first part this paper concerns philosophical texts of Bondy’s that were written after 1989 and published after his death (2007) in the books *Příběh o příběhu* (A story about the story, 2009) and *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace* (Post-story, occasional essays and a recapitulation, 2013). The second part of this paper is about recent developments in the field of philosophy inspired by Marxism and Buddhism.

akia, Bondy declared himself a Trotskyist. But according to his later view (written in 1980), in the fifties and sixties Trotskyism was already totally unacceptable and, philosophically, “completely dogmatic.” Egon Bondy, “Knižka o tom, jak se mi filosofovalo” [A book about how I philosophized], in Egon Bondy, *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace* [Post-story, occasional essays and a recapitulation] (Prague: DharmaGaia, 2013), pp. 187–227.

⁶ Bondy noted that the Philosophy Institute of the Czechoslovak Academy of Science, in its internal publication, even “revealed” him as “an originator of the so-called creeping counter-revolution of 1968!” Egon Bondy, *Útěcha z ontologie: Substanční a nesubstanční model v ontologii* [The consolation of ontology: on the substantial and nonsubstantial models], 3rd rev. ed., (Prague: DharmaGaia, 2077), p. 7.

⁷ See Egon Bondy, *Indická filosofie* [Indian philosophy], 2nd ed. (Prague: Vokno, 1997).

⁸ See Egon Bondy, *Čínská filosofie* [Chinese philosophy] (Prague: Vokno, 1992).

I. Egon Bondy and his interpretation of Buddhism

1.1. Bondy and the Buddhist philosopher Nāgārjuna

In 1980 Bondy wrote that between 1951 and 1957 his philosophy was untamed, and included “disconcerting reading and false speculations.”⁹ His favorite subjects in these years were Buddhism and Taoism. This was due to the influence of his friend Konstantin Sochor, who was, like Bondy, a lonely, insecure, and irregular individual (as Bondy writes), and who, in a confusing way, combined Buddhism with Yoga. Together, they read and discussed everything that was in some way “related to the Wisdom of the East.”¹⁰ It was, however, Buddhism – especially Theravāda Buddhism and *Words of the Buddha* – that directly, even hypnotically, impressed Bondy. As he recounted it, he understood at first sight what was going on in it and felt that it would help him to rediscover his lost ontological certainty. The Buddha’s atheism without materialism impressed him very much. At this time, Bondy rejected all other Indian teachings as illusory and from Mahāyāna Buddhism (including Yogācāra Buddhism) accepted only the concept of Emptiness (*śūnyatā*), but wrongly construed it as Kant’s “Thing in Itself.” It is also noteworthy that Bondy, who was raised as an atheist, was almost completely ignorant of Christianity and only read the Gospels after he turned forty.¹¹

Although Bondy was fascinated by the Buddhist refutation of the existence of a soul (*ātman*), he had some extraordinarily strong ecstatic mystical experiences that he was not able to explain in a philosophical way. The most important experience was when he felt himself to be eternal and free from anything, which was a typical experience of Upaniṣadic *ātman*, a right Self who is eternal, permanent, indestructible, and ultimately unaffected. It was a very strange experience for Bondy because he considered himself at that time to be a “Buddhist” and rejected the idea of the soul completely and in every context. However, he wrote that “deep contradictions must be in any serious, and therefore relevant, philosophy” and claimed that a real philosopher had only one task – to accept the contradictions and point them out.¹²

Another, extraordinarily important experience for Bondy’s philosophical thinking concerns the Buddhist philosopher and monk Nāgārjuna. It happened to him towards the end of 1957, when he was already studying philosophy at the Philosophical Faculty of Charles University in Prague. While reading Nāgārjuna’s main text *Mūlamadhya-makakārikā* or *Root Verses of the Middle* again and again, trying to understand the meaning of his paradoxical thesis that Nirvāṇa is *samsāra* (this world) and vice versa, he suddenly arrived at the idea of an “ontology without any ontological substance!”¹³

⁹ Egon Bondy, “Knížka o tom, jak se mi filosofovalo,” p. 191.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 192–193.

¹² *Ibid.*, pp. 193–195.

¹³ *Ibid.*, p. 196.

Even if this ecstatic mystical experience, which, according to Bondy, had a surprisingly visual character, was very short-lived (maybe just a moment), it was sufficient for a true understanding. However, there was still the problem of how this “satori” (insight) could be conceptualized and verbally expressed. Nevertheless, Bondy started to work on it the very next day. His main task was to analyze the mutual relationships between the implications of this non-verbalized experience.¹⁴

Bondy reflected: “Nirvāṇa is only possible without God, only when there is no God. So for the world also there can exist no God. Equally, however, if in this world (*sam-sāra*) matter were imperishable substance, there could not exist any equation with Nirvāṇa, in which, clearly, no eternal matter can have a place. If Nirvāṇa is not a state of detachment from the world, not something transcendent to the world, but is itself the same as this world, as Nāgārjuna says, then – because there is no eternal, invariable substance in Nirvāṇa – neither does this world have such substance.”¹⁵

Bondy gained a completely new philosophical insight, namely that a nonsubstantial ontological model “eliminates both theistic systems and mechanical materialism.”¹⁶ Thanks to Nāgārjuna, Bondy “again found the lost certainty of dialectical materialism, because materialism without any ontological substance can be really dialectical and because with the assumption of eternal, uninhabited, invariant and essentially non-variable matter, materialism is always only mechanistic.”¹⁷ Bondy wrote that when he discovered that ontological reality did not rest in or on any substance, his respect for Buddhism grew still further. He was also glad that he was able to return to Marxism and dialectical materialism.¹⁸

Bondy’s reading of Nāgārjuna also influenced his non-substantial model. In his important philosophical work *Útěcha z ontologie* (The consolation of ontology),¹⁹ written under his birth name Zbyněk Fišer, Bondy critically examines the “substantial model of reality,” or the worldview that posits a real substance, a “thing,” idea, being, or principle that creates, underlies, transcends, or gives meaning to the universe. Bondy here refuted both theistic and mechanical-materialistic versions of the substantial position and argued for a non-substantial model. Bondy was convinced that this model is the

¹⁴ Egon Bondy, “Druhá knížka o tom, jak se mi filosofovalo” [The second book about how I philosophized], in Bondy, *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*, pp. 245–247.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 196–197.

¹⁶ *Ibid.*, p. 197.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.* According to Bondy’s dialectical materialism “material = objectively real (i.e., that which exists objectively, exists independently o[f] our consciousness).” Egon Bondy, *Juliiny otázky a další eseje* (Prague: DharmaGaia, 2007), 2nd corrected ed., p. 370.

¹⁹ Zbyněk Fišer, *Útěcha z ontologie. Substanční a nesubstanční model v ontologii* (Prague: Academia, Prague 1967). English trans. *The Consolation of Ontology. On the Substantial and Nonsubstantial Models*, trans. B. Page (Lanham: Lexington Books, 2001).

only consistent monistic ontology because it lacks the negative consequences of the substantial models and provides a path for human freedom and creativity, as well as social and ethical responsibility.

1.2. Bondy's *Buddha*

During the short period of liberalization and democratization known as “the Prague Spring,” Bondy published his monograph *Buddha* (The Buddha), in which he described some similarities between the teachings of the Buddha and dialectical materialism. This included processual ontology, a refutation of substance, eternal entities, the existence of the soul, and so on. For the next twenty-two years, this book was one of only two primary, reliable sources available for the academic study of Buddhism in Czechoslovakia. Even though sops to the regime's Marxist-Leninist ideology occur throughout the book, including references to Lenin and quotations from Soviet philosophical encyclopedias, this book has remained an excellent source of information on the life and teachings of the Buddha, all situated within their social context.

Bondy tried to show that Buddhism had not in any way been an “opium of the people” or an “ideological instrument of the governing classes,” as Buddhism had been labeled in the Soviet Union.²⁰ Because of its ability to go beyond regional boundaries and address currently important issues to people in Europe, Asia, and America, Bondy considered Buddhism to still be very much alive and able to challenge contemporary thinking. He thought that the Buddha's teachings could give meaning to people's individual lives even though life is bound to end, and that they could give people a reason to lead an ethical life.

On the other hand, Bondy did not believe that Buddhism could be transplanted into Europe, either in the present time or in the future. This was because traditional Buddhism (like Christianity, for that matter) was destined to gradually disappear,²¹ although it was still possible that Marxist philosophy could integrate some of its positive elements.

In 1985, *The Buddha* was translated from Czech into Danish,²² and after 1989 Bondy published two modified and supplemented editions that sold out very quickly. *The Buddha* is an original philosophical interpretation of Buddha's teachings and philosophy that was written from the perspective of an open-minded Marxist philosopher. Bondy writes that his philosophical approach enabled him to find in the Buddha's teachings some

²⁰ Zbyněk Fišer, *Buddha*, 1st ed. (Prague: Orbis, 1968), p. 8.

²¹ Egon Bondy, *Buddha*, 3rd ed., revised and enlarged (Prague: DharmaGaia, 2006), p. 204. In a similar vein, Bondy writes about Buddhism in 1980 but prefers the perspective of Taoist philosophy: “However, Buddhism has already closed down and in reality has grown stale. It is an antiquity, but the philosophy of Tao is potentially still alive and is by no means an antiquarian affair.” Bondy, “Knížka o tom, jak se mi filosofovalo,” p. 198.

²² Egon Bondy, *Buddha*, trans. by K. Gammelgaard (OKbh.: Politisk revy, 1985).

positions that still challenge contemporary Westerners and Western philosophy. In his work, Bondy tries to identify the core of Buddhism as an all-encompassing philosophy that, even in today's world, remains very much alive.

The main part of *The Buddha* is dedicated to Bondy's interpretation of the Four Noble Truths (*āryasatya*), the essence of Buddha's teaching.²³ Bondy, with considerable foresight, notes: "Sooner or later, European philosophers will come into contact with the intellectual tradition of Buddhism. Among other things, I wanted to show in my work that this contact could be fruitful and that the lessons that *every man of our time* can find in the Buddha's deep intellectual pursuit indicate one thing, which is often the most important precondition for everything else. This is *to see the unsolved problem of the world and man clearly*, without any prejudices, ballast of traditions, or chains of doctrines. At first Buddha's teaching may seem to have a bitter taste, but then we realize that it relieves us from fear, anxiety, and dependency on the illusions that we so often use to defend ourselves against an undistorted view of reality."²⁴ I think that Bondy was successful in achieving his goal, and that *The Buddha* provides the reader with a credible and original insight into the foundations of the Buddha's philosophy.

The starting point of the Buddha's teaching is that all sentient beings are subjected to suffering (*duḥkha*). This suffering, according to Buddhists, is an indisputable basic fact of all existence, and sooner or later every being in the miserable cycle of rebirth (*saṃsāra*) will encounter it and will have to face it. As Bondy writes, "The Buddha states that suffering is the true taste of life. There are only those who have tasted it and those who haven't yet tasted it."²⁵ Because Buddhism deals with an analysis of suffering, some conclude that Buddhism is a bleak, pessimistic, life-denying philosophy. However, Buddhists would not agree. Buddhists say that their teaching is, in fact, *realistic* because the Buddha as an awakened being and as the "Physician" of humankind is objectively and accurately telling us how things, the world, and we, are. Moreover, he shows us the

²³ The Four Noble Truths are: (1) "This is the noble truth of suffering (*duḥkha*): birth is suffering, ageing is suffering, sickness is suffering, dying is suffering, sorrow, grief, pain, unhappiness, and unease are suffering; being united with what is not liked is suffering, separation from what is liked is suffering; not to get what one wants is suffering; in short, the five aggregates (*skandha*) of grasping (*upādāna*) are suffering. (2) This is the noble truth of the origin of suffering: the thirst for repeated existence which, associated with delight and greed, delights in this and that, namely the thirst for the objects of sense desire, the thirst for existence, and the thirst for non-existence. (3) This is the noble truth of the cessation of suffering: the complete fading away and cessation of this very thirst - its abandoning, relinquishing, releasing, letting go. (4) This is the noble truth of the way (*mārga*) leading to the cessation of suffering: the noble eightfold path, namely right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration." Rupert Gettin, *The Foundation of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 59-60.

²⁴ Bondy, *Buddha*, p. 205.

²⁵ *Ibid.*, p. 74.

path to freedom through the elimination of suffering. In this sense, Buddhism could also be seen as *optimistic*.²⁶

Bondy points out that in Buddhism there are:

some moments that not only preserve a lasting meaning but perhaps more clearly and more urgently than ever before speak to the spiritual situation of mankind today. In Buddhism questions have been asked which European thought has been coming to acknowledge in the course of its own development and which are gradually becoming, and will, perhaps, become, still more burning questions.²⁷

Here Bondy seems to anticipate Mark Siderits' "fusion philosophy." Siderits, the American analytical philosopher and world-renowned scholar of Buddhist philosophy, adapted this term from music.²⁸ The philosophy of fusion, or confluence, is the new name for a philosophical enterprise that, according to Siderits, should replace so-called comparative philosophy that deals with the comparison of two different philosophical traditions, usually the traditions of the West and Southeast/East Asia. Comparative philosophy emphasizes similarities or differences that might attract those who deal with these respective traditions. The philosophy of fusion, to the contrary, seeks to solve philosophical problems and questions as such, trying to use solutions or ideas from both traditions, combined or even merged into one. Alternatively, it uses the means of one tradition to solve problems and questions from the other.²⁹

Siderits thinks that by examining both the Indian and Western philosophical traditions and their disciplines, such as metaphysics, logic, philosophy of language, epistemology, and ethics, we can enrich both philosophical traditions. Seemingly very different philosophical traditions – in his case, Buddhist philosophy and contemporary analytic philosophy – can help us to solve one another's old or current problems and questions through a mutual creative interaction. Siderits' main interest is a creative and mutually enriching *dialogue* between these traditions. Although I think that Bondy would have agreed with Siderits, he was not a philosopher of fusion, as he emphasizes that philosophy approaches some kind of synthesis because it is "unified, and difference lies only in different accentuations of some questions."³⁰

²⁶ P. Williams and A. Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (London and New York: Routledge, 2000), p. 42.

²⁷ Bondy, *Buddha*, p. 9.

²⁸ In the case of fusion music, "the musicians involved in such an undertaking (typically including representatives from each of two distinct musical traditions) were making a serious and sustained effort to use elements from one tradition in order to try to solve problems arising in another." Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy* (Aldershot, UK: Ashgate, 2003), p. xi.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Bondy, *Indická filosofie*, p. 9.

Buddhist thought has enjoyed increasing popularity and interest not only among Western philosophers. Western experts and researchers are also very interested in its psychological, ethical or metaethical, ecological, and cognitive aspects. We must also not forget the many individuals around the world who, thanks to the attraction of Buddhism, are taking up the religion and cultivating their practices very seriously. Bondy (see his above-mentioned statements) should be valued because he pointed out the general significance of Buddhism and its “therapeutic” potential to solve pressing contemporary questions and problems.

Bondy writes that the Buddha’s Four Noble Truths and simple insights were a result of his “profound philosophical cognition,” the meaningful conclusion that resulted from his previous efforts. According to Bondy, the Buddha was an inwardly honest man and thinker as well as a seeker of truth – a truth that seems bitter at first, but is free of all illusions. It seems to me that this is a very compelling and accurate characterization of the Buddha’s doctrine. In *The Buddha*, Bondy also very effectively explains in Western philosophical terms why the Buddha cannot be considered an agnostic, a mere positivist, or a pragmatist.

Bondy points out the Buddha’s constant pursuit of inner honesty. It did not let him stop “at some intermediate stage, no matter how tempting and consoling it might be, for he always sensed in such stages [...] only the opiate screen for human consciousness that so easily and joyfully accepts inconsistent or even deceptive solutions when they can serve as a source of instant consolation and relief.”³¹ The “remarkable determination *to achieve the brightest truth without tinsels and without creating illusions* was inherent in the spirit of true Buddhism from the character of its founder.”³² Bondy notes that there were many thinkers and schools that “set out as their goal to achieve ultimate knowledge of reality. But the effort to reveal the truth, even if it is painful, though it would be more convenient and pragmatic to stop somewhere on the unfinished road and leave the remnant to faith, illusion, or agnosticism, causes the convergence of the intentional focus of Buddhism over the centuries with the efforts of today’s thinking Marxist.”³³

Bondy’s views and insights, even if for those who may not accept them, can be still very valuable and inspiring for anyone who is willing to reflect on these complex matters, which can be very difficult to penetrate, even for scholars. Bondy’s *Buddha* is a welcome source of such insights, especially in the form of its second and third revised and completed editions.³⁴

³¹ Bondy, *Buddha*, p. 71.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ In the 2nd edition, published in 1995, Bondy merely removed the chapter entitled “From the oldest sources of Buddhism,” made some corrections and minor cuts, and in some places edited and supplemented the text. He also added the final chapter, entitled “The Problem of Eastern

1.3. Bondy and his *Notes on the History of Philosophy*

From 1977 until 1989 Bondy worked on his six-volume *Notes on the History of Philosophy*. He wrote that he had never even dreamt about doing such a mad project, one that would be beyond his powers.³⁵ Indeed, at first, he had only wanted to write a relatively brief book that “would fill a terrible gap present at that time because no decent history of philosophy had been published here for many decades (except the illegible and totally idiotic Soviet ones).”³⁶ He notes: “I was writing these small bundles during the time of a life-threatening situation for Czech culture. The fact that this work on the history of philosophy was written by me was strong proof of this fact. I am not an expert scholar on the subject, but these people had been silent for thirty years due to the fact that censorship did not allow them to publish anything, so the histories of philosophy were printed for us in Moscow and imported here by train.”³⁷

The whole project was extraordinarily difficult due to the scale and complexity of the topic. It took more than thirteen years and was never completed. “It was just on November 17, 1989 that I spread out in my workroom the first ten books that I had planned to study for Kant, but this part never came about.”³⁸ Bondy writes:

The detailed study of the entirety of world philosophy was sometimes quite laborious (for instance in the case of Neo-Confucianism), but for me it was fascinating, and of course the questions and answers I found helped me greatly in deepening my own thoughts and solutions. [...] It strongly affected my work *A Story about the Story* and others [...] *The unity of philosophical thought*, existing since its beginnings and all over the world, has been increasingly revealed to me.³⁹ It was

Philosophy as such – the Buddha” (pp. 207–221), which is more in the nature of a reflection on the wider issue and can be taken as an introduction to the book.

³⁵ Bondy, “Druhá knížka o tom, jak se mi filosofovalo,” p. 265.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Egon Bondy, *Středověká islámská a židovská filosofie. Filosofie renesance a reformace* [Islamic and Jewish philosophy in the Middle Ages: philosophy of the Renaissance and the Reformation] (Prague: Vokno, 1995), p. 9.

³⁸ I still remember how Bondy told me about his intention to describe Kant’s philosophy in such a comprehensible manner that every cook could understand it. (Recall that November 17, 1989 was the day when protests broke out that would soon lead to the end of Communist Party rule in Czechoslovakia.)

³⁹ Bondy strongly emphasizes this surprising unity of seeking after a deeper understanding of the world, which takes place all around the world and seems to aim in the same direction. He writes that “especially ultra-abstract and ultra-rational Buddhist philosophers have arrived at the very threshold of the problem in advance of others. But they also missed our science!” However, Bondy does not mention any names, so unfortunately we can only guess who they might be. Bondy, “Druhá knížka o tom, jak se mi filosofovalo,” p. 271.

wonderful, and I only regretted that I didn't have a hundred years of completely undisturbed time for the study of it.⁴⁰

As I wrote above, the first two volumes of *Notes on the History of Philosophy* deal with Indian philosophy and Chinese philosophy. Despite some shortcomings, Bondy's *Indian Philosophy* was extraordinary – especially given the information vacuum in Czechoslovakia during the time he was writing. He wrote that philosophers in India solved some problems sooner than Western philosophers did.⁴¹ He also notes that the “panhuman nature of philosophical questions is such that even outside of Europe we can only recognize ourselves – human beings.”⁴² If we overlook some of Bondy's mistakes, he was – from the particular point of view of a Marxist philosopher – able to write a very readable and understandable survey of Indian philosophical thinking.

With great erudition, Bondy depicted in *Indian Philosophy* the philosophical teachings of the most important Buddhist philosophers – including Nāgārjuna (2nd to 3rd century), Vasubandhu (4th to 5th century), Dharmakīrti (c. 600–660), and others – for the first time in the Czech language. He was able to describe with considerable insight the basic features of the Buddhist philosophical schools, such as the Sarvāstivāda, Mādhyamaka, and Yogācāra. Bondy covered an extensive range of topics, writing about the Hindu scriptural traditions, such as the Vedas, Brāhmaṇas, and Upaniṣads, as well as the ancient Indian philosophy of materialism, and the traditions of Buddhism and Jainism. He also wrote about other (broadly Hindu) philosophical systems and philosophers, including Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Vedānta, Yoga, and Śaivism, and about the great Vedāntic theologian-philosophers Rāmānuja (c. 1075–1140), Madhva (c. 1250–1300), and Śāṅkara (c. 650–700).

Admittedly, the sections of Bondy's *Indian Philosophy* that treat Indian theistic systems, and especially Yoga, are substantively far weaker due to his exaggerated criticism on the basis of his materialistic premises. However, the merit of *Indian Philosophy* is the same as that of *The Buddha*. *Indian Philosophy* is not simply a history of Indian philosophical thinking but a very interesting philosophical interpretation from a position of dialectical materialism.⁴³ This task is not easy because in Indian philosophy there are many conceptual, experiential, and argumentative methods that do not fit into West-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 266. These words were written by Bondy in August 2004, approximately 2 years and 8 months before his death.

⁴¹ Bondy, *Indická filosofie*, p. 229.

⁴² *Ibid.*, p. 11.

⁴³ On the problems connected with writing books on the history of Indian philosophy, see the thought-provoking discussion online at <https://indianphilosophyblog.org/2016/12/06/book-review-of-an-introduction-to-indian-philosophy-by-roy-w-perrett-reviewed-by-matthew-r-dasti/> (accessed July 2, 2018).

ern categories, concepts, and approaches.⁴⁴ The other problem is the very well-known *hermeneutic circle*: as M. Kapstein writes, “our prior philosophical commitments will inevitably color our understandings of the Indian sources we consider.”⁴⁵

In *Indian Philosophy*, Bondy makes some insightful connections and contrasts with Western philosophy (for example with Plato, Aristotle, Berkeley, and others). This comparative analysis can be useful for clarifying some perennial philosophical problems that are shared by both the Western and Indian traditions. That being said, one of the serious problems with Bondy’s *Indian Philosophy* is the book’s lack of bibliographical references and notes. Unfortunately, this is the standard across nearly all of his works.

There are also questions to be raised about the sources and languages Bondy used. It is certain that he did not work with the original texts written in Sanskrit, Pāli, Chinese, and other languages used in the Buddhist world. On the other hand, while writing *Indian Philosophy*, Bondy had access to relatively extensive sources,⁴⁶ especially on the Buddhist logico-epistemology tradition of Dignāga (c. 480 – c. 540 CE) and Dharmakīrti. He could study “thousands and thousands of pages of it plus various Indian commentaries,”⁴⁷ and only in some cases did he have to use secondary literature.⁴⁸

In *Indian Philosophy*, Bondy provided excellent explanations of the philosophy and metaphysics of the Buddhist system of Abhidharma.⁴⁹ This is very important for a correct and comprehensive understanding of Buddhist philosophy because “Abhidharma sets the agenda, the presuppositions and the framework for Buddhist philosophical thought.”⁵⁰ Bondy also writes about the literature of Perfection of Insight (*prajñāpāramitā*) with

⁴⁴ See Christian Coseru, “Indian Philosophy in the Global Cosmopolis,” online at <http://indianphilosophyblog.org/2017/12/12/indian-philosophy-in-the-global-cosmopolis/> (accessed July 8, 2018).

⁴⁵ Matthew Kapstein, “Interpreting Indian Philosophy: Three Parables,” in Jonardon Ganeri (ed.), *Oxford Handbook on Indian Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), pp. 16–17.

⁴⁶ Bondy wrote that thanks to his friends in our country and abroad he did not suffer from a lack of access to literature. And when he didn’t know the languages he always found some good friends who were willing to help him. Bondy, “Druhá knížka o tom, jak se mi filosofovalo,” p. 265.

⁴⁷ Quoted in Bondy, *Indická filosofie*, p. 151.

⁴⁸ As far as I am able to tell, Bondy was also working with two important encyclopedias of Indian philosophy edited by K. H. Potter: *Advaita Vedānta to Sāṃkhya and his Pupils* (1981) and *Indian Metaphysics and Epistemology* (1977); the key Buddhist text the *Abhidharmakośa* (the *Treasury of Abhidharma*) of philosopher Vasubandhu (c. 400–480); E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus* (1956); W. Ruben, *Beginn der Philosophie in Indien. Aus den Veden. Die Philosophie des Buddhismus* (1955–1956). We should not forget the work of the outstanding Russian scholar Fyodor Stcherbatsky (1866–1942), who helped to establish the academic study of Indian and Buddhist philosophy in the Western world, and whose English works were also available to Bondy.

⁴⁹ Abhidharma (Pāli *Abhidhamma*), “higher” or “further” doctrine (*dharma*), is: (1) the set of texts that make up *Abhidharmapiṭaka*, the third basket of the Buddhist Canon, and (2) the very sophisticated system of texts and commentaries (1st BC – 2nd century AD) which is a systematic arrangement, clarification, and classification of the Buddha’s doctrine (*dharma*).

⁵⁰ Williams and Tribe, *Buddhist Thought*, p. 140.

some excerpts from the texts that show their paradoxical character. This is beneficial because Prajñāpāramitās have been mostly neglected in histories of Buddhist philosophy. Bondy, however, aptly notes that these texts operate mostly on a pre-philosophical level and that it was not until Nāgārjuna, who is properly considered to be one of the foremost philosophical thinkers in history, that their ideas were given real philosophical value.⁵¹

It is to Bondy's credit that he pointed out Nāgārjuna's philosophical greatness. Nevertheless, the first person who pursued Nāgārjuna in Czechoslovakia was František Drtikol (1883–1961), a mystic and photographer of international renown. Already by 1942 Drtikol (who was, according to Bondy, “the First Czech Buddhist Patriarch”) had translated Walleser's translations of Nāgārjuna's main work, *Root Verses of the Middle* (MMK), from German into Czech.⁵² Drtikol also often used Nāgārjuna's famous concept about the identity of Nirvāṇa and *saṃsāra* and vice versa.⁵³ According to Bondy, this concept looks like a statement representative of the highest mysticism, but surprisingly we hear it coming from a philosopher.⁵⁴ Nāgārjuna “puts into a new light – if not on its head – everything we were used to. But his philosophy turns on its head everything we were used to until that time in India.”⁵⁵

Bondy writes that the main ontological category of Nāgārjuna's teaching of a “middle way” (*madhyamaka*) is emptiness (*śūnyatā*). It is the emptiness of substance (“ontological” emptiness) and the emptiness of “values” (“axiological” emptiness). According to Bondy, Nāgārjuna rejects any substantive concept of reality and “carries out a detailed analysis of everything that substantive thinking might capture to prove its ineligibility. However, a simple negation of real existence would lead to the introduction of a category of non-existence and that would be only a hypostasis and a substantial Nothing – non-being as an ontological substance (not to mention that non-existence is just a paired category of being).”⁵⁶ Therefore, Nāgārjuna emphasizes that emptiness is not ontologically either being or non-being!

⁵¹ Bondy, *Indická filosofie*, p. 132.

⁵² Max Walleser, *Die mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übersetzt von Max Walleser* (Heidelberg: Carl Winter, 1912).

⁵³ However, this famous citation from Nāgārjuna does not say that “Nirvāṇa equals *saṃsāra*,” as it is often misinterpreted as saying by many, along with Drtikol and Bondy, but instead that “the farthest limit (*koṭi*) of the *saṃsāra* is also the farthest limit of Nirvāṇa and there is no[t] any difference between them” (MMK 25.20). This statement is sometimes compared to the famous sentence 5.6 of Wittgenstein's *Tractatus* that “the boundaries of language are the boundaries of my world.” For a closer comparison of Nāgārjuna with Wittgenstein and other Western philosophers see Andrew Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1990).

⁵⁴ Bondy, *Indická filosofie*, pp. 132–135.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 132–134.

But Nāgārjuna does not deny objective lawfulness or *karman* between things. To the contrary, he vehemently emphasized the lawfulness of the universe (*karman*), but he postulates emptiness instead of a material substrate. Things have no axiological determination and ontologically are empty (*śūnya*) of any substance. However, emptiness is not Nihil. Conversely, only emptiness allows the “real existence and the real processes of everything.”⁵⁷ Bondy aptly points out the great danger of misunderstanding emptiness as real existence. He writes that

emptiness cannot be fixed, even the category of emptiness is empty, teaching about emptiness is empty (in both the above-mentioned aspects, ontological and axiological), and correctly understanding emptiness means understanding the objective existence and lawful existence of all things [...].⁵⁸

Bondy concludes that Buddhist philosophy is the backbone of the history of Indian philosophy. However, the world of Buddhist philosophy is so different from European philosophy that the European philosopher has to exert great intellectual effort when contemplating it. Only then can he penetrate more deeply into it.⁵⁹ On the subject of the philosophy of Sarvāstivāda, which is very sophisticated and philosophically important,⁶⁰ Bondy admitted that he struggled to understand its deep and precise meaning. He notes that it would have been easy to pretend that he understood everything, but it is not worth doing so.⁶¹ I strongly agree with his accurate remark that “the lively integration of Buddhist philosophical schools into the wealth of thought that educated humanity possesses would be extremely important, because these schools exhibit philosophical approaches that are unprecedented elsewhere and are not only original but often philosophically inspiring and of contemporary relevance.”⁶² Besides Nāgārjuna’s non-substantial model and the Sarvāstivāda school’s ontology, we can mention, for instance, Yogācāra’s idealism of Asaṅga (fourth century) and Vasubandhu, Dignāga’s and Dharmakīrti’s epistemology, Buddhist theories of the non-Self, and Buddhist Ethics.⁶³

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 134–135.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 135–136.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁰ On Sarvāstivāda, see, for instance, Noa Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics* (London – New York: Routledge, 2005), and Paul Williams, “On the Abhidharma Ontology,” *Journal of Indian Philosophy* 9 (1981), pp. 227–257.

⁶¹ Bondy, *Indická filosofie*, p. 125.

⁶² *Ibid.*, pp. 86–87.

⁶³ See Steven Emanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy* (Oxford: Wiley Blackwell, 2013). Jay Garfield and William Edelglass (eds.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2011).

1.4. Buddhism in *A Story about the Story* and *Post-Story*⁶⁴

Buddhist philosophy plays a very important role in these two later books by Bondy as well.

In *A Story about the Story*, Bondy mentions non-European philosophies only “to point out how the problems of non-substantive ontology have been elaborated elsewhere with greater attention than our Mediterranean spiritual traditions have allowed us to do.”⁶⁵ His goal is not to solve problems of Buddhist dogma because “it remained at the scholastic level and we have no reason to surrender our own Gilgamesh-Prometheus-Faustian traditions and spirituality that leads us to examine the problem from other points of view.”⁶⁶ However, I think that we can find in these two books at least inspiration from, or even the direct integration (if not syncretism) of some Buddhist concepts into Bondy’s holistic, non-substantive philosophy. These include Nāgārjuna’s philosophy and his identification of Nirvāṇa and *saṃsāra*; the Buddha and his doctrine of suffering (*duḥkha*); the key concepts of Mahāyāna Buddhism, emptiness (*śūnyatā*) and compassion (*karuṇā*); the doctrine of “mere consciousness” (*viññaptimātra*) of the Mahāyāna school Yogācāra; or the Indian concept of a causal lawfulness (*karman*), which Bondy interprets here as a “transfer of information” (see below).

Bondy, quite creatively but also problematically, identifies emptiness with the Chinese principle of Tao, with objective reality, Reality, or the Universe, the Ultimate, Order, and so on, even if he recognizes the great pitfalls associated with this move. According to Bondy, emptiness is “a situation without any ontological preconditions. It contains all possibilities, it always opens the possibility of all possibilities, it is not directed, it is a situation in which nothing is conducted, but which creates its own time as a process [...]”⁶⁷ Therefore, emptiness can also be understood as a process, because nothing from it “emanates, nothing is created, it simply changes all the time.”⁶⁸ This process, which Bondy compares to “a continuous stream of music or a continuous story,” is then “the same thing as transformation and Emptiness.”⁶⁹

This characterization of emptiness is thought-provoking, but it is not clear at all how emptiness could change or be a process when, in order for something to change, it must have some positive ontological content, which emptiness clearly does not have. Bondy claims that emptiness, under the term *wu* (無), is already understood as a process in Taoism and therefore he characterizes it as a process without any ontological determinations

⁶⁴ *A Story about the Story* was written in the years 1998–2001, but the author’s last corrections were made in 2006. *Post-Story* was written in the years 2004–2005.

⁶⁵ Bondy, *Příběh o příběhu*, p. 149.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 304.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 40.

or assumptions.⁷⁰ But Bondy's characterization is quite problematic because *wu* (無) does not mean a process or change in classical Chinese.

In *A Story about the Story*, Bondy deals with Buddhism in three of six "appendices."⁷¹ In the second appendix, called "Axiological Note. The Buddha," he writes that although ethical issues and questions were and still are deeply relevant to people and much literature has been written about them, nothing has been solved. Bondy states that the Buddha thought seriously about love, which played a very important role as a Western ethical category in Greek philosophy in the form of *eros* and in Christianity as *agape*. Nevertheless, because the Buddha found no solid evidence for an articulation of this category, he cautiously and continuously avoided it and later formulated the very important doctrine of all-embracing compassion (*karuṇā*) that became the highest ethical category in Mahāyāna Buddhism.⁷²

According to Bondy, the cause and deep grounding of the Buddha's doctrine of compassion (*karuṇā*) was this: "Because we are *all in the same situation*, whether today or in thousand years, *there is really nothing else to do* than most often and most of all relieve our general suffering and help each other with actively committed compassion."⁷³ Bondy comes up with the attractive and, in my opinion, valid argument that from a philosophical point of view this is simply a matter of systematic conjecture and a completion of the Buddha's great teaching about the need for mindfulness (Pāli *sati*) because "intensified mindfulness can easily lead us to a very sensitive feeling that suffering (*duḥkha*) is truly ubiquitous."⁷⁴

In the fifth appendix ("*Karman* in Buddhism. The Buddhas Category of Perfect Knowledge, or Where has the Author Gotten To?"), Bondy writes that the Buddhist concept of *karman* corresponds to the modern concept of information. Nirvāṇa, which according to Bondy's interpretation the Buddha has identified with Perfect Knowledge (*prajñāpāramitā*) of reality, gnoseologically means the extinction of "all karmic, that is informational, strings and their ends,"⁷⁵ which are ontologically associated with *saṃsāra*, the cycle of birth, death, and suffering. However, the Buddha did not comment on this any further, as if it were enough to say "one who knows, understands." Bondy says about this silence: "The Buddha was philosophically very trustworthy; we cannot see him anywhere employing the *petitio principii* [circular reasoning]. When he said something,

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 36–37.

⁷¹ Bondy notes that because these long appendixes are "absolutely non-scientific" he should not have even published them so as to preserve at least a little scholarly respectability. Bondy, *Příběh o příběhu*, p. 343.

⁷² *Ibid.*, pp. 281–282.

⁷³ *Ibid.*, p. 282.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 305.

he knew what it was and he knew what he could not say.”⁷⁶ The problem was that the Buddha had no conceptual apparatus with which to thematize these difficult matters. According to Bondy, it is quite possible that even now we do not have this apparatus. Nevertheless, we have to work on it.

Bondy writes that when one achieves Perfect Knowledge of reality or Nirvāṇa his individual subjectivity ceases to exist and absurd suffering (*duḥkha*) disappears. Then one can visually and holistically see and understand reality, Tao, the universe, and so on as an “absolutely simple structure.”⁷⁷ Bondy describes this achievement of the Perfect Knowledge and the functioning of the information string through the “overwhelmingly abbreviated” and “archaic” Buddhist description. Nevertheless, according to him there is no problem translating this into current scientific terminology. This description is extraordinarily important because it is “the key to the problem of a non-substantive answer to questions of eschatology, so-called post-mortality, human destiny, content and the meaning of human life.”⁷⁸

Bondy uses examples from Buddhism and Taoism to show that according to his modern non-substantive ontology there is nothing eternal or permanent because everything is essentially transient. Therefore, there is no point in fixing on anything, even one’s own Nirvāṇa! However, this does not mean that “an awakened individual cannot actively participate in a changing sequence of transient changes.”⁷⁹ Here, Bondy follows Mahāyāna Buddhist teaching about the bodhisattva, that is buddha-to-be, who, out of compassion and altruism, sets out on the path to full Buddhahood to help release other beings from suffering (*duḥkha*) in *samsāra*.⁸⁰

In the previous appendix, Bondy asked whether the universe and human existence make any sense, and in despair he notes that “reality is really stupid.” This urgent problem troubles him in the sixth appendix as well (“‘La pensée primitive.’ The Category of Meaning. Buddhism. Chinese philosophy. Substantive and Non-Substantive Ontology”). The Buddha (like Bondy) attempted to give a satisfactory anthropological and ontological response to this question. But, according to Bondy, “the projection of the category of meaning into the universe” is extremely problematic. It is “a stone of materialism” and “a crucial point of Buddhism and a non-substantial ontology too.”⁸¹

⁷⁶ *Ibid.*, p. 306.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 309.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 311.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ See, for instance, Williams and Tribe, *Buddhist Thought*, pp. 136–139.

⁸¹ Bondy, *Příběh o příběhu*, p. 323. Let’s look at how Buddhism is criticized in this matter by the philosopher and foremost Buddhologist Paul Williams: “Of course, if the Buddhist is right in his or her analysis of the nature of things, then they can be portrayed as optimistic in that they at least show a way out of the infinite series of miserable rebirths. But the very idea that this is

Bondy thinks that the Buddha does not mention this category because “to adhere to the idea that the universe has some sense is only softened camouflage on a vague idea that my immortal soul will attain salvation one day.”⁸² Therefore, the Buddha recommended direct experience and his *way of life* – that is, following the Eightfold Path (*mārga*) – instead of useless speculations and erroneous opinions (*dṛṣṭi*) that inevitably lead to attachment and suffering (*duḥkha*).⁸³

Bondy argues that when it comes to the category of meaning we cannot go much further than the Buddha himself if we do not want to return to essentialistically conceived theism. Already in 1980 Bondy wrote:

But we cannot refute the Buddha’s teaching that it is better to cease to exist than to exist if we cannot find out whether the ontological structure is embedded in the *eschatological dimension*. If it is – then our everyday action is meaningful. If it is not – then we stand definitively with our backs to the wall.⁸⁴

However, Bondy believes that we have to try to live without a category of sense, even though this can cause us mental shock.⁸⁵

*

Let us now move on to Bondy’s *Post-Story*, which also features many allusions to Buddhism. According to Bondy, being acquainted with the key issues of Buddhist philosophy is crucial because we do not know them as we know our own Greek-Christian-Islamic tradition, and therefore we cannot compare the Buddhist point of departure with our non-substantive ontological model, or find out where our model is more advanced. So, let us look at some of the topics more closely.

We begin with the issue of consciousness, about which we know, according to Bondy, nothing.⁸⁶ Therefore, it is a great pity that the fine arguments of Buddhist philosophers

how it is, is pessimistic. If the universe is such that *ultimately* the only thing to do is to escape an infinite series of rebirths (and ultimately to help others do the same), that is pessimistic. I would argue that all this is pessimistic notwithstanding that the Buddhist goals of enlightenment, or Buddhahood, might be depicted as optimistic (and even, perhaps, positively blissful) *for the persons who achieve them.*” Paul Williams, *The Unexpected Way: On Converting from Buddhism to Catholicism* (Edinburgh and New York: T&T Clark, 2002), p. 20.

⁸² Bondy, *Příběh o příběhu*, p. 323.

⁸³ *Ibid.*, p. 324.

⁸⁴ Bondy, “Knižka o tom, jak se mi filosofovalo,” p. 218.

⁸⁵ Bondy, *Příběh o příběhu*, p. 325.

⁸⁶ About the mystery of consciousness, the philosopher Daniel Dennett writes: “Human consciousness is just about the last surviving mystery [...]. There have been other great mysteries: the mystery of the origin of the universe, the mystery of life and reproduction, the mystery of the

about consciousness, which are philosophically difficult to question, are neglected. However, Bondy points out that the Buddhist solutions cannot simply be accepted because they must go hand-in-hand with the development of philosophy and exact contemporary science.⁸⁷ This, of course, is true, and it should be noted that there are already regular workshops and conferences on brain and consciousness research that have been held for 25 years under the auspices of His Holiness the 14th Dalai Lama with the participation of Buddhists, Western philosophers, Buddhologists, cognitive scientists, neuroscientists, psychologists, and others, under the name *Mind and Life*. Their goal is to understand the human brain and the functioning of consciousness scientifically in order to ease suffering and promote well-being.⁸⁸

Another impressive topic is the Buddhist doctrine of rebirth. Bondy, who interprets Buddhism strictly empirically and scientifically, argues: “The Buddhists had a permanent problem with the complicated hypothesis of pseudo-incarnation” which was “originally the Buddha’s compassionate concession to the simple Indian peasants he was turning to.”⁸⁹ Therefore, this incarnation hypothesis is nonsense and, for the educated Buddhist philosopher, is only an unavoidable metaphor. It may have once had some meaning, but later this meaning was lost.⁹⁰ However, Bondy’s argumentation is misleading, even though I do not want to argue that rebirth really exists.

It is not true that Buddhist philosophers understood the concept of rebirth only as an “unavoidable metaphor,” as Bondy claims. The concept of rebirth (*punarbhava*), which was accepted by most Indian philosophical and religious systems, undoubtedly belonged among the most important concepts of early Buddhism. However, in ancient India, there were also some thinkers who criticized the Buddhist concept of rebirth with strong arguments and attempted to refute it. That’s why Buddhist philosophers sought arguments for its defense and support. Among them was Dharmakīrti, one of the greatest Buddhist philosophers, who apparently made the greatest effort to de-

design to be found in nature, the mysteries of time, space, and gravity [...]. We do not yet have the final answers to any of the questions of cosmology and particle physics, molecular genetics and evolutionary theory, but we do know how to think about them [...]. With consciousness, however, we are still in a terrible muddle.” Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (London: Penguin Books, 1993), p. 21.

⁸⁷ Bondy, “Druhá knížka o tom, jak se mi filosofovalo,” p. 262. I cannot agree with Bondy that Buddhist arguments about consciousness are hard to question, but, on the other hand, Buddhists have studied these issues very intensively in a practical and theoretical way and quite often came up with notable results.

⁸⁸ Online at <https://www.mindandlife.org/> (accessed March 19, 2018).

⁸⁹ Bondy, *Postpříběh*, p. 14. However, Bondy’s argumentation is wrong here because the Buddha’s followers were not simple peasants, especially the *kṣatriyas* and *brāhmaṇas*, i.e., noble people from higher classes.

⁹⁰ Bondy, *Postpříběh*, pp. 20, 64.

fend the concept of rebirth by means of rational arguments and to disprove the objections and criticisms of opponents.⁹¹ Dharmakīrti's argumentation appears in his main work *Pramāṇavārttika* (*Compendium of True Knowledge*).⁹² The concept of rebirth was also seriously examined and defended by the most notable Buddhist philosophers of Aśaṅga and Vasubandhu.⁹³ Surely many other cases could be found, because the concept of rebirth was essential for the Buddhist soteriological project. Buddhist philosophers have consistently argued that what we call "person," "personality," and so on, is only a causally conditioned continuous flow of instant physical and mental events that has an infinite temporal dimension and continues even after the death of an individual due to the moral principle of causality (*karman*; Pāli *kamma*).⁹⁴

Christopher Gowans writes that this rational justification of rebirth is based on the belief that the universe is not chaotic but ruled by a moral order (*karman*). And truthful knowledge of this moral order is the key to Buddhist awakening. "The Buddha believed every human being could achieve enlightenment because he thought human nature and the universe have certain objective features we can know."⁹⁵ While modern science usually asserts that the world is morally neutral or meaningless, the Buddha views it as morally organized. However, according to Gowans this does not mean that "the Buddha's teaching is incompatible with modern science, but it does mean the Buddha would regard the world of modern science as incomplete insofar as this world was taken to be morally neutral. For the Buddha, the moral order of the universe is contained first and foremost in the doctrines of *kamma* and rebirth."⁹⁶ These teachings were already known and generally accepted before the Buddha, even if they were rejected by the materialists and skeptics. This means that the Buddha did not have to accept the doctrine of *karman* and rebirth, but he chose to do so for ethical reasons.⁹⁷

⁹¹ The main opponents of Dharmakīrti were Indian materialists, who claimed that the destruction of the body means also the final extinction of consciousness, so that there can be no rebirth. Among the significant opponents of Buddhism were the philosophers of the Mīmāṃsā and Nyāya-Vaiśeṣika schools, who accepted the concept of rebirth or reincarnation but claimed it was highly incompatible with the Buddhist doctrine of the non-Self (*anātman*) because reincarnation is possible only on the assumption of a permanent and unchangeable soul or Self (*ātman*). See Eli Franco, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth* (Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Vienna, 1997).

⁹² It covers a large part of the second chapter entitled *Pramāṇasiddhi* (*Establishing of True Knowledge*).

⁹³ See Robert Kritzer, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma* (Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1999).

⁹⁴ Dan Arnold, "Dharmakīrti's Dualism: Critical Reflections on a Buddhist Proof of Rebirth," *Philosophy Compass* 3/5 (2008), p. 1080.

⁹⁵ Christopher Gowans, *Philosophy of the Buddha*, (London: Routledge, 2003), p. 29.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

As R. Hayes writes: “And if there is no rebirth, then the very goal of attaining nirvāṇa, understood as the cessation of rebirth, becomes almost perfectly meaningless. Or rather, nirvāṇa comes automatically to every living being that dies, regardless of how that being has lived. If every living being attains nirvāṇa automatically, then no special effort is needed by anyone to attain the goal; in particular, the rigors of Buddhist practice are neither necessary nor fruitful.”⁹⁸

According to the Buddha, all sentient beings are morally responsible for their good or bad deeds. Due to them, they are reborn in different spheres of existence. This means that the ideas of *karman* and rebirth are inevitably linked. Of course, it is a significant question whether the universe really works based on moral order (*karman*), as the Buddha thought. Nevertheless, like the old Western philosophers and most Western religious traditions, the Buddha gives a completely positive answer, albeit formulated a little differently.⁹⁹

Of course, how to approach the concepts of rebirth and *karman* is a very difficult question at present because, with the exception of the not-very-successful experiments of some parapsychologists, nobody has scientifically or adequately proven that rebirth occurs. For example, Ian Stevenson attempted to empirically demonstrate the existence of rebirth, but a number of very serious objections were raised against his claims.¹⁰⁰ The problem is that while Indian Buddhism is generally anti-physicalist, contemporary philosophers accept a very strongly metaphysical view of physicalism in which all reality is physical.¹⁰¹

According to M. Siderits, the doctrines of *karman* and rebirth have played a very important role in Buddhist cultures, but now they are no longer key to the main Buddhist project. Even if it is believed that physicalism is really true, we are not able to accept the fact of our own mortality. That can lead us to avoid putting off the solution to the problem of suffering until some promised future life and instead to redouble our efforts to solve it in agreement with the Buddhist philosopher Śāntideva: that is, to try and remove suffering no matter where and to whom it happens.¹⁰² If the foundation of the

⁹⁸ Richard Hayes, “Dharmakīrti on *punarbhava*,” in Egaku Maeda (ed.), *Studies in Original Buddhism and Mahāyāna Buddhism*, vol. I (Kyoto: Nagata Bunshodo, 1993), p. 128.

⁹⁹ See Gowans, *Philosophy of the Buddha*, pp. 104–116. For the social context of *karman* in India, see Richard Gombrich, *What the Buddha Thought* (London: Equinox, 2009), chap. 2.

¹⁰⁰ See Ian Stevenson, *Children Who Remember Previous Lives* (The University Press of Virginia, Charlottesville 1987). For the critics of rebirth, see Paul Edwards, *Reincarnation: A Critical Examination* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1996); John Hick, *Death and Eternal Life* (Louisville: Westminster/John Knox Press, KY 1994) (chap. 18 and 19).

¹⁰¹ According to D. Stoljar, those who deny physicalism not only go against science but also against “scientifically informed common sense.” See Daniel Stoljar, *Physicalism: New Problems of Philosophy* (New York: Routledge, 2010), p. 13.

¹⁰² See the *Bodhicaryāvatāra* 8.105: “If the suffering of one ends the suffering of many, then one who has compassion for others and himself must cause that suffering to arise.” Kate Crosby

Buddhist way is cultivation, charity, and sympathy, a human being can follow it even without believing in the doctrines of *karman* and rebirth. Therefore, physicalism is not, at least according to Siderits, a threat to Indian Buddhism (with the exception of the idealistic school Yogācāra). On the contrary, it may bring new possibilities to our lives.¹⁰³

II. Buddhism, Marxism, and Egon Bondy

In 1968, Bondy stated that Marxist philosophy was the first philosophy since that of the Buddha that could fully accept and prospectively solve human problems. Nevertheless, he complained that in Marxist literature there was not any synthetic work on Buddhism that had philosophical value.¹⁰⁴ It seems to me that, 50 years later, Bondy's claim is still valid. As far as I know there is still not any publication of the kind Bondy was calling for.

Nevertheless, we can at least find some promising works regarding the relation between Buddhism and Marxism, even if I doubt they would satisfy Bondy's expectations. In my opinion, one interesting and thought-provoking book is *Nothing: Three Inquiries in Buddhism* written by M. Boon, E. Cazdyn, and T. Morton.¹⁰⁵ These authors hope to open up epistemological and ontological gaps and voids between Buddhism and critical theory.¹⁰⁶ According to them, there are "two kinds of bridges between them: totally nonexistent bridges and burned bridges."¹⁰⁷ They also remind us of what Michel Foucault wrote in 1978 during his dialogue with a Zen monk in Japan, in which he stated that it was "the end of the era of European philosophy. Thus if a philosophy of the future exists, it must be born outside of Europe, or equally born in consequence of meetings and impacts between Europe and non-Europe."¹⁰⁸ This assertion of Foucault's seems to be very similar to Bondy's vision, from some ten years earlier, of one "unified" world philosophy!

The book *Nothing: Three Inquiries in Buddhism* is also meant as a contribution to the contemporary "religious turn" in critical thought (as discussed by Derrida, Barthes,

and Andrew Skilton (trans.), *Śāntideva. The Bodhicaryāvatāra* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 97.

¹⁰³ Mark Siderits, "Buddhism and Techno-Physicalism: Is the Eightfold Path a Program?" *Philosophy East and West* 51.3 (2001), pp. 307-314.

¹⁰⁴ Bondy, *Buddha*, p. 10.

¹⁰⁵ Marcus Boon, Eric Cazdyn, and Timothy Morton, *Nothing: Three Inquiries in Buddhism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2015).

¹⁰⁶ For critical theory, see, for instance, James Bohman, "Critical Theory," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) (online at URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/critical-theory/> [accessed May 3, 2018]).

¹⁰⁷ Boon, Cazdyn, and Morton, *Nothing*, pp. 1-2.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 2. See Michel Foucault, *Religion and Culture*, ed. Jeremy Carette (Routledge, New York 1999), p. 113.

Foucault, Badiou, Lacan, Agamben, who called himself a Christian philosopher, Eagleton, Žižek, and others), which has emerged in philosophy, but also in aesthetics, psychoanalysis, science studies, and so on. This “religious turn,” and a fascination for St. Paul and Christianity in general, is found in Badiou’s “Pauline revival” and in Žižek’s interpretation of St. Paul as the Lenin of Christianity and his own position as a “Christian materialist.”¹⁰⁹

I do not think that Bondy would share Badiou’s or Žižek’s sympathies for St. Paul, although he writes that if it were possible to revive Christianity again, he “would be the first to welcome it.”¹¹⁰ The main reason for this assertion is the idea that it would take a long time before the phenomenon that used to be Christianity could possibly be revived.¹¹¹ However, according to Bondy we face a great problem now, because we live not only in the ruins of Christianity, but also in the ruins of Marxism.¹¹²

Nonetheless, there is no difficulty finding some Buddhists who could contribute to these discussions. Therefore, “it is striking that Buddhist thought has not so far played a significant role in this religious turn.”¹¹³ Boon, Cazdyn, and Morton ask why it is that there are so few critical theorists who examine Buddhism as compared to those – Agamben, Badiou, Žižek, and so on – who very seriously engage with Christianity. Why is there this gap? Why is there no “Buddhist turn” in critical theory? Why don’t Badiou and others turn to the Japanese monk and philosopher Dōgen (1200–1253), the famous Tibetan yogi Milarepa, Gautama Buddha, or, for instance, Nāgārjuna?¹¹⁴ Moreover, there are surely some striking similarities between Buddhism and contemporary Western philosophy, and “to an innocent onlooker it might seem strange, then, that not one of the philosophers has turned to Buddhism rather than to Christianity.”¹¹⁵

Moreover, there is a close relationship between theory and practice in critical theory as well as in Buddhism. This strong relationship is “the key component that Buddhism shares with the various subgenres of critical theory.”¹¹⁶ Both Buddhism and critical theory, as theories of society, emphasize their “*practical* intent,” trying to promote

¹⁰⁹ Alain Badiou, *St. Paul: La foundation de l’universalisme* (Paris: PUF, 1997); Slavoj Žižek, “Preface,” in Elizabeth & Edmond Wright (eds.), *The Žižek Reader* (Oxford: Blackwell, 1999), p. ix.

¹¹⁰ Bondy, *Postpříběh*, p. 196.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, p. 222.

¹¹³ Boon, Cazdyn, and Morton, *Nothing*, p. 2.

¹¹⁴ According to Boon we can find striking similarities between Badiou’s philosophy and the philosophy of Mahāyāna Buddhism because his mathematical ontology and theory of truth about infinite multiplicities, which develop out of the void/zero/empty set, are “strikingly similar” to the teaching about emptiness (*śūnyatā*) of Nāgārjuna’s Madhyamaka school. Marcus Boon, “To Live in a Glass House is a Revolutionary Virtue Par Excellence,” in: *Nothing*, p. 80.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 10–11.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 4.

liberation and happiness and eliminate suffering and pain through a transformation of the individual and society. The key problem for all Buddhists is suffering (*duḥkha*). This *duḥkha* (suffering, unsatisfactoriness, unease of all human beings) has to be eliminated and all Buddhist traditions strive to deeply understand the nature of *duḥkha* and the Eightfold Path leading to its cessation (see above).¹¹⁷

The German philosopher and social theorist Max Horkheimer (1895–1973), one of the founders of critical theory, writes that critical theory aims “to create a world which satisfies the needs and powers of men” and works for “man’s emancipation from slavery.”¹¹⁸ In his essay “Materialism and Metaphysics” (written in 1933), Horkheimer talks about “man’s striving for happiness,” which “is to be recognized as a natural fact requiring no justification.”¹¹⁹ Therefore, happiness – and suffering as its counterpart – are very important notions for Horkheimer’s materialist social theory.

Egon Bondy was not directly influenced by the first representatives of the Frankfurt School, such as Horkheimer, Adorno, Benjamin, and Marcuse,¹²⁰ but his approach to Marxism led to similarities between his thought and theirs.

J. C. Berendzen writes, “No social philosophy that denies the singular import of suffering, and the corresponding desire to overcome that suffering, can properly grasp human social reality.”¹²¹ According to Horkheimer, pain and suffering¹²² result from the irrational social conditions and organization of capitalistic society. He sees an elimination of human suffering in positive revolutionary social changes and argues that a real social philosophy must strive for the practical reduction of suffering.¹²³ “But the optimism should not be overestimated, because happiness is construed in a solely negative manner. The oppressed are motivated not by some positive conception of happiness, but by the hope of freedom from suffering.”¹²⁴ This individual desire for

¹¹⁷ For the “Four Noble Truths” of the Buddha, see Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 59.

¹¹⁸ Max Horkheimer, *Critical Theory. Selected Essays*, trans. Matthew J. O’Connell and others (New York: Seabury Press, 1972; repr. New York: Continuum, 2002), p. 246.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹²⁰ Nevertheless, Bondy was in written contact with E. Fromm, who even supported the publication of Bondy’s book *The Consolation of Ontology* in English.

¹²¹ J. C. Berendzen, “Max Horkheimer,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.) (online at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer/> [accessed May 3, 2018]).

¹²² Horkheimer’s thoughts on suffering, etc., were influenced by the “metaphysical pessimism” of Arthur Schopenhauer, in whose philosophy the Buddhist view of essential suffering (*duḥkha*) in the world played an important role.

¹²³ Berendzen, “Max Horkheimer.”

¹²⁴ This conception seems to be very similar to a Buddhist one where “happiness” (*sukha*) is sometimes characterized as the non-existence of suffering (*a-duḥkha*).

happiness can further manifest itself as the moral sentiment of compassion (*Mitleid*), wherein we desire the happiness of others.”¹²⁵

Let us turn now to Buddhism, in whose theory and praxis suffering (*duḥkha*), happiness (*sukha*), and compassion (*karuṇā*) play key roles. We concentrate on so-called “socially engaged Buddhism,” which is a very important and influential part of Asian as well as Western Buddhism. This is a politically and socially very active and powerful form of Buddhism, which emerged in the twentieth century. It aims to reduce the suffering (*duḥkha*) of oppressed and impoverished people by improving their social and economic situation. This form of Buddhist spiritual social activism “engages actively yet nonviolently with the social, economic, political, social, and ecological problems of society.”¹²⁶ In addition, maybe surprisingly for some uninformed people, “this engagement is not separate from Buddhist spirituality, but is very much an expression of it.”¹²⁷

Socially Engaged Buddhism is founded on traditional Buddhist philosophy, values, and concepts, such as the non-self, *karman*, the Four Noble Truths, dependent arising, compassion, loving-kindness (Pāli *mettā*), generosity, non-harmfulness (*ahimsā*), and bodhisattva. Socially Engaged Buddhism has tried, actively yet nonviolently (!), to solve many contemporary social, economic, political, cultural, and ecological problems and address crises which developed in Buddhist Asia in the twentieth century – for instance, the aftermath of the Vietnam War, the genocide in Cambodia, contemporary cultural genocide in Tibet, the ecological crisis in Thailand, the repressive regime in Burma/Myanmar, extreme social inequality, bigotry, large-scale poverty, and the inferior status of women in much of Buddhist Asia.¹²⁸

Engaged Buddhism was “motivated by concern for the welfare of others” and “influenced by modern social, economic, psychological, and political forms of analysis of Western origin” but also “by the great example of Mahātmā Gandhī, who pioneered spiritually based, nonviolent social engagement for the entire world.”¹²⁹ Among the most important figures in Engaged Buddhism are His Holiness the 14th Dalai Lama, the spiritual leader of Tibetans, and Thich Nhat Hanh, the Vietnamese Zen Buddhist monk, poet, and peace activist who tried to end the war in Vietnam and coined the term “Engaged Buddhism.” We can also name A. T. Ariyaratne (*1931), a pioneer of so-called “Buddhist economics,” who set up self-help programs in Sri Lanka that provided an alternative to capitalist as well as Communist economic models, “trying to build a society in which all needs are met – not only the economic, but social, cultural, psychological, political,

¹²⁵ Berendzen, “Max Horkheimer.”

¹²⁶ Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism. Dimensions of Asian Spirituality* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2009), p. 1.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 1–3.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 2.

and spiritual needs as well.”¹³⁰ In Cambodia, it was the Buddhist Samdech Preah Maha Ghosananda (1929–2007), “the Gāndhī of Cambodia,” who helped refugees to return safely from the camps after the brutal Khmer Rouge era and who was “one of the major leaders of the international movement to ban land mines.”¹³¹ In Thailand, there are many “ecology monks” who help to protect the highly endangered environment, with particular concern for loss of land to deforestation and dams.¹³² These are only a few examples of the many currently active engaged Buddhist individuals and movements.

There are also many movements and thousands of engaged Buddhists in the West, even if their number is much smaller than in Asia (due, of course, to the comparatively small number of Buddhists in the West). These political, social, and environmental activists “work to end capital punishment; guard nuclear wastes; challenge racism, sexism, and militarism; and protect the lives and well-being of animals,”¹³³ and so forth. Among many different activities there are also social and economic development programs that focus on “self-help employment and housing for formerly homeless and poor people; and housing and health services for people with HIV/AIDS”¹³⁴ (The Greyston Mandala). Therefore, Slavoj Žižek’s notorious sharply-worded criticisms of and hostility towards Buddhism (especially its Western form) seems very unfair.

It is worth noting that Žižek is a very special case among contemporary Marxist thinkers because we can find “countless direct statements of active hostility towards Buddhism” throughout his work.¹³⁵ For instance, he writes that even if “‘Western Buddhism’ presents itself as the remedy against the stressful tension of capitalist dynamics, allowing us to uncouple and retain inner peace and *Gelassenheit*, it actually functions as its perfect ideological supplement.”¹³⁶ Or: “One is almost tempted to resuscitate the old infamous Marxist cliché of religion as the ‘opium of the people,’ as the imaginary supplement to terrestrial misery.”¹³⁷ “‘Western Buddhism’ thus fits perfectly the fetishist mode of ideology in our allegedly ‘post-ideological’ era.”¹³⁸ “The ‘Western Buddhist’ meditative stance is arguably the most efficient way for us to fully participate in capitalist dynamics while retaining the appearance of mental sanity.”¹³⁹

¹³⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 6.

¹³³ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Boon, Cazdyn, and Morton, *Nothing*, p. 11.

¹³⁶ Slavoj Žižek, “From Western Marxism to Western Buddhism,” *Cabinet* 2, 2001 (online at <http://www.cabinetmagazine.org/issues/2/western.php> [accessed May 14, 2018]).

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

Žižek is probably right in so far as he is referring to some forms of “New Age Buddhism” very popular among certain Westerners. Nevertheless, he does not consider the activities of Engaged Buddhism. Žižek sometimes precisely points out the possible negative consequences to which Western Buddhism or Buddhism may lead, but his understanding of Buddhism is sometimes very superficial, or even wrong. For instance, “Žižek’s main reference for his knowledge of Buddhism in *The Puppet and the Dwarf* is *Orthodoxy*, a 1908 apologia for Christianity by G. K. Chesterton.”¹⁴⁰ In addition, many of Žižek’s views of Buddhism, as well as culture and life in Buddhist countries, are wildly inaccurate.¹⁴¹

In his sharp critiques of Buddhism, Žižek never or almost never uses classical Buddhist texts or references to the Buddha or Buddhist thinkers. Instead, he refers to the testimony of his friends who, in his view, are supposed to understand Buddhism. In addition, his quasi-Buddhist ideas are based on highly problematic authors such as British beatnik and writer Allan Watts (1915–1973), who was very popular in the 1960s, or Japanese Zen Buddhist D. T. Suzuki (1870–1966), who wrote that Zen Buddhism could be “wedded to anarchism or fascism, communism or democracy, atheism or idealism, or any political and economical dogmatism.”¹⁴² However, Suzuki’s interpretations of Buddhism are quite specific, and have been very strongly criticized by many scholars for their extremely controversial militaristic and racist attitudes, and are unacceptable in terms of general Buddhist ethics.¹⁴³

Žižek developed certain ideas about Buddhist ethics from some of Suzuki’s militaristic notions, which, from the perspective of mainstream Buddhist ethics, are completely unacceptable.¹⁴⁴ He also quotes a comrade of Pol Pot who was so “struck by his leader’s

¹⁴⁰ Boon, “To Live in a Glass House is a Revolutionary Virtue Par Excellence,” p. 26.

¹⁴¹ See, for instance, some very well-informed responses to Žižek’s letter on Tibet in the *London Review of Books* entitled “No Shangri-La” (see letters column for June 5, 2008, online at <https://www.lrb.co.uk/v30/n08/letters#letter5> [accessed May 14, 2018]). “Not only does Žižek rely on Chinese propaganda for his understanding of Tibet’s past, he also interprets the current tragedy through TV images selected and transmitted by the Chinese government [...]. Žižek tellingly remains silent about the gunning down of unarmed Tibetan protesters (more than two hundred were killed), the mass arrests, the flooding of the Tibetan plateau with Chinese paramilitaries, the lockdown of monasteries and schools and the barring of independent foreign journalists from the region.” Online at <https://www.lrb.co.uk/v30/n11/letters> (accessed May 14, 2018).

¹⁴² Daisetz T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1959), p. 36.

¹⁴³ See, for instance, Dion Peoples, “Slavoj Žižek’s Interpretation of Buddhism,” (online at https://www.academia.edu/2321244/Zizeks_Interpretation_of_Buddhism_-_FINAL_VERSION [accessed May 14, 2018]).

¹⁴⁴ Commenting on the very specific Samurai culture of medieval Japan, Suzuki writes, for instance: “It is really not he but the sword itself that does the killing. He had no desire to do harm to anybody, but the enemy appears and makes himself a victim. It is as though the sword performs automatically its function of justice, which is the function of mercy.” Quoted in Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London and New York: Verso, 2002), p. 134. For an original quotation see Brian Victoria, *Zen at War* (New York: Weatherhill 1998), p. 110.

cold demeanor and [...] utter ruthlessness towards their enemies” that he compared him “with a Buddhist monk who had attained” an enlightened state of stoic neutrality.¹⁴⁵ On this Žižek writes: “One should not dismiss this as an obscene false parallel: Pol Pot did indeed come from a Buddhist cultural background, and there is a long tradition of militarist discipline in Buddhism.”¹⁴⁶

Contrary to Žižek, I believe that drawing this comparison is highly misleading and disturbing. It demonstrates an utter ignorance of the sophisticated tradition of Buddhist ethics (*śīla*). Indeed, while the development of equanimous concentration (*upekṣā*) is certainly a feature of Buddhist meditation, this cannot be disconnected from the utter centrality of compassion (*karuṇā*) and other foundational ethical virtues such as loving kindness (*maitrī*) and sympathetic joy (*muditā*). This is to say nothing of the basic elements of the Buddhist path, which strongly prohibit such acts as killing and stealing. I also do not understand why Žižek connects Pol Pot’s ideas with Buddhism, when the Khmer Rouge had a plan to liquidate all Buddhist monastic orders, forced young Buddhist monks into marriage or military service, and executed senior monks and those who resisted.¹⁴⁷ Žižek’s claims regarding a *long* tradition of Buddhist militarism are, moreover, highly overstated. Peter Harvey offers a much more balanced view:

Buddhism is generally seen as associated with non-violence and peace [...]. This does not mean, though, that Buddhists have always been peaceful: Buddhist countries have had their fair share of war and conflict, for most of the reasons that wars have occurred elsewhere. Yet it is difficult to find any plausible ‘Buddhist’ rationales for violence, and Buddhism has some particularly rich resources for use in dissolving conflict. Overall, we can observe that Buddhism has had a general humanizing effect throughout much of Asia. It has tempered the excesses of rulers and martial people, helped large empires (for example China) to exist without much internal conflict, and rarely, if at all, incited wars against non-Buddhists. Moreover, in the midst of wars, Buddhist monasteries have often been havens of peace.¹⁴⁸

It is true that there was a strong Zen Buddhist involvement in Japanese militarism in World War II.¹⁴⁹ However, this involvement was very specific and ran contrary to general Buddhist ethics.

¹⁴⁵ Quoted from Niall Ferguson, *The War of the World* (London: Penguin Books, 2007), p. 623.

¹⁴⁶ Žižek, *Less than Nothing*, p. 134.

¹⁴⁷ Ian Harris, *Buddhism in a Dark Age: Cambodian Monks under Pol Pot* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2012).

¹⁴⁸ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 239.

¹⁴⁹ Žižek relies here on the important book by Brian Daizen Victoria, *Zen at War* (Lanham,

Žižek's very negative attitude towards Buddhism might be explained, according to Boon, Cazdyn and Morton, by the influence of G. W. F. Hegel, who misinterpreted Buddhism as a form of nihilism¹⁵⁰ or "cult of nothingness" – an attitude that has been appropriately criticized by contemporary scholars as a "highly Europocentric two-centuries-old philosophy of religion."¹⁵¹ Žižek's hostile attitude toward Buddhism has been challenged by the economist Vaḍḍhaka Linn in his thought-provoking book *The Buddha on Wall Street*. Vaḍḍhaka Linn worked for a very long time in UK trade unionism and was a political activist before becoming a Buddhist.¹⁵² In a review of this book, Professor Owen Flanagan writes: "Slavoj Žižek has written that Western Buddhism is the 'perfect ideological supplement' to capitalism. Žižek the provocateur thinks Western Buddhism is complacent about the terrible harms of unbridled neoliberal capitalism."¹⁵³ Vaḍḍhaka Linn's essay makes the argument for an activist Buddhism that responds to Žižek's challenge.¹⁵⁴ According to David Loy, another expert on Buddhism, "*The Buddha on Wall Street* is an original, insightful, and provocative evaluation of our economic situation today. If you wonder about the social implications of Buddhist teachings, this is an essential book."¹⁵⁵

Another very interesting book about the relationship between Buddhism and the radical politics of Noam Chomsky (*1928), Howard Zinn (1922–2010), and others is *The Compassionate Revolution. Its author*, David Edwards (*1962), a Buddhist and journalist, writes: "The power of radical dissent to dispel illusions and so combat the horrors of this world lies, I believe, in the compassionate motivation behind it. Buddhism is a two thousand-year-old masterclass in understanding the nature and true power of compassion even in the face of the worst viciousness and self-serving ignorance. Combined, the two – new and old, Western and Eastern – can constitute an irresistible force for good in the modern world."¹⁵⁶

The engagement between Buddhism and Marxism or communism in Asian societies is a long-running and very complicated issue and, in some cases (for example in China,

Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, 2nd ed.). This book concerns the support of Japanese Buddhists for their nation's militarism from the year 1868 until the end of World War II.

¹⁵⁰ See Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion*: G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Together with a Work on the Proofs of the Existence of God*, trans. E. B. Speirs and J. B. Sanderson (London: K. Paul, Trench, Trübner, 1895).

¹⁵¹ Boon, Cazdyn and Morton, *Nothing*, p. 12.

¹⁵² Vaḍḍhaka Linn, *The Buddha on Wall Street. On What's Wrong with Capitalism and What We Can Do About It* (Cambridge: Windhorse Publication, 2015).

¹⁵³ See Žižek, "From Western Marxism to Western Buddhism."

¹⁵⁴ Online at: <https://thebuddhaonwallstreet.com/reviews/> (accessed May 11, 2019).

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ David Edwards, *The Compassionate Revolution: Buddhism and Radical Politics* (Dartington: Green Books, 1998), p. 12.

Vietnam, Cambodia, Mongolia, Tibet), has been very traumatic for Buddhists in these societies. Boon writes that in the 1960s and 1970s there were “extreme attempts to eradicate religion in communist-controlled Asian societies”; but “the absence of any acknowledgment of these events in the work of Žižek et al. seems much more problematic.”¹⁵⁷ It is also surprising that contemporary writers who work on engaged Buddhism hardly mention the connection of Buddhism with Karl Marx or Marxism.¹⁵⁸ Nevertheless, according to Boon, now is the right time to think about both of them together, because they have answers to the problem of consumption, the biggest problem of capitalism.¹⁵⁹

Similar ideas are expressed by Michael Slott, a Buddhist practitioner and, for many years, a political and labor activist, who writes:

Both Buddhism and Marxism have strengths and weaknesses in helping us to understand human experiences and social problems [...]. Buddhism identifies those understandings and practices, which lead to greater happiness and less suffering in response to existential challenges that we all must face as mortal human beings, irrespective of the particular family, society, or historical era that we live in. Nevertheless, while Buddhism captures certain basic aspects of universal human experience, it does not take account of the interaction or dialectic between humans qua social beings and the relatively permanent social structures that humans both reinforce and challenge in the course of history. The latter is the province of a radical social theory, such as Marxism. At the same time, however, Marxism does not address the ways in which, at an experiential level, life causes suffering and anguish irrespective of the social context.¹⁶⁰

Moreover, according to Karsten J. Struhl, an American Marxist philosopher, we can find many points of intersection between Buddhism and Marxism.¹⁶¹ However, Struhl does not offer a simple synthesis of Buddhism and Marxism but argues for their mutual enrichment and support. He writes that both focus on the problem of human suffering (*duḥkha*), the first noble truth, but Marxism concentrates on its historical nature whereas Buddhism concentrates on its “pervasive existential and ontological nature.”¹⁶²

¹⁵⁷ Boon, “To Live in a Glass House is a Revolutionary Virtue Par Excellence,” p. 77.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 25–26.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶⁰ Michael Slott, “Can you be a Buddhist and a Marxist?” *Contemporary Buddhism* 12 (2011), no. 4, pp. 347–363, here 347.

¹⁶¹ Karsten J. Struhl, “Buddhism and Marxism: Point of Intersection,” *Science and Society. A Journal of Marxist Thought and Analysis* (2017), no. 4(1), pp. 103–116. (Online at https://www.researchgate.net/publication/315370491_Buddhism_and_Marxism_points_of_intersection [accessed May 14, 2018]).

¹⁶² *Ibid.*, p. 103.

Marxism sees the causes of suffering (the second noble truth) in capitalistic consumerism, exploitation, profit accumulation, oppression, and competitiveness, whereas Buddhism sees them in the illusion of self (*ātman*) and in greed, aversion, and delusion, the three defilements (*kleśa*) of mind.¹⁶³ However, both perspectives accept the idea that there is no substantial self¹⁶⁴ and that reality is a dynamic process of interrelations between entities.¹⁶⁵

Struhl writes that overcoming suffering (the third noble truth) is seen by Marxism as dependent upon embracing communism and building a classless society where class exploitation, oppression, and alienation are abolished. Nevertheless, Struhl writes that this idea is not sufficient, because the illusion of the self and individual greed, aversion, and delusion would still exist. To overcome individual suffering – that is desires, defilements, and illusions (as Buddhism proposes) – people also need to overcome “social suffering” (*duḥkha*), which entails abolishing the “economic, social and political causes of suffering.”¹⁶⁶ To extinguish the illusion of self, Buddhism offers compassion (*karuṇā*)¹⁶⁷ while Marx offers his vision of communism. Struhl argues that the Eightfold Path (the fourth noble truth) that leads to nirvāṇa should also include the practice of “socially engaged Buddhism,” which will involve reforming repressive social institutions, guided by Buddhist social praxis.¹⁶⁸

It is remarkable that the Dalai Lama, who was very sharply criticized by Žižek as “a kind of Disney figure cheerleading global capitalism,”¹⁶⁹ has spoken about his support for a synthesis between Buddhism and Marxism, and has expressed his sympathy towards Marxism on many occasions.

Of all the modern economic theories, the economic system of Marxism is founded on moral principles, while capitalism is concerned only with gain and profitability. Marxism is concerned with the distribution of wealth on an equal basis and the equitable utilization of the means of production. It is also concerned with

¹⁶³ *Ibid.*, p. 106.

¹⁶⁴ For instance, Louis Althusser speaks about the nonexistence of a substantial self and the impossibility of authentic existence. See Louis Althusser, *Budoucnost je dlouhá / Fakta [L'avenir dure longtemps, suivi de Les Faits]*, trans. J. Fulka (Prague: Karolinum, 2001), p. 87. According to Althusser, a subject only exists as an ideological subject (!), and science is a “process without a subject.” Petr Kužel, *Filosofie Louise Althussera* (Prague: Filosofia, 2014), p. 179.

¹⁶⁵ Kevin M. Brien, “Humanistic Marxism and Buddhism. Complementaries,” *Journal of Indian Philosophy and Religion* 15 (2010), pp. 63–102.

¹⁶⁶ Struhl, “Buddhism and Marxism: Point of Intersection,” p. 108.

¹⁶⁷ This universal compassion (*karuṇā*) has to be demonstrated in the social actions of an engaged Buddhism. *Ibid.*, p. 110.

¹⁶⁸ Struhl, “Buddhism and Marxism: Point of Intersection,” p. 104.

¹⁶⁹ Boon, “To Live in a Glass House is a Revolutionary Virtue Par Excellence,” p. 27.

the fate of the working classes – that is, the majority – as well as with the fate of those who are underprivileged and in need, and Marxism cares about the victims of minority-imposed exploitation. For those reasons, the system appeals to me, and it seems fair [...].

I think the major flaw of the Marxist regimes is that they have placed too much emphasis on the need to destroy the ruling class, on class struggle, and this causes them to encourage hatred and to neglect compassion [...]. Once the revolution is over and the ruling class is destroyed, there is not much left to offer the people; at this point the entire country is impoverished and unfortunately it is almost as if the initial aim were to become poor. I think that this is due to the lack of human solidarity and compassion. The principal disadvantage of such a regime is the insistence placed on hatred to the detriment of compassion. The failure of the regime in the former Soviet Union was, for me, not the failure of Marxism but the failure of totalitarianism. For this reason I still think of myself as half-Marxist, half-Buddhist.¹⁷⁰

After the collapse of the totalitarian communist system in Czechoslovakia in 1989, Bondy had to answer questions about his approach to Marxism. He did so in an essay titled “Why I Am Still a Marxist: The Question of Ontology”: “Yet now, when the opportunistic, bureaucratic system that called itself Marxist has finally collapsed, people ask me again and again whether I am ‘still’ or ‘really’ a Marxist.”¹⁷¹ Bondy resolutely answers “yes” because, in his opinion, “for anyone who tries to understand the universe and human history from a dialectical perspective, things could not be otherwise. Such an approach lies at the very heart of Marxist philosophy.”¹⁷² Bondy confesses that even if he is not an owner of the “the Truth” of how the things really are, he still places profound hope in Marxist ontology. According to Bondy, Marxism (“that is, the dialectical approach to trying to understand reality”) is “the only way to eliminate [...] alienation, exploitation, and poverty, the dehumanization, injustice, and ecological degradation.”¹⁷³ We can see here the close connection between theory and practice, emphasized also in the critical theory discussed above. To sum up, Bondy writes:

I am a Marxist first of all because I have found it to be the best methodological tool for my work in ontology, a tool from whose inner laws follow[s] the necessity

¹⁷⁰ His Holiness the Dalai Lama, *Beyond Dogma: Dialogues & Discourses*, trans. Alison Anderson, ed. Marianne Dresser (Berkeley, Calif.: North Atlantic Books 1996), p. 109–110.

¹⁷¹ E. Bondy, “Why I Am Still a Marxist: The Question of Ontology,” in: Bondy, *Postpřiběh*, p. 279.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 280–281.

of participating in the struggle to create a classless society. Marxism is a more deeply open system than any other in the history of philosophy.¹⁷⁴

However, Bondy was very pessimistic about the prospects of Marxism and communism in the coming decades, because he thought they probably would not “find a very large audience among intellectuals or anyone else. [...] It is highly unlikely that for the near future anyone will be attracted to Marxism by its ideology or its social or, even less, its economic outcomes.”¹⁷⁵ Nevertheless, Bondy argued, there is hope that, after a few decades, the ideas of Marxism and communism will grow again.¹⁷⁶

According to Bondy, the Buddha’s deep humanism is close to the humanism of Marx because it is real and eschews any mystification. But, Bondy says,

even Marxist optimism caused a great deal of disappointment. The great collective enthusiasm that accompanied the start of the socialistic revolutions vanished and was replaced by a consumerist pragmatism. More sensitive people ceased to feel any guarantee of the sense of life in building such a society [...].¹⁷⁷

There remains therefore, for Marxists as for Christians, the question of whether life as such has some meaning which is not purely pragmatic (related to momentary utility).¹⁷⁸

Conclusion

It is to Bondy’s great credit that he was the first Czech philosopher who drew attention not only to the historical significance of Buddhist philosophy but also to its importance for contemporary philosophy. He was particularly successful in achieving this in his monograph *The Buddha*, but also in the introduction to Buddhist philosophy he provided in his *Notes on the History of Philosophy*. At that time, these books were able to rectify, to a certain extent, the absolute lack of any good literature about Buddhist philosophy in the Czech language. They are still valuable contributions, particularly

¹⁷⁴ Bondy, “Why I Am Still a Marxist: The Question of Ontology,” p. 298.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 295–296.

¹⁷⁶ Bondy deeply regrets that the Cultural Revolution of Mao Zedong was not successful because “things all over the world would look quite different” if it had succeeded (*Ibid.*, p. 296). Bondy’s sympathy with the Cultural Revolution of Mao Zedong, whom he calls “a cheerful old man” or “our dear Chairman Mao” (Bondy, *Juliiny otázky a další eseje*, pp. 145, 157), seems very striking and inhumane considering the 1.5 million people who were killed during the Cultural Revolution and the millions of others who suffered due to torture, imprisonment, seizure of property, and general humiliation.

¹⁷⁷ Bondy, *Indická filosofie*, p. 36.

¹⁷⁸ *Ibid.*

because Bondy was a knowledgeable philosopher with an innovative philosophical perspective. They collectively provide a significant philosophical contribution to the study of Indian and Buddhist philosophy.

It is difficult to determine exactly about how much the Buddha and his teachings influenced Bondy himself. Nevertheless, I would like to close with one quotation of Bondy's that says nearly everything there is to say about his relationship with the Buddha:

If philosophy fails to prove that ontology has among other parameters [...] an eschatological parameter, that is, that ontology contains in itself an integral condition and a guarantee that we can, without reservation, take life positively – that even if we do not have to define its sense with mathematical accuracy it will be enough for us to feel and experience it [...]. So far, we have no legitimate possibility of going further than the Buddha, and so his teaching will still be the highest knowledge and understanding of the reality we have. I would wish with all my heart that this were not the case, but it does not lessen my respect and love for this Teacher whose thought was undoubtedly the most open of all.¹⁷⁹

There are many differences and similarities between Buddhism and Marxism. For many reasons, it seems that their simple synthesis is not feasible. Nevertheless, I see some possibility for their mutual enrichment and support, as Struhl, for instance, suggests. If “both Buddhism and Marxism are incomplete projects,” as Boon writes (paraphrasing Habermas),¹⁸⁰ then great challenges lie before us.

¹⁷⁹ Bondy, *Indická filosofie*, p. 36.

¹⁸⁰ Boon, “To Live in a Glass House is a Revolutionary Virtue Par Excellence,” p. 31.

AUTONOMIST MARXISM IN EASTERN EUROPE

Some Problems of Translation

Nikolay Karkov

Abstract: This text is a reflection on the production and reception of the first-of-its-kind anthology of autonomist Marxist texts in Bulgaria, published in 2013. After a brief examination of the anthology's content, the text focuses on four major "problems of translation" that significantly overdetermined the book's reception and circulation: what the author calls the problems of semantics, history, politics, and ontology. The article concludes that autonomist Marxism might have a unique role to play in radical conversations in the country and identifies the "work of translation" as a key ingredient in expanding the coalitional possibilities of the left in Eastern Europe.

Keywords: autonomist Marxism, translation, semantics, post-socialism, anarchism, ontology

Throughout the year 2013, I was co-editor and translator of an anthology project entitled *Autonomizym i marksizym: Ot Parizhkata komuna do Svetovnia socialen forum* (Autonomism and Marxism: From the Paris Commune to the World Social Forum). Commissioned and supported by New Left Perspectives, a radical interdisciplinary collective of young scholar-activists from Bulgaria, the anthology was meant to both push against the congenital "anti-communism" of the mainstream public sphere in the country and intervene in the context of local anti-governmental and global post-Occupancy protests.

The final product, a compendium of nearly 500 tightly-set pages with 37 texts in translation from six different languages, turned out to be a unique intellectual event.¹ Anthologies on autonomist Marxism, certainly in English, tend to highlight the Italian post-workerist tradition of Marxist *Autonomia* as being largely representative, if not exhaustive, of debates in the field.² As a result, autonomist Marxism is often (if not solely) associated with concepts such as immaterial labor, the social factory, and general intellect, and with practices such as *autoreduzione*, the “pirate radio stations” in Italian cities like Bologna in the 1970s, and more generally with extra-parliamentary acts of subversion and anti-state activism. While certainly cognizant of the signal contributions of Italian scholars and activists, our anthology took a different route. We took our cues from U.S.-based Marxist autonomist Harry Cleaver, whose broad genealogy of autonomist Marxism includes not only the likes of Tony Negri, Mario Tronti, and Sergio Bologna, but also authors such as C. L. R. James and Raya Dunayevskaya, Anton Pannekoek and Alexandra Kollontai, Cornelius Castoriadis and Guy Debord, and Georges Caffentzis and Sylvia Federici. Broadly speaking, Cleaver understands autonomist Marxism to be this subterranean, often suppressed tradition of Marxist theory and praxis which develops in the context of concrete political struggles, dispensing with traditional forms of organization of the “transmission-belt” variety. Central for Cleaver is what he calls the “autonomous power of workers—autonomous from capital, from their official organizations (for example, the trade unions and political parties) and, indeed, the power of particular groups of workers to act autonomously from other groups (for example, women from men).”³ Borrowing from Antonio Negri’s work from

¹ See Nikolay Karkov and S. Panayotov, *Autonomizym i marksizym: Ot Parizhkata komuna do Svetovnia socialen forum* (Sofia: Anarres, 2013). The authors included in the anthology are Karl Marx, Rosa Luxemburg, Anton Pannekoek, Herman Gorter, Otto Rühle, Alexandra Kollontai, V.I. Lenin, C.L.R. James with Raya Dunayevskaya and Grace Lee Boggs, Martin Glaberman, Cornelius Castoriadis, Daniel Mothé, Guy Debord, Attila Kotanyi, Raoul Vaneigem, Rene Riesel, Situationist International, Franco Berardi – Bifo, Marco Jacquemet and Giancarlo Vitali, Sergio Bologna, Mario Tronti, Paolo Virno, Eddie Cherki and Michel Wieworka, Svetozar Stojanović, Paolo Freire, Selma James, Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici, Midnight Notes, Harry Cleaver, Alain Badiou, Jacques Rancière, Michael Hardt, George Caffentzis, Tiqqun, Colectivo Situaciones, Boaventura de Sousa Santos. An online version of the text (in Bulgarian) is available at http://novilevi.org/media/AM_Online_Edition.pdf (accessed Oct. 5, 2019).

² The Paolo Virno and Michael Hardt co-edited volume, *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006), is a case in point. In France, there has been a similar project around the journal *Multitudes*.

³ See Harry Cleaver, “Kropotkin, Self-Valorization, and the Crisis of Marxism,” *Anarchist Studies* (1993) (online at <https://theanarchistlibrary.org/library/harry-cleaver-kropotkin-self-valorization-and-the-crisis-of-marxism> [accessed Oct. 5, 2019]); and Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* (Oakland: AK Press, 2000).

the 1970s, Cleaver defines this autonomous power as “self-valorization,” that is, the ability of workers to define their own interests and aspirations in a way that is not merely reactive to capitalist oppression.⁴

Following in Cleaver’s footsteps, the anthology similarly sought to provide maximal visibility to various strands within autonomist Marxism, including ones rendered nearly invisible by the Euro- and male-centric bias of much of that tradition. With this in mind, the selection of readings was made on the basis of the following four criteria:

1. *Temporally*, *Autonomizym i marksizym* included texts spanning over a nearly century-and-a-half block of time, starting with Marx at his arguably autonomist best, in his famous text on the Paris Commune (1870–71), and ending up with very recent discussions around the commons, the communist hypothesis, and the World Social Forum. The textual selection also explored the period immediately after the Russian Revolution (Alexandra Kollontai, *Linkskomunismus*) and the heyday of autonomist Marxism theory from the 1960s and 1970s (Socialism or Barbarism, the Situationist International, the Italian post-operaist Marxists, and others).
2. *Spatially*, the anthology sought to provide a widely representative sample of discussions outside the West/global North as well. Included here were major debates among “the Workers’ Opposition” in Russia from the early 1920s, the Praxis group in former Yugoslavia from the late 1960s, and Colectivo Situaciones in Argentina in the 1990s and 2000s, along with authors such as Paolo Freire (Brazil) and Boaventura de Sousa Santos (Portugal).
3. Attentive to the relative absence of feminist voices in most discussions in the field, the anthology purposefully introduced *thematic* diversity as a central part of the project, most explicit in the demarcation of a separate section on the problem of social reproduction. Severely under-theorized within the more traditional, that is masculine Marxist autonomist scholarship going all the way back to Marx’s own “inability to conceive as value-producing any other work than commodity production,” reproductive labor is central not only to the reproduction of capital but also

⁴ See Cleaver, “Kropotkin” (1993); and Antonio Negri, *Marx beyond Marxism: Lessons on the Grundrisse* (New York: Autonomedia, 1991). The definition of “worker” here is as broad as possible, including people from domestics to software engineers and from peasants to fast-food employees. Notably, our anthology stretched Cleaver’s definition even further, in admittedly controversial ways, by including people such as Badiou, Rancière, Svetozar Stojanović, and Boaventura da Sousa Santos. The inclusion of the first three was motivated by their shared suspicion of the State and the Party-form, their commitment to struggles and forms of organizing from below, and important resonances between some of their key concepts (Badiou’s “communist hypothesis,” Rancière’s “communism of intelligence”) and debates among contemporary autonomist Marxists (Hardt and Negri, Colectivo Situaciones, and others); Stojanović also featured as representative of the Praxis circle’s increasingly radical challenge to official Yugoslav socialism. On the reasons behind the inclusion of Santos, see the final section of this text.

to any sustained strategy for challenging its rule.⁵ Accordingly, this section included substantive selections from autonomist Marxist feminist classics such as Selma James's "A Woman's Place" and Mariarosa Dalla Costa's *The Power of Women and the Subversion of Community*, along with Silvia Federici's insightful discussion "On Elder Care."

4. And last but not least, the selection of readings followed a specific *methodology* as well: with each one of the different "schools" within the Marxist autonomist tradition, especially where more than one text was included, the anthology sought to offer not only theoretically rigorous selections, but also praxical analyses where those theoretical innovations could be seen at work among organizers and social movements. For instance, our selection from the Johnson-Forest Tendency thus featured not only their critique of Soviet-style "state capitalism" and union bureaucracy, but also Martin Glaberman's discussion of slow-downs, sit-downs, and practices of "mutual aid" among workers in his text "Punching Out"; the Situationists featured discussions of both the continued relevance of worker councils and of experimental practices such as *dérive*, *détournement*, and the construction of situations; and so on.

Notably, our anthology was published in between two other broad selections from the Marxian/Marxist tradition, after a long hiatus of a near absence of any serious texts on the subject in Bulgaria: a collection of texts by mostly sympathetic authors such as Sartre, Althusser, Lefebvre, Debord, Lapin, and Korać, and an anthology of Marx's own economic, political, and journalistic work edited by representatives of three generations of Marxist scholars in the country.⁶ Yet the production and reception of our own anthology brought up a number of problems we had not (or had not fully) anticipated. The difficulty of translating radical Marxist theory into an Eastern European context raised not only the specter of the irreducible tension between words and concepts, or the problem of what Barbara Cassin calls "philosophizing in languages."⁷ It also posed the (relatively predictable) challenge of (normative readings of) historically existing socialism, along with the (less predictable) one of a competing definition of autonomy from the Left. Last but not least, it also placed in the foreground the necessity of thinking about radical theory itself as a "work of translation," a transversal practice

⁵ Silvia Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (Oakland, Brooklyn: PM Press, 2012), p. 92.

⁶ The two anthologies were Haralambi Panitsidis, Emilia Mineva, and Stanimir Panayotov (eds.) *Marks: Heterogenni prochiti ot XX vek* (Sofia: Anarres, 2013); and Bernard Muntyam, Petyr-Emil Mitev, and Boris Popivanov (eds.), *Karl Marx: Chovekyt i bydeshteto. Izbrano* (Sofia: Iztok-Zapad, 2013), respectively.

⁷ See Emily Apter, "Preface," in Barbara Cassin (ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (Princeton: Princeton University Press, 2014), p. ix.

of seeking to build a coalitional left whose own Marxist membership is not afraid of self-criticism.⁸

In the text below, I define these problems of translation as problems of *semantics*, *history*, *politics*, and *ontology*, respectively. To my mind, these problems of translation allow us to not only explore both the significant obstacles to and fragile possibilities of radical politics in the region, but also to make at least two broader (*meta-theoretical*) claims. The first one is that autonomist Marxism may be uniquely poised to complicate and expand further radical conversations on the left – not *despite*, but precisely *because* of the above listed problems. Both the unmitigated hostility (on the right) and the tempered resistance (among members of the left) toward autonomist Marxism bear evidence to its capacity to serve as an important element in the radical search for alternatives. The second claim identifies not only (practices of) translation but also the “work of translation” as a key ingredient in the articulation of the (complex, non-linear, pluri-logical) relationship between radical theory/theories and radical politics/practices. It thus invites us to move beyond a mere “circulation of struggles” toward a mutually enriching plurilogue between radical traditions of struggle whose political agendas, organizational protocols, and even underlying social ontologies might not be immediately intelligible to one another.

Traduttore Tradditore: The Problem of Semantics

“To translate,” as the editors of the *Dictionary of Untranslatables* remind us, is a late French adaptation of the Latin *traducere*, which literally means “to lead across.”⁹ Yet this leading across remains split between two equally present possibilities: that the act of translation may constitute the very essence of the thing under consideration, of the tradition itself; or, alternatively, that it may result in betrayal and distortion of the meaning of the original text.¹⁰ Translating into Bulgarian, an Eastern European language of Slavic origins, poses very similar problems. The Bulgarian word for “to translate” (*prevezhdam*) literally means “to lead across” (*vodya prez*), with the translator (*prevodach*) as one’s guide or leader (*vodach*) in the whole process of crossing over into uncharted territory. Yet the prefix “pre” can point not only to an act of accomplishing one’s task in a thorough manner (as in *prerabotvam*, to “re-work” something thoroughly, from start to finish), but also to performing an act to an excessive degree, where the very task at hand risks crushing under its own weight (as in *pretovarvam*, to “put too much weight” on something or someone, or *premnogo*, “too much”).

⁸ Boaventura de Sousa Santos, “The Future of the World Social Forum: The Work of Translation,” *Development* 48 (2005), no. 2, pp. 15-22.

⁹ Cassin, *Dictionary*, p. 1139.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 1139, 1150.

The major difficulty faced by our translators was not the broadly “stylistic” one of making Bulgarian sound like German, English, or French (as per Walter Benjamin), but rather that posed by the “untranslatable” terms themselves, the terms “one keeps on (not) translating.”¹¹ Given especially the novelty of translating autonomist Marxism into Bulgarian, the problem appeared to be twofold, as some of the key concepts in translation had little or no immediate equivalent, either as signifier or as referent, in our part of world; while, on other occasions, such equivalents existed and might have even sounded more familiar to us than their foreign counterparts in the places they came from, yet their meaning retained nothing from the original. Two prime examples of the former included words such as *councilist* (a key term in the SI discussion of the worker councils) and the above-mentioned *autoreduzione* (a crucial practice for the Italian autonomists), for neither one of which Bulgarian audiences had much to draw on, both linguistically and in terms of material practices.¹² A rare example of the latter was C. L. R. James’s favorite concept of (working-class) *self-activity*, a rather awkward English rendering of the Russian *samodeâtel’nost’*, itself etymologically and homophonically linked to the popular Bulgarian word *samodeynost*. The problem with *samodeynost* was that, just like its Russian equivalent, it had long before been hollowed out of any reference to collective initiative at the grassroots and confined to mostly “cultural” and largely depoliticized practices and activities under state socialism (when not deployed in a strictly pejorative manner, such as in relation to a person or group setting themselves a task they are not prepared to see through, “stepping out of their league,” as it were). But perhaps the following two examples illustrate the clearest the challenges posed by the effort at translating “untranslatables.”

One of the biggest challenges to post-socialist leftist thought is undoubtedly the “bad history” of state socialism, “conventionally understood as a centralized command economy plus a repressive state.”¹³ Efforts at circumventing that difficulty have included not only giving up those terms altogether in order to avoid the baggage that they carry, but also attempts at re-signifying the very idea of communism, as decoupled from the “negative experiences of the ‘socialist’ states” foregrounding the commons as an alternative to both the private property of capitalism and the public property of socialism, and even insisting on commonism and commoning as a processual practice rather

¹¹ Cassin, “Introduction,” p. xvii

¹² Rene Riesel of the Situationist International uses the term “councilist” to refer to the co-optation of the original worker councils by the state after the October Revolution of 1917 in the Soviet Union (2007). Cherki and Wievorka define *autoreduzione* (autoreduction) as the practice of collectively reducing “the price of public services, housing, electricity; or in the factory, the rate of productivity” (2007).

¹³ Nick Dyer-Whitefor, “Commonism,” in Turbulence Collective (eds.), *What Would It Mean to Win* (Oakland: PM Press, 2007), pp. 5–112 (also at <http://turbulence.org.uk/turbulence-1/commonism/>).

than a static set of conditions.¹⁴ It would not be inaccurate to say that, for much of the contemporary left, envisioning a postcapitalist future entails centering one or more of those concepts as a cornerstone for radical praxis.¹⁵ Yet this very triad of words in particular – communism, commons, and commonism/commoning – presented nearly insurmountable problems to both the translators and the editors of our anthology. The Bulgarian word for communism, *komunizym* (“комунизъм”), sounds almost the same as its English equivalent; and, with an acceptable degree of creative license one could speak of *komonizym/komonirane* (“кононизъм/комониране”) as the local counterparts of commonism/commoning, respectively. But it was not possible to do the same with the “commons,” whose Bulgarian equivalent, as per Marx’s famous analysis of the “enclosure of the commons” is *obshtinski zemi* (“общински земи,” literally “communal lands”) or, possibly and more broadly, either *obshti blaga* (“обща блага,” literally “common goods”) or *obshtoto* (“общото,” “the common”).¹⁶ None of these three alternatives retains the shared etymological or homophonic basis with either communism or commoning. The inclusion of the obligatory footnote here might have ameliorated the problem, but it certainly did not eliminate it, especially for readers unfamiliar with the complex and inextricable history of the interaction of these concepts.

An even bigger challenge emerged around some key Situationist International (SI) terms we purposefully included in our selection, namely *dérive* and *détournement*. A central concept in the Situationist lexicon, *dérive* refers to a “technique of transient passage through varied ambiances” in search of situations; whereas *détournement*, a related term and practice, involves a sort of montage of pre-existing elements in an effort to endow them with a new and subversive meaning, typically as part of an artistic-political project. The significance of either term is hard to overestimate for the Situationist project: *dérive*, for instance, could involve “hitchhiking through Paris during

¹⁴ See resp. Harry Cleaver, “Socialism,” in Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge and Power* (New York: Zed Books, 2010 [1992]), pp. 260–278; Paul Mason, *Postcapitalism: A Guide to Our Future* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2017); Alain Badiou, “The Communist Hypothesis,” *New Left Review* II (2008), no. 49, pp. 29–42; Michael Hardt, “The Common in Communism,” *Rethinking Marxism* 22 (2010), no. 3, pp. 346–356; Dyer-Whitefort, “Commonism”; Peter Linebaugh, *The Magna Charta Manifesto: Liberties and Commons for All* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2009); and Massimo de Angelis, “On the Commons: A Public Interview with Massimo de Angelis and Stavros Stavrides,” *E-flux*, no. 17.

¹⁵ Coming from different quarters, recent debates on the left have also taken up a redefined notion of the people, the (communist) party, and even “populism from the left.” See resp. Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, and Jacques Rancière, *What Is a People* (New York: Columbia University Press, 2016), Jodi Dean, *The Communist Horizon* (London, New York: Verso, 2016), and Chantal Mouffe, *Populism from the Left* (London, New York: Verso, 2018).

¹⁶ See here Karl Marks, *Kapitalyt* (Sofia: Pechatnitsa na Bylgarskata Komunisticheska Partiya, 1948), p. 592.

a transportation strike in the name of adding to the confusion,”¹⁷ while the deployment of *détournement* tactics was central to SI “cultural” artifacts such as photo-comics, pirate radio stations, and even SI films.¹⁸ Resolving the problem of translating these “untranslatable” terms also involved a number of difficult choices. To begin with, in the English translations of SI texts where the two concepts are purposefully kept in their original French, such an interpretative choice is easily facilitated by the existence of a shared alphabet and a common linguistic base (Latin). In the absence of either condition in Bulgarian, a Slavic language with no cognates of this kind, we quickly decided against such a solution. When finally, after a series of extensive back-and-forths between the two editors and the translator, we ended up with the translator’s original suggestions, *otkloniavane* (“отклоняване”) and *izvyrtane* (“извъртане”) respectively,¹⁹ it had become clear that the difficulties were also and to a large extent extra-semantic: stemming from different histories, experiences, political practices, and even social ontologies. It is these non-linguistic difficulties of translation that profoundly mark the reception of our texts in post-socialist Bulgaria today.

On Structural Homologies, or the Problem of History

The problem of semantics was itself lodged in the larger problem of the history of Marxism in Bulgaria, both as a theoretical and political practice (the two did not always overlap) and as a body of thought invoking a particular set of not always conscious perceptual dispositions. The challenge here was that of translating a necessarily minor tradition with a specific and even unique history, whether in France, the U.S., former Yugoslavia, or other places, into the theoretical idiom of a place whose own very different history made that translation nearly unintelligible. This is of course another way of saying that our translation of autonomist Marxist texts into Bulgarian had to face all the problems of a country with a socialist past still in recent memory, and with a post-socialist present highly overdetermined by a series of often disavowed linkages with that same past. A brief historical and theoretical overview might be helpful at this point.

While the history of the reception of Marxist ideas in Bulgaria is complex and uneven, it can be separated analytically in a few distinct periods. While Marx’s name appeared for the first time in a publication in the early 1870s, real sustained theoret-

¹⁷ Simon Sadler, *The Situationist City* (Boston: MIT Press, 1999), p. 94.

¹⁸ See Ken Knabb, *Situationist International Anthology: Revised and Expanded Edition* (Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2006), pp. 213–215.

¹⁹ *Otkloniavane* has the connotations of diversion, deflection, deviation, branching off, leading or moving away from a predetermined path; its root is the word *klon* (“клон”), which means branch in Bulgarian. It is this effort to unpredictably branch off the beaten path that motivated its selection as the equivalent to *dérive*. *Izvyrtane* has multiple meanings, including to distort and equivocate, but its root, *vyrtia* (“въртя,” to turn) is very close to the original French *tourner*, which is at the root of *détournement*.

ical and political engagement with the Marxist tradition began in the 1890s with the founding of the Bulgarian Social Democratic Party in 1891 and the publication of its founder Dimitar Blagoev's book *What Is Socialism and Does It Have a Foundation in Our Country?* in the same year.²⁰ The commitment of the numerically small but devoted Marxist militants included early translations of the *Communist Manifesto* and *Capital*, vol. 1, among others, and earned them the commendation of Engels himself in a famous epistolary exchange from the early 1890s.²¹ This first "romantic-educational" phase of the reception of Marxism in the country came to a somewhat abrupt end with the success of the Russian Revolution in 1917. Some of the immediate and irreversible consequences of the Revolution included not only the rapid Bolshevization of the now renamed Bulgarian Communist Party (BCP), but also a shift of emphasis from the theoretical output of Marx toward that of Lenin, under the banner of Marxism-Leninism.²² The introduction of state socialism in the country in 1944 further intensified this process, as the Marxist debates in the country were heavily streamlined to fit the tenets of Stalinist orthodoxy. Thus the 1950s and 1960s in particular were marked by a reduction of Marxist theory to a *doctrine* rather than a *method*, and a general regression of the quality and independent nature of Marxism.²³ As Boris Popivanov argues, in a broad overview of the vicissitudes of the Marxist tradition in the country:

²⁰ Dimităr Blagoev, *Shto e socializym i ima li toy pochva u nas?* (Tŭrnovo, 1891).

²¹ See Boris Popivanov, "Marks izvŭn vlastta: Roliyata na Karl Marx v ekspertnite i nauchnite diskusii prez bylgarskiya prehod," in Lilian Kaneva, Maksim Mizov, and Evgeniy Kandilarov (eds.) *Izsledvaniya po istoria na socializma v Bylgara: Prehodyt - II* (Sofia: Tsentyr za istoricheski i politologicheski izsledvaniya, 2013), pp. 189–210; Emilia Mineva, "On the Reception of Marxism in Bulgaria," *Studies in East European Thought* 53 (2001), no. 1/2, pp. 61–74; Stanimir Panayotov, "Capital Without Value: The Soviet-Bulgarian Synthesis," *Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture* 14 (2017), no. 1, pp. 27–61; and Todor Zhivkov, *Bulgaria: Ancient and Socialist* (Toronto: Progress Books, 1975). Marx's *Capital* in fact appeared in two direct-from-German translations in the period 1909–10. The authors of the two translations were Dimitar Blagoev and Georgi Bakalov, leading figures in resp. the more radical ("narrow socialist") and more reformist ("broad socialist") wings of the BSDP. After 1919, Blagoev's "narrow socialists" would adopt the Marxist-Leninist line, while the "broad socialists," also known as "commoners" ("obshtodeltsi"), remained open to a broader coalitional front, including with bourgeois parties. Future translations of *Capital* would rely much more on the Russian translation than on the German original; see Panayotov, "Capital without Value," pp. 33–37.

²² See Popivanov, "Marks izvŭn vlastta," p. 191. A notable exception is the work of Ivan Hadjiyski, one of Eastern Europe's most invigorating (and least known) heterodox Marxist scholars of the first half of the 20th century (he was killed on the Eastern Front in 1944). Hadjiyski's creatively open, anti-colonial, and non-Eurocentric Marxism led to his work falling into oblivion in socialist Bulgaria up until the mid-1960s. In the current post-socialist context, there has been a concerted effort at interpreting his legacy as "ethno-psychological" rather than Marxist; see for instance Nikolov (2017).

²³ Mineva, "On the Reception of Marxism," p. 69. Notably, this theoretical dependency was closely aligned with a political and economic dependency as well, especially since by the late 1960s

Serbia for instance had its own independent tradition of adopting and rethinking Marxism (the “Praxis circle” being the most conspicuous example, with a global resonance), so that the collapse of Yugo-communism did not radically disrupt Marxist research in the country. In Bulgaria, the attachment to Soviet Marxism continued for too long (70 years!) for independently minded interpreters of Marx to be able to develop their own tradition, on a stable basis and with a strong perspective.²⁴

It has become customary to define Bulgarian Marxism as just another mimicry of Soviet dialectical materialism. At a certain level of generality, such an assessment is not inaccurate, given that the local tradition’s biggest claim to fame was Todor Pavlov’s (in) famous theory of reflection, a mainstay of Soviet Marxism throughout the socialist bloc during the 1950s and 1960s. A trend-setting and ambitious effort to rethink questions of being and knowledge on the basis of Lenin’s theory of the identity of logic, epistemology, and dialectics, Pavlov’s *Teoriya na otrazhenieto* (Theory of reflection, 1945) tellingly shied away from investigating social and political questions, placing its bets on ontological-epistemological investigations instead.²⁵ Yet, just like the “totalitarian paradigm” does not tell the whole story of state socialism, a system that was leaking on all sides, so also the Stalinization of Marxism never managed to completely squash the subaltern heterodoxies in its midst. In the context of post-Stalinist Bulgaria, a few such heterodox “deviations” presented themselves, adding further nuances to Popivanov’s diagnosis above. These heterodoxies spanned the continuum between policy-making and academic discussion, in often ambiguous ways. While their original contributions to Marxist theory may have been limited, their strength lay elsewhere.

A major representative of a policy-oriented heterodoxy was Lyudmila Zhivkova, minister of culture and daughter of premier Todor Zhivkov, whose eclectic bricolage of young Marx’s humanism with “Eastern” spiritual traditions and a millennial understanding of Bulgarian history marked the course of the 1970s. Far more influential as a policy maker than a theorist, Zhivkova was the initiator behind the UNESCO-sponsored international children’s assembly titled “Flag of Peace.” She also oversaw major cultural campaigns such as “1300 Years of Bulgaria” and helped popularize, in both her writing and her policy-making, conceptions of the socialist person as a “holistically

Bulgaria remained the only Balkan country loyal to the USSR, as it followed a Soviet rather than its own independent path of development. Evgenia Kalinova and Iskra Baeva, *Bulgarskite prehodi 1939–2010* (Sofia: Paradigma, 2010), p. 147. This trend would not change much for the remainder of the Cold War.

²⁴ Popivanov, “Marks izvûn vlastta,” p. 193, my translation.

²⁵ Mineva, “On the Reception of Marxism,” p. 66. According to Bulgarian scholar Dimitar Tsatsov, this was a common trend among Bulgarian Marxists well into the late 1960s; see Panayotov, *Capital Without Value*, p. 40.

developed personality” (*vsestrannorazvita lichnost*). As part of those projects, she also helped facilitate a shift of emphasis from “the historic links between the Bulgarian and Russian peoples” to “the Bulgarian contributions to Slavic culture” and from “socialist internationalism” to “how the Bulgarian state is the culmination of thirteen hundred years of continuity and struggle of the Bulgarian people”; in other words, from Soviet-centric Marxism to a nationalist-inflected humanism.²⁶ Among other consequences, Zhivkova’s emplacement of the triumph of socialism within the broader history of Bulgarian “anti-systemic” struggles would also prove highly impactful during the ethnonationalist Revival of the late 1980s.²⁷

At the opposite end of the spectrum, a post-Stalinist heterodoxy of a strictly academic nature included a generation of younger scholars with a broad commitment to the tradition of Marxist humanism, from mostly philosophy and sociology university departments. While the transmission of ideas often took place orally, in classroom settings, resulting in scholarship for mostly local consumption, for dozens of university students and future academics this was their first encounter with the “Western Marxism” of Gramsci, Lukács, Korsch, and Horkheimer and Adorno, among others. Central figures in this effort at destabilizing the core tenets of DiaMat (dialectical materialism) also spearheaded a magisterial project of translating 50 volumes of Marx and Engels’s collected volumes, in parallel with similar projects elsewhere.²⁸ A simultaneous high point and swan song of this project was the so-called “Marxist seminar,” an interdisciplinary effort at rethinking the project and genealogy of Western Modernity drawing heavily on the work of the Georgian philosopher Merab Mamardashvili and on the Moscow school of dialectical logic. The seminar’s concerted effort at retrieving a “more authentic” Marx also included a synthetic engagement with the phenomenological tradition and Michel Foucault’s recently imported work, to explore the newly discovered problematics of everyday life, the relationship between history and the everyday, and the concept of boundary (phenomena), among others.²⁹ Originally developed out of a

²⁶ Mark Baskin, “Bulgaria: From Critique to Civil Society,” *The Road to Disillusion: From Critical Marxism to Postcommunism in Eastern Europe* (New York, London: Sharpe, 1992), p. 157.

²⁷ Zhivka Valiavicharska explored this point in detail in her presentation titled “Marxist Humanism and the Rise of Nationalism in Post-Stalinist Bulgaria” at the Annual Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies Convention in Washington, DC (2016).

²⁸ The main editor of this ambitious translation project was Bernard Muntyan, at the time of the Department of Philosophy at Sofia University. Notably, 49 volumes were published before the collapse of state socialism in 1989; the 50th and final volume has yet to see the light of day. Highly influential was also the work of Muntyan’s student, Petar-Emil Mitev (still active to this day). For a discussion of the history of the translations of *Capital*, vol. 2, see Panayotov, “*Capital* without Value.”

²⁹ Svetla Koleva, *Sociologiyata kato proekt: Nauchni identichnosti i socialni izpitaniya v Bylgaria, 1945–1989* (Sofia: Pensortf. 2015).

philosophy reading group from the mid-1970s, the seminar was officially dissolved in the context of perestroika in 1986, having forged “a new intellectual disposition toward the sociological problematization of the world.”³⁰

In between these two poles, a set of hybrid institutional-academic projects sought to bring together the early Marx (of the fully developed “socialist personality”) and the later Marx (of “free disposable time”) to some remarkable success in the reform of socialist society. For instance, the influential Institute for the Scientific Research of Youth and its attendant “dissident” newspaper *Narodna Mladezh* (*People’s Youth*) pursued the development, among other stated goals, of a scientific project of “juventology” as the interdisciplinary study of the global situation of youth. As Svetla Koleva argues, the project included crafting a set of concepts such as “juventization,” “realization,” and “self-realization” which, motivated at least in part by a study of Marx, were proposed as an antidote to the traditional paternalism of the socialist state.³¹ Even more consequential were the coordinated struggles around social reproduction and the unpaid labor of women, which marked the turn of the 1970s. Using the widely popular monthly *Zhenata dnes* (*Woman today*) as its ideological platform and forging a unique synthesis of grassroots pressure, high-echelon political negotiations, and rigorous academic research, over the course of the 1970s the struggles resulted in a constitutionally recognized right to leisure for socialist citizens, which also included the creation of a highly sophisticated system of daycare centers, kindergartens, and canteens, an efficient network of medical facilities, and up to three-years of paid and legally-protected maternity leave for Bulgarian women.³² As Kristen Ghodsee and Mariya Dinkova argue, the protagonists of those struggles not only deployed to strategic effect the language of Marxist humanism (the work of Marx, Engels, Lenin, and others on “the woman question” in particular), but also saw themselves as participants in a worldwide “women’s emancipation” project.³³ The significance of their accomplishments has yet to be given its proper due.

³⁰ Koleva, *Sociologiyata kato projekt*, p. 164; see also Deyan Deyanov and Alexandar Kiossev, “Seminarite ot 80-te godini: Mezhdru kritichnata publichnost i slovestnata akciya,” *Kritika i humanizym* (2014), no. 43, pp. 145–158; and Miglena Nikolchina, *Lost Unicorns of the Velvet Revolutions: Heterotopias of the Seminar* (New York: Fordham University Press, 2013). Among the members of the seminar were Deyan Deyanov, Deyan Kyuranov, Andrey Bundzhulov, Andrey Raychev, Lilyana Deyanova, Kolyo Koev, and others. Their post-socialist existence would take them in often different directions, including politically.

³¹ Koleva, *Sociologiyata kato projekt*, pp. 161–162.

³² Kristen Ghodsee, *The Left Side of History: World War II and the Unfulfilled Promise of Communism in Eastern Europe* (Raleigh: Duke University Press, 2015); and Mariya Dinkova, “Strasti po Velikata Zhenska Revolutsiya, Chast Vtora: Speechwriter,” *Vezni* (2008), no. 6, pp. 31–62; and “Strasti po Velikata Zhenska Revolutsiya,” *Vezni* 13 (2003), no. 5, pp. 23–37.

³³ Ghodsee, *The Left Side of History*, pp. 118–119; also Dinkova, “Strasti po velikata zhenska revolutsiya.”

It was the collapse of state socialism in 1989 that, by bringing to an abrupt end this mostly *praxical* engagement with the Marxian legacy, ushered in the third period of the reception of Marxist ideas in Bulgaria. Yet, rather than witness a proliferation of publishing and translation activity absent the political censorship of the past, this period resulted in a nearly complete silence on the topic. Prior to the publication in 2013 of the three volumes discussed above, only two new editions of *The Communist Manifesto* along with two translations of Slavoj Žižek's work had seen the light of day, with the rest bordering on the ideological or the conspiratorial-sensationalist: ranging from a collection of 52 quotes from *Capital*, vol. 1 meant to assist corporate employers in their business transactions to a biography of Jenny Marx under the apocalyptic title *Jenny Marx or The Wife of the Devil*.³⁴

Thus, just as Marx was finally “exiting the corridors of power,” and despite superficial expectations to the contrary, no nuanced and sustained engagement with the legacy of his work took place. This was certainly the case not only in Bulgaria, but also everywhere else in post-socialist Eastern Europe. With once very active institutes and faculties for the study of socialism suddenly shut down, former “scholars of communism” and intellectual courtiers hopping on the neoliberal bandwagon literally overnight, and a series of trend-setting right-wing think tanks proliferating throughout “civil society,” the paradigm of the transition as decommunization was firmly set.³⁵ As any Eastern European intellectual (or aspiring politician) knows full well, to this very day making one's Marxist or communist sympathies public amounts to a form of intellectual (or political) suicide. Yet, while postsocialist intellectuals and publishing houses refuse to come anywhere near the Marxist tradition as articulated in its own voice, they incessantly churn out commentaries, popular opinions, and “expert knowledge” about what was wrong with socialism. What is particularly revealing about this high octane discursive machine, however, is the extent to which it reproduces the forms of one-dimensional thinking typical of state socialism itself, if with a different charge and a different political agenda. Two structural homologies of how both socialism and post-socialism have treated the subject of Marxism (socialism/communism) merit particular attention here.

³⁴ See Popivanov, “Marks izvûn vlastta,” p. 197; and Francois Giroux, *Zheni Marx ili zhenata na diavola* [orig. *Jenny Marx ou la femme du diable*] (Sofia: Akros, 1995). The books of Žižek translated by this time included *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (London, New York: Verso, 1991) and *First as Tragedy, Then as Farce* (London, New York: Verso, 2001/2012); see resp. *Ponezhe ne znayat kakvo pravyat: Nasladata kato politicheski faktor* (Pernik: Sypernik, 2001), and *Pyrvo kato tradgediya, posle kato fars* (Sofia: Sv. Kliment Ohridski, 2012).

³⁵ Dostena Lavern, “Levite tink-tankove v Bylgaria: Shansovete na edna alternativa,” in Lilian Kaneva, Maksim Mizov, and Evgeniy Kandilarov (eds.), *Izsledvaniya po istoria na socializma v Bylgara: Prehodyt – II* (Sofia: Tsentyr za istoricheski i politologicheski izsledvaniya, 2013), pp. 641–670.

The first homology concerns the trope of determinism in relation to a particular set of historical processes. Under state socialism, the arc of history was said to be progressively moving forward in accordance with a set of “iron laws” firmly lodged in the sphere of the economy. According to this logic (which I simplify here for heuristic purposes), early forms of primitive communism and a subsequent slave-owning society were displaced by a feudal order and in turn replaced by the higher stage of capitalism, to be *abolished* by socialism on the path to a future communist society.³⁶ Important milestones along the way included the names of Marx and Engels (who invented the theory), Lenin (who raised it to a level of political practice), and Stalin (morphing from the “fourth classic” before 1956 to a monstrous embodiment of the “cult of personality” after), along with institutions such as the Comintern and the Communist Party as repositories of theoretical purity and programmatic firmness. In socialist Bulgaria, the local instantiation of this historical invariant included Dimitar Blagoev (founder of the Bulgarian Communist Party), Georgi Dimitrov (first socialist prime minister and former head of the Comintern), and Todor Zhivkov (premier and head of the BCP during “mature socialism”), with the Bulgarian Communist Party as the backbone of socialist society and Big Brother of the communist masses. Partial departures from this parallel, by way of the emplacement of communist struggles within the broader history of the Bulgarian nation for instance, constituted more of a “variation on a theme” than a new melody altogether.³⁷ Thus it was no coincidence that *Nauchen komunizym* (Scientific communism), the standard textbook in the human and social sciences in the country, was a joint project of Bulgarian and Soviet scholars, and that even as state socialism was crumbling, the latest Soviet edition of *Political Economy* was quickly translated into Bulgarian.³⁸

The collapse of state socialism in 1989 may have reversed the direction of this progressive continuity but did not interrupt its underlying logic. Within post-socialist historiography, Marx and Engels still led to Lenin who in turn handed the baton over to Stalin (now restored to full glory), yet the ultimate point of arrival of this teleological progression was not the “bright future” of full communism but rather something altogether different. The argument now pointed to a signficatory closure of the socialist

³⁶ The complication of this narrative by the existence of the (in)famous “Asiatic mode of production” received much attention by state socialist scholars as well, but that is a topic for another discussion.

³⁷ For an example of such a departure, see Todor Zhivkov’s important 1968 “Speech Commemorating the Haiduk Exploits at Aglikina Meadow Celebrations,” delivered soon after the events in Prague of the same year. In his speech, Zhivkov points to the struggles of the Bulgarian haiduks and National Revival activists as direct antecedents to the communist movement in Bulgaria; see Zhivkov, *Bulgaria, Ancient and Socialist*, pp. 47–48. As noted above, Zhivkov’s daughter Lyudmila would play an important role in reimagining Bulgarian socialism as part of the broader national narrative throughout the 1970s.

³⁸ See Baskin, “Bulgaria: From Critique to Civil Society,” p. 153.

experience, along the lines the discursive chain of communism-Soviet Union-Stalinism-collapse.³⁹ In its Bulgarian instantiation, this popular post-Cold-War trope appeared in two complementary guises. In its vulgarized version (prevalent in the 1990s), the forward march of socialism could only lead to a society of permanent repression, as epitomized by a widely distributed poster map of a Bulgaria-covered-with-skulls, the human remains marking the sites of the various “re-education camps” in the country.⁴⁰ In its more sophisticated variation, the analysis acknowledged the transformation of the formerly mobilized society into an administered one, circa 1970, while insisting, in a paradoxical reiteration of Marx’s famous grave-diggers’ metaphor, that state socialism’s inherently repressive nature could only lead to its own demise.⁴¹ For both versions of the story, the *telos* of socialism, a foreign body interfering with the organic evolution of society, could only constitute a reversal and restoration of capitalism itself, or what was widely designated in the 1990s as a “return to normalcy.”

The second structural homology concerns the three major forms of government(al)ity in the twentieth century: socialism, fascism, and market capitalism/democracy. The mainstream interpretation of their relationship under state socialism harked back to the official position of the Comintern from the 1930s, which identified fascism as “the open terrorist dictatorship of the most reactionary, most chauvinistic and most imperialist elements of finance capital.”⁴² Capitalism and fascism were of the same breed, one an extreme radicalization of the other, and both opposed to the only progressive alternative: socialist society, on the path to full communism. The binary stuck and circulated widely throughout the Soviet bloc after World War Two, again adapted to suit local needs. In Bulgaria, this effort at adaptation produced no small amount of confusion, often bordering on the ludicrous, as mainstream historiography insisted on calling Bulgarian governments from the 1930s “monarcho-fascist,” while identifying the 1923 BCP-led (abortive) uprising as the first “anti-fascist” rebellion in the world, two claims at the very least open to contestation, given both the local and global context of the period.⁴³

³⁹ See Dean, *The Communist Horizon*, p. 32.

⁴⁰ The maps, which could be widely seen posted on trees and walls in the 1990s, would often bear the heading: “45 years are enough!” Notably, the same heading was deployed by neo-Nazi formations more recently as well: https://webcafe.bg/id_1938885667 (accessed Oct. 5, 2019).

⁴¹ Ivaylo Znepolski, *Bylgarskiat komunizym: Sociokulturni cherti i vlastova traektorija* (Sofia: Siela, 2012).

⁴² See Georgi Dimitrov, “The Fascist Offensive and the Tasks of the Communist International in the Struggle of the Working Class Against Fascism” (1935) (online at https://www.marxists.org/reference/archive/dimitrov/works/1935/08_02.htm [accessed Oct. 5, 2019]).

⁴³ For a discussion of the controversy surrounding the historical conditions of fascism in Bulgaria in the 1920s and 1930s, see Roumen Daskalov, *Ot Stambolov do Zhivkov: Golemite sporove za novata bylgarska istoriya* [From Stambolov to Zhivkov: The major disagreements over new Bulgarian history] (Sofia: Gutenberg, 2009), pp. 219–227.

Following the collapse of socialism, this binary was preserved yet again, if with a major reshuffling of the terms. Indeed, what became very popular from the 1990s on, not only in Bulgaria but also throughout Eastern Europe, was to lump together what were identified as the “twin totalitarianisms”: “Western” fascism and “Eastern” communism.⁴⁴ Drawing on translations of and conferences around the work of Francois Furet, Ernst Nolte, Stephan Courtois, and Hannah Arendt, fascism quickly lost its association with capitalism, to get permanently attached now to “communism” as its more enduring yet no less violent evil twin.⁴⁵ Or, as the VictimsOfCommunism.org website, created for the 20th anniversary of the collapse of socialism in the country, said it: “The 20th century created two monsters: Nazism and communism. While no educated, humane, and democratically minded person today would defend nazism [sic], many still justify communism, a regime responsible for the death of over 100 million people.”⁴⁶ Opposed to both stood the only good alternative: democratic capitalism, with its free market economy, rule of law, electoral procedures, and “pre-political” civil society. In fact, from that period on to the present, “expert” talk on the failures of Bulgarian post-socialist capitalism continues to trace its underlying causes to residues from the

⁴⁴ Valiavicharska argues that this “two totalitarianisms” trope emerged, in fact, a decade earlier in Bulgaria with the publication of Zhelyu Zhelev’s book *Fascism* (1981), one of whose main (implicit) theses was that of “the full coincidence between the two totalitarian regimes—the fascist one and ours, the communist one”; see Zhivka Valiavicharska, “How the Concept of Totalitarianism Appeared in Late Socialist Bulgaria,” *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 15 (2014), no. 2, pp. 303–334. The book, “the most important political text—and political event—in the history of late socialism in Bulgaria” was officially banned soon after its publication, yet it had a huge impact in introducing the framework of “totalitarianism” as an interpretive lens for understanding the socialist experience; *ibid.*, pp. 303, 329. After the end of the Cold War, Zhelev became Bulgaria’s first post-socialist president and played a pivotal role in the introduction of “shock therapy” and “accelerated privatization” policies in the course of the 1990s.

⁴⁵ Furet’s first translation appeared in 1994, Courtois’s in 1999, Arendt’s in 1993, and Nolte’s in 2011, while excerpts or unauthorized copies of their work had circulated in the country even earlier. See here François Furet, *Da mislim Frenskata revoliutsia* [Thinking about the French Revolution], trans. Georgi Zhechev (Sofia: Kritika i Humanizym, 1994); Stephan Courtois et al, *Chernata kniga na komunizma*, trans. Georgi Tsankov (Sofia: Prozorets, 1999); Hannah Arendt, *Totalitarizmyt* [Totalitarianism], trans. Irina Vaseva. (Sofia: Panorama, 1993); and Ernst Nolte, *Evropeyskata grazhdanska voyna* [The European civil war], trans. Donka Ilinova (Sofia: Kama, 2011). A conference dedicated to Furet’s *The Future of an Illusion* took place in Sofia in 1996, shortly before Furet’s death, followed by a publication of the conference proceedings the following year; see Ivaylo Znepolski (ed.) *Fransoa Fiure i prevyplyshteniata na socialnata utopia* [Francois Furet and the reincarnations of social utopia] (Sofia: Dom na naukite za choveka i obshtestvoto, 1997). Furet and Nolte themselves differentiate their own “genealogical” method in the study of fascism and communism from Arendt and Aaron’s “logico-structural method.” See here Furet and Nolte, *Fascism and Communism*, trans. Katherine Golsan (Lincoln: University of Nebraska Press, 2001); and Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, 1973).

⁴⁶ Quoted in Ghodsee, *The Left Side of History*, pp. 193–194.

socialist past: from the persistence of egalitarian mentalities among the masses blocking the emergence of a true entrepreneurial spirit to the continued presence of communist functionaries secretly pulling the strings behind closed doors.⁴⁷

It bears noting again that these two homologies refer to mainstream interpretations of the end(s) of History rather than reflecting the far more complex reality of the debates that took place in the public sphere both during and after the Cold War. For instance, when the 1960s and 1970s saw the emergence of revisionist Marxist humanism all across Eastern and Central Europe, one of that revisionism's basic premises was its challenge to the strong teleology of economic determinism as a staple of post-Stalinist socialism. This, among others, was the purpose in deploying concepts such as "praxis," "species-being," and "alienation," originating from a rigorous engagement with the work of the "young Marx."⁴⁸ Similarly, as scholars such as Geyer and Fitzpatrick, Valiavicharska, and Krylova have noted, the (ongoing) uncritical acceptance of the "totalitarian paradigm" among East European intellectuals in the 1990s was at odds with contemporaneous developments among Western theorists and historians who had been questioning its premises as early as the 1960s and 1970s.⁴⁹ Thus, one could argue that it is both the purposeful forgetfulness of subaltern Marxist traditions and the selective appropriation of largely discredited authors and ideas that fuels the vigorous anti-communism of the public sphere in Eastern Europe (Bulgaria included) in ways that paradoxically mirror the rigid dogmatism of post-Stalinist socialism.

Yet, bearing in mind these two discursive sequences, the historiography of socialism and its relationship with fascism and capitalism, it should be easy to surmise why autonomist Marxism has been the subject of a *surplus repression* by both the state socialist and the post-socialist ideological machines. As a quick search of the national library's master catalogue demonstrates, only a couple of our translated authors and texts existed in any translation in Bulgarian, while for the vast majority of our

⁴⁷ Svetla Koleva, "Old Reflexes and New Illusions in the Mass Consciousness," in Jacques Coenen-Huther (ed.), *Bulgaria at the Crossroads* (New York: Nova Science Publishers, 1996), pp. 33–50; Georgy Ganev, "Where Has Marxism Gone? Gauging the Impact of Alternative Ideas in Transition Bulgaria," *East European Politics and Societies* 19 (2005), no. 3, p. 445; and Znepolski, *Bŭlgarskiyat komunizŭm*, p. 78.

⁴⁸ Their local differences notwithstanding, this wave of Marxist humanism included the Praxis circle in former Yugoslavia, the "Budapest school" in Hungary, the work of the young Kolakowski in Poland, authors such as Karel Kosík and Ivan Sviták in Czechoslovakia, and others. For a broad overview, see James Satterwhite, *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992).

⁴⁹ Michael Geyer, with assistance from Sheila Fitzpatrick, "Introduction: After Totalitarianism – Stalinism and Nazism Compared," in *Stalinism and Nazism Compared* (New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 1–37; Valiavicharska, "How the Concept of Totalitarianism Appeared in Post-Stalinist Bulgaria"; Anna Krylova, "The Tenacious Liberal Subject in Soviet Studies," *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1 (2000), no. 1, pp. 119–146.

authors Avtonomizym i marksizym constituted their first (and so far only) platform of access to a Bulgarian readership.⁵⁰ In a context where Marxism, communism, and the historical legacies of “actually existing socialism” continue to be seen today as synonymous for all intents and purposes, it is easy to forget, or to perhaps not even know, what a variegated and internally contradictory tradition Marxism is, and that even within that tradition there are sub-currents that many a Marxist (both East and West) knows next to nothing about. It may also be tempting to ignore the fact that the most powerful critical analysis of state socialism came not from the likes of Raymond Aaron or Hannah Arendt, but from within autonomist Marxism itself, from Socialism or Barbarism and the Johnson-Forest Tendency to Italian Autonomia;⁵¹ and that the only so-called socialist state with a Marxist autonomist current in its midst (former Yugoslavia) brought to bear all the power of its state machinery to crush it.⁵² It is this particular “epistemology of ignorance” that continues to motivate recurring questions such as: Why bother with Marxism, isn’t it just a naive idea that went horribly wrong?

Autonomy or Marxism, or the Problem of Politics

The third problem of translation, which I have decided to call here the problem of politics, came from somewhat unexpected quarters. Within a year after the publication of our anthology on autonomist Marxism, Anarres Press, the publishing house of Bulgaria’s major anarchist center Adelante, came out with another anthology of texts by the Greek-French political theorist Cornelius Castoriadis under the title Proektūt

⁵⁰ The SS. Cyril and Methodius National Library catalogue includes for instance a book by Svetozar Stojanović, under the title *Ot Titonik do srybskata demokratichna revoljutsiya* (Sofia: Iztok-Zapad, 2004), English translation as *Serbia; The Democratic Revolution* (Amherst: Humanity Books, 2003), along with a few copies of books by Herman Gorter, Otto Rühle, and Alexandra Kollontai and three monographs by Anton Pannekoek on the workers’ movement. A few articles in translation exist by Guy Debord, Michel Wieviorka, Paolo Freire, Alain Badiou, Jacques Ranciere, and Michael Hardt, and Boaventura de Sousa Santos, all published after 1989. Apart from the selections in our anthology, no other translations in Bulgarian exist by authors such as C. L. R. James, Grace Lee Boggs, Raya Dunayevskaya, Martin Glaberman, Raoul Vaneigem and Rene Riesel, Bifo Berardi, Sergio Bologna, Mario Tronti, Paolo Virno, Eddy Cherki, Selma James, Mariarosa Dallacosta, Silvia Federici, George Caffentzis, Collectivo Situaciones, or Tiqqun. For a discussion of Cornelius Castoriadis see the following section.

⁵¹ See for instance C. L. R. James, Raya Dunayevskaya, and Grace Lee Boggs, *State Capitalism and World Revolution* (Chicago: Charles H. Kerr, 1986); and Cornelius Castoriadis, “Socialism or Barbarism,” in *Political and Social Writings: Volume 1, 1946–1955* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 76–106. Castoriadis identified the U.S.S.R. and its satellites as “bureaucratic capitalist” societies, while C.L.R. James preferred the term “state capitalism.” A typical gesture for the Italian authors was to refuse the whole problematic of the “transition” (from socialism to communism) as a theoretical and political blackmail. See here Negri (2008).

⁵² See here Mihailo Marković’s retrospective account. Mihailo Marković and Robert S. Cohen, *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism* (Nottingham: Spokesman Books, 1975).

za avtonomiya (The project of autonomy).⁵³ Selected mostly from among Castoriadis's work after his break with the Socialism or Barbarism collective and with Marxism more broadly, *Proektût za avtonomiya* proposed to dissociate the task of autonomous self-governance from the history of the Marxist tradition, suggesting that the two are fundamentally incompatible.⁵⁴ Given the well documented, historically fraught relationship between Marxism and anarchism, addressing the tense and competing definitions of autonomy as defined by the two books merits special consideration.⁵⁵ Unlike the problem of history which came from the right, the political challenge in this case presented itself from the left.

Notably, our own anthology also included two texts by Socialism or Barbarism in an effort to foreground the autonomist Marxist politics of the group as a whole: one by Castoriadis himself, discussing the birth of Soviet bureaucracy and the short-lived Workers' Opposition in 1920s, and another by Daniel Mothé on the relationship between trade unions and workers in the United States. *Proektût za avtonomiya*, by contrast, presented its selection of readings under the motto articulated in the opening chapter (the transcript of a film on Castoriadis for Greek national TV) according to which the dilemma of the present moment was that of being "either a Marxist or a revolutionary" but not both at the same time.⁵⁶ Speaking in 1984, Castoriadis saw Marxist theory and revolutionary change as resoundingly incompatible, given that Marxism had become a "corpse of a theory, which had stopped its development both socially and historically, serving only as an ideology" and legitimating both "terrorist and exploitative regimes" in the East and "groups, organizations, and parties which seek to come to power in underdeveloped countries."⁵⁷

Yet it is one of the middle texts in the Castoriadis anthology, titled "Vyzobnovyavayki revolyutsiata" ("Recommend the revolution"), that most clearly manifests the tensions between the Castoriadis anthology and our own.⁵⁸ Written and first circulated

⁵³ Kornelius Kastoriadis, *Proektût za avtonomiya* (Sofia: Anarres, 2014).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁵ On this point, see David Graeber, "The Sadness of Post-Workerism, or, "Art and Immaterial Labor" Conference: A Sort of Review," *Commoner* (2008), no. 12 (online at http://www.commoner.org.uk/wp-content/uploads/2008/04/graeber_sadness.pdf [accessed Oct. 5, 2019]); and Heather Gaultney, "Between Anarchism and Autonomist Marxism," *Journal of Labor History* 12 (2009), no. 3, pp. 467–487.

⁵⁶ Kastoriadis, *Proektût za avtonomiya*, p. 13, my translation. The film, titled *Kornelius Kastoriadis i avtonomiyata* [Cornelius Castoriadis and autonomy] and subtitled in Bulgarian, is available for viewing online at <https://vimeo.com/81945962> (accessed Oct. 5, 2019).

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 13–14, my translation.

⁵⁸ The first French publication of "Recommend the Revolution" was in the January issue of *S. ou B.* (1964). The text was first translated into English by Maurice Brinton, under the title *Redefining Revolution, Solidarity Pamphlet* 44 (no date). For citation purposes, I draw in this section

in 1963 prior to being published in *Socialism ou Barbarie* the following year, the text bears striking testimony to what Castoriadis was beginning to identify as the inherent limits of the Marxist tradition. In this text, which precipitated the final and irremediable split of the group (officially terminated in 1965), Castoriadis reflects upon the failure of Marxist theory to capture the specificities of the new “post-classical” and “post-colonial” capitalist world, in which the working-class movement has also been depleted. He also theorizes this new condition under the rubric of what he calls a hierarchical “bureaucratic capitalism” (“a pyramid composed of many pyramids”) and reasserts the importance of revolutionary organization to give direction to working people’s autonomy in moments of capitalist crisis. As he departs further and further from (a certain definition of) Marxism, Castoriadis suggests that the seed of the problem is to be found in Marx himself, who never freed himself from a capitalist vision of the world.

Yet even a relatively quick reading of the remainder of Castoriadis’s text yields far more ambiguous conclusions. While Castoriadis argues against just minor “additions” to or “partial revisions” of the Marxist tradition, calling instead for “an all-around theoretical reconstruction,”⁵⁹ it is surprising to see how many of the markers of this new situation proceed from the very same premises as those of autonomist Marxism in particular. For instance, Castoriadis’s claim that the “exchange value” of labor-power is not simply the byproduct of “objective conditions” but rather of working class struggles against capitalist domination⁶⁰ is a classical autonomist Marxist hypothesis (whose roots, despite Castoriadis’s claim to the contrary, go back to Marx himself, most visibly in the famous chapter on the “Working Day” in *Capital*, vol. 1). Similarly, his critique of the conceptions of economic determinism and the leading role of the communist party as central to the traditional working-class movement⁶¹ is a staple of any number of heterodox Marxisms, including that of the autonomist Marxist theorists. The proposed shift of focus from the sphere of production to the “totality of people’s lives,” along with the reassertion of the centrality of culture for resistant practices (*ibid.*), is very much in line with conceptions such as the “social factory” of the Italian autonomists or the “society of the spectacle” of the Situationists; as is his critique of the Party and the Union as the (no longer) paradigmatic institutions of the working class.⁶² No less importantly, Castoriadis’s insistence on the obsolescence of class analysis in favor of a

on a subsequent and modified English translation titled “Recommencing the Revolution” in *The Castoriadis Reader* (Oxford, Malden: Blackwell Publishers, 1997), pp. 106–138. Apart from the “Introductory Interview” available only in Bulgarian, I use the English language translations of the Castoriadis texts included in *Proektút za avtonomiya* in this article.

⁵⁹ Castoriadis, “Recommencing the Revolution,” p. 112.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁶¹ *Ibid.*, p. 112.

⁶² *Ibid.*, p. 125.

logic of bureaucratization increasingly organized around the “direction and execution of collective activities”⁶³ shares much in common with efforts to cross-pollinate Marxist investigations of the accumulation of capital with Foucault’s biopower;⁶⁴ and so on.

It is possible to argue therefore that, despite his claims for the growing obsolescence of Marxism, Castoriadis’s own “post-Marxism” has its feet planted on the same soil as (at least some of) the autonomist Marxist tradition, with which it shares a number of key presuppositions. Certainly, readers sympathetic to Castoriadis’s work might claim that his “project of autonomy,” along with his recuperation of the emancipatory origins of “bourgeois democracy,” still offers distinct advantages over even less orthodox versions of Marxism; or, that it is at least a different, and equally valid, form of critique. A more generous response to this claim might rejoin that the issue might well be undecidable: both autonomist Marxism and Castoriadis’s autonomy offer an important outside to the capitalist social imaginary (for instance, Castoriadis’s practice of self-governance, no less than, say, Negri’s constituent power, are severely hampered under a capitalist organization of the social). A less generous reading might zone in on the limits of Castoriadis’s critique of Marxism and Marx himself, showing its partial complicity in replicating Cold War ideologemes of the equivalence of Marx/ism and Stalinism (see Dean above). It is one thing to argue that Marx does not manage to free himself completely from the lure of capital and its system of values (heteropatriarchy, Eurocentrism, and so on); it is quite another to insist that he “participates fully in the capitalist imaginary: for him, as for the dominant ideology of his age, everything depends on increasing the productive forces.”⁶⁵

For the Bulgarian editors of *Proektty za avtonomiya*, the appeal of Castoriadis’s thought lies in it being “outside the ready-made decisions and dogmas of the left and the right,” both of which have lost credibility with the “accumulated bitter experience of totalitarian socialism and the subsequent transition to capitalism.”⁶⁶ This claim marks a final, major point of contention with our own project and publication. A “beyond-left-and-right” stance underlies our *post-political* constellation today: from “third way” social democrats to telegenic technocrats, and from champions of “bipartisan consensus across the party aisle” to the new captains of finance. A favorite mantra of neoliberal governmentality, this stance seeks to both stifle the emergence of political alternatives and to dismantle the last holdouts of the welfare state as it pursues its

⁶³ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁴ See Michael Hardt and Antonio Negri, *Commonwealth* (Cambridge: Belknap Press, 2011); Jacques Bidet, *Foucault with Marx* (London: Zed Books, 2016).

⁶⁵ See Cornelius Castoriadis, “The Revolutionary Force of Ecology: Interview with Cornelius Castoriadis,” *Kairos* (online at <http://dkantalis.blogspot.com/2011/11/revolutionary-force-of-ecology.html> [accessed Oct. 5, 2019]).

⁶⁶ Castoriadis, *Proektty za avtonomiya*, p. 8, my translation.

relentless accumulation of profit. In a context where political decision-making has long been wrested out of the hands of the general public, and where the consensus on what is politically and economically viable continues to be set by the heirs of the Mont Pelerin Society, a “beyond-the-left-and-the-right” position runs the significant risk of placing one on the Right side of the divide. In the editorial preface to the Castoriadis anthology, this “post-political” position harkens to a comment made in an interview with the author from 1996 and included in the anthology, in which Castoriadis asserts that that the “quarrel between Right and Left... has now lost its meaning.”

Yet, importantly, the interview continues to add that the antagonism has lost its meaning “not because there would be nothing to fuel a political quarrel, and even a very great political quarrel, but because both sides are saying the same thing.”⁶⁷ In short, rather than argue for the permanent and irrevocable disappearance of the “political quarrel” between the Right and the Left, Castoriadis laments its conjunctural neutralization under the “rising tide of (neoliberal) insignificance.” Arguably, the goal would then be to reverse this process, and to articulate and intensify further the antagonism between these two poles of the political spectrum – not unlike what Socialism or Barbarism had done in its heyday. To be sure, Castoriadis’s “post-Marxist” writings mount important challenges to, especially, more traditional kinds of Marxism, which often display a strong bias against the collective intelligence of ordinary people. Where Proektút za avtonomiya and Avtonomizym i marksizym part ways is on the topic of the relationship between Marxism and radical change: as our anthology saw it, not all types of Marxism (or all types of Marx) are just an extension of the capitalist social imaginary under a different guise, nor are they necessarily inimical to practices of self-governance in the substantive sense of the term. Attending to, rather than erasing altogether, the intersections between Marxism, autonomy, and revolutionary change is not just about reading the history of past struggles in a more complex light, but also and more importantly about expanding our theoretical and political horizons in the present.

From Grand Theories to the Work of Translation, or the Problem of Ontology

The final and least obvious problem that emerged as we were completing our project was what I would call the problem of *ontology*. This problem opened us up toward a spatial, rather than just temporal, horizon. Open-ended and horizontal as it may well be, autonomist Marxism’s relationship to the struggles of indigenous peoples, communities of color, and non-Euro-descendent populations at large remains at best ambiguous. As we reflected on this relationship, a number of questions came up. For instance: How useful was it to subsume such social struggles, and the social ontologies that underlie

⁶⁷ Cornelius Castoriadis, “Neither God, Nor Caesar, Nor Tribune,” in *Postscript on Insignificance* (London, New York: Continuum, 2011), pp. 5–21.

them, to the more familiar rubrics of the multitude, the cognitariat, general intellect, or the coming insurrection? How were we to resolve the significant challenges that such struggles (and their underlying ontologies) might pose to both the central tropes of autonomist Marxism and its repertoire of organizational strategies?⁶⁸ Even further, how were we to account for the fact that, over against our best intentions and with the notable exception of C. L. R. James and Grace Lee Boggs, all the contributors of our anthology were theorists of European descent? And that, aside from the unquestionable limits of our own knowledge or access to different traditions, we had been so hard pressed to find many others?

As we sought to remedy this deficiency we certainly thought of C. L. R. James's work on "the Negro Question" as a potential resource.⁶⁹ Almost uniquely among the (at least male) contributors to our anthology, James insists on what he calls the "vitality and validity" of anti-racist organizing ("the independent Negro struggle") and on the risks of merely subsuming it under a labor-capital axis of analysis.⁷⁰ Yet our interest in including only recent texts in this final section, along with the U.S.-centric and/or pan-Africanist focus of James's analysis, made us reluctant to pursue this possibility. At the time of completing our book project we were not familiar either with Sandro Mezzadra's important effort to bring together the insights of post-operaist Marxist and postcolonial analysis, nor with the as of yet unpublished anthology *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and the Americas*, seeking to extend the dialogue with decolonial and anti-settler colonial theory.⁷¹ Faced with what

⁶⁸ The topic of the commons presents a case in point here. Arguing from a decolonial perspective, Walter D. Mignolo has suggested that indigenous understandings of what he calls "the communal" do not merely replicate the logic of the common but rather have their own consistency and trace a different genealogy; see Mignolo, "The Communal and the Decolonial," *Turbulence* 5 (2009), no. 5, pp. 29–32 (online at <http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/> [accessed Oct. 5, 2019]). From a different if related perspective, Jodi Byrd has recently pointed out that leftist conversations around "the commons" in North America often overlook the history of settler colonialism and the imperatives of decolonization (including of the land); see Jodi Byrd, "Mind the Gap: Indigenous Sovereignty and Antinomies of Empire," in Federico Luisetti, John Pickles, and Wilson Kaiser (eds.), *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas* (Durham and London: Duke University Press, 2015), pp. 119–136. Mignolo's text, an early consideration for inclusion in our anthology, is available in Bulgarian translation online at <http://www.lifeaftercapitalism.info/critique/242-the-communal-and-the-decolonial-walter-mignolo> (2012; accessed Oct. 5, 2019). Byrd's contribution came out after the publication of our anthology.

⁶⁹ See C.L.R. James, *C.L.R. James on the "Negro Question"* (Jackson: University Press of Mississippi, 1996).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁷¹ See, for instance, Sandro Mezzadra, "The Gaze of Autonomy. Capitalism, Migration, and Social Struggles," in *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity* (London: Routledge, 2011), pp. 121–142; and Luisetti et al, *Anomie of the Earth*.

we perceived to be both a scarcity of texts and a pressing need to take the conversation further, we settled for an unorthodox and admittedly controversial choice as a final text in our anthology: Boaventura de Sousa Santos's short article titled "The Future of the World Social Forum: The Work of Translation."⁷²

The appeal of Santos's essay lay in its proposal to (re)think radical theory and practice under new ("post-socialist" and even "post-Occidental") conditions. Taking up Western Modernity rather than just capitalism as a frame of reference, Santos argues that "modern" theories of social change have historically always presupposed a privileged actor capable of representing the social totality (the proletariat in Marx, the individual/civil society in liberalism, and so on). Yet, what is to be done when both the actors and the basic premises of these theories of global change have been discredited? Santos's answer points to reconceptualizing the world as an inexhaustible totality composed of many totalities, all partial and incomplete, to which no general (Grand) theory could ever do full justice. In a situation where the very search for a new general theory would only lead to dead-ends, or worse, Santos's proposed alternative is what he calls "the work of translation," as "the procedure that allows for mutual intelligibility among the experiences of the world, both available and possible [...] without jeopardizing their identity and autonomy, without, in other words, reducing them to homogeneous entities."⁷³

The goal of this work of translation is the creation of contact zones which render practices, knowledges, and groups porous and permeable to other practices, knowledges, and groups, with an eye to both replacing "fortress difference" with "host difference" and to identifying and reinforcing what is common in the diversity of counter-hegemonic struggles.⁷⁴ Since both canceling out the differences and exaggerating them to the point of incommunicability is out of the question, the work of translation has two prongs. It is both a translation of or between knowledges, consisting in interpretative work between two or more cultures to identify similar concerns and aspirations among them and the different responses they provide, and a translation of practices which focuses on mutual intelligibility among forms of organizations and types of struggle. As Santos argues in an important passage:

⁷² Boaventura de Sousa Santos, "The Future of the World Social Forum: The Work of Translation." The selection of Santos's text provoked extensive discussions in our collective, including a series of emails between the translator of the text, at the time a doctoral student in sociology at Sofia University and a local political activist, and myself, upon whose insistence the text had been proposed to begin with. We ultimately reached the conclusion that, Santos's questionable autonomist Marxist credentials notwithstanding, the inclusion of his text would serve well both a more pluralist conception of our own project and what we imagined to be the (intellectual and political) benefits of our target audience.

⁷³ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 18.

When social transformation has no automatic meaning and neither history nor society or nature can be centrally planned, the movements have to create through translation partial collective meanings that enable them to coalesce on courses of action that they consider most adequate to bring about the kind of social transformation they deem most desirable.⁷⁵

Santos's resistance to grand theorizing is further motivated by a particular propensity of thought in Western Modernity that he calls "abyssal thinking."⁷⁶ Abyssal thinking is "a system of visible and invisible distinctions, the invisible ones being the foundation of the visible ones," which accords true reality only to what exists on *this* (the "Northern") side of the line, rendering what *is* on the *other* ("Southern") side of the line irrelevant, secondary in importance, even nonexistent.⁷⁷ Notably, not only corporate executives or (post)colonial technocrats have been complicit in this type of abyssal thinking, but also and quite often radical intellectuals and activists whenever they have taken up "the Negro question," "the colonial question," "the Southern question," and so on, from the perspective of a more fundamental struggle (labor against capital). Abyssal thinking, for Santos, is at least partially at fault for what he has called elsewhere "the waste of experience," that is, the devaluation, attempted erasure, and rendering invisible of cognitive, political, economic, cultural, and other knowledges and practices outside the West/global North.⁷⁸ The critical task to which the work of translation is expected to contribute is the reversal of this process and the recuperation of this wasted experience beyond the abyssal divide between the North and the South in particular.

For the purposes of our project then, Boaventura de Sousa Santos's short intervention was meant as both an "essay in self-criticism" and as a theoretical shortcut to problematics beyond those of Eurocentric Marxist theory. Even as it departs from the rigid theoretical dogma of more orthodox Marxisms, autonomist Marxism often struggles with taking the concerns of, for instance, indigenous peoples and/or people of color seriously enough, or with moving beyond a labor-centric model of analysis and intervention (whether that labor be manual, cognitive, immaterial, or affective). One major reason for this is its embrace of a universalist social ontology (a Grand Theory with a global design) which unwittingly lays waste to other ways of conceiving and organizing

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁶ Boaventura de Sousa Santos, "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges," *Review (Fernand Braudel Center)* 30 (2007), no. 1, pp. 45–89.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁸ Boaventura de Sousa Santos, "A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of Experience," in Immanuel Wallerstein (ed.), *The Modern World-System in the Longue Durée* (Boulder: Paradigm Publishers, 2004), pp. 157–197.

the social (for instance, ones that refuse the compulsory secularism of the Western left). Even in their well-intentioned forays into “epistemologies of the South,” autonomist Marxist theoreticians may still reproduce, in the name of constructing a theoretical common, a Eurocentric intellectual bias with dubious political consequences.⁷⁹ While Santos may be unable to resolve all these problems, especially in ten pages of text, and may occasionally fall into a culturalist trap that risks reifying political relations, his proposal for a “work of translation” opens the door to a mutual enrichment of radical emancipatory projects, with a particular attentiveness to ones from the global South.

Finally, Santos’s short intervention allows us to cast a critically retrospective gaze on some of the authors referenced in this text. Taking the notion of an “abyssal divide” seriously, it is not hard to see that the often reductive reading of Marx as a “straw man,” along with his effort to dissociate practices of autonomy from the Marxist tradition, are not the only problems that plague Castoriadis’s work. No less problematic is the exclusive genealogy of “genuinely” autonomous societies that he claims to be able to identify historically: namely, ancient Greece (between the 8th and 5th century B.C.), post-medieval Europe, and no others. Without bothering to provide any serious evidence to support such a momentous claim, Castoriadis argues that all other societies, including those of pre-Columbian America or pre-Conquest Africa (along with Jewish, Muslim, and other such societies) have only been and can only be defined as heteronomous, that is, incapable of critically interrogating the very laws of their existence and their governing institutions.⁸⁰ Stated differently, if heteronomy has been the rule in “98% of human history” when “society is alienated from the laws that it has itself created, because it does not realize that they are its own creation,” then the counter-hegemonic task for Castoriadis is to “select precisely this [Greco-Western] tradition [...] in which questioning tradition is a fundamental characteristic.”⁸¹ As he explicitly reaffirms a “West/Europe-against-the-rest” binary, Castoriadis unwittingly falls in the trap of a Eurocentric historiography whose colonial(ist) origins are in plain sight, significantly hampering its radical potential.

To return to de Sousa Santos, his “post-abyssal” project of a “work of translation” invites us to not only “philosophize in languages” or critically interrogate normative social imaginaries, but also to attend to both the plurality and irreducible incomplete-

⁷⁹ For a widely circulating critique of Michael Hardt and Toni Negri’s *Commonwealth* as unwittingly reproducing a colonial logic, despite its ostensible claims to the contrary, via a politics of citation that puts premium on radical theorists from the North at the expense of their Southern counterparts, see Mark Driscoll, “Looting the Theory Commons: Hardt and Negri’s *Commonwealth*,” *Postmodern Culture* 21 (2010), no. 1 (online at <https://muse.jhu.edu/article/454111> [accessed Oct. 5, 2019]).

⁸⁰ Castoriadis, *Proektût za avtonomiya*, pp. 18–19, my translation.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 18, 20–21, my translation.

ness of especially radical projects of emancipation. If the goal of the radical left is to give flesh and bone to the slogan that “another world is possible,” then Santos’s implicit suggestion is not only to take (autonomist) Marxism seriously, but also to try and think beyond it as well.

By Way of a Conclusion

Since its publication, *Avtonomizym i marksizym* has generated a good amount of debate in the public sphere. Following the launch of the book, its editors and members of the collective have participated in televised appearances (on an atypically radical TV program in the provinces) and have also introduced it to various radical collectives in open discussions.⁸² While it has mostly been met with a wall of silence by the mainstream intellectuals in the country, the book has received positive reviews by more sympathetic readers and is also currently utilized in university courses.⁸³ Notably, *Autonomism and Marxism* was followed up by another anthology by New Left Perspectives titled *Kriticheski pogledi kùm choveshkite prava* (A critical look at human rights) problematizing concepts such as “human rights,” “refugees,” and “humanitarian interventions” in a post-socialist context, with a few other pending projects as well.⁸⁴ As I conclude this paper, I would like to revisit briefly some of the basic motivations and long-term goals that we set ourselves with the publication of our anthology on autonomist Marxism.

For the handful of leftists in the country (as for many others elsewhere), a critical ideological task entails rupturing the neoliberal consensus that has dominated the public sphere since the collapse of state socialism. A major role in the establishment of this consensus has been not only the demonization of collective alternatives, boosted in the region by ideologically coded references to the “horrors” of historically existing socialism, but also the coordinated promulgation of both discourses and policies that boost up technocratic neoliberalism as “the only game in town.” If, as Milton Friedman has argued in an often cited comment, at a time of crisis the course of future tends to be determined by the “ideas lying around,”⁸⁵ then a major task for the left is the multipli-

⁸² Apart from the official reception for the launching of the book, I personally participated via Skype in two such events: a TV program titled *Blogyt na Mavrakis* (June 11, 2014, available at https://www.youtube.com/watch?v=3gpwCAO_llk&feature=youtu.be [accessed Oct. 5, 2019]) and an open forum at the “Solidarity Center” in the seaport city of Varna (June 19, 2015).

⁸³ See here in particular Ognyan Kassabov, “Avtonomiyata kato trud i teoriya,” *Kultura* 18 (May 16, 2014), online at <http://www.kultura.bg/bg/article/view/22193> (accessed Oct. 5, 2019). Notably, *Avtonomizym i marksizym* is the one most consistently visited texts from all my uploads on academia.com.

⁸⁴ See Georgi Medarov (ed.), *Kriticheski pogledi kùm choveshkite prava* (Sofia: KOI, 2014).

⁸⁵ Quoted in Nick Srnicek and Alex Williams, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* (London, New York: Verso, 2015), p. 61.

cation of such ideas, especially ones that challenge the dominant status quo. In Eastern Europe, autonomist Marxism is uniquely poised to contribute to such a challenge. Its repertoire of theories and practices explodes the ideological “chains of equivalence” of post-socialist historiography, as they seek to fill in the dots between an (allegedly) naive and unrealistic theory (Marxism, socialism, communism) and its monstrous materialization in practice (the Gulag – see Jodi Dean above). More importantly, it also opens a horizon of collective action beyond the traditional avatars of organized political behavior: the Party, the Union, the State, Civil Society, the Nation, and the like, without lapsing into a fetishism of pure spontaneity or an uncritical horizontalism. In short, autonomist Marxism offers a critical perspective from which to rethink both the socialist past and the capitalist present and a praxical framework in which resistance is not simply reactive and autonomy is not just separatism.

Yet, beyond the mere circulation of counter-hegemonic ideas, what our project sought to do was to engage in its own “work of translation” as well. In this sense, Boaventura de Sousa Santos’s final text served not only a theoretical, but also a *meta-theoretical* and even a programmatic function, with its call for a translation of knowledges and practices with an eye to their mutual enrichment. In a country such as Bulgaria the lines of division within the numerically minuscule extraparliamentary left are often blurry at best. This is true practically if not ideologically: for instance, the same publishing house, Anarres, served as the shared platform for both the Castoriadis anthology and our own. Yet even within this entangled web of relations the theoretical references which frame the conversation have often projected a Eurocentric bias. In a context where Edward Said’s *Orientalism* is still the only major translation of writing “from the South,” where the work of Spivak, Bhabha, Hall, or the Subaltern Studies collective continues to have a meager readership (in languages other than Bulgarian), and where the readers of decolonial scholars such as Aníbal Quijano, Enrique Dussel, María Lugones, or Houria Bouteldja are still to be counted on the fingers of one’s hand, expanding (rather than looting) the theoretical commons is a pressing task.⁸⁶ With its implicit suggestion that even the most radical instantiations of Marxist theory can only offer an “incomplete and partial totality” as a theoretical practice, Santos’s essay can be read as a point of relay to that broader conversation, an invitation to start looking South, and not only to the West/global North. At the time of this writing, notable makers in this direction include a forthcoming translation of Aimé Césaire’s *Discourse on Colonialism* and a projected anthology on radical theory from the global South.⁸⁷

⁸⁶ See Driscoll, “Looting the Theory Commons.”

⁸⁷ The anthology of texts from the global South, put together by activists from the dVERSIA collective, foregrounds debates among postcolonial, decolonial, and anti-settler colonial theorists, from Frantz Fanon to the present. Most of these texts are scheduled to appear first online.

In a famous text from his youth, Marx argued that, under certain material conditions, theory itself could become a material force.⁸⁸ Eschewing more familiar base-superstructure distinctions, he located that radical potential in the theory's capacity to express and articulate the aspirations of ordinary people. If it is true that between the structural dynamics of material reality (however defined) and the collective needs of the people (however defined) there is a whole ensemble of mediating instances and relays, then in Eastern Europe some of those instances would arguably include translation(s), in the senses discussed in this text. It is to be hoped that the anthology on autonomist Marxism will be able to, in its own very modest way, assist in constructing some of those mediations.

Acknowledgements: Perhaps even more so than most academic writing, this text would not have been possible without the contributions of its various interlocutors. I would like to thank my co-editor, Stanimir Panayotov, who was the first to draw my attention to both the Castoriadis film and the significant tensions with the Bulgarian anarchists. Georgi Medarov provided insightful comments on Boaventura de Sousa Santos's text, while Kelvin Santiago-Valles suggested looking at the Comintern's official position on fascism. I am especially indebted to Martin Marinos for his close reading of different drafts of this text, along with his nuanced suggestions and an additional list of helpful references. Last but not least, I am grateful to my two anonymous reviewers for their constructive criticism and helpful recommendations.

⁸⁸ See Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction," trans. Tom Bottomore, in Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader* (New York: Norton, 1978), pp. 53–65, here 60.

THE CONCEPT OF CIVIL SOCIETY DURING BULGARIA'S POST-1989 "TRANSITION"

Its Road to Hegemony
and Its Utopian Surplus

Veronika Stoyanova

The following is a slightly revised selection from chapter 4 of Veronika Stoyanova's recent book Ideology and Social Protests in Eastern Europe: Beyond the Transition's Liberal Consensus (London: Routledge, 2018). Stoyanova traces discursive developments during the final years of Communist Party rule in Bulgaria and the radical transformations that followed, when the concept of civil society played a central role in emerging justifications of democracy, market reforms, and a certain kind of anti-populist elitism.

“The Great Time of the Intelligentsia”: Intellectuals Leading “Civil Society” before 1989

[...] Civil society first appeared in the discourses of the “revisionists” within the Communist Party around 1987–1988 in the context of talks about “*preustroistvo*” (the Bulgarian version of the Soviet “perestroika”). Thus, it emerged as part of the wider discourse of “*glasnost*” and “*preustroistvo*” that was dominant at the time, and particularly key for this early stage of the development of the civil society discourse was the concept of *glasnost*. Behind it we find the newly emerging possibility for the intelligentsia to speak without the party censorship which had been previously imposed. A basic characteristic of the *perestroika* ideology was that Soviet countries were now entering a new era, whereby not the party but the intelligentsia would be those “who carry the truth and values,” and whereby the intelligentsia would be the principle leading agent of social changes.¹

A major communicative event² that was both constitutive of and constituted by the changing discursive political-social practices of the time of *preustroistvo*, and which was later celebrated as marking the first openly voiced dissident claims, is the text “The Great Time of the Intelligentsia” (from now on, GTI), written by the dissident-philosopher Zhelyu Zhelev and published in *Narodna Kultura* (People’s culture) in July 1988. [...] Zhelev gained his dissident label when in the early 1980s he wrote *Fascism* – a book which purported to expose the crimes of Fascism but was rather intended as, and read as, an indictment of Communism – for which he was expelled from the Bulgarian Communist Party (BKP) and spent time in prison.³ The term “dissident” was, by the 1980s, commonly used in the West to refer mostly to intellectuals’ positions in the context of a lack of freedom – they were very often designated as “anti-communist.” Yet, in the context of the more repressive regime in Bulgaria (relative to those in Central and Eastern Europe, hereafter CEE), since the mid-1950s the “dissidents” were mostly

¹ For an analysis of the discourse regarding the *preustroistvo* ideology in Bulgaria, see Vassil Prodanov, “Intelligentsiata i ideologicheskiyat diskurs na transformacijata ot darzhaven sotsializum kum periferen i oligarhichen kapitalizum” [The intelligentsia and the ideological discourse of the transformation from state socialism to periphery and oligarchic capitalism], in *Izsledvania po istoria na sotsializma v Bulgariya: prehodut*, ed. E. Kandilarov (Sofia: Friedrich Ebert Foundation, Centre for Historical and Political Research, 2011), pp. 485–522.

² Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London: Routledge, 2003).

³ During the regime, expulsion from the party constituted not simply a sanction, but rather a form of repression that ejected that personality out of the public sphere and deprived them of the opportunity to communicate with the public. At the same time, however, an intellectual’s expulsion from the party and criminalisation of their work used to increase their popularity and informally legitimise their public role. Nataliya Hristova, “Mit za vseobshiat konformizym. Bulgarskite intelektualci prez vtorata polovina na XX vek” [The myth of wide conformity: The Bulgarian intellectuals in the second half of 20th century], *Monde diplomatique* (Bulgarian edition), February 2007.

intellectuals (whether members of the BKP or not) who did not verbally oppose the communist ideology but rather expressed "corrective" criticism whenever there was a serious mismatch between proclaimed values and their practical realisation.⁴ In this context, Zhelev's (and later pre-1989 dissident-intellectuals') texts appear as "revisionist" rather than oppositional (and many of the intellectuals were genuine "revisionists" rather than covert "anti-communists"⁵). Similarly, concepts such as "democracy" and "civil society" were at the time positioned within, rather than outside of, the socialist project – hence they talked of "socialist democracy" and "socialist civil society." Inasmuch then as these concepts were used before 1989, they were offered as a means to achieving "socialism with a human face," and nobody yet questioned the latter's feasibility, as evidenced by many of the memoirs which appeared throughout the 1990s.⁶ In contrast, such a revisionist conception of dissidence – one that rested on the conviction that the system could be "humanized and democratized [...] from within"⁷ – animated the political context of Central Europe only until the brutality of the suppression of the Hungarian and Polish uprisings of 1956 and of the Czechoslovakian reforms in 1968.⁸

Importantly, dissidents in Bulgaria were almost always intellectuals – part of the so-called "intelligentsia." The intelligentsia assumed an almost autonomous class consciousness during the communist regime;⁹ it was composed of authoritative writers, artists, actors, scientists, and others, whose popularity was publicly sanctioned, including through the mechanisms of power. During the regime, most of them were an important conduit for socialist propaganda (as in Gramsci's conception of "organic intellectuals"), but many of them became public speakers (and opinion makers) whose opinions were recognised as more authentic than those of official (party) power-holders.¹⁰ Their main social function was to be society's moral and cultural vanguard (much like Antonio Gramsci's¹¹ "moral leadership"), which entailed a catalyst role in society's progress. In

⁴ Naraliya Hristova, *Spetsifika na Bulgarskoto 'dissidentstvo'. Vlast i intelligentsia 1956–1989* [The specifics of the Bulgarian "dissidence": power and intelligentsia 1956–1989] (Sofia: Letera, 2005); Hristova, "Mitut za vseobshtiat konformizym."

⁵ *Ibid.*

⁶ For an analysis of these memoirs see Evgeniya Kalinova and Iskra Baeva, *Sotsializmut v ogledaloto na prehoda* [Socialism in the mirror of the transition] (Sofia: Iztok-Zapad, 2011), especially pp. 419–420.

⁷ Adam Michnik, *Letters from Prison and Other Essays* (London: University of California Press, 1985), p. 135.

⁸ Leszek Kołakowski, "A Pleading for Revolution: A rejoinder to Z. Bauman," *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 12 (1971), no. 1, pp. 52–60.

⁹ See Hristova, *Spetsifika na bulgarskoto 'dissidentstvo.'*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence and Wishart, 1971).

the last days of the regime, they acted both as a group exerting political pressure and as experts influencing political decision-making.¹² It is also worth noting that although the term itself is a Russian artefact (from Tsarist Russia), the genesis of the Bulgarian social group which was referred to as “intelligentsia” needs to be traced specifically to the post-independence period of Bulgaria (after 1878), and particularly in Western-, as well as Eastern- (Moscow) educated emigres’ attempts to become agents of cultural change and to bridge an imagined gap between what they saw as local, traditional, and “backward” habits on the one hand, and Western Europe on the other – that is, attempting to impose a new civilizational model.¹³ In other words, this social group conceived of their role as a messianic duty to “enlighten the masses”¹⁴ in line with Western cultural models.¹⁵ The significance of such a conception, adopted by Bulgarian intellectuals, will transpire particularly strongly in the early years of the post-socialist transformation.

[...]

This in essence utopian vision of a new – civil – society partly accommodated the possibility for the reproduction of top-down power imbalances, which had demobilising effects for the popular classes – since they were not yet civil, they had to let themselves be led by the intelligentsia. Thus, the potentially powerful (mobilising) concept of an inclusionary civil society was unwittingly transformed into an insipid ideological construct hardly related to a collective mobilisational and participatory democratic agenda. In practice, then, Bulgarian dissident-intellectuals’ oppositional discourses could be seen as conducive to what Gramsci¹⁶ called a “passive revolution” only¹⁷ – an elite-led endeavour which failed to engage the popular classes.

Civil Society Divided: The 1990 Utopian “City of Truth,” “Energetic Minorities” vs. “Docile Majorities”

The discourse of *preustroistvo*, within which Zhelev’s and other dissident-intellectuals’ texts before 1989 were embedded, generated anticipations for revolutionary change; and apart from a new – more significant – role for the intelligentsia (as the “authentic carriers of values and truths”), the concept of *glasnost* also articulated hopes that in this way people’s eyes will be opened for all the truths that were allegedly previously

¹² Hristova, “Mitut za vseobshtiat konformizym.”

¹³ Hristova, *Spetsifika na bulgarskoto ‘didentstvo.’*

¹⁴ Boyan Penev, “Nashata Inteligentsiya” [Our intelligentsia] *Zlatorog* 5 (1924), no. 1, pp. 3–20.

¹⁵ This idea of “catching up” with the West is to a different extent present in the entire CEE region. See, for example, Tomasz Zarycki, *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe* (Oxon: Routledge, 2014).

¹⁶ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 106.

¹⁷ Although many later observers would conceptualise the entire postcommunist bloc’s changes as a “passive revolution” (e.g., Ash 1999; Shields 2006), the Bulgarian changes in 1989 might be considered a particularly striking case.

hidden from them.¹⁸ Soon after the change of leadership on November 10, the discourse of *preustroistvo*, and with it the socialist frame of civil society, disappeared, but important conceptual meanings associated with it persisted and even intensified – for example, “revolutionary” in relation to the changes taking place,¹⁹ as well as *glasnost* itself, which continued to be used for some time (particularly in slogans of the protests of 1989–1991). One of the most significant discursive events which contributed to the constitution and construal of “civil society” in the immediate period after November 1989 was the one arising out of the civil disobedience acts in the summer of 1990 in response to the (disappointing for the anti-communist opposition) results of the first democratic elections. In what follows, I discuss the discourses which appeared and circulated at the time; the articulation, disarticulation, and re-articulation of political identities and relationships; and the consequences of these shifts for the (re-)conceptualisation of the idea of “civil society.”

Since the executive power in Bulgaria after the first democratic elections stayed in the hands of the “reformers” from the ex-Communist Party (who carried out the change of leadership on November 10, 1989), with the opposition failing to secure a strong position within the new political configuration through the ballot box, the opposition and their supporters attempted instead to push “the changes” through “street pressure”²⁰ – a series of protest and civil disobedience acts in 1990 (occupations of public spaces, road blockades, hunger strikes, threats to self-immolate, demonstrations, and so on). The acts were initiated by students who occupied Sofia University and were supported by intellectuals – writers, artists, scientists, film directors, etc., who were later themselves followed by many ordinary “free citizens” (a key discursive frame). Since in essence these were attempts for a political change of power outside of parliamentary democracy’s procedures (attempts to overthrow the results of the first elections), they needed to be publicly legitimated. The key legitimating strategy utilised precisely the idea of civil society.

One of the central elements of these civil disobedience acts can be seen in the “City of Truth” occupation – the tent city, and the discourses that constituted and construed it, which appeared in central Sofia in the summer of 1990. Philip Dimitrov – then vice-chair of the opposition party United Democratic Forces (and later prime minister)²¹ – narrated the event “as a natural reaction to the tearful results of the [first] elections” and “a spontaneous expression of the anger of the people.” Particularly important, and regularly utilised elsewhere, are the use of the adjectives “spontaneous” and “natural”

¹⁸ Prodanov, “Inteligentsiata i ideologicheskiyat diskurs.”

¹⁹ The “revolutionary” discourse, however, slowly dissolved in the following years. The events of 1989 were later remembered as “the change,” “the changes,” or “the big changes” in Bulgaria.

²⁰ Kalinova and Baeva, *Sotsializmut v ogledaloto na prehoda*.

²¹ Cited by Mitko Rupov, “Gradut na Istinata” [The City of Truth], YouTube Video, 2011 (online at <https://www.youtube.com/watch?v=FnKDIQg8kk4&t=368s> [accessed Sept. 12, 2019]).

to describe these and later protest events initiated by the liberal opposition. The latter adjective is also part of a new narrative around a “natural development” which emerged at the time: Bulgaria had been “diverted away” from a natural course of development that had created an “artificial society,” and it was now necessary to get back on the right track. In this “natural development,” it was claimed that some groups knew where history was heading and what the “right future” was (they carried progress); whereas others were bound to stay in the past. In a speech in 1990 Zhelyu Zhelev proclaimed that “the time is ours” and “the cycle of history spins inevitably to the full victory of democracy,” implicitly drawing on similar words pronounced by Georgi Dimitrov, but this time it was not “communism” that would win, but “democracy.”²² As was shown earlier, this also implied that the place of the working class as the class-agent leading the changes would be now taken by the intelligentsia.

The other commonly used descriptive concept, that of “spontaneity,” was also part of a new discourse around authenticity, which marked the beginning of a typical fundamentalist conflict – between “authentic” (or “real”) and “inauthentic” (“parochial”) – to distinguish between an act of non-party organised protest (for which the term “civic” was used) as opposed to one inspired and organised by parochial (party) interests (which was discursively linked to the “party-political” rather than the civic). Of course, this discourse, for its part, is situated within the wider trend of depoliticization characteristic of the entire post-socialist region, and to some extent of global processes.²³ The depoliticization trends of the post-Cold War period are part of the global hegemonic (neo) liberal consensus. At this early stage of the development of the civil society discourse in Bulgaria and in CEE generally, however, it is difficult to talk of depoliticization. Instead, it is more appropriate to talk of “decommunisation.” Thus, the common rhetorical elevation of civic values and of “truth” and “authenticity” above the world of politics is mostly situated within the anti-regime mobilizational discursive frame established by Central European dissidents over the preceding years.²⁴

The common denominator of these rhetorical tropes was “truth.” For instance, in the “City of Truth,” a central placard read: “When even the facts are silent, the communists continue to lie.”²⁵ References to “truth,” which exploited authentic human desires, were

²² Cited by Prodanov, “Inteligentsiata i ideologicheskiyat diskurs,” p. 509.

²³ For a discussion of the concept of “fake” civil society in Hungary see, for example, Márton Gerő and Ákos Kopper, “Fake and Dishonest: Pathologies of Differentiation of the Civil and the Political Sphere in Hungary,” *Journal of Civil Society* 9 (2013), no. 4, pp. 361–374.

²⁴ See, for example, Václav Havel’s “Anti-political Politics” and George Konrad’s *Antipolitics: Václav Havel, “Anti-political Politics,”* trans. Erazim Kohák, in *Civil Society and the State: New European Perspectives*, ed. John Keane (London: Verso Books, 1988); George Konrad, *Antipolitics* (London: Harcourt Brace Jovanovich, 1984).

²⁵ In Rupov, “Gradut na Istinata.”

appropriated for the purposes of the project of decommunisation which was being inaugurated in these demonstrations. Only from the position of a "civil" as opposed to a "politicised" (which equalled communist and indoctrinated) society could protesters claim the genuine capacity to see things as they are and to articulate claims to truth. Again, the centrality of the notion of "truth" here is closely linked to Central European dissidents' conceptualisation of political opposition as "life in truth,"²⁶ which denotes the practice of resistance against the regime's "panorama of lies."²⁷

Such claims to "truth" and "authenticity" (and the discourses they were situated in) would continue to be utilised by the liberal democratic activists and political actors for the entire duration of the transition. These essentially formed part of the binary construction which characterised the period's political confrontation in CEE: (communist) control and administration versus (civic) spontaneity, and the (communist) artificial and inauthentic life versus the natural and true life of the (liberal and "civil") society. More generally, during this period we can talk of a new style of communication settling in the public sphere – that of bitter confrontation, characterised by stigmatisation, rejection, and demonization of everything related to the old system, marking a general polarisation and dichotomisation of thinking. The old ideological discourse was discredited; it was now perceived to belong to the past. For example, the new liberal worldview did not need the concept of *narod* (people) as a collective subject and attempted to substitute it with "citizen." This, however, did not prove an enduring discursive change because the concept of *narod* fully re-emerged in the public sphere when around 2001 a wave of "populist" rhetoric embraced it once again. Its revitalisation, however, transpired as a counter-hegemonic strategy, forging a conflict between the liberal concept of *citizens* and the communitarian *narod*. The significance of this rift would transpire in Bulgaria on many occasions during the transition and would be particularly central to the 2013 protests' contestations,²⁸ but its first markers can be found in the "City of Truth" discursive event.

The adjectives "spontaneous" and "natural," coupled with the numerous denotations to "truth" (including the name – "City of Truth") essentially now articulated a "civil society" frame of collective mobilisation²⁹ against the state. It captured the opposition's

²⁶ See Václav Havel, "The power of the powerless," trans. Paul Wilson, in *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe*, ed. John Keane (London: Hutchinson, 1985), pp.23–95.

²⁷ Havel, "The Power of the Powerless," p. 142.

²⁸ See Veronika Stoyanova, *Ideology and Social Protests in Eastern Europe: Beyond the Transition's Liberal Consensus* (Oxon: Routledge, 2018) [from which the present text is taken], particularly chapters 6 and 7, which focus on protest events which took place in Bulgaria in 2013.

²⁹ David A. Snow and Robert D. Benford, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," *Annual Review of Sociology* 26 (2000), pp. 611–639, here 625–626.

general euphoric, optimistic, celebratory consciousness, existing in a “carnavalesque delirium,”³⁰ utopically expecting that after the removal of obstacles coming from the state – the nomenclature, or the BKP – the “road to Europe” would be cleared, Bulgaria would reach the consumerist bliss of Western Europe, and “democracy” would give the intelligentsia the opportunity to take the more significant place that it saw itself as deserving without limitations imposed by the political sphere.³¹

Apart from a euphoric showdown between a celebratory “civil society” and a discredited state, there appeared other very important fault lines. The subjectivities that the 1990 “civil society” frame of collective mobilisation interpellated³² included the “free” and “honest” citizens (these two adjectives appeared numerous times in the speeches given at the first demonstrations after November 10) who were now called upon to challenge the Communist Party nomenclature which “did not want to go away.” At the same time, however, the “free” and “honest” citizens who joined the protests, demonstrations, occupations, and the City of Truth were not only positioned against “the state,” but also pitted against what were increasingly framed as the “silent,” “docile,” and “passive” majority of Bulgarian citizens, who resided predominantly in rural areas (and often voted for the Bulgarian Socialist Party to stay in power). It did not help that the BSP organised a “counter-demonstration” calling for their supporters – and organising their transport to the capital – to counteract the opposition protests’ challenge of the ex-communists’ democratic legitimacy. The dominant interpretation thus posited not only a clash between “civil society” and the state, but also a clash between “civil society” (active, free and authentic) and “uncivil (passive, unfree and false) society.” Observers commonly referred to the groups of protesters collectively as an “energetic minority”³³ of “free citizens,” thus equating civil society to an enlightened and active minority pitted against a docile and passive majority. Thus, the elitist seeds of the Bulgarian protest discourses which, we shall later see, fully re-emerged in 2013, were sown back in 1990. (Although varying in degree, a similar phenomenon was observable in post-socialist Central Europe as well).³⁴

What is more, key self-referential concepts, utilised by the participants themselves, were the words “*grazhdanski*” (civic) and “*grazhdani*” (citizens), both of which are derivative of the word “grad” (“city”). For example, one of the central placards of the

³⁰ Prodanov, “Inteligentsiata i ideologicheskiyat diskurs,” p. 508.

³¹ *Ibid.*

³² Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, trans. G. Lock (London: New Left Books, 1976).

³³ Petya Kabakchieva, *Grazhdanskoto obshtestvo sreshtu durzhavata* [Civil society against the state] (Sofia: Lik, 2001).

³⁴ Tessa Brannan, “From Antipolitics to Anti-politics: What Became of East European Civil Society” (Development Studies Institute, London School of Economics and Political Science, Working Paper No. 03–41, 2003) (online at <http://www.lse.ac.uk/internationalDevelopment/pdf/WP/WP41.pdf> [accessed July 25, 2019]).

City of Truth encampment read: "*Grazhdanska initsiativa v imeto na istinata*" (Civic initiative in the name of truth).³⁵ The semantic link between the terms "civil society," "civic," and "city" in the local context is particularly important for understanding both the local conceptualisation of the idea of civil society and the latter's constitution and construal as part of the democratic transformation's socio-political developments. So I will focus on it next.

The term "civil society" in Bulgarian reads "*grazhdansko obshtestvo*" – translated as "civic (or "citizens") society," where "citizen" could relate both to the subject of a state and to the inhabitant of a city. What is significant here are the local cultural connotations of the words "civic," "citizen," and "city." These are rooted in the historical development not only of a cultural schism, but also a hostile relationship between the "city" and the "village" in Bulgaria and in Eastern Europe more generally. The two are identified as carriers of particular socio-cultural characteristics, which are subsequently played out in the conceptualisation of "civil society." The former is taken to epitomise a progressive, modern, liberal, pluralist, and individualist West; the latter embodies a traditional, retrograde, patriarchal, conservative, and collectivist East. According to Roth,³⁶ though the hostile relationship between the two can be traced back to the Ottoman period, it was exacerbated by the communist regime's modernisation and urbanisation policies, which were perceived by urban dwellers as annihilating the city's (civic, modern, bourgeois) cultural universe and as a "re-traditionalisation"³⁷ of a supposedly established (pre-1944) urban bourgeois culture. On encountering this (latent) cultural conflict between the "city" and the "village," the 1989 idea of civil society was re-articulated precisely along these fault lines. Thus, in some intellectuals' interpretations of the changes and of civil society, we read:

[I]t is namely the city that represents the space of the public structures which counter the tribal and communitarian structures; this is where the net of interdependencies, which the citizen should accept, is created. This civil society in Bulgaria is currently under construction. We need to first rediscover the forgotten and lost city spaces, to construct the system we want to abide by and the structures in which we want to incorporate our civic responsibilities.³⁸

³⁵ Placard as seen on recordings of the protests, uploaded by Rupov (Rupov, "Gradut na Istinata").

³⁶ Klaus Roth, "Mezhdu modernizatsiya i tranditsionalizum. Vsekidnevna kultura na seloto v Iugoiztochna Evropa" [Between modernization and traditionalism: Everyday culture in the Southeast European village], *Bulgarski Folklor* 1997, no. 3/4, pp. 26–38.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Penka Angelova, "Shengen i bulgarskoto grazhdansko obshtestvo" [Schengen and Bulgarian civil society] *Kapital*, August 1, 1998 (online at https://www.capital.bg/politika_i_ikonomika/obshtestvo/1998/08/01/245901_shengen_i_bulgarskoto_grajdansko_obshtestvo/ [accessed Sept. 12, 2019]).

[B]ut how do you make citizens out of this [village] world; how do you make civil society out of this unmodernised mass of people – nobody knows. Today we are some very frightened, confused, quite demoralised and pessimistic people, who continue to survive, who continue to behave like crushed villagers rather than like citizens. And they hate, and [they] are envious.³⁹

The concept of “civil society” was further pitted against the concept of *narod*. The latter, in the discourse of civil society’s advocates, typically denotes the majority of the people, those who are not elite, and also degradingly as those who are unenlightened, retrograde, and who perceive themselves as “subjects” of the state rather than citizens with “rights.” The collective concept of *narod* was/is thus often used in intellectuals’ narratives degradingly as synonymous to the collective image of the “villager” archetype. This bifurcating narrative forms the backbone of the descriptive grand-narrative of the absent or weak civil society that, according to this discourse, can be “found” or “strengthened” only within the city space:

[T]he democratic shift in 1989 marked a return to the urban culture (almost magically the figure of the village poet disappeared from literature and public life). With the mass demonstrations which accompanied the changes, a kind of rediscovery of the urban space – pluralist and dialogical – occurred [...]. However this shift occurred mostly in the limited intellectual circles. We have every reason to believe that the political immaturity, which our society showed in the first years of the transition, is a manifestation of the continuing tradition that has not been overcome.⁴⁰

In this way, the early 1990s articulated two different, but linked, conceptualisations of the civil society idea: one prescriptive (related to a normative vision) and one empirical (descriptive). The normative, idealised conceptualisation was initiated by the revisionist socialist discourse and the dissident-intellectuals and was further taken up by politicians, journalists, academics, and ordinary people. It envisaged a new, modern, civilised society, or, in Bernik’s⁴¹ words: an ideology of radical social utopianism that

³⁹ Haralan Aleksandrov, “Patriarhut, pokolenieto “nie’ i iuzarite” [The patriarch, the “we” generation, and the users], *Kapital*, September 1, 2001 (online at https://www.capital.bg/politika_i_ikonomika/bulgaria/2001/09/01/210748_patriarhatut_pokolenieto_nie_i_juzarite/ [accessed: Sept. 12, 2019]).

⁴⁰ Ivaylo Znepolski, “Selska kultura i grazhdansko obshtestvo” [Rural culture and civil society], *Kapital*, January 9, 1999 (online at https://www.capital.bg/vestnikut/svobodno_vreme/1999/01/09/248308_selska_kultura_i_grajdansko_obshtestvo/ [accessed Sept. 12, 2019]).

⁴¹ Ivan Bernik, “From Imagined to Actually Existing Democracy: Intellectuals in Slovenia,” in *Intellectuals and Politics in Central Europe*, ed. András Bozóki (Budapest: Central European University Press, 1999), pp. 101–118.

generates myths about democracy. The second, empirical, conception – grounded in the cultural friction between the city and the village – distinguished (and set against each other) an active (energetic) “civil” society, and a passive “uncivil” mass society. What is more, such a bifurcated conceptualisation served as an interpretative frame, or an analytic tool, which legitimised an interpretative scheme that was employed by intellectuals and which saw social conflict not in terms of practically arising class antagonisms, but rather in terms of a comparison to a utopian imaginary of an ideal, perfect society. This, on its part, served to cover up and mask newly arising (economic) inequalities and issues of power and domination. Instead of viewing the new social antagonisms as arising from the sharp fall in living standards and widening inequalities that were rooted in economic decay during the transition, intellectuals, journalists, and politicians made use of the idea of civil society to legitimise the application of a cultural interpretative scheme – that is, that people went into poverty because they were passive, not because the neoliberalisation of post-socialist societies entailed the impoverishment of significant sections of the population.

Overall then, in the early stage of the transformation, the concept of civil society carried the notions of truth, morality, civilisation, and emancipation, which became integral to the popular understanding of the term, explaining its general appeal and motivational capacity. The constituting characteristics of “civil society” were “spontaneity” and “authenticity.” It carried the utopian message of the determination of the “free people,” who had been previously excluded from the political arena, to assert their agency and their capability to make autonomous decisions. At this early stage, the Western European focus on organisational aspects (in the Tocquevillian sense) of the functioning of civil society is not present in Bulgaria; and by the summer of 1990 the concept had acquired its constitutive “other(s).” First, this was in the figure of the state (which was still in the hands of the “communists” and thence was seen as “blocking” civil society’s emancipation). The state represented control and rigidity, whereas civil society represented spontaneity and self-organisation; the democratic transformation and the “coming civil society” which lie ahead (in time) could then only be effected by reviving society’s internal capacities and by rolling back the grip of the state to its “natural” limits.⁴² And secondly, civil society’s second “constitutive other” was what was presented as the passive majority of *narod*, whose “civic immaturity” (seen in their lack of protest and in “imprudent” voting choices) was seen as a threat to the democratic changes that the supporters of the opposition imagined. The euphoric, utopian intellectual consciousness which characterised the 1989–1990 civil society discourses gradually changed in the years that followed – the anti-communist political identities

⁴² As many have argued in relation to this tendency in all countries of CEE, such a conception has been particularly disabling, as it pushed to an extreme degree the tendency to elevate civil society above the state.

intensified further amid a gradual reshuffling of power relationships not only between political actors, but also among the intellectual elite. The restructuring of the power configuration in the latter's field – that of knowledge production, dissemination, and interpretation – was particularly crucial in the subsequent re-conceptualisation of the idea of civil society itself, and is discussed next.

Intellectuals Divided: The Traditional Intellectual Elite Versus the New “Experts” in the 1990–1997 Decommunisation Project

Gramsci argued:

Every social group, coming into existence on the original terrain of an essential function in the world of economic production, creates together with itself, organically, one or more strata of intellectuals which give it homogeneity and an awareness of its own function not only in the economic but also in the social and political fields.⁴³

As a politically and externally initiated process,⁴⁴ however, the collapse of the communist regime in Bulgaria lacked the visibility of a clear-cut economic or political stratum which was “coming into existence” and overthrowing the old system. It is therefore important that we take into account the relative chaos and vacuum occurring in numerous spheres of the political, economic,⁴⁵ and cultural life of the country. The lack of an organised dissident movement before 1989 also meant that there was no clear, already-formed cultural and political opposition – it was being born at the same time as the regime was collapsing, rather than before it.⁴⁶ If we can conclude with hindsight that there were social groups, albeit not visible and homogenous, which were economically on the rise, there was not yet a clearly identified political and cultural elite (and more

⁴³ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 5.

⁴⁴ Since there was no organised internal (to the Bulgarian Communist Party) or external dissident movement until the very last year before the formal collapse.

⁴⁵ Yet, some research (e.g., Ivan Chalukov, “Emantsipiraneto na ikonomikata” [The emancipation of the economy], in *Mrezhite na prehoda: Kakvo vsushtnost se sluchi v Bulgaria sled 1989g*, ed. A. Bundzhulov, D. Deyanov, and I. Chalukov [Sofia: Iztok-Zapad, 2008], pp. 117–200; Ivo Hristov, “Pravoto na prehoda” [The law of the transition], in *Mrezhite na prehoda: Kakvo vsushtnost se sluchi v Bulgaria sled 1989g*, ed. A. Bundzhulov, D. Deyanov, and I. Chalukov [Sofia: Iztok-Zapad, 2008], pp. 63–116) shows that within the economic sphere there were social groups who had been preparing for a gradual transformation from a state-planned to a capitalist economy, albeit within the realms of the socialist project.

⁴⁶ Prodanov, “Inteligentsiata i ideologicheskiyat diskurs,” in Dostena Lavergne, *Ekspertite na prehoda: Bulgarskite think-tanks i globalnite mreji za vlianie* [The experts of the transition: Bulgarian think tanks and the global networks of influence] (Sofia: Iztok-Zapad, 2010).

specifically, there were not yet organic intellectuals) who could mobilise the appeal of, and consent to, the changes – by organising the knowledge and imagination of and about the transition and thereby legitimise the specific direction of the changes. With the old political identities crumbling and new ones emerging, we could discern new fault lines surfacing.

[...]

The intellectuals' (and more broadly, the "energetic minority's") victorious, and at the same time bifurcating, discourse during 1990 described in the previous section set the stage for a conceptualisation of civil society in terms of 1) an active minority (as against a passive majority) who pursue 2) truth (authenticity) and freedom (emancipation), which could only be achieved once 3) the communist state had been removed. In the years that followed, this conceptualisation largely gained hegemonic dominance, but the process was uneven and not without (sometimes intense) contestation. In the pages that follow, I review the major fault lines which marked these contestations and the resulting shifts in the conceptualisation of the civil society concept by 1997.

With the 1989 breakdown of the official party control over the practices of public knowledge research, as well as over media, new discursive practices and orders of discourse – new practices (and agents) of production, dissemination, and consumption of public knowledge – emerged. Particularly interesting in terms of the conceptualisation of the idea of civil society are these shifts in relation to the intellectuals' place and role in the new practices of knowledge production – traditionally in scientific research spaces (universities, research institutes) as well as in the new practices of knowledge-dissemination (media).⁴⁷ A study carried out by Deyanova⁴⁸ (2000) identified two "levels of presence" of the intellectuals in the public sphere during the 1990s – a "romantico-ideological" level embodied by "the engaged intellectual," and an "expert talk" level embodied by the NGO (think-tank) expert. In 1999, Ivan Krastev, one of the most prolific Bulgarian liberal intellectuals, further described the newly-emerged think-tanks as hubs of principally engaged experts with strong media presence (and influence), which at the same time served as the "invisible hand of the transition" – skipping the assumed liberal (anti-Keynesian) direction of reforms.⁴⁹ Drawing on their research of intellectuals' public knowledge production/dissemination practices

⁴⁷ The distinction I draw here between research spaces as knowledge-producers, and media as knowledge-disseminators, is only analytical. In practice, of course, the two overlap.

⁴⁸ Liliana Deyanova, "The impossibility of a critical public space: Sociological and political science discourse in the media," in *Media and Transition*, eds. G. Lozanov, L. Deyanova, and O. Spassov (Sofia: Open Society, 2000), pp. 240–256.

⁴⁹ Ivan Krastev, "Think Tanks and The Invisible Hand of Transition," (National Institute for Research Advancement, 1999) (online at <http://www.nira.or.jp/past/publ/review/99summer/ivan.html> [accessed July 25, 2019]).

in media, and utilising Krastev's terminology, Deyanov⁵⁰ and Deyanova⁵¹ further make a key analytical distinction between what they call "factories for data" (sociological agencies), "factories for arguments" (think-tanks) and "laboratories for knowledge" (academic research institutions, universities, and academies). Deyanov⁵² showed that the former two technologies worked together, as part of the expert hegemonic apparatus, producing normalised public opinion. They generated interpretations of society's problems, formulated arguments, and designed agendas. With this, they ordered the public debate – setting priorities and selecting and interpreting the data on which public debates were to be based. That is, they were not just "factories" for the production of data and arguments but also "normalisation machines, technologies for the taming of public opinion."⁵³ From a Gramscian perspective, then, they worked as "organic intellectuals" – "permanent persuaders."⁵⁴

Deyanova⁵⁵ further identified an "odd" polarisation (or schism) between the research carried out by the former two, particularly think-tanks and NGOs, on one hand, and the latter, universities and academic workers, on the other. Her examination of their work in the period showed that these two "communities" ignored each other – they did not cite each other's work and did not recognise each other's legitimacy. The schism reflected the previously identified distinction (within their media presence) between "expert" and "romantico-ideological" language, respectively. From a Gramscian perspective, then, we can roughly think of the former as representative of the "traditional intellectuals," who present themselves as "autonomous and independent of the dominant social group,"⁵⁶ but whose political identities and relationships crumbled and fragmented during the vacuum created by the precipitous changes. The new "expert" class, based in NGOs and think-tanks on the other hand, can be thought of as a much more homogenous and consistent group of "organic intellectuals" whose role was to organise the practical content of the new – liberal – hegemonic project of the democratic transformation, which they organised around neoliberal policy programmes and consistent emulation of the West

⁵⁰ Deyan Deyanov, "Legitimatsiya – tehnologii na opitomiyavane na obshtestvenoto mnenie" [Legitimation: technologies for taming public opinion], in *Mrezhite na prehoda: Kakvo vsushtnost se sluchi v Bulgaria sled 1989g*, ed. A. Bundzhulov, D. Deyanov, and I. Chalukov (Sofia: Iztok-Zapad, 2008), pp. 366–374.

⁵¹ Liliana Deyanova, "Poletoto na obshtestvenoto mnenie mezhdu "fabrikite za dannii" i "fabrikite za argumenti" [The field of public opinion between "the data factories" and "the argument factories"], in *Mrezhite na prehoda: Kakvo vsushtnost se sluchi v Bulgaria sled 1989g*, ed. A. Bundzhulov, D. Deyanov, and I. Chalukov (Sofia: Iztok-Zapad, 2008), pp. 375–408.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, pp. 366–374.

⁵⁴ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 10.

⁵⁵ Deyanova, "Poletoto na obshtestvenoto mnenie."

⁵⁶ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 7.

as the "common sense" trajectory for post-socialist "reform." As an oft-quoted remark (commonly attributed to Ferenc Misslivetz, a Hungarian academic and dissident⁵⁷) goes, "What we dreamed of was civil society. What we got were NGOs."

Using Fairclough's terminology then, these two "languages" (romantico-ideological and expert) are constitutive of the two main discourse "styles" of the 1990–1997 civil society discourse. The former "lived its moment" during the euphoric 1989–1990 resistance to the state; the latter developed with the appearance of a network of externally-funded non-governmental organisations (foundations, charities, think-tanks) that flourished in the first six to seven years of the "transition," forming an entire "sector," often referred to as "the Third Sector." The emergence of the Third Sector marks a significant re-conceptualisation of the idea of civil society – from the early (in some ways Fergusonian⁵⁸) diffuse utopian imaginary of an entirely new, civil, democratic, emancipated society, as embraced by the traditional intellectuals in 1989–90, to a (Tocquevillian⁵⁹) self-organised, independent (from the state) and self-sufficient, expert-led (depoliticised) network of "associated citizens." In this respect, the development of civil society in Bulgaria is consistent with similar developments in Central Europe, where analogous "NGO-isation" of civil society has been observed.⁶⁰ Let us now turn to the contents of this new conception of civil society and the mechanisms through which it became hegemonic.

As Lavergne⁶¹ notes, the new network of civil society organisations claimed the role of middle men in an "economy of expertise where they were the idea brokers and the importers/exporters of know-how." They claimed the role of neutral experts who applied objective-scientific political and analytic tools that were effective and who produced "rational" prognoses beyond any moral (emotional/cultural) considerations. They claimed the image of the "rational experts" at the same time as they formulated arguments rooted in a particular value system with which they identified – a (neo)liberal one. In an in-depth analysis of their discourses, Lavergne⁶² showed that the think-tank experts asserted their "objective-independent" nature not through claims to a lack of a

⁵⁷ Barbara Einhorn, "Citizenship in an Enlarging Europe: Contested Priorities," *Czech Sociological Review* 41 (2005), no. 6, pp. 1023–1040, here 1032.

⁵⁸ The Scottish Enlightenment thinker Adam Ferguson conceptualised civil society as a civilised and polished society. See Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995).

⁵⁹ The nineteenth-century French thinker Alexis de Tocqueville conceptualised a sphere of organised non-political civic and commercial associations that influenced the contemporary notion of civil society. See Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Washington, D.C.; Regnery Publishing, 2003).

⁶⁰ See, e.g., Julie Hemment, "Colonization or Liberation: The Paradox of NGOs in Postsocialist States," *Anthropology of East Europe Review* 16 (1998), no. 1, pp. 43–58.

⁶¹ Lavergne, *Ekspertite na prehoda*, p. 531.

⁶² *Ibid.*

value-laden approach, or to the consideration of multiple scientific interpretations, but rather by way of grounding their claims in liberal democratic values which were considered to be “objectively” superior. The rhetoric of the expert-intellectuals rested on the traditional-modern dichotomy, presenting themselves as an enlightened, modernising force in contrast to the shadows of the communist past. Yet, the expert-intellectuals presented themselves as defenders of the “rights” of (the whole of) society against the encroachments of the state (which, they insisted, continued to pose the biggest threat). They did not present their ideas and activities as political but as universal – in an attempt to make them hegemonic.

Once again, the overall legitimisation strategy of the new (third) sector utilised precisely the idea of “civil society.” And it was essentially a double legitimisation strategy. As Lavergne⁶³ also notes, the “NGO civil society” described previously presented themselves at the same time as both actors in and leaders of civil society. First, they were civil society leaders when they acted on behalf of the teleological paradigm of the transition, whereby civil society was to materialise in the form of a network of independent (from the state) and self-sufficient organisations (just like the transition was a ready-made package of economic and legal reforms⁶⁴). The desired civil society here came with a concrete recipe for its development, and its *telos* was at the same time situated temporally in the future and geographically to the West. In this first legitimating strategy, the NGO experts claimed the roles of “democratisers,” “modernisers,” and “decommunisers,” modelled after the normative ideal of the capitalist modern and open society as developed by Henri Bergson and Karl Popper.⁶⁵

[...]

Overall, then, in the period 1990–1997 we can talk of (radically) changed subjectivities, power relationships, and discourses. The changing context of social structures, practices, and events looked like this: shifting political and cultural identities (non-communist and anti-communist; and romantico-ideological and expert styles); shifting social relations of power and domination (in the political, but also in the intellectual field, where a new sector of NGOs and think-tanks replaced the more differentiated traditional intellectuals’ order of discourse); and of shifting constructions of systems of knowledge and meaning (from an “irrational” euphoric utopianism to the “rational” objectivity

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Attila Ágh, *The Social and Political Actors of Democratic Transition* (Hungarian Center for Democracy Studies Foundation, Department of Political Science, Budapest University of Economics, 1993).

⁶⁵ Henri Bergson, *Henri Bergson: Key Writings*, ed. K. A. Pearson, K. A. and J. Mullarkey (London: Continuum Press, 2002); Karl S. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London and New York: Routledge, 2011); see also Dostena Lavergne, “Obshtestvo pred ‘tsivilizatsionen izbor’” [Society faced with a “civilisational choice”], *Liberalen Pregled*, 2010 (online at http://www.librev.com/index.php/discussion-bulgaria/1006-2010-09-06-13-34-25?joscclean=1&comment_id=6007 [accessed Sept. 12, 2019]).

of the transitional democratic agenda). In this context of new structures and orders of discourse, the idea of civil society got caught up in the contestation between the early traditional dissident-intellectuals' euphoric utopian anticipation of a radically new (and better) society, and the later intellectual-experts' highly rationalised and prefabricated conceptualisation of civil society as a network of NGOs powerful enough to confront the state. Both the earlier and the later dominant conceptualisations articulated "civil society" as the antonym of authoritarianism, and thus positioned it against the state. Civil society was to limit the power of the state over all areas of social life, and with this, the new – liberal – articulation of civil society uncoupled the historical pairing of state and civil society. But any earlier rhetorical attempts to depoliticise the concept (seeking to articulate it as civic rather than political) had to be postponed as the civil public had to transform itself in the run-up to the "1997 revolution" into the political public – concerned with the form and content of power. The "civil" in "civil society" could not practically signify the non-political, as it needed to articulate a right to engage in a direct confrontation with the state (which was perceived as still captured by communists). In this way, the popular CEE mantra of the "liberation of civil society" from the suffocating grip of the state⁶⁶ in Bulgaria came to refer to something more. It came to signify the need to liberate society from the grip of the ex-communists specifically, and to bring into power the opposition which by now had come to be identified as practically synonymous with civil society. In essence then, the struggle of the new intellectual-expert class to impose a "rational" democratic agenda involved first and foremost establishing the opposition – to them, the only legitimate social force to bring about genuine democratic changes⁶⁷ – in power.

It is also important to note that as much as the concept of civil society was politicised in practice (that is, it was used as a legitimating mechanism to induce political changes), rhetorically the attempts to articulate it as "outside of the left-right paradigm" persisted. In fact, the latter strategy was particularly helpful in articulating civil society as substituting the "outdated" left-right political confrontation, and establishing a consensual vision of itself as encompassing the "truth" (earlier discourses) and the "rationality, objective superiority, and inevitability" (experts' discourses) of the new liberal democratic project. If we think of 1989–1997 as the first major period of the conceptualisation of civil society in Bulgaria, then we can think of "civil society" during this period as a nodal discourse, which attempted an ideological articulation of several other discourses and narratives, including: 1) "communist" state versus "free and honest citizens," and 2) "free and honest citizens" (civil society) versus "unfree and passive popular subjects" (of the state); 3) "rational" experts promoting the democratic agenda versus irrational traditional intellectuals; and finally 4) a civil society space

⁶⁶ Björn Beckman, "The Liberation of Civil Society: Neo-liberal Ideology and Political Theory," *Review of African Political Economy* 20 (1993), no. 58, pp. 20–33.

⁶⁷ Georgi Fotev, *Grazhdanskoto obshtestvo* [Civil society] (Sofia: BAN, 1992).

whose positioning beyond any left-right political identities grants it the legitimacy to engage in political struggle. These dichotomies were of course fraught with particularistic and undemocratic assumptions and distortions, and they carved out a host of unequal power relationships that were to persist and aggravate.

These discourses and narratives taken together constituted the rising political and intellectual elites' attempts during 1989–1997 to manufacture consent for the new liberal-capitalist ideology while exploiting utopian longings for truth, emancipation, and democratic participation. The role of the intellectuals was to both construct and enact this form of the idea of civil society. In this way, the utopian longing for freedom and truth provided the “gold-bearing gravel”⁶⁸ of an ideological hegemonic apparatus that depoliticised the public sphere while pursuing a strictly political project, and demobilised vast sections of society by imposing a dominant language that masked and ignored their interests and problems by being completely indifferent to the notion of power. It was the urban middle class agenda – of the “active-energetic enlightened minority” – that was best secured by the invocation of such a notion of civil society; the agenda of the increasingly oppressed and marginalised small-town Bulgaria, what was degradingly renounced by expert-intellectuals as a “passive and docile majority of subjects,” was increasingly unrepresented by this notion.

From the Utopian to the Pragmatic, or from Utopia to Ideology: The Neoliberalisation of Civil Society

[...]

We can thus recognise several ways in which utopian longings were exploited for ideological purposes during the period. These roughly correspond to three main tropes of the propagated version of civil society: civil society can provide an alternative to the state; the state constrains civil society's entrepreneurial potentials; and civil society is an alternative to the formal sphere of party politics (that is, it is located beyond any left/right paradigms). It is safe to assume that people struggling against an authoritarian regime longed for a sphere of voluntary and purposive collective action, as well as for emancipation and self-determination. The imposed form of civil society that came to be taken as common sense, however, constructed a “free” subject (rather, “citizen”) who makes rational life choices and carries responsibility for the consequences of these. In this way, as Lemke⁶⁹ argues, citizens' lives become a matter of entrepreneurship – they are wholly responsible for their wellbeing, which hinges on making the right choices and “investments” (of money, energy, and so on). The neoliberal form of civil society

⁶⁸ Ernst Bloch, “Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics,” trans. M. Ritter, *New German Critique*, no. 11 (1977), p. 22–38, here 38.

⁶⁹ Thomas Lemke, “‘The Birth of Bio-politics’: Michel Foucault's Lecture at the College de France on Neo-liberal Governmentality,” *Economy and Society* 30 (2001), no. 2, pp. 190–207.

entailed the production of the moral subject as an entrepreneurial subject.⁷⁰ Thus, the person longing for self-determination and emancipation (from the repressive state of the old regime) was interpellated as an entrepreneurial actor who is a rational, calculating subject, whose moral autonomy is measured by their capacity for "self-care."⁷¹ This ideal neoliberal citizen is also atomised and pragmatic in choosing among different social, political, and economic options rather than mobilising collectively with others to transform these.

The tendency to use the emotional appeal of civil society to promote neoliberal market policy prescriptions also resulted in the de-politicisation of the concept.⁷² Conveniently ignored were the power relations underpinning civil society and the exclusions resulting from these. The new civil society organisations further pushed out other forms of political agency, such as social movements and collective mass mobilisations.⁷³ What is more, the regularly imposed division between "passive" and "active" ("*narod*" vs. "citizens") served to cover up and mask (economic) social inequalities and issues of power and domination. The people who increasingly possessed less political, symbolic, and material power were finding themselves left out. The imposed model of civil society appeared to advance an elite agenda that placed the urban middle classes (dubbed an "active minority") as its top priority instead.

As I have shown previously, key to not just the manufacture of consent but also to the mobilisation of appeal to neoliberal ideology was the emotional appeal to autonomy and self-determination inherent to the idea of civil society. The discourse of civil society was embedded in two main utopian discourses. The first was the discourse of "catching up," which involved a dream of modernisation (which in the case of Bulgaria dates back to the period of the country's national revival in the eighteenth and nineteenth centuries). In this context, calls to define the European West's model of civil society (which in the 1990s had assumed a neoliberal form) as a universal model, and to mimic the "enlightened Europeans," easily took root. The second ideologico-utopian discourse was the anti-communist discourse, which harboured dreams of retributive justice. One source of this fortunate fit between the neoliberal idea of civil society as an alternative to the state and as constitutive of the self-interested and self-sustaining individual was the delegitimisation of communist state ideology. The civil society paradigm claimed excellent congruency with the dispositions that characterised the changed ideological

⁷⁰ Brown, "Neo-liberalism."

⁷¹ *Ibid.*

⁷² John Harris, *Depoliticizing Development: The World Bank and Social Capital* (New Delhi: Leftword, 2001).

⁷³ Neera Chandhoke, "Civil Society," *Development in Practice*, 17 (2007), no. 4-5, pp. 607-614; see also Petya Kabakchieva and Kurzydowski Dessislava, *Civil Society in Bulgaria: NGOs versus Spontaneous Civic Activism* (Sofia: Open Society Institute, 2012).

environment. Thus, the transition in Bulgaria was a project of modernisation, resting on the claim that Bulgarian society had to enter the era of modern (Western) bourgeois civilisation. As part of this, it constituted a “civilizational choice”⁷⁴ between tradition and modernity, past and future, Eastern and Western values. The depth of the transformation aimed for was profound – it particularly targeted people’s worldviews and their “common sense.” However, consent to hegemony is never absolute.⁷⁵ What the post-2001 “populist wave” began to unleash was another wave of hegemonic struggle, whereby the idea of civil society as established between 1990 and 2001 was challenged and new re-articulations began to take place.

⁷⁴ Samuel Phillips Huntington, “The Clash of Civilizations,” *Foreign Affairs*, 72, (1993), pp. 22–49.

⁷⁵ William Carroll, “Crisis, Movements, Counter-hegemony: In Search of the New,” *Interface: A Journal for and About Social Movements* 2 (2010), no. 2, pp. 168–198.

ESSAYS

THE CIVIL SOCIETY EFFECT REVISITED

On the Politics of Liberal
Philanthropy Today*

Jeremy F. Walton

Abstract: In this essay, I reconsider the politics of contemporary philanthropy by navigating between two dominant ideological perspectives on civil society: depoliticization and demonization. I do so with reference to the recent tribulations of three famous magnate-philanthropists, Osman Kavala, Mikhail Khodorkovsky, and George Soros. By revisiting my concept of the “civil society effect” – the romanticizing of civil society as a domain free from instrumental political motivations – I aim to shed light on the broader political terrain of contemporary capitalism, in which private capital is too easily understood as a neutral medium for political transformations. At the same time, I focus on the histories and genealogies that the depoliticization of civil society silences, especially the imperial legacies that opponents of liberal philosophy – new authoritarians such as Recep Tayyip Erdoğan, Vladimir Putin and Viktor Orbán – frequently invoke with pugnacity.

Keywords: Civil society, Islam, liberalism, philanthropy, new authoritarianism

* The author would like to thank Karin Doolan, Joseph Grim Feinberg, Chris Hann, and David Henig for their generous, cogent comments on this essay.

To begin with, a few points of orientation.

October 2017. In another episode in the ongoing restructuring of Turkish state and society, Osman Kavala, one of the country's most prominent philanthropists, is arrested as a suspected enemy of the state. He remains incarcerated at the time of my writing.

December 2017. Roskomnadzor, the Russian Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media, bans the website of Open Russia, a media platform sponsored by exiled Russian philanthropist Mikhail Khodorkovsky.

December 2018. Central European University decides to transfer the bulk of its programs from Budapest to Vienna after a prolonged legal struggle with the Hungarian government. CEU is one of the flagship initiatives of its founder, George Soros.

*

With these three controversies, we have the makings of a juicy political drama. On one side: States characterized by a heady brew of authoritarianism, illiberal democracy, and neoliberalism, associated with strongman leaders – Recep Tayyip Erdoğan, Vladimir Putin, and Viktor Orbán. On the other: A trio of magnates who champion their philanthropic projects in the universalist idiom of liberalism. The object of contention: Civil society and its relationship to state power. Are figures such as Kavala, Soros, and Khodorkovsky the benevolent stewards of liberal freedoms in inclement climes and times, as their enthusiasts profess? Conversely, are they cynical aspirants to hardnosed power, whose claims to act within the sphere of “civil society” mask their true political objectives, as Erdoğan, Putin, and Orbán attest? And beyond such dichotomous interpretations, what contradictions in the contemporary arrangement of states and capital might the tribulations of these titans of finance and industry illuminate?

In this brief contribution, I hope to shed light on the politics of liberal philanthropy today by revisiting a concept that I coined in another context: the “civil society effect.”¹ While conducting ethnographic research among Muslim civil society organizations in Turkey in the mid-2000s, I was astounded by the rhetorical consistency I encountered among NGO representatives. Despite sharp theological, demographic, and ideological differences among various foundations, all of the employees and volunteers whom I interviewed vigorously insisted that they were *not* engaged in political advocacy or activity, that they were simply “civil society actors” (*sivil toplum aktörleri*). Gradual-

¹ Jeremy F. Walton, “Confessional Pluralism and the Civil Society Effect: Liberal Mediations of Islam and Secularism in Contemporary Turkey,” *American Ethnologist* 40 (2013), no. 1, pp. 182–200. Jeremy F. Walton, *Muslim Civil Society and the Politics of Religious Freedom in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2017).

ly, I came to comprehend this rhetorical commitment to civil society as a practice of political legitimation in its own right. As I wrote at the time, “The civil society effect entails both a utopia of civil society, understood as a domain naturally suited to social authenticity and autonomy, and a dystopia of the state, understood as a locus of coercion and heteronomy.”² By asserting their commitment to civil society, the representatives of Turkish Muslim NGOs simultaneously endeavored to vouchsafe the “authenticity” of their initiatives and mounted a critique of state power in relation to matters of religion.

My research in Turkey highlighted the paradoxical character of politics conducted in the name of civil society. To the extent that civil society activists “are involved in politics without aspiring to govern,”³ their political vision aligns with liberal valorizations of “the frugality of government.”⁴ It is therefore unsurprising that civil society actors often reject the label of politics *tout court* – as Carl Schmitt famously argued, liberalism’s distinctive style of conducting politics is resolutely *depoliticizing*.⁵ My concept of the civil society effect attempts to capture the paradoxical, depoliticizing logic of political interventions on the part of civil society organizations, which seek to authenticate their arguments through the claim that civil society, unlike the state, is not mired in the muck of “politics.”⁶

While nabobs such as Kavala, Khodorkovsky, and Soros operate on a global scale vaster than that of most of the organizations that I researched,⁷ they also seek benediction at the altar of civil society. The mission statement on Soros’ Open Society Foundations website is characteristic: “We [...] work to build vibrant and inclusive societies [...] by supporting a diverse array of independent voices and independent organizations

² Walton, *Muslim Civil Society*, p. 18.

³ Michel Feher, “The Governed in Politics,” in Michel Feher (ed.) *Nongovernmental Politics* (New York: Zone Books, 2007), pp. 12–30, here 12.

⁴ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978–1979*, trans. G. Burchell (New York: Palgrave MacMillan, 2010), p. 29.

⁵ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. G. Schwab (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985). See also Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (New York: Verso, 2000), p. 46.

⁶ Timothy Mitchell’s concept of the “state effect” was a direct inspiration for my coinage. Mitchell’s formulation is as follows: “What is it about modern society, as a particular form of social and economic order, that has made possible the apparent autonomy of the state as a freestanding entity? Why is this kind of apparatus [...] the distinctive political arrangement of the modern age?” Timothy Mitchell, “Society, Economy, and the State Effect,” in George Steinmetz (ed.), *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), pp. 76–97, here 85.

⁷ One notable exception to this is the Gülen Movement, a loosely-knit network of NGOs, private schools, and businesses affiliated with the exiled Turkish Muslim theologian Fethullah Gülen (see Walton, *Muslim Civil Society*). Gülen and his enthusiasts were blamed for the coup attempt of 2016 in Turkey, and his movement is outlawed and demonized in Turkey today.

around the world – the *civil society* that provides a creative and dynamic link between the governing and the governed.”⁸ In such classically liberal formulations, today’s billionaire philanthropists comprehend civil society as a necessary check on potential abuses of governance, rather than a form of governance itself.⁹ It is striking, then, that criticism of philanthropist-tycoons frequently rejects the claim that civil society is a domain “untainted” by politics. Erdoğan, for instance, has inveighed against Osman Kavala with the following words: “Some say he is civil society; he is a nice person, a good citizen [...] When you look, the same person is behind the Taksim events. You see them in the allocation of considerable funds to certain places. All the connections are revealed one by one.”¹⁰ For Erdoğan, as for Putin and Orbán, “civil society” is a version of the emperor’s new clothes. From the perspective of those that govern, the civil society effect fails: it cannot conceal what they perceive to be naked ambitions that represent imminent threats to the sovereignty of the regime.

From the vantage point of the hegemonic liberal consensus in Western Europe and North America, none of this is particularly difficult to understand: Kavala, Khodorkovsky and Soros are beleaguered heroes, latter-day Davids fighting cynical, paranoid goliaths. Civil society is always desirable, and states, especially those tarnished as “authoritarian,” tend toward the grotesque. The unspoken assumption accompanying this consensus is that, unlike states, money – capital – is at least potentially a *benign, neutral* medium for political change. (Think of the role of private funds in the American electoral system, as well as the cordial, depoliticizing public treatment of American billionaire do-gooders such as Warren Buffett and Bill Gates.) Of course, in their blowhard

⁸ Open Society Foundations, “Who We Are,” 2019 (online at <https://www.opensocietyfoundations.org/who-we-are> [accessed Nov. 10, 2019]). Khodorkovsky’s Open Russia toes a similar line – “*Open Russia* in its current form aims to connect and unite Russian citizens who seek a state governed by the rule of law, with a strong civil society, regular free and fair elections, and the promotion of European democratic values” – while the website dedicated to freeing Osman Kavala consistently refers to his “civil society activities” (*sivil toplum faaliyetleri*). See Open Russia, “Biography,” 2019 (online at <https://www.khodorkovsky.com/biography/open-russia/> [accessed Nov. 10, 2019]) and Osman Kavala’ya Özgürlük, “Osman Kavala Kimdir?” 2019 (online at <http://www.osmankavala.org/tr/biyografi> [accessed Nov. 10, 2019]).

⁹ See Gregory Mann, *From Empires to NGOs in the West African Sahel: The Road to Nongovernmentality* (New York and Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014).

¹⁰ Carlotta Gall, “Erdoğan Champions Khashoggi While Trampling Journalists and Dissidents in Turkey,” *The New York Times*, November 6, 2018 (online at <https://www.nytimes.com/2018/11/06/world/europe/erdogan-khashoggi-turkey.html> [accessed Nov. 10, 2019]). Erdoğan’s reference to the “Taksim events” refers to the Gezi Park protests of summer 2013, which united a plethora of disparate groups in criticism of the government’s neoliberal authoritarian urban policies. One of the key accusations against Kavala is that he funded and spearheaded the demonstrations. For a background on the Gezi Protests, see Jeremy F. Walton, “‘Everyday I’m Çapulling!’: Global Flows and Local Frictions of Gezi,” in Isabel David and Kumru F. Toktamis (eds.), *Everywhere Taksim: Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015), pp. 45– 57.

dyspepsia, Erdoğan, Putin, Orbán and their brethren do not mount a critique of civil society in these terms. Nor are they champions of progressive anti-capitalism – they, too, have benefited incalculably from the manna of neoliberalism. However, to the extent that they draw attention to the inherently political character of private capital, their paranoid perspective demands attention, particularly in relation to the political histories that this perspective registers.

As numerous scholars have argued, “civil society” has frequently fueled collective aspirations and contentions in the post-socialist nation-states of Central and Eastern Europe. Joseph Grim Feinberg neatly captures the historical backdrop to contemporary debates in the region: “In the totalizing system of power that reigned in Eastern Europe before 1989, this state/civil society opposition became radicalized, with the state coming to represent all that was evil and debased, and civil society taking on all that was good and pure.”¹¹ A utopian image of civil society – the civil society effect – was the handmaiden for an unprecedented redistribution of capital, principally through the privatization of state industries, in the immediate post-socialist context.¹² Turkey navigated a different ideological course over most of the 20th century, but the forms of privatization that have accompanied Turkish neoliberalism since the 1980s bear striking affinities to post-socialist transformations.¹³ In Turkey, too, a handful of well-positioned individuals and families earned fortunes that strained credulity. These new plutocrats came to understand themselves as private actors whose interests aligned with civil society, rather than the state, especially in the wake of the “passive revolution”¹⁴ of the Islamist political movement, which eventually resulted in Erdoğan’s coronation as postmodern sultan.

Postmodern sultan: allow me to pause on this phrase. Branding Erdoğan as a rebooted sultan has been a favorite trope in the Western media, but Erdoğan himself has not shied away from the image. Only several months ago, he hosted a so-called “Sultan’s audience” (*Padişah oturuşu*) to commemorate the anniversary of the Seljuk victory over the Byzantine Empire at the Battle of Manzikert in 1071.¹⁵ To the north, Putin has

¹¹ Joseph Grim Feinberg, “The Civic and the Proletarian,” *Socialism and Democracy*, 27 (2013), no. 3, pp. 1–31, here 4.

¹² It is worth noting that Soros’s fortune does not stem from the post-socialist period – he earned the bulk of his wealth as a financier specializing in hedge funds in the United Kingdom and United States. Khodorkovsky, on the other hand, was a direct beneficiary of post-Soviet privatization, principally on the basis of his erstwhile gas and oil company, Yukos.

¹³ Ziya Öniş, “Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neoliberalism in Critical Perspective,” *Journal of Middle Eastern Studies* 40 (2004), no. 4, pp. 113–134.

¹⁴ Cihan Tuğal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009).

¹⁵ Tele1, “Erdoğan’ın ‘Padişah oturuşu’ sosyal medyanın gündeminde,” August 28, 2019 (online at <https://tele1.com.tr/erdoganin-oturusu-sosyal-medyanin-gundeminde-padisah-oturusu-79872/> [accessed Nov. 10, 2019]).

been equally enthusiastic in donning the mantle of the bygone czars,¹⁶ while along the Danube, Orbán has genuflected to the memory of 15th century Hungarian King Matthias Corvinus, among other forebears.¹⁷ Beyond the recent era of neoliberal privatizations and new authoritarianisms, a deeper historical legacy unites the nation-states of Central and Eastern Europe, the Balkans and Anatolia, one that touches on the politics of civil society today: the imperial legacy. In comparison with centuries of Ottoman, Romanov and Habsburg rule, the various 20th and 21st century regimes that have held sway in the broad region between the Baltic and the Balkans, the Urals and the Alps, seem fleeting. Deeply-rooted imperial legacies are double-edged. On one hand, nostalgia for the ostensible tolerance of the empires in contrast to the homogenizing imperatives of nation-states resonates with the ideals of liberal democracy and civil society today.¹⁸ On the other hand, the empires offer strong precedents for the preening, personalized forms of rule that inspire the new authoritarian populists. It would be naive to divorce the contemporary politics of civil society from these deeply-embedded, deeply felt histories. Contrary to the universalist, depoliticizing claims of liberal ideologues, civil society as both a concept and a political space has multiple, fractured genealogies, especially in post-imperial contexts.¹⁹

*

By way of a conclusion, a few caveats, words of caution, and considerations. My aim in this essay has not been to belittle the projects and initiatives of philanthropists such as Kavala, Khodorkovsky, and Soros, many of which I personally admire. Nor would I want to provide a fig leaf for the coercive, frequently violent powers of states, governments, and strongmen that seek to stifle criticism voiced from the platform of “civil society.” Kavala’s ongoing incarceration in Turkey, in particular, is deeply troubling.²⁰

¹⁶ Thomas Grove, “Czar Vladimir? Putin Acolytes Want to Bring Back the Monarchy,” *The Wall Street Journal*, 13 December 2018 (online at <https://www.wsj.com/articles/czar-vladimir-putin-acolytes-want-to-bring-back-the-monarchy-11544732680> [accessed Nov. 10, 2019]).

¹⁷ Hungarian Spectrum, “Will Victor Orbán One Day Become King Matthias?” July 14, 2019 (online at <https://hungarianspectrum.org/2019/07/14/will-viktor-orban-one-day-become-king-matthias/> [accessed Nov. 10, 2019]).

¹⁸ Jeremy F. Walton, “Introduction: Textured Historicity and the Ambivalence of Imperial Legacies,” in *Ambivalent Legacies: Political Cultures of Memory and Amnesia in Former Habsburg and Ottoman Lands*, a special issue of *History and Anthropology* 30 (2019) no. 4, pp. 353–365.

¹⁹ For an account of (post-)Habsburg genealogies of “civil society,” see Chris Hann, “After Ideocracy and Civil Society: Gellner, Polanyi and the New Peripheralization of Central Europe,” *Thesis Eleven* 128 (2015), pp. 41–55.

²⁰ For background on Kavala’s imprisonment and trial, see Hugh Williamson, “In Court with Osman Kavala: Turkey’s Credibility on Trial,” *Open Democracy*, June 26, 2019 (online at <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/in-court-with-osman-kavala-turkeys-credibility-on-trial/> [accessed Nov. 10, 2019]).

Such admiration and concern, however, should not blind us to the political arguments and interventions that the liberal romanticizing of civil society simultaneously anoints and obscures.

Capital is key here. Our era is strongly seeped in the common-sense hegemony of liberalism, which resolutely obfuscates the political power of both capital and civil society. This is what I call the civil society effect. To respond to it, we must recall that consent, and consensus, can be as repressive as coercion – as Gramsci so famously argued.²¹ Resisting the liberal consensus does not imply an endorsement of the coercive power of the new authoritarianisms, or a naive denial of “civil society” as a whole. On the contrary, a more nuanced understanding of civil society as a massive, protean domain of activity that spans a broad spectrum of (more and less) political positions enjoins skepticism toward depoliticizing, dehistoricizing claims about civil society, especially when made by the obscenely wealthy. Though it may be tempting to think otherwise in an era such as ours, politics, whether on the part of civil society actors or others, cannot be reduced to bipolar confrontations between illiberal authoritarianism and liberal freedoms. Nor should sympathy for the plights of champions of civil society cause us to think otherwise.

²¹ Antonio Gramsci *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed. Quintin Hoare (London: Lawrence and Wishart, 1971).

INTERVIEW

EMANCIPATION BETWEEN THE NATION AND HUMANITY

T. G. Masaryk and the Legacy
of Czech-Austrian Philosophy

Interview with Jan Svoboda,
by Joseph Grim Feinberg

For this volume of Contradictions, in the wake of the widely celebrated but less deeply reflected upon hundredth anniversary of the founding of Czechoslovakia, Joseph Grim Feinberg sits down with Jan Svoboda from the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences to discuss the work of Tomáš Garrigue Masaryk, the philosopher and sociologist who became the first president and leading intellectual advocate of the Czechoslovak state. In 2017 Svoboda published a monograph on Masaryk's thought, Masarykův realismus a filosofie pozitivismu (Masaryk's realism and the philosophy of positivism; Prague, published by Filosofia), and in 2018 he co-edited (with Aleš Prázný) a volume of commentary on Masaryk's reflections on the so-called "Czech question": Česká otázka a dnešní doba (The Czech question and the contemporary age, published in Prague by

Filosofia; an English edition of the book is currently in preparation). Masaryk is widely referenced in Czech political discourse. For some he is viewed as an idol of modern history; for others as an empty symbol that legitimates the current social order. For many non-Czech readers, meanwhile, this foundational figure in Czech intellectual history remains virtually unknown. In this interview, Svoboda explains the central tenets of Masaryk's thought and presents a complex picture of a theorist who engaged in productive debates with the influential thinkers of his age, including Karl Marx.

The Czech Question and Panhuman Emancipation

Last year marked one hundred years since the founding the Czechoslovak Republic, and much has been said about the first president of the Czechoslovak Republic, Tomáš Garrigue Masaryk. For those interested in Czech history, Masaryk is best known for his political career. But was he also a significant *thinker*, someone who might have something to contribute today's philosophical debates on an international level?

I primarily view T. G. Masaryk as a thinker of national emancipation who continued in the line of his ideological predecessors and humanists – the religious reformer Jan Hus, the founder of modern pedagogy John Amos Comenius, and the founder of modern Czech historiography and eminent Czech politician František Palacký. Masaryk sought a viable way, in accordance with international intellectual trends, to integrate the Czech nation into the family of the world's advanced nations. His lifelong endeavor was advocating for the Czech nation to be as it were on the “cutting edge”: a significant social element that could help codetermine international cultural and political events. Masaryk's prewar efforts at democratizing the Austro-Hungarian imperial system consisted of attempts at modernizing and then gradually federalizing it. He provisionally referred to this as “political” realism in the 1895 book *The Czech Question*, a work that bore the telling subtitle *The Endeavors and Yearnings of the National Revival*. This then led into the founding of a modern democratic state in Central Europe – the First Czechoslovak Republic – at the end of the First World War.¹ Masaryk, who was a philosopher by profession and had worked for nearly thirty years as a professor at the Prague university, fulfilled the Platonic ideal of the philosopher and statesman like no one else at the time.

¹ As the leading representative of the Czech diplomatic resistance in exile and a staunch opponent of the war that had broken up the monarchy after the assassination in Sarajevo, Masaryk eventually organized the foreign legions fighting for an independent Czechoslovak state, and in 1918 he became the first president in the history of our country.

It is therefore no wonder that Masaryk has remained a kind of perpetual point of orientation for domestic political representation, and his name is still mentioned frequently today in the media in connection with Czech politics and the direction the country is taking. It is also not unusual to hear him mentioned in various sociological-political and historical contexts. Politicians from a variety of parties on our contemporary political spectrum affirm his acts as a founder and express more or less critical views on his incontestable contribution to the state. This is certainly justifiable within the framework of preserving and developing our domestic democratic traditions and democracy in general. In my opinion, Masaryk's legacy left to our contemporary political and cultural elites is still alive in his specific conception of humanity and democracy. This current of thought arose and developed out of the intellectual mycelium of the Bohemian Reformation, and it has the potential to contribute to the cultivation and stability of democracy as a whole. This is quite a challenge from the perspective of a small democratic state that has been functioning for thirty years², and the difficulty of rising to meet it is often criticized and misunderstood.

This became especially evident in 2018, when we commemorated the 100th anniversary of Czech, or respectively "Czechoslovak" statehood. The ideological integrity and necessary consistency – the *authenticity* that was distinctive to all of his political positions and actions – was mostly lost from the fragmentary media evaluations of Masaryk's personality. There were also simplifications and evaluations of Masaryk's services to the state even from those political opinions and positions that are utterly opposed to his, and this aroused misgivings concerning whether his legacy is merely a kind of empty formal memory and thus, in this sense, also a source of various *misinterpretations*.

What examples are there of misinterpreting him?

It has not been said enough in the necessary contexts and with the necessary emphasis that being an integral part of world politics is not a matter of course. Although Masaryk perceived Czech politics as a part of the national culture, or more precisely, as a national program, he also knew just as well that it would not be possible to engage in politics on an international level without responsible individuals whose preparation was well-rounded. In this sense, he merely declared that if the "Czech question" was a question about the sense of a Czech existence, it had to be an international question. In essence, it can be said that this is how he addressed the sense of Czech pettiness, which he saw not only in an insufficient general education in the humanities and the necessity of drawing from literary sources other than only German ones. He perceived this national provinciality and the resulting personal immaturity of individual political actors as emblematic of the political immaturity of the Czech nation.

² After the breakup of Czechoslovakia in 1992, the current Czech Republic was founded on 1 January, 1993.

It is precisely in connection with this internal lineage of political reform that Masaryk was steadfastly insisting already in the mid-1890s that above all else the Czechs must come to an agreement with the German inhabitants in their territory. He also insisted that the Czechs must effectuate their national independence autonomously: he generally spoke of “autonomy in the sense of self-government.” It is precisely in this structured endeavor to shape Czech politics in the mold of other nations that we can see the embryonic form of Masaryk’s modern ideas, which would take shape in a political configuration later, and which would give shape to his idea for a federalized Europe, or rather: *The New Europe* (the title of Masaryk’s book published in English in 1918.)

What exactly did he mean by this “self-government”? Did he think that each nation should administer its own cultural affairs, or did he have territorial autonomy in mind? In the case of the Czechs, territorial autonomy was a fairly complicated issue, since Czechs and Germans often lived in the same places...

In *The Czech Question*, Masaryk built upon the groundwork of Palacký’s constitutional program. He had essentially founded it upon an effective interlinkage of the idea of “natural” and “historical” law. Thus, besides efforts by individual nations aimed at self-determination, the other thing at stake was a special constitutional position for the Czech lands (in historical respects the “Lands of the Bohemian Crown”) within the framework of the monarchy. Like Palacký, Masaryk also speaks of the need for democracy in the sense of “rigorous” constitutionalism, which follows up on Palacký’s efforts at promoting a federal structure for the Austrian empire, in the interest of (among other goals) creating a conceptual barrier between pan-Germanism and pan-Russianism. This was primarily a political program, which concerned the need to reform Austria at that time on the basis of general democratic principles. In principle, it was a type of national independence movement that arose like a long-yearned-for possibility of integrating the Czech nation into the larger (supranational) social whole that the Austrian empire was at the time, and not just as a kind of separatist republicanism. Masaryk and Palacký both rejected every kind of revolutionary ideology, including that of the proletarian milieu that was advocating communism in their times.

Let’s return later to Masaryk’s perspective on revolution, but meanwhile, concerning the so-called Czech question...

In Masaryk’s thinking, it is precisely in this area of nonviolent political reform that the Czech question and thus even Czech politics should become a kind of “living” part of modern, civilized world politics. In order for politics to be trustworthy and generally respected it mustn’t lose the ability to relate functionally to its holistic context – it has to effectively address world politics through its ideas or original style, and that means helping to co-create the political reality along with other nations. This is always a *con-*

ditio sine qua non for Masaryk. And for a Czech politician who is “fully formed,” this then means that he has to be aware of both his belonging to a broader international tradition as well as the creative specifics of his national tradition in order to be comprehensible to the political world.

So he wanted the Czechs to open up to the world. But does this also mean that the world should look for inspiration from the Czechs? What “Czech specificity” did Masaryk think might contribute to the advancement of the whole world?

For Masaryk the question that should place our nation before some kind of imaginary gate to the tilyard of the world events of the time was: What is “Czech” *humanity*? Masaryk finds this most distinctive national ideal by harking back to his ideological predecessors in the Bohemian Reformation. And the premier exponent of this was the Czech religious reformer and proponent of John Wycliffe’s Realism, Jan Hus.³ From the subsequent Hussite revolution and during the 15th century, the main religious grouping to arise in Bohemia and Moravia was the Utraquists or Calixtinists.⁴ And then there were the Czech Brethren,⁵ a more radical movement of adherents to the ideas of Petr Chelčický, who professed nonviolence, equality and a strict return to the Gospels; they refused the notion of a church connected with warfare and worldly power and believed in the leadership of independent, spiritually conscious and educated elites – which they called the “hidden” church. The last bishop of this Unity of Brethren (the post-White Mountain religious exile John Amos Comenius) also followed up on these irenic endeavors, and they were then applied to the formation of modern Czech politics by Palacký and Masaryk.

Masaryk perceived Hussitism, and by extension the Bohemian Reformation, as a period when Czechs really stepped outside of their own shadow and for nearly two

³ After preaching against the corruption of the Church, Jan Hus (1369–1415), erstwhile rector of the Prague University, was condemned for heresy and burned at the stake at the Council of Constance. After his death, followers of Hus rebelled and dominated the Czech religious and political landscape for two centuries, during which numerous social and political visions competed under the Hussite banner. In 1620, the Hussite forces were defeated at the Battle of White Mountain (*bitva na Bílé hoře*), and Roman Catholicism was forcibly imposed on the population. This defeat looms large in Czech national narratives to this day.

⁴ From: *sub utraque specie*, or “in both kinds,” which mean that the Eucharist – the body and blood of Christ – were consumed in the form of the host and a symbolic sip of mass wine from a chalice, not only by priests but by each believer in this religious group.

⁵ The Unity of Brethren was already a well-organized religious community at the turn of the 16th century in Bohemia and Moravia. However, once re-Catholicization efforts were launched, members of the Unity were persecuted and exiled from the land. In emigration they gradually transformed into the religious fellowship known in Europe and America under the name of the Moravian Brethren. In Bohemia small groups of them survived in secrecy even up to the passing of the Edict of Tolerance in the 18th century.

centuries became a driving force of world history during that era. Even despite the ubiquitous power and material interests that were an integral part of this process, Masaryk believed that it was still an exceptional era when, more than a century before Luther's reformation, the truth of the authority of "conscience" was victorious over the dogma and obscurantism of the church authorities of the time, and Czechs could breathe entirely freely and take responsibility for the progress of things in their own hands – and religiously and politically emancipate themselves.

The extent to which it is possible to take this idea, which is conceived of as timeless, and authentically carry it over into our own era, has long been the subject of diverging conceptions and controversy. It is certain, however, that at that time there was not a formation of the Czech nation taking place in the modern sense of the term, but rather that the attempt to create a specific environment for religious plurality became a foretoken of a culturally and politically democratic society. Masaryk was well aware of this. This is why he understands humanity as a path – literally a teleocline (that is, a goal-oriented process) – and not at all as a complete givenness. He conceives of achieving it as an ideal kind of systematic and perpetual task, which can be gradually accomplished only so long as we develop the necessary efforts to distinguish and resolve the forms that are particular to the given time period. And it is only in this fundamental functional tension between the ideal and the experiencing of its individual manifestations that Masaryk's humanity can represent one of the highest moral ideas, based upon what human beings in their relationship to others, despite their differences, truly adequately answer to.

Because, therefore, Masaryk's conception of the import of Czech history ideologically emerges from the freethinking tradition of Hussitism and from the ongoing Bohemian Reformation – from its particular mature emphasis on humanity and individual conscience – it foregrounded religious spirituality as the most distinctive existential aspect of our specific Czech tradition of reformation. As a result, democracy for Masaryk literally meant a form of piety that was "systematically" practiced. And for him, humanity and democracy are a question of "conscience," as he often commented.

Between Scholarship and Faith

It sounds somewhat surprising that the most distinctive constitutive aspect of the most atheist nation in Europe – as Czechs today proudly claim to be – is religious spirituality. Is there really a continuity between the religious conception of the Bohemian Reformation and the core of Czech thinking at the end of the 19th century – and Czech thought today?

The word "atheism" or "godlessness" already in principle etymologically expresses a kind of, shall we say, preemptive negativism. Masaryk opposed this through positive

thinking, however not only within the framework of systematic positivism in Comte's sense. It is precisely in this that he transcended Comte as a modern religious thinker. Masaryk was very deeply aware that the modern critical and rationally thinking individual does not want to blindly believe in dogmas and traditions. On the other hand, however, he was also aware that without developing their inner emotional life, modern human beings will never be whole. His lifelong endeavor was therefore to attempt to open up suitable possibilities so that people could renew their lost relationship with transcendence. Masaryk was convinced that precisely this existential relationship is the true guarantee of moral behavior and of any humanistically oriented ethics. In his own words, this existential need was to discover "grounds on which one can stand firmly and sleep soundly." And in my opinion this is apt even in our consumer society, in which alongside fleeting desires for ephemeral experiences there also arise various alternative religious and spiritual currents. These have already rooted themselves firmly in our culture and, as part of a global culture, help give shape to ours. And if the true foundation of modern positive politics is to be religiously oriented humanity as a guarantee of political morality, according to Masaryk we need a new religion that will lean upon positive science and rational scientism as such. Even though Masaryk's religious basis was ideologically connected with the Christian Reformation, it remains an open question today as to whether some kind of future religious syncretism will bring about this longed-for moral-political foundation and enable responsible approaches to solving urgent and deepening global problems such as worldwide poverty (in the present associated with wars and migration crises), the intensive pollution of our planet, and decreasing supplies of drinking water.

At the same time, it is necessary to be aware that this emphasis on the individual's "conscience" and on spirituality-as-practice has its fundamental grounding in Masaryk's advocacy of the urgency of performing everyday "small work"⁶ (*drobná práce*). His conception of democracy then manifests itself as a conception that is very difficult to work with at a practical level, and which is therefore a good deal less intellectual than what is usually unilaterally attributed to it from a purely theoretical-cognitive perspective. The emphasis he placed on performing consistent, practical activities was also the reason why his arguments continued to improve and were quite strong when he entered into real politics, and it also provided the support for his intrepid and relentless criticisms of the current political and cultural conditions. In religious spirituality he thus sought a necessary cement that would bring this essential moral integrity and consistency to life and thus also to politics. It is necessary, however, to mention that Masaryk's unconven-

⁶ Masaryk's concept of "small work" (*drobná práce*) requires some explanation. These are not grand, newsworthy actions intended to enhance an individual's reputation but regular, repeated efforts at self-education and self-improvement on an individual and community level that everyone should engage in continually. Taken together, they should have the effect of raising the nation and preparing it for eventual independence.

tional belief in the need for spirituality, in which he called for new and fresh religions, leads to so-called *anthropism* or *anthropologism*. This specific anthropological turn can then be understood as a necessary forerunner of a new era of humanity. And by this he also meant new possibilities for the person-citizen, which he saw as inevitably requiring an overcoming of the old, nonfunctional theocracy (and aristocracy) with *democracy*.

So was Masaryk's "anthropologism" a kind of humanistic stance that (by contrast with Feuerbach) sought to maintain religion, rather than substituting the divine with the purely human?

The most important thing is that Masaryk freed himself in order to enter into a more objective view on religion. Anthropologism should be a philosophical and scientific testimony of man: the individual who is the true and final goal of scholarly research and – for science – the measure of all things. However, at the same time, the individual stands in a permanent dialogic challenge to transcendence, and he consciously participates in this through his opinions. He engages with transcendence in a continually evolving existential relationship, and this thereby becomes a necessary (historical) premise as well as a guarantee of a positive future. Masaryk thus already irreversibly entrusted the responsibility for the meaning of history to the morally conscientious and responsible individual, who has not only the facility of "consciousness" but also the essential integrity of his "conscience." It is thus obvious that Masaryk had further concretized his opinion on religion – he had specifically theorized its function with regard to the needs of the future democratic state.

At the same time, this permanent relationship to transcendence represents a kind of basal spiritual constant, without which Masaryk's thinking cannot be grasped holistically. He therefore rejected Feuerbach's criticism of religion, or more precisely his programmatic atheism. Still, he did not deny that there was a certain excitement about Feuerbach's criticism in that period, and he took it as a positive counterbalance to German idealism and romanticism, whose materialist philosophy Masaryk perceived as a kind of ideological shortcut that cannot truly solve the existential needs of modern people. From the beginning, Masaryk believed that modern people who were educated and had critical thinking habits would find themselves in a deep existential crisis, which is caused by their loss of faith in transcendence. Or he sometimes also described it as Providence: that which "transcends" the modern individual and provides a guarantee of a universal meaning of life. Masaryk believed modern man should create his own religious experience, free of all handed-down, dogmatic restrictions. And despite his modern skepticism, he must renew his lost relationship with transcendence and become aware of his finitude. Masaryk, like a typical thinker of this crisis, is essentially concerned with bridging two separately perceived areas that the human being applies

as a conscious subject in order to apprehend reality: the spheres of *science* and *faith*. It is precisely these realities that cannot be neglected, if we are to speak about Masaryk's emancipation program, and the question thus remains as to whether it is possible, in this modernizing spirit, also to update them for the present day.

Masaryk as an Austrian Philosopher

In this combination of scientism with religion, reformism with cautious monarchism, is it possible to glimpse something specific in the Austrian context from which Masaryk emerged?

To begin with, it is necessary to say that Masaryk emerged from the intellectual environment of Vienna in the 1870s where he had studied and worked, and which significantly inspired him in his literary creations. He then further developed his ideas at the newly founded Czech branch of Charles-Ferdinand University in Prague, which means starting in 1882. His Viennese period was not brief: it lasted twelve whole years. Vienna was literally the center of the monarchy, there was an international atmosphere there, and – above all – the government there was markedly liberal. At the University of Vienna, which Masaryk was attending at that time and where he later worked, there were other significant philosophical thinkers. For example, there was Franz Brentano, and there was Robert Zimmermann, a Prague-German pupil of Bernard Bolzano and Franz Exner, known as the systematizer of the esthetic thinking of Johann Friedrich Herbart, who was very influential in the monarchy at that time. There was also Theodor Gomperz, a Jewish scholar from Brno who later became known to the philosophical public not only for his significant three-volume work *Griechische Denker* (Greek Thinkers), but also – and this is no less important for us – as a translator of the works of John Stuart Mill and a promoter of positivism. Masaryk was in close collegial relations as well as being personal friends with all of these significant personalities of that era.

It can be generally stated that in the spirit of his rational conception of religion, Brentano, and Herbart too in his way, identified with theism in the sense, expressed by Herbart, that faith “completes” (*ergänzt*) knowledge. Faith only establishes “personal” certainty for these thinkers, but not the apprehension of objective reality. This is why there was also a distinctive modernist emphasis on science and scientism. Masaryk also finds this tension between faith and science in Plato – a philosopher with whom he engaged for the entire period of his studies in Vienna. Using the example of Plato as well as of Comte, it became very clear to him that it would not be possible to think through the ideal state without religion (and as Masaryk intended, the religiously oriented individual towards the state).

With this narrowly qualitative prescription for the relationship of the individual to the state, in which the individual's moral consciousness is guaranteed by religious faith in timeless ethical principles or norms, he actually opens up a fundamental question: What role did the tension between subject and object play in Masaryk's thinking? And how did this special "synergy" (Masaryk's expression) look through the prism of scientific or scholarly disciplines of psychology and sociology? This "synergy," which can moreover be considered a functional underpinning of all of Masaryk's philosophical conceptions, arises as a necessary relationship between the experiencing subject and that which immediately pertains to him: it is what he, as an active social subject, reflectively grasps. And this fundamental relationality may connect the subject with any kind of ideal single entity within our objective order of things, ranging from simple sensory qualities and their logic, through social-historical givenness, and ending with the creation of new and more effective institutions. Masaryk then generally conceives of this concurrence of things as an activity of humanity that connects the present moment with eternity. In the spirit of this rationalist theism he wanted to push people beyond passivity, and he sought a suprapersonal meaning for human work. Masaryk perceived life, which is embodied in countless forms and is determined *in concreto* through them, as an organized creative process in which human beings naturally also participate, and in their specific evolutionary position they are the perpetual partners of God in this unfolding creativity.

The scholars in Vienna were very deeply interested in the psychological method and scientific methods in general in this period. Brentano had elaborated a distinctive conception of psychology that incorporated a certain regard for the utilitarian philosophy of John Stuart Mill and his theory of judgment. These thinkers were cultivating this form of philosophy when they said, "from an empirical point of view"; this means that they were always working on the basis of experience and even clinging to it, as Masaryk's teacher Franz Brentano demonstrates with his psychology. Even the Herbartians, the foremost current of Austrian philosophical thought, had been doing this in their own way at the time. And it was also sociology that assisted Masaryk in tackling the stimulus for the contemplation of its most essential meaning; an interpretation of Plato's sociology had actually provided Masaryk with the distinctive ideological manner in which to defend his patriotism ("Plato as a Patriot," 1877). He drew modern sociological inspirations in this period directly from A. Comte, and also from J. S. Mill, H. T. Buckle, and A. Bain, as well as others.

Herbartianism has already been mentioned several times. I think many people will be unfamiliar with this school, much less with the fact that it actually represented a leading philosophical approach in the monarchy at that time...

Herbartianism is the name for a philosophical school or current from the second half of the 19th century, which followed the teaching of Johann Friedrich Herbart. Howev-

er, it was not only about philosophy: Herbart and his adherents engaged with a wide spectrum of what are today independent academic disciplines, from logic to linguistics, though they were primarily interested in pedagogy, psychology, and esthetics. In essence, they rejected models of abrupt leaps, because they conceived of society and its development in a broader historical context of development. They preferred models that illustrated developmental continuity and applied an emphasis on science and the scientific method that was required in that period, and this placed them in deliberate opposition to classic German dialectical idealism. Another of the leading Viennese pedagogues who undeniably had an influence upon Masaryk was a Herbartian – Robert Zimmermann. In this context, it is necessary to recall that Herbartianism, not only here but also naturally in all of Austria, “stood in” for in positivism – because it emerged from the hard sciences. Johann Friedrich Herbart himself had a sound general education in these disciplines. The need for positivism and an empirical approach was great at the time in multicultural Austria, and I think there were good reasons for this. For this ethnically diverse and aware social system it was necessary to find an appropriate way to think; or to impose an imaginary ideological framework that would be capable of reacting pragmatically to the social problems of the time. In a scientific-objective spirit it would then be possible to pursue unity and identify specific and a generally intelligible solution to problems. It is therefore no coincidence that Herbart and also Masaryk characterize their philosophical method as realism: Masaryk then also termed his practical life and political outlook this way.

Although German was spoken in Vienna as well as in Berlin, the intellectual mycelium in Austria was quite different in that period from that in Germany, and thus it also developed along different ideological lines. Masaryk’s *Suicide* (1881; originally produced as his *Habilitationsschrift* in Vienna) was written in this empirical-positivist spirit. It emerged from strictly empirically founded statistics of pertinent phenomena, from which Masaryk only then deduced that an increase in the suicide rate indicates a crisis of modern man. He argued that philosophy, by turning toward the empirical establishment of reality, should become more pragmatic and more tethered to reality. It should not be scholastic, but rather constructed from experience, and it needs to free itself from tendencies toward any speculative flights of fancy. This principle then implies a trenchant criticism of Immanuel Kant for his apriorism, insufficient sense for psychology, etc., which was raised not only by Franz Brentano but also by Robert Zimmermann (and Bernard Bolzano, previously) as well as Masaryk. In the 1860s and 1870s a return to Kant had been proclaimed very strenuously and with some degree of success in Germany.

In essence, what was at stake was that philosophy should fulfill its function for the sciences. It offered the necessary ideological framework in the area of subject matter as well as methods for the individual scientific disciplines, and allowed them to draw from empirical reality and produce general findings. Masaryk’s contemporaries, including Czech Herbartians such as Josef Durdík, were also expending efforts in this area. These

thinkers were building upon a firm foundation: the positivist intellectual trend had been established in France primarily by Auguste Comte, and in connection with the utilitarian tradition it was further elaborated in England, primarily by John Stuart Mill and then through Darwinism, by Herbert Spencer, etc., and Masaryk was well aware of all of this. He additionally grasped that the new and specific conditions for cultivating this type of thinking had already been created to a significant extent during the time of his activity in Vienna. And he was directly and personally confronted with this specific reality. We thus can state: from this perspective our modern Czech intellectual tradition truly has different ideological foundations than the classical, idealist German tradition, even though, I would say, this is something that is not sufficiently emphasized and the two are quite often interchanged. Masaryk's manner of thinking, the positions taken by his most prominent teachers, and also the character of the intellectual atmosphere in Vienna at that time, indicate that the cultural-political situation there was truly distinct and it required a different intellectual approach to reality.

If Masaryk was closely connected with this multiethnic Austrian context, why did he eventually distance himself from it and even become the so-called father of Czech independence? Didn't this mean cutting himself off from his own intellectual home?

That an independent democratic state was founded does not mean, in my opinion, that he cut himself off from his intellectual home, as you justifiably suggest. And anyway within the broader – today we would say “global” – context that the monarchy was an integral part of, that wouldn't have even been possible. Masaryk had become increasingly aware precisely in this international Viennese environment that the modern human being was already irresistibly drawn into the evolutionary process of world civilization. There was the peril of becoming a mere puppet in the power games of modernizing changes and of often unforeseeable civilizational reversals. If this is to be prevented – Masaryk surmised – modern individuals must find necessary spiritual and social support in a functioning, advanced society. This had to be a society they knew intimately and in which they were aware, either more or less responsibly, of their own essential part in – and to put a finer point on it, this especially applies if the individual is a member of a numerically small ethnic group. Masaryk had already thought these questions through very intensively in his early period.

Masaryk's starting assumption was to reckon with this global civilization pressure in order, as it were, to succeed in a “positive” intellectual manner also as a thinker in Austrian intellectual circles – to be, one could say “at the cutting edge” there. Entering the Czech environment from international Vienna provided him with an important broader perspective, and by this I mean a necessary measure of critical thinking that allowed him to recognize and sidestep stereotypes entrenched in certain local societies.

Transcendence and Experience

What did Masaryk himself contribute to this tradition? What was theoretically new in his approach?

Essentially, we can say that the pivotal step for understanding Masaryk's entire political-philosophical concept is in his conception of ethics. In the book *Fundamentals of Concrete Logic*⁷ (1885) he still categorizes ethics among the practical sciences. It is, however, indicative that at the threshold of the new century he proclaimed ethics to be the "core" of his philosophy and his "scientific" metaphysics.

From a philosophical point of view, it is interesting that for Masaryk, metaphysics as a generalized perspective on the world requires two essential tasks. On the one hand, it should create a functional framework for all the sciences – including those that are still to emerge as specific disciplines in the future or that will be attached to those that are close to them – and on the other hand, metaphysics is significantly built into Masaryk's concept of psychology. However, for Masaryk psychology is not just a narrowly specialized discipline, but rather acknowledges the metaphysical dimension of thought in connection with the concept of ethics and, as a necessary gnoseological corollary, of religion.

In this case, is it really possible to call it psychology? Doesn't psychology begin where metaphysically grounded ethics end?

Similar to Brentano, Masaryk derives his metaphysically grounded ethics from their functional, transcendent principle. Every rational social consensus must be, in its essence, in conformity with this most distinctive personal principle, and therefore Masaryk's ethics cannot be separated from the naturalness of religious experience. Religious experience in essence means achieving the highest practical accomplishment, and it is precisely its special, effective processualism that systematically lends to ethics its qualitative character – its *meaningfulness*. And only then, against a background of achieving these highest practical accomplishments, can ethics be integrated into the framework of psychological issues. Simultaneously, another feature of Brentano's original conception emerges: its subjectively engaged side, or an emphasis that prioritizes moralized decision-making and action.

This was also the reason why Masaryk placed psychology ahead of sociology in his general spectrum of the sciences, and here, in *Concrete Logic*, he considers it to be the "fundamental" science. He considered consciousness to be a phenomenon *sui generis*,

⁷ Simplified to *Concrete Logic* in further references.

and he clearly states that consciousness is “certain in itself” to us, or, as he further construes – it is the “one and only” science that affords “absolute knowledge” to humanity. Metaphysics as a *scientia generalis*, which should be set ahead of all the other sciences, then represents for science – and primarily for psychology – a perpetually renewing challenge. As the ultimate framework for all the sciences, at the same time it can be perceived as a kind of imaginary functional repository or “receptacle” which not only transforms them quantitatively apace with their evolution, but also *qualitatively* in connection with psychology, and thus also remains open to the “real” subject.

It is precisely in the context of orienting the practical sciences towards specific singularities that Masaryk speaks about the lower and higher purposes; thus he addresses the teleological approach to “things themselves” or, as he sometimes also says, to the “personalities” of things (for the subject). Through his opening up of this field of action we arrive at a reflective grasping of singular entities by means of these higher and lower purposes. Masaryk has gradually brought us to a sphere in which singular entities are “consciously” lent their (teleological) meaning and therefore “for the subject” they exist purely for a purpose; that is, they bring us to the sphere of our *existence*.

Against the background of all of these above-outlined realities, however, it becomes evident that Masaryk was not exclusively concerned with connecting abstract thinking with the world of the concrete sciences. As has been said before, Masaryk was interested in the fundamental convergence of two specific areas of our reality: the sphere of the “fallibility” of *science* and the “certainty” of *faith*, and in their relational *synergy*.

Critique of Turn-of-the-Century Marxism

Masaryk, however, connected not only different types of science and knowledge but also thought in general with social practice. As has been mentioned, Masaryk criticized the conditions of his times. But he is also known as a critic of another social critic: Karl Marx. Can you familiarize us with the content of his criticism of Marx?

Yes, this is a justified remark. It can even be claimed that Masaryk’s criticism of the social conditions was uncompromising in its intensity, as well as in its selective sensitivity for tackling contemporary issues and the needs of the time: for Masaryk, this represented the innermost existential vocation. And it is precisely this unshakeable faith in humanity and in critical scientism from which his entire behavior and all of his actions arose, and it is also in fact the cornerstone of Masaryk’s criticism of Karl Marx and Marxism as a whole. It is precisely in this distinctive critical-dialogical emancipatory spirit that he then stacks Marx’s basic theses up against his relevant religiously motivated philosophical conception. We discover not infrequently that Masaryk was

one of the first European academic philosophers who had attempted to deal critically with Marx's teachings so extensively (over nearly 800 pages of text), and not only philosophically but also from a sociological perspective.

So Masaryk was trying to come to terms with Marx's criticism of religion?

Masaryk wanted, against the background of his philosophical-religious transcriptions, to bring in his specific idea of a humanitarian religion for a modern, secularizing person. This is borne out not only by the thematic focus of his lectures on practical philosophy that he regularly delivered for many years, but also primarily by his study *Modern Man and Religion* (1896–1898) – which is moreover judged by younger authors as the “most Masarykesque” text – and the treatise *On the Struggle for Religion* (1904). It is also quite evident in his disapprovingly critical stance towards a specific type of materialist Marxist dialectical philosophy in *The Social Question* (1898).⁸ In essence, the strongest reproach Masaryk had for Marxism back then was that Marx does not truly appreciate the active role of the subject in the process of striving towards knowledge. This essential reproach is connected with Masaryk's faith (or reflected conviction) in some kind of, let us say, processual teleology of humanity and in this “goal orientation” (*cílesměrnost*) of the world and life, which enables the experiencing subject to penetrate to the very sense and value of individual things; that is, to the lower and higher purposes. And with it, also to “spiritualize,” as it were, this reality in this creative and socially oriented manner, as we have already partially indicated above. This “meaningful” determination of value, or rather conscious acknowledgement of its utility and appropriateness, always thus in essence assumes a reflective function of the individual subject – as Masaryk says his “acknowledging judgment,” and consequently this is not only about a kind of mere “depersonalized” objective value. It is precisely in this “non-depersonalized” original sense, which is always inherently connected with the subjective operation of the “judging” individual, that Masaryk considers Marx's “teaching” that “only labor creates value” to be “evidently” wrong.

Might this not rather testify to a misunderstanding of Marx's concept of “value,” which is an economic concept? This isn't Marx's explanation of cultural or spiritual “values” in a more general sense...

Perhaps. Nevertheless, it is necessary to keep in mind that on Masaryk's part this is a philosophical and sociological criticism. In nearly one hundred pages of text he grapples with this issue in a fair amount of detail. He emphasizes that Marx “avoids” the

⁸ The German edition was issued immediately the following year (1899); English (abridged), translated by E. V. Kohák in 1972.

category of utility and value judgments. Masaryk considers utility to be an economic category in its own essence, as a subjective and ethical category, for the “useful” is primarily derived from our needs, wishes, and desires, from the reality that we more or less consciously aspire to. In any case, we have a well-founded case for arguing that Masaryk was influenced not only by Brentano’s theory of judgment, but also to a certain extent by the methodological subjectivism of the Austrian (economic) school, whose activity had already gained prominence by the beginning of the 1870s.⁹

We have already briefly spoken about how Masaryk’s religiously founded ethics gradually became the quintessence of his philosophy, or more precisely of his “scientific” metaphysics, and in light of its highest practical functions it also became the noetic fundament of psychology. The essential consequence of this, however, is that Masaryk understands social equality between citizens as primarily spiritual, and it is only from the model of a primordial timeless level that this credo of equally morally conscious and thus free individual human souls can emerge. Here we find the true root of Masaryk’s universalism and at the same time also the answer to why he in principle refuses to accept each partial (or “precocious”) ideology, which prioritizes a collective consciousness and does not sufficiently emphasize the consciousness and conscience of the individual, whether this is in the matter of faith in progress which was inspired by positivism in his time, or the Marxism that came later.

Masaryk understood the social collective as “partial,” but he perceived the individual as the “whole”?

One could say that, but with a certain qualification: Masaryk always laid his principal emphasis on the specifics of the national character, but this does not prevent him from perceiving society in general as an aggregate of free and responsible individuals. Man is thus the “measure of all things,” but it is only through his humanity, whose character has been developed through specific historic factors determining national specificity, that the individual arrives at the social question (or to the need for “socialism” generally), and then to the fundamental problem of how to solve mankind’s real poverty.

⁹ The publication of Carl Menger’s book *Principles of Economics* (1871) gave rise to the Austrian school of economics. The basic methodological proposition of this school states that gaining insight into economic phenomena and understanding them is only possible if we take them as the results of the behavior of individuals. The methodological subjectivism of the followers of the first generation of this psychologically oriented economic school (Eugen Böhm-Bawerk, Friedrich Wieser) ensues from this principle. For the Austrian school, only the behavior of individuals is based in reason and is directed towards its own purposes: society and social classes are considered abstractions, so every economic collectivity and its development is understood as the outcome of individuals’ behavior, and they see the true calling of economics in the analysis of principles of individual behavior. They do not deny the existence of objective laws, but they still consider them to be the outcome of spontaneous, subjective activities of freely transacting subjects and not at all as the effects of objective economic laws.

Therefore, for Masaryk, this was always a complex problem: in addition to the material aspect it also has a spiritual one. Within the problem of the individual and society it is not possible to find a definitive and objective solution according to externally defined instructions which are prescribed by one ideological doctrine or another.

Isn't this a somewhat surprising position for a sociologist (or a sociologizing philosopher) – to reject the historical-social construction of moral and spiritual principles?

In the sense of classical objectivist positivism that is certainly a justified objection. However, not from Masaryk's point of view: we can say that his positive perception of reality is played by psychology, which he shows us in his system for classifying the sciences. It is precisely this kind of "subjectivization" of Masaryk's entire scientific system that necessarily underlies his conception of the specificity of the national character, and this is also the reason why he considers his transcendental appeal to subjective responsibility "to remedy human affairs," so to speak. Enacted through his "small work," it becomes a cure for every type of objectivist "utopianism" (Comte's finalism not excepted).

This critical method for gradually and judiciously uncovering the concrete problem that can be found "under the aspect of eternity" (*sub specie aeternitatis*) also encompasses Masaryk's concept of faith in human labor. If this spiritually grounded faith in the ideal of humanity is derived from sincere and unselfish love for others within the capacity of a normative sanction, it is also precisely this religious-spiritual level that is the original timeless source of meaning and value in Masaryk's conception of perpetual (small) human works, and it is thus also the source of the creative social acts performed on behalf our neighbors. He is thus concerned with a kind of timelessly grounded grasping of the meaning and value of human labor, of a kind of "life" attitude that lies in the free but also everlasting acceptance of the responsibility of the individual for this characteristically human creative phenomenon.

It thus gradually becomes clear that Masaryk considered Marx's narrowly sociologically conceived (monocausal) method, or more specifically his theory of bases and superstructures, which interprets the world of human beings purely as a "reflex" or "indicator" of their economic conditions (Masaryk's expressions) from his own specific intellectual perspective, to be noetic but also as psychologically insufficient. Ethical, esthetic, and scientific categories are just as real to him as the facts of objective reality – like "bread and water." Moreover, according to Masaryk, the class struggle does not correspond to real historical, cultural, religious or even real political "efforts and yearnings" of individual nations: as a consequence he prefers reform over revolution. In this, he resembles Bernstein and also Engels at the end of his life. Although Masaryk assumed that countries affected by Protestantism would be inclined towards revolutions to a certain small extent, he realized at the same time that it was the American Declaration of Independence that regarded revolution as a "natural right." Here also it is necessary to catch sight of certain intellectual connotations with his later concep-

tion that he referred to as *World Revolution* (this was the Czech title of an eponymous book published in 1925: *Světová revoluce* – the English title was *The Making of a State*). Notwithstanding this, Masaryk was well aware that state and political independence could not be achieved without a strict emphasis on the necessity of advancing human rights – to their essentially humanistic ideological necessity that precedes every legislative codification. This emphasis on human rights, which must be grasped within the necessary social, and by extension also economic and social contexts, is what Masaryk believes neither Marx nor Engels fully appreciated. And it is this which blunts the point of any possible accusation that Masaryk's conception stems from a kind of a priori naiveté or moralistic sentimentalism, and enables us to classify Masaryk among the first pioneers of human rights, primarily in this social field.

From these formulations it's clear that Masaryk criticized a type of Marxism that is entirely different from many of the Marxisms we know today...

Masaryk's criticism of Marx is a criticism from the end of the 1890s: it did not address some of Marx's early works such as *Economic and Philosophic Manuscripts* (Paris, 1844) or *Fundamentals of Political Economy Criticism* (London, 1857–58), which were published long after Masaryk's *The Social Question*. Furthermore, the selection of secondary literature was very limited in comparison with what we have today, and in many essential regards, as well as in ideological finesse, the criticisms were underdeveloped. Masaryk nevertheless greatly valued Marx's creative approach to the social question and appreciated the necessary positive attention that he paid to the influence of economic conditions on the formation of human life and to the inhumanity and indignity of poverty. In this regard he considers Marxism (or "socialism") to be one of the pressing "humanitarian ideals" of his time. However, he rejects the opinion that ethics only arise solely from the potentials and needs of a certain class of people. Masaryk referred to such ethics, whether we call them bourgeois or proletarian, as "amoralism," because for him they are always insufficiently essentially substantiated and thus inconsistent. In Masaryk's view, such ethics in their own essence are literally "amoral" (*unsittlich*) – since Marxism ideologically derives them from the material needs of the awakening "Fourth Estate," which is what he terms the industrial proletariat (probably under the influence of positivism). This struggle for emancipation, which Masaryk perceived as one of the endeavors of the period associated with other necessary humanizing drives in society, was something he did not wish to resolve by means of a radical break or a revolution, but through reforms. Masaryk, in essence, preferred a kind of deep, holistic effort aimed at enhancing expertise and competency based on the scientific principle and scientism as a program, the goal of which was to continue developing all the historically positive trends, including the positive potential connected with natural human habituality. Masaryk's sense of equality was primarily of a spiritual nature. He derived it from his awareness of the higher morality founded in the practice of loving one's

neighbor, and based it on a general sympathy and tolerance that essentially determined the aim of each of Masaryk's scientific activities. He thus understood spiritual equality in the sense of an existential relationship of the individual with transcendence, and this personal rapprochement was the necessary precondition that catalyzed an original awareness of equality, or more precisely, a permanent awareness of it. His essential starting point was the living existential experience of transcendence, which precedes every theory. To all intents and purposes, Masaryk critically rejected all claims that lacked this transcendent emotional grounding.

Masaryk and World Revolution

So did Masaryk not embrace the intellectual current of radical reform that proclaimed social equality from a spiritual position? I'm thinking, for example, of the ideal of the communism of the first Christians, which later Christian revolutionaries tried to emulate.

Masaryk himself advocated the position that the division of labor that points to a certain natural social inequality – this natural and necessary cooperation of occupations. He therefore preferred equal access to opportunities of labor so that individuals could freely acquire an education and develop in their professions – so to say, to *increase their blessings*. In a similar socializing spirit, this necessary emancipatory process had also been thought through (and also predicted) by some of the other positivist-oriented thinkers in Europe, in both of the Americas, and in Asia. And generally successfully! As a result there arose, for example, various positivist associations for workers towards the end of the 19th century, and some of the positivist movements had a notable influence in activism against slavery. Masaryk himself, moreover, along with the leading social democratic personality of the day, Josef Steiner, founded the Workers' Academy (*Dělnická akademie*) in 1896, which is actually the oldest think tank in Bohemia. But still, the idea of a kind of high priest of the cult of humanity, which is what Auguste Comte had become in the period of what was called his second career, was foreign to Masaryk. He strictly rejected all tendencies that had a whiff of absolute power. For him, this was about an emancipatory struggle in the sense of the democratization of the present society. Until the outbreak of the First World War this essentially meant working towards the gradual democratization of the Austrian Federation. He viewed tackling social problems in a whole range of gradual social reforms hand in hand with positive education and moral training for the working class. His reform efforts thus were not aimed towards the idea of breaking apart or even abolishing the state, nor even primarily to a change in the relations between classes on the basis of property ownership. In spite of this, Masaryk considered labor a mere means to the ethical fulfillment of his goals: the question of "How to work?" (*How to Work* was the title of a collection of Masaryk's lectures from

1898),¹⁰ which becomes the “question of all questions.” His realism thus did not arise out of the idea that labor only transforms the empirical world. Conscientious work is first and foremost a spiritual endeavor – the means to achieve an inner transformation for a human person which is ultimately understood, as Masaryk says, as his “final” purpose, namely the perpetual accomplishment of the ideals of humanity.

This divine or spiritual dimension of Masaryk’s thinking, from which his normative ethics in principle arose, then had its necessary consequences on a philosophical level. Although Masaryk was already interested in Marx during his sojourn in Vienna, he only subjects the actual philosophical and sociological “foundations” of Marxism to rigorous critique in *The Social Question (Otázce sociální)*. In some manner, Masaryk had already traditionally rejected Hegel’s dialectics. In this he took after Bolzano as well as Brentano. By contrast with the scientific approach and scientism as such, he considered dialectics to be a kind of unjustified ideological substructure or heuristic fiction: a “secret junk of idealist scholasticism,” as he said. And from the position of Marxism, it was additionally entirely baseless, because from a noetic perspective it actually becomes a dialectics that one could say is literally “upside down.” Why? He was primarily of the opinion that Marx wanted to apply Hegel’s dialectics to his materialist-objectivist method and to do so without reference to any kind of, let us say, asubjective (or in the Kantian sense, transcendental) reality in which every dialectic must be somehow founded a priori. This, Masaryk says, is something Marx owes to German idealism, and thus a materialist dialectic is a “*conradictio in adiecto*.”¹¹

This Marxism from the end of the 19th century was often later criticized for its “positivism”...

In order for us to fully appreciate the meaning of Masaryk’s statement that Marx’s materialism is actually positivism, or in fact “ultrapositivism” (as he also straightforwardly claims in *The Social Question*), it is thus necessary to posit the “critically” oriented question of whether the motive forces of history are truly independent of purely human, or psychological awareness, as classical positivism claims. If we are therefore basing our position on the idea that human actions are free, it becomes possible from the perspective of their directedness towards a particular goal to claim (with justification) that it is only generally possible to arrive at recognition in the act of transforming the world in the sense of the permanent relationship between subject and object. This naturally also has its noetic consequences. Masaryk always in essence starts from the first-hand “real” experiences of the subject who is personally experiencing them, and

¹⁰ Published in English in *The Ideals of Humanity and How to Work (Lectures Delivered in 1898 at the University of Prague)*, trans. W. Preston Warren, Marie J. Kohn-Holeček, H. N. Kennedy (London: G. Allen and Unwin, 1938).

¹¹ A contradiction between parts of an argument.

these are thus consciously made present as a certain quality in the subject's life. This quality of life is significant for our existence precisely because it is the foundation and the starting point of our most distinctive orientation towards life: it lends meaning and value to our existence (that is, it is literally a "meaning-full" existence). Therefore, the active space of Masaryk's realistic conception of a natural dynamic of reality, and thus the "lived" world – the world of our "immediately perceived" life – is not a world without a subject. It always anticipates in advance the existence of a concrete active individual who substantially experiences the diversity of objective givennesses of the extrinsic world – he is a kind of beacon for his surroundings, which engage with the light he emits in a functional kind of relationship. On the one hand, this means that the individual always identifies more or less intensively with his surroundings, and on the other that at the same time, in a given situation, he becomes this (general) quality, through which he is identified as a (concrete) subject, and is comprehensible to the world.

The experiencing subject and experiencing as such cannot therefore be abstractly decoupled from Masaryk's realism in these schematic contexts. And this reality, in my opinion, is the true starting point for an understanding of Masaryk's criticism of positivism as such, and also for what Masaryk considered Marx's materialist positivism. Masaryk also reproaches Marx, among other things, for an insufficient sense of the "fullness of life," stating that "he wants nothing to do with feelings," that his materialism is "humanity without love" and is accordingly "amoralism."

As is thus demonstrated, a kind of synthesis of Masaryk, or rather of Masaryk's realism with Marx is not practicable without this primary emphasis, whose starting point is the free and responsible, and thus functioning moral subject. Every deviation from this essential starting point is irreconcilable with the life philosophy expressed in Masaryk's realism. Even when, from a sociological perspective, Masaryk does not dispute Marxism's positive motivation and emancipatory life potential, in essence he takes Marxism as a phenomenon of crisis. This, in my view, is the crux of Masaryk's critical argumentation against Marxism, as well as of the positive criticism of its later forms, such as the "Austromarxism" that was theoretically promulgated here by Bohumír Šmeral. Moreover, Masaryk reminds us in *The Making of a State* that Šmeral himself, at a meeting of the International in 1917 in Stockholm, admitted that the vast majority of laborers would support an independent Czech state within the Austro-Hungarian framework, and that the proletariat was therefore not only concerned with cultural autonomy in the sense the Austromarxists wanted. And it is of some interest in this context to bring to mind that Marx himself had in fact in some ways critically anticipated the development of specific types of states, leading to further possible ethnic independence movements in the Monarchy, which was manifested in his negative evaluation of the historical developments in Bohemia in 1848. Furthermore, it can be stated that Marx, from his universalizing view of history, considered these only somewhat particular tendencies to be counterrevolutionary. That was also the reason why he therefore did not see Bohemia in a very positive light and, along with Engels,

criticized the counterrevolutionism as well as pan-Slavism¹² in the positions of the Austrian Slavs. Masaryk generally addresses and evaluates Marx's positions towards the Slavic nations in *The Making of a State*.

But Masaryk evidently had no less trouble than Marx in solving the tension between ethnic and pan-human emancipation. When Czechoslovakia was established, Masaryk conceived of it as a multiethnic state that was to cultivate cultural diversity and to provide equal rights to all of its citizens. At the same time, though, Czechoslovakia was the state of *Czechs* and *Slovaks*, and therefore on a symbolic level it was not the state of the other ethnic groups that were living within its territory. Even many Slovak were eventually unconvinced that they were considered fully equal citizens.

Yes, there really was this discrepancy that you mention. However, Masaryk's democratic conceptions were not to blame for it. The meaning of Masaryk's concept of the philosophy of history was not only the emancipation of the Czech and Slovak nations. It was always intended as the emancipation of the human being – qua citizen – in the modern sense.

But the state he founded wasn't called "Humania," after all, but Czechoslovakia, in which nearly one third of the citizens were neither Czechs nor Slovaks. Isn't this a contradiction even within Masaryk's concept of emancipation? Can a person be fully emancipated when she finds herself in the situation of being designated as a member of a minority group in a state that belongs to other people?

The ideal often deviates from reality. Masaryk's philosophy of Czech history is therefore a conception because it is, in my view, primarily paradigmatic, in the way that the Bohemian Reformation had been for the later German Reformation. Masaryk was concerned with ideas, with "labor for an idea" (*práce pro myšlenku*), as he said – with its gradual and general acceptance. This is already the essential lot of philosophers, precisely this idealization and practical variability. Although his image changed during the course of historical developments, Masaryk continued to believe firmly in his ideal, and in this gradual reformist or revolutionary-reformist democratizing renewal. He

¹² The Prague Slavic Congress took place between 2–12 June in 1848, with František Palacký as its president. Besides the moderate "Austroslavists," who counted Palacký among their members, there was also a faction of "radical democrats," who advocated a greater degree of independence for the Czech lands from Austria. Another attendee at the conference was Mikhail Alexandrovich Bakunin. Even despite the disunity in the positions of the various nations, the Congress adopted the Manifesto of the Slavic Congress to the European Nations, in which it declared as its main ideal the right to national self-determination.

was also convinced that this ideal can be superordinated above particular nationalistic interests, and that it is thus practically possible to gradually achieve this ideal within a functioning democratic state, which he, in essence, considered to be a kind of medium for humanism, with all of these positive attributes that you mentioned.

Masaryk's Legacy

Despite the fact that Masaryk's thinking was a far cry from Marxism, Masaryk has been acknowledged by some Marxists, including, if I'm not mistaken, Bohumír Šmeral, the first leader of the Czechoslovak Communist Party, as well as future Communist minister of culture and education Zdeněk Nejedlý. Other thinkers, meanwhile, such as J. L. Fischer, have found inspiration in Masaryk for conceptualizing positions of the non-Marxist left. What do you consider valuable and what do you see as perhaps inconsistent in what emerged from these (more or less faithful) interpretations of Masaryk?

Yes, already as a law student Šmeral had directly supported Masaryk's courageous, critical stance in the period of the Hilsner affair.¹³ He published his opinion in the student magazine supporting Masaryk's position, and they maintained their correspondence even when Masaryk became president. It was the same with Nejedlý. Even though Nejedlý originally had a background in Jaroslav Goll's positivist historicism, in some ways he ever more conspicuously inclined towards a certain type philosophizing history, taking after Masaryk's model. However, Nejedlý perceived the meaning of Czech history (if we take a look back at his student years) as a national-revivalist struggle, and not essentially as a religious-emancipatory endeavor. After the First World War he entirely parted ways with non-engaged objectivist positivism (by way of "liberalism" – see the essay "The End of Liberalism in Historiography," 1921), and then oriented his concept of the nation, as we know, more in the spirit of a kind of national socialism. We can also note a swing towards national traditions in Stalin, and the question arises as to whether, and in what sense we can really consider Nejedlý to be a Marxist. Despite the fact that

¹³ The Hilsner affair (Hilsneriáda) is the name given to a court case involving Leopold Hilsner, a Jewish Bohemian who was accused in 1899 of murdering the nineteen-year-old Catholic Anežka Hružová. Masaryk took an active role during the ensuing society-wide discussion of this affair and the baseless assumption that it had been a ritual murder, and he courageously and vigorously spoke out in public against this "blood libel." The reactions to Masaryk's engagement in this affair were vicious anti-Semitic attacks in the press and from students. The Hilsner affair is considered the most egregious manifestation of anti-Semitism in the Czech lands in the 19th century, and has been compared with the Dreyfus affair at the end of the 19th century in France's Third Republic.

he was a leftist intellectual, he only entered the Communist Party of Czechoslovakia after his emigration to the Soviet Union in 1939.

In the case of J. L. Fischer, it cannot be overlooked that we can consider his structural philosophy a certain alternative or original ideological attempt at supplementing Marxism in the sense of the criticism of what was then the predominant form of the capitalist order and bourgeois democracy as such. Despite Fischer's overt sympathies with the Russian Bolshevik revolution and his defense of the Soviet social model, he still did not intellectually identify with Marxist, or rather with Marxist-Leninist thinking. Even though it can be said that Fischer's structuralism in essence represents a kind of specific model of a socialist system, it is based upon the principles of structural democracy, and thus accordingly is based upon the free and harmoniously developed individual.

J. L. Fischer dealt with Masaryk comprehensively and thought critically about him for his entire life, as we can find in the third volume of his *Výbor z díla* (Anthology of Works, 2013). Just like Masaryk, he was primarily an uncompromising critic of his period and the distinctive forms of its democratic tendencies. At the end of the 19th century and the end of the 1920s, of course, democracy was manifesting various crises in its developmentally historical phases, each of which required its own critical emphasis. But in what way did Fischer then closely tie himself to Masaryk's thinking? In essence, we can say that besides Masaryk's activist conception of "small works," which Fisher initially found in its early stage in revolutionarily conceived and volunteerist pragmatism (which is moreover actually similar to what Karel Čapek had called for), Masaryk as well as Fischer can be primarily considered to be thinkers of "crises." Both of these Czech thinkers objectively drew upon scientifically backed and sociologically founded arguments, but their essential philosophical grounding was nonetheless diametrically opposite. Fischer identified the crisis that he described at the end of the 1920s and beginning of the 1930s as a structural one, or more specifically as a crisis of the functioning of contemporary democratic structures, and not as a crisis of the modern and emotionally unrooted individual human being. He therefore did not seek a cure for this malaise in an individualist "anthropologism" in Masaryk's sense, but rather in a general philosophical-sociological analysis of the dysfunctions in democratic structures that were sliding towards "pathology," and ultimately also in the search for structural possibilities for systemic revitalization. In this fundamental structural and scientific regard (which does not exclude the prediction of potentially negative social phenomena) it already becomes impossible to speak about national emancipation: it is really the emancipation of a state system, whose universalist character cannot be denied. These universal and dynamically fluctuating original structures then represent the longed-for (asubjective) functional framework for the intelligibility of the possibilities contained in our (subjective) orientations.

However, the revelation of the functionality of these essential dynamic structures was preceded by an intensive creative period when Fischer, as a young and left-oriented intellectual, was still coming to terms with the negative experiences from the First

World War. This had ruined the world of the new generation of young intellectuals, and it was beyond the powers of the dominant objectivist positivism (whose leading light in the Czech lands was František Krejčí, who had also been a mentor for J. L. Fischer among others) to offer a positivist solution. It was precisely in the last years of the war and the first peacetime years that Fischer started to find a solution to the contemporary dismal social situation in a revolutionary interpretation of pragmatism. In it, he saw a necessary and fresh creative energy that had the power to change the world and remold it in its own image and, as a representative of the non-Marxist left, it is precisely in this philosophical trend that he sought the possibility of practically fulfilling his volunteerist longing for taking action. Additionally, Fischer was convinced that, by contrast with the abstract conception of truth and the excesses of intellectualism, his requirement for strict empiricism would lend the concept of humanism a new, practical, and humane character. This thus opened up for Fischer his desired opportunity to think through questions of the subject and subjectivity anew, as well as other issues such as human rights. He could become the kind of active co-creator who would change the reality of values in his own time. The result of his initial painstaking philosophical work is essentially a transition from volunteerist pragmatism to structuralist philosophy. It is perhaps also necessary to add that Fischer, just like Masaryk, had attentively studied Auguste Comte, and certainly with good reason. He was one of the leading Czech thinkers who was able not only to critically think about Masaryk, but also in an original, modern spirit to take his thoughts to their logical conclusions. It is precisely in Fischer that Emanuel Rádl's¹⁴ challenge is confirmed for the future philosophical generation: "as a pioneer, Masaryk blazed only the main trails, while the responsibility for the details has been left to others: for this is the method of pioneers."¹⁵

What did Rádl mean by this? Which trails did Masaryk blaze? And on which paths is it still necessary to set out today? Isn't there also a danger that people might take Masaryk as an affirmative symbol rather than as a source for critical approaches to our times?

Rádl openly exhorts us to make selections from Masaryk's commentaries and to present the philosophical core of his thinking to others. He considers Masaryk's so-called "realism" an "attempt at radically new foundations for modern thinking."¹⁶ He is aware that with too much solitude in the world, the individual succumbs to passions and

¹⁴ Emanuel Rádl, a biologist and philosopher, was one of the leading Czech public intellectuals in the early twentieth century and, especially, in the interwar period.

¹⁵ Emanuel Rádl, "T. G. Masaryk," in: Will Durant, *Od Platóna k dnešku. Vývoj filosofie v jejích velkých představitelích*, trans. V. J. Hauner and H. Sýkora, reviewed and annotated by Emanuel Rádl (Prague: Sfinx Bohumila Jandy, 1937), p. 434f. The English original of Durant's book *The Story of Philosophy* does not contain this entry on Masaryk.

¹⁶ *Ibid.*, p. 458.

aggression, and when the alienated and abandoned human being is forced to make decisions, these blind forces lead him to identify with an ideological doctrine that is revealed as a “surrogate for objective certainty.”¹⁷ In the spirit of Masaryk, he therefore calls on us always to personally experience each of our choices – that is, these things that we speak or write about. The fundamental ethical consequence that follows from this purely personal and synthesizing embrace of reality, according to Rádl, precedes every arbitrary whim, and in its manner prefers the moral continuity of the individual, thus in Masaryk’s language to consciously choose good.

Rádl does not identify Masaryk’s realism either with an objectively oriented positivism, or with idealism, for which the world is a merely subjective idea. In this, along with his specific conception of synergism, Masaryk is strikingly similar to Husserl, who in connection with his own philosophical conception engaged in substantial contemplation and characterization of the crisis of the single-sided focus of European sciences, as well as of transcendental phenomenology. This, in Husserl’s words, must not turn away from its “teleological function” if it is to be (in connection with the idea of “normative leading”) an expression of, to summarize: “the philosophical idea of European humanity” in the capacity of a “higher” humanity and its “teleological-historical” meaning.¹⁸ He thus leads us to critical consideration of Husserl’s proposition, already pronounced in his *Ideas I*, that phenomenologists themselves are “the genuine positivists.”¹⁹ As for the rest, Edmund Husserl himself considered Masaryk to be his “mentor and friend.” Masaryk had become acquainted with Husserl back when he was a student of mathematics and astronomy during his year-long stay in Leipzig (1876–1877). He discovered in him a talented philosopher, and pointed Husserl out to his Viennese teacher Franz Brentano; later Husserl became Brentano’s pupil, as is well known. Masaryk even awakened an interest in Husserl in the New Testament, and Husserl later converted to Protestantism. Husserl was a native of Prostějov, thus from the same region as Masaryk, which also made him feel closer.

A year after Masaryk’s death Husserl’s pupil, the leading Czech philosopher Jan Patočka wrote: “Masaryk should be a lifelong problem for every thinking Czech.” To what degree does this symbolic challenge retain its philosophical validity? Surely today it is not the case that one should narrowly focus on Czech philosophy and fail to see

¹⁷ Ibid., p. 459.

¹⁸ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. trans. Dawid Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970). The text quoted here is from a preface not included in the English edition. Czech edition: *Kříze evropských věd a transcendentální fenomenologie*, trans. Oldřich Kuba (Prague: Academia, 1972), p. 13f.

¹⁹ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, trans. F. Kersten (The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), p. 39.

the forest for the trees. One effective path to take is to conjecture about what Masaryk would have thought in the broader thematic contexts of international intellectual trends. Masaryk showed us the way in this regard. Not only did he always critically distinguish himself from others in his scholarly work, but he also took positive inspiration from the so-called *Ideals of Humanity* (the title of a book published in 1901)²⁰ of his time. He himself also endeavored towards the incorporation of Czech thinking into the broader context of the development of European philosophy. It is in the German version of *Concrete logic* where he introduces the pansophic teaching of John Amos Comenius, whom he compares with Auguste Comte for his conception of “logic,” which essentially reveals a parallel between the gradational ordering of the world and the gradated attainment of knowledge about it, identifying Comenius as Comte’s direct predecessor.²¹ By contrast with earlier literary endeavors at pinning Comenius down as a thinker and pedagogue, it is only against the background of Masaryk’s positive concept of the classification and ordering of the sciences that Masaryk convincingly appreciates Comenius as a philosopher.

Nevertheless, the danger of some kind of ideological emptying and reduction of Masaryk’s lifelong creative and intellectual oeuvre to a mere national-patriotic symbol, as you correctly admonish, is not only a potential risk, but I would judge that it has already become a reality. This affects not only the cultural-political sphere: the more general lack of interest in Masaryk as a philosopher can be found primarily in the upcoming younger generations of Czech thinkers. By contrast, in the past Masaryk was actively discussed by critics, not only in the period before the First World War but most of all in the interwar period and also in the first three years after the end of the Second World War, and his work was carefully and positively studied from a variety of ideological positions from the domestic as well as the international philosophical-intellectual spectrum. We can note a kind of revival of interest in Masaryk in the 1960s, primarily via the reformist Marxist philosopher Milan Machovec. The general public intellectual interest officially reawakened after 1989. However, at that time it was necessary in all areas to intellectually catch up with the West, which had been continually developing, while at the same time not passing over the unique specificity of the native philosophical tradition. Part of this specificity of Czech thinking is in its insight into this peculiar “reform” and then “revolutionary-reform” nature of our domestic emancipatory tradition, whether this typical historical approach is religiously motivated or

²⁰ Published in English in Masaryk, *The Ideals of Humanity and How to Work: Lectures Delivered in 1898 at the University of Prague* (London: Allen & Unwin, 1938).

²¹ Tomáš G. Masaryk, “Pokus o konkrétní logiku” [Attempt at a concrete logic], in *Spisy T. G. Masaryka (Writings of T.G. Masaryk)* Vol. 3, ed. J. Srovnal, (Prague: Masaryk Institute of the Czech Academy of Sciences, 2001), pp. 59–62. This is a Czech translation of the revised and expanded German version of *Concrete Logic*. It was translated into Czech by Karel Berka and Jindřich Srovnal.

purely secular. In this I see one of the main challenges that Masaryk left as a legacy to modern Czech thought today: to find suitable ways to draw positively from this national tradition, and to continue to effectively cultivate and develop it within the necessary historical context.

“DISSIDENT” IS A TERM TO BE USED UNIVERSALLY OR NOT AT ALL

Interview with Noam Chomsky,
by Greg Evans*

Greg Evans met with linguist and political writer Noam Chomsky on February 5, 2019 in his office at the University of Arizona (Tucson, Arizona). They discussed his visit to Prague in 2014 and his attempt to place the activity of East-Central European dissent in global perspective, without forgetting the many dissidents active under US-backed regimes elsewhere in the world. Also participating was Valéria Wasserman Chomsky. Transcribed and edited by Greg Evans.

* This interview originally appeared, in Czech translation, in the journal *Tvar*, “Rozhovor s Noamem Chomskym: Říkat autoritám to, co nechtějí slyšet,” *Tvar* 2019, no. 9. This is its first publication in English.

While discussing the hypocrisy of “enlightened” Western thinking in a 1991 article in *Z Magazine*,¹ you pointed out that, in the later stages of the Cold War, Eastern Bloc dissidents suffered less than the opponents of U.S.-backed Latin American regimes. This is a point that you have made many other times over the years, including during your visit to the Czech Republic in 2014. What did you make of the explosive reaction, what one newspaper called a “Chomskiad” of commentary and counter-commentary, that your statement generated there?

I expected it, though the comment is familiar. It’s not mine; I mean, you can read it anywhere, it’s standard scholarship, so in itself it’s nothing. Of course, it only applies to the post-Stalin period – the preceding period was quite different – but after about 1960 there’s simply no serious question that the fate of Latin American dissidents was incomparably worse than that of those in the Eastern Bloc. Firstly, their treatment was far worse, but there’s another aspect: the Eastern Bloc dissidents – who were treated very harshly, and punished harshly – had the unique advantage of being celebrated and supported elsewhere; in fact, in the most powerful parts of the world. That’s not true of dissidents elsewhere; nobody supports the Latin American dissidents. So I can ask you: do you know the names of any of the Latin American intellectuals, Jesuit priests, who were assassinated immediately after the fall of the Berlin Wall – along with their housekeeper and her daughter, to ensure that there would be no witnesses?

I know *of* them, but no, I can’t name any...

Nobody knows their names. But everyone knows the names of the East European dissidents. In fact it was particularly striking in the case of Václav Havel, because he visited the United States soon after this atrocity. An atrocity that was carried out by a battalion of the Salvadoran Army, armed and trained by United States special forces, with a hideous record of crimes, acting under the direct orders of the high command of the Salvadoran army that – of course – was in constant contact with the American embassy, which was basically running the country. And these were six leading Latin American intellectuals, including the rector of the main university, a well-known social psychologist, and others. And a few weeks after this Havel came to the United States and spoke before a joint session of Congress, where he got a standing ovation for praising the US as “the defenders of freedom.” Well yes, they were the defenders of freedom in Czechoslovakia, but not in the areas they were running. It was as if Father Ignacio Ellacuria, the most prominent of the group of assassinated Jesuit intellectuals, had gone to Russia and spoken before a joint session of the Duma and been wildly

¹ Noam Chomsky, “Force and Opinion,” *Z Magazine*, July–August 1991 (online at https://chomsky.info/199107_0/ [accessed Dec. 9, 2019]).

applauded for calling Russia the defenders of freedom because they'd defended freedom in El Salvador. And this is very dramatic difference: Latin American intellectuals sympathized with and supported Eastern Bloc dissidents, but Eastern Bloc dissidents mostly didn't give a damn about their counterparts in US domains. It's very striking when you look at it, but it is also understandable because they were lionized – in fact the very word “dissident,” in ordinary use, applies to Eastern Europeans only, nobody talks about the Latin American intellectuals who were murdered as dissidents. Maybe as communists, Marxists, or something of the sort, but not as dissidents. These were practitioners of what was called Liberation theology, and the US Army officially – officially – takes credit for having helped to destroy Liberation theology. That means the assassination of Jesuit intellectuals, it means the assassination of Archbishop Romero, a whole string of religious martyrs, they take credit for it. So when Vaclav Havel comes and says “you're the Defenders of Freedom” and of course gets enormous applause for it across the political spectrum, how are we supposed to react to that? This isn't to imply that Havel wasn't treated badly – of course he was – but he didn't have his brains blown out. So yes, I expected exactly that reaction in Eastern Europe because they simply do not know. What they do “know” is that they were the only ones who suffered.

[Do you think this has anything to do with the fact that, to a certain degree, the dissidents came to power? In the case of Czechoslovakia, a former dissident became president...](#)

This happened in part because they had enormous support from the world's main power centers. That not only affects their status, but also their self-image. No one else has that picture of themselves. Can you think of dissidents in any country, aside from enemies of the United States, that anyone has ever heard of? Or who are lionized or treated as heroes? Look at our reaction to Nelson Mandela. He was on the US terrorist list until 2008, he had to have special dispensation to get into the country. And this is a man who was treated practically like a saint around the world. In fact in 1988, right at the end of the apartheid regime, the Pentagon had designated the African National Congress as “one of the world's more notorious terrorist groups”. That's the way people are treated elsewhere. The ones who are slaughtered, tortured, and murdered in our domains, they are never even heard of. Right here in Tucson activists are currently on trial for federal crimes because they left water in the desert to save the lives of people trying to cross the border. Where are these people coming from? They are fleeing from the effects of US terrorism, from Reagan's wars and their aftermath, which killed hundreds of thousands of people. The Reagan decade started with the assassination of an archbishop and ended with the assassination of intellectuals. And there were many in between: in the Mayan highlands of Guatemala maybe 150,000 people were killed. These people are still fleeing from the wreckage, and does anybody know? And we have to have a wall to keep them out because they are called rapists and murderers.

Had you ever experienced a reaction like that anywhere else?

Every time I've been in Eastern Europe. You know, it's very common for former dissidents who are highly supportive of the United States to bitterly condemn people who criticize the US.

Even beyond the Czech Republic?

Well, I haven't been in Eastern Europe much. In fact, you might not know that I applied for a Czechoslovak visa in the aftermath of the Warsaw Pact invasion and was turned down...the point was, basically, for me and a couple of others to go and see Dubček and we were banned from entering because, I think, they thought we would cause some trouble. In fact, that is only one of two countries I have ever been banned from entering, the other was Israel.

[Valéria Chomsky:] And there was a third country that wouldn't let you in [*laughter*], Brazil.

[Noam Chomsky:] Oh yes, there is Brazil, but in that case it was because I'd forgotten my visa [*laughter*].

Although you have been vilified by some in the Czech press, even some of the vilifiers, so to speak, stated that you had triggered what the right-leaning newspaper *Lidové noviny* referred to as “a discussion that, in its intensity, has exceeded any other that has played out on the Czech public scene for a long time now.”²

I didn't know anything about that. Well, I think it's something they should think about. And incidentally, I also went to Turkey to insist on taking part as a co-defendant in the political trial of my publisher there who was being charged and was facing prison, and the Turkish authorities obviously didn't like that, and in fact, later on I was personally denounced by Erdoğan. So yes, you should go to places and tell them things they don't want to hear, there's no point in telling them they're wonderful.

I wanted to try and get your reaction to some of the specific comments that were made in the Czech press regarding your statement. I think you've already addressed the first one I'd wanted to bring up, made by Jiří Pehe,³ a long-time advisor to Václav Havel,

² Jiří Peňás “Debata LN: Po chomskiádě nás čeká havliáda,” June 21, 2014, *Lidové noviny* (online at https://www.lidovky.cz/nazory/penas-po-chomskiade-nas-ceka-havliada.A140621_153347_ln_nazory_sk [accessed Dec. 7, 2019]).

³ Jiří Pehe, “Trapný spor o utrpení disidentů,” *Novinky.cz*, June 14, 2014 (online at <https://www.>

who wrote that we should compare the suffering endured in Latin America not with late Communism, but with early Communism, when Stalinism was in full swing. In the next, Roman Joch,⁴ an advisor to the right-wing government of a few years ago, said that he thought that the reaction to your statement wasn't so much because of what you had said, but because you had never suffered from such oppression yourself and that if a Chilean victim of Pinochet had come here and said it, it would have been taken differently.

NC: Well, if he wants to know what the Chilean dissidents suffered, he should go through the Villa Grimaldi, as I did, the main torture chamber under Pinochet – who was of course strongly supported by the United States. I was taken through it by one of the very few people who survived it, Pedro Matta, who is a human rights activist in Chile. They've turned it into a memorial now. He took me through the stages, you go through stage after stage of torture, at each stage there is a doctor present to make sure you don't die, so that you can go to the next, harsher stage of torture, then you go through that, the doctor stops when you're at the brink of death, then you go to the next one, and finally when you've made it through all of them you get thrown into a tower where you die, very few people survived that. Did that happen in Czechoslovakia?

But Joch seemed to be saying that one had to be Chilean, to have suffered that actual fate, to...

In other words he's saying that you can't tell people the truth unless you yourself have been tortured? Well, I can understand that reaction, but I don't accept it. If somebody comes to the United States who has never suffered what goes on at the border and condemns the sending of children to concentration camps, separated from their parents, I wouldn't respond by saying: “Well, you were never sent to a concentration camp as a child.” That's not an appropriate response.

The philosopher Václav Bělohradský wrote a long essay⁵ in the left-leaning daily *Pravo* in the wake of your visit, entitled “The Dissident – An Attempt at a Definition.” In it, he differentiates between the true dissident and the merely apparent dissident who is, in fact, an opponent of one system of government but a supporter and an apologist for another system...

novinky.cz/komentare/clanek/komentar-trapny-spor-o-utrpeni-disidentu-jiri-pehe-231450 [accessed Dec. 10, 2019]).

⁴ Peñás, “Debata LN.”

⁵ Václav Bělohradský, “Disidenti – pokus o definici,” *Právo*, July 1, 2014 (online at <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/vaclav-belohradsky-disidenti-pokus-o-definici-37514> [accessed Dec. 10, 2019]).

Like Václav Havel, for example. Did he give that example? Because if he didn't, he should have. How else can you describe a person who comes to the United States immediately after the slaughter of six of his counterparts in Latin America and praises the government at a joint session of congress as the defender of freedom. Does that fit his description? I think it does. Havel even said, within the context of one of the United States' invasions, that the United States was the first country to be acting on the basis of principles and not interests. Can you go beyond that as a supporter and apologist for another system?

I will check later to see whether Bělohradský included Havel in this or not.⁶ But Bělohradský then goes on to define what he considers to be an actual dissident, namely somebody who tries to open up a space for an “anti-apologist” consciousnesses that is critical of all such systems, even the one he or she might actually believe in...

Yes, that's exactly right. That's what real critics of violence do. I don't know who he mentioned, but yes, of course, we condemn the crimes of our official enemies and others, and our own governments; of course, our own are the much more important ones, because those are the ones that we can influence. Like when I write statements defending Iranian dissidents, does that have any effect? No. When you do it to your own, it has an effect.

Belohradsky also, as I recall it, likened it at one point to “bearing witness”, from the Christian tradition of...

No, it's not a matter of bearing witness. You're not talking to God; you're trying to help people.

I think this was a secular version of it, that you see a better reality, in which things work better...

I have good friends among the Catholic Left who think that they're bearing witness, but I don't think that's the right attitude. You're trying to have a positive effect, and your relationship to God has nothing to do with this.

Isn't there a need in this discussion to clarify some of the confusion in the terminology? In Olomouc, you spoke of “intellectuals” in the tradition of the Dreyfusards, and you said in your interview on Czech Television, as you have said here, that the term “dissident” wouldn't generally be applied to you or other critics of the system in the United States. In fact, in the preface you recently wrote to the new edition of your 1967

⁶ Interviewer's note: I did check, and Bělohradský did include Havel in this category in his essay.

essay,⁷ “The Responsibility of Intellectuals,” you discuss how even the term “wild men in the wings” has been used in the United States...

Yes, that we’re “wild men in the wings,” not dissidents. But, as I said, the term “dissident” in English is used for East Europeans, it is almost never used for anyone else, as a category.

Do you consider yourself to be a dissident, or do you use the term?

Whatever the term is supposed to mean, sure. Somebody who is a critical analyst of policies and ideologies is a dissident, typically. And notice the way that dissidents are treated. Take the Dreyfusards, who you mentioned. How were they treated? Viciously. Émile Zola had to flee France; they were condemned by the great intellectuals of the *Académie française* as being ridiculous, grotesque people – these writers who are daring to criticize France’s sacred institutions, the army and the state, what do they know? Right after this came the First World War. What happened at that time was very interesting. On every side, the overwhelming majority of intellectuals came out passionately in support of their own state; there were maybe a scattering of people who refused, like Bertrand Russell, who was in jail; Karl Liebknecht and Rosa Luxemburg, in jail; Eugene Debs, in jail. That’s what happens to people who break from the mainstream tradition. It goes all the way back to who it was that drank the hemlock in Athens. It was the guy who was corrupting the youth by asking too many questions. So it’s been there all throughout history.

So maybe “dissident” should be applied more universally...

Either use the term universally or not at all.

Well, I can say that a recent collection of your writings that was published in the Czech Republic was entitled “Noam Chomsky: A Dissident of the West.”⁸

Well, okay, that’s fine if they used the word there. That’s the proper way to use it.

I might also add that I’ve actually been in jail repeatedly, and I was up for a long jail sentence in a federal trial for resistance, but it was called off, almost by accident. I was a co-conspirator in one trial, a primary target in the next one, but they called off the trial after the Tet offensive.

⁷ Noam Chomsky, *The Responsibility of Intellectuals* (New York: The New Press, 2017), preface.

⁸ Noam Chomsky, *Disident Západu* (Prague: Karolinum, 2014).

Actually, that's news to me...

Well, I don't advertise it [*laughter*]. But also, of course, just being in jail for civil disobedience is not like being imprisoned.

The next question, continuing with the theme of dissidents, is about the fact that the fate of former dissidents entering into government often hasn't been a satisfying one. We have seen this most recently with Aung San Suu Kyi's inaction regarding the ethnic cleansing of the Rohingya Muslims in Myanmar. Why do you think this might be?

Well, I should say that I did have a picture of her on my wall at one point, but I took it down. What she is doing is pretty awful, but you can understand it. She's treading a very dangerous path – if she doesn't accommodate herself to the military, she's finished. It's not a pleasant place to be in. I think you can explain but not justify her position by the fact that, if she did take an honorable and courageous position, she'd be back in jail. So it's easy to criticize, but we should also try to understand.

What conditions would have to be met for you to enter government as, for example, an advisor, and cease in your role as a public intellectual and critic? Or, in a better world, would the two have to be incompatible?

The two are not incompatible. I haven't been an advisor to the government, but I have testified before the Senate, to Senate committees, so you testify as a critic, and you don't tell them how wonderful you are, you tell them what they're doing wrong.

Was there ever a question of your being appointed to some governmental capacity or the other? To a commission investigating something, for example, or...

Virtually inconceivable. I have been offered positions writing for major newspapers, but I didn't take them because I knew that they would last about a week [*laughter*].

Is there a question of a return to those days when dissidents, opponents, and reformers have to live dangerously once again? I'm thinking of the rise to power of Jair Bolsonaro in Brazil, who celebrates torture, Elliot Abrams returning to the State Department, as well as the increasing repression of political opposition in parts of Europe such as Poland, Hungary, and Russia.

Well, let's take Brazil. The last time Valéria and I were there, a couple of months ago, we went to visit the most important political prisoner in the world, but somebody whose fate is virtually unknown in the US. Try to read an article in the Western press refer-

ring to Lula’s imprisonment.⁹ He was in a position to win the 2018 election, the polls indicated that he would, and the right wing had to silence him. They put him in prison on charges of having been offered an apartment that he never lived in and had no key to, which, even if you believe them, are so totally disproportionate to the sentence that you can’t even take them seriously; and, in comparison with the people who made the charges, he looks like a saint. So he was put in jail just before the election, in solitary confinement, not allowed access to printed material, had one fixed television channel, and was not allowed to make a statement. Murderers on death row are permitted to make statements, but he’s not permitted to do so because that might affect public opinion. He gets very restricted visiting rights, and now they’ve been restricted even further. Does that count as a definition of a political prisoner? Can you think of a more important one in the world? But have you seen a word about it anywhere?

Not in the mainstream press, no.

Not in the *New York Times*, not in the *Washington Post*, not anywhere. Nor in Europe, including the *Guardian*, as far as I’m aware.¹⁰ A possible exception would be in *Le Monde diplomatique*. In fact, most people wouldn’t even know who he is. But if anything like that had happened in an enemy country, we’d know about it.

I wanted to make my linguist friends happy by harkening back to another celebrated linguist caught up in politically unsettled times and ask, as my final question: You were both a student and a colleague of Roman Jakobson, as well as being his friend. Did he ever speak to you about his days in inter-war Czechoslovakia, specifically the cultural scene there, not to mention the politics? And finally about his narrow escape(s) from the advancing Nazis?

Oh sure, we spoke about that quite a lot. The Prague Circle was a major – in many ways the major – center of linguistics. *Travaux*, the journal of the Prague Circle, was one of the major linguistic journals and Roman was, of course, a leading figure. And he did just make it out in time, to Sweden.

Did he ever talk about his days in Prague? About Holešovice...

It was a very exciting period, and intellectually so, in the inter-war period. There was, for example, Futurism...

⁹ That is, former Brazilian president Luiz Inácio Lula da Silva

¹⁰ This interview, as noted above, was conducted in February 2019. Since then the mainstream press has reported, to a limited extent, on more recent developments in Lula’s case.

And he also had a connection with the surrealists?

Yes, he did, but he was also one of the leading formalists. He was a leading figure, first in Russia and then in Czech and Central European intellectual life. When he came to the United States he was treated pretty badly, he couldn't get a job at first because the American linguists didn't want him to be appointed. Thanks to the mediation of two leading linguists, one of them being Zellig Harris, my teacher and friend, he was able to get a job at the Yiddish Research Institute,¹¹ and then he finally got an academic job. But the American intellectuals in general were very hostile to the European intellectuals. In part they were afraid of them. These were huge figures; and remember that the United States had been an intellectual backwater until the Second World War. There is this famous story, I presume true, about a great mathematician, the French mathematician Jacques Hadamard, who came to the United States as a refugee in I think 1946. He went to Georgetown University looking for a job and they turned him down; as he was walking out he noticed that they had a photograph of him on the wall as one of the great mathematicians. The New School of Social Research was set up in New York primarily to take in European refugees who were not given positions. It wasn't a pretty period, but Roman did finally make it.

[Valéria Chomsky:] You should tell him the anecdote about going to Jakobson's class and...

[Noam Chomsky:] Yes, when I was a grad student at Harvard he was there and he wanted me to take a graduate course he was giving, so I said "Well, you're lecturing in Russian, and I don't know any Russian," and he said "Well, try to understand." He found it hard to believe that anybody wouldn't be able to understand Russian. [laughter]. He was a wonderful guy.

¹¹ The Yidisher Visnshaftlekher Institut, better known by its acronym YIVO.

TRANSLATION

SOME OF OUR
CONSIDERATIONS
ON THE BASES OF
SOCIO-POLITICAL,
ECONOMIC,
AND CULTURAL
DEVELOPMENT
OF THE TURKIC
PEOPLES OF ASIA
AND EUROPE

And Other Historical Documents

Mirsaid Sultan-Galiev

Introduction

Örsan Şenalp and Asim Khairdean

A Program for World Revolution from the East and the Spectre of the Colonial International

What follows is an attempt at an English translation of one of the key texts of the visionary militant Mirsaid Sultan-Galiev, written between 1923 and 1925, entitled “Some of Our Considerations on the Bases of the Socio-political, Economic, and Cultural Development of the Turkish People of Asia and Europe.”¹ We believe that Sultan-Galiev’s work and writings are highly relevant for today, in relation to, among other things, important debates about identity politics and the Left, decolonisation, political Islam, Marxism, the Russian Revolution, Bolshevism, the new Eurasianism, and the re-emergence of the extreme right. The text below is one of the key sources in which Sultan-Galiev summarizes the main tenets of his analysis of the contemporary world situation in the given conjuncture, in the aftermath of the 1917 Russian Bolshevik Revolution, and he lays down an original and alternative strategy for world revolution. Alongside this we are also publishing two supporting documents from the political trial against him, which began in 1923, was re-opened in 1928 and remained open until a final verdict was pronounced in 1939, sentencing Galiev to execution, which took place on 28 January 1940.

A decade in prison and exile divides the two supporting texts: the first document is Galiev’s testimony of 18 December 1928 and the second is the official sentence, which is dated 8 December 1939. Both of these have been translated from the Russian versions. We provide a translation of these documents in order to furnish the historical and materialist context, not only for the text but for the conditions of its writing and distribution, as well as its subsequent disappearance and re-emergence.

The primary text was found in the early 90s in KGB archives Box. No. 4: Volume No. 2: List No. 1.² The text was published in Russian (in Tatarstan) for the first time in 1995, following the opening of the archives to public, with the following reference and with an introduction written by I. Tagirov: “Nekotorye naši soobraženiâ ob osnovah social’no-političeskogo, èkonomičeskogo i kul’turnogo razvitiâ Tureckih narodov Azii i Evropy.”³ The article was published for a second time in 1998, this time with the title

¹ The literal translation of the first (1995) text’s title from Russian reads “Some of our Considerations...,” yet the text is often referred to as a “political program” or “theses” by both the prosecutors and Galiev himself. Presumably this is why the 1998 title of Tagirov begins as “Theses on the...” We find it more appropriate to translate it as “considerations” here, since Galiev provides an extended analysis rather than bulleted items in the format of “theses.” Besides, in Galiev’s 1928 testimony, it becomes clear that the text was written between 1923 and 1925.

² Central Archive of the Federal Counterintelligence Service. N 6169. T.2. L.101-109.

³ Indus Tagirov and Mirsaid Sultan-Galiev, “Osvoboditel’noe dviženie sušestvuyet, progressiruet

“Tezisy ob osnovah social’no-političeskogo, èkonomičeskogo i kul’turnogo razvitiâ Tureckih narodov Azii i Evropy” in *Izbrannye Trudy* (Selected works), together with the two accompanying texts we present below.⁴

With this translation we have tried to overcome certain challenges, which we must outline here. First of all, we had to take as the source material for our translation the Russian text, which was published in the 1990s. This text was arranged and kept in the archives of the Politburo / GPU and later KGB. It was difficult to determine whether the original text was written in the Tatar language by Sultan-Galiev or not. If indeed the original text was in Tatar then the translation must have been the work of the GPU, and if so we would not know how much might have been lost in translation from Tatar to Russian. The translation could have been compiled before, during or after the trial, or even after Galiev’s execution. This would imply that the GPU may have modified the text. At any rate, it contains several inconsistencies of style and apparent absences, such as the abrupt ending and missing second part.

The political and historical context in which the original text was written and received by the Soviet authorities and leaders therefore also generates serious problems. This text, whose only surviving copy is the one produced and kept by the GPU, was the main grounds for Sultan-Galiev’s second arrest in 1928. This was under Stalin’s orders, on accusations of anti-party political activity, at the start of the first of the Stalinist purges from the Communist Party, which Galiev notably survived for a further decade. During this time he was sent to exile for ten years, and was finally sentenced to death on 8 December 1939. The article was seen as the main evidence for Galiev’s betrayal, and so it is worth noting some inconsistencies in the references to it by Galiev and by the GPU. For this reason we have tried to retain the formatting as much as possible.

In his 1928 testimony, Sultan-Galiev confesses that he wrote the text in 1923 and completed it in 1925, and although he planned it in two parts, he claims that he then gave up on the entire idea, and so did not complete it.⁵ However, we understand from his testimony and sentence that the activities he was accused of and actually undertook were organisational activities in line with the vision already set forth. According to Galiev’s own introduction, the second part was supposed to be where he would outline the practical and organisational aspects of his political strategy, as well as the tactics to realize it. Notably, this is where the idea of a Colonial International is supposed

i razvivaetsâ,” [The liberation movement exists, develops, and grows], *Gasyrlar avazy* (May 1995), pp. 119–131.

⁴ Mirsaid Sultan-Galiev, “Tezisy ob osnovah social’no-političeskogo, èkonomičeskogo i kul’turnogo razvitiâ Tureckih narodov Azii i Evropy”, in *Izbrannye trudy* (Kazan: Gasyr, 1998), pp. 525–540.

⁵ Mirsaid Sultan-Galiev, “Avtobiografičeskij očerk “Kto â?”: Pis’mo členam Central’noj kontrol’noj komissii, kopiâ – J.V. Stalinu i L.D. Trockomu. 23 maja 1923” [Autobiographical essay “Who Am I?”: Letter to members of the Central Control Commission of the Party, copy for Stalin and Trotsky, May 23rd, 1923], in *Izbrannye trudy*, pp. 446–509.

to be expounded, since this does not appear anywhere in the existing first part but does appear in both Galiev's testimony and in the GPU's sentence. The GPU sentence even mentions aspects of the organisational structure of the CI as outlined in the text which are conspicuously absent from the current version. Galiev's denial might have been motivated by self-preservation. Obviously, the content could have been direct and sufficient evidence to have him executed immediately. However, in the absence of such evidence, it is the existing text and Galiev's ongoing activities after 1928 that are presented as the rationale for his sentencing and execution in 1930–1940. Although Galiev denies the existence of the second part before his executors, there is good reason to assume that the text might have been hidden or destroyed by the author, or by a third party close to him or other interested parties.

This leads to the next problem concerning this text: the first ever reference to it was made in the literature by the curious figure of Alexandre Bennigsen,⁶ who came to fame as a "Cold Warrior," having led an academic wing of the "nation building" campaign under the coordination of Zbigniew Brzezinski and his right arm Paul Henze.⁷ This situation creates another enigma around Galiev and the text below. We learn from Bennigsen and Quelquejay that all the Russian analyses of Sultan-Galiev written after 1930 refer to the content of Galiev's program ("Considerations..."), yet they state that they are unaware as to whether the text was ever published or if it was just copied by militants and passed from hand to hand (1986, p. 221). Here the authors refer to two publications, the first by A. Arsharuni and Kh. Gabidullin (*Očerki panislamizma i pantürkizma v Rossii*, chapter 4, pp. 76–91), and the second L. Rubinstein's *V bor'be za leninskuû nacional'nuû politiku*, which we could not access. We also know that Bennigsen and his team entered the Ottoman state archives in order to trace the text during a study of the Crimean Tatars. The 'operation' was led by Bennigsen himself in the Topkapi Palace.⁸ In any case, the first reference to Galiev's text by Bennigsen seems to have been picked up on and used secondarily by others, including the French Marxist historian Maxime Rodinson.⁹ And

⁶ Alexandre Bennigsen et Chantal Quelquejay, *Sultan Galiev, le père de la révolution tiers-mondiste: "Les inconnus de l'histoire"* (Paris: Fayard, 1986), pp. 221–222. The first book the authors published on the topic was Alexandre Bennigsen et Chantal Quelquejay, *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: Le "Sultangaliévisme" au Tatarstan* (Paris et La Haye: Mouton & Co., 1960).

⁷ Artemy M. Kalinovsky, "Encouraging Resistance: Paul Henze, the Bennigsen School, and the Crisis of Détente," in Michael Kemper and Artemy M. Kalinovsky (eds.), *Reassessing Orientalism: Interlocking Orientologies during the Cold War* (London: Routledge, 2015), pp. 211–231.

⁸ Halil İnalçık, "Review: Le Khanat de Crimée dans les Archives du Musée de Palais de Topkapi by Alexandre Bennigsen," *International Journal of Middle East Studies* (Aug. 1981), Vol. 13, No. 3, pp. 373–374.

⁹ Maxime Rodinson, "A Forgotten Precursor," in Gilbert Archar (eds.), *Marxism and the Muslim World*, trans. Jean Matthews (London: Zed Press, 2015), pp. 133–141; see also the report by Marxist-Leninist Research Bureau: *The Case of Sultan Galiev* (1995), No.3 (online at <http://ml-review.ca/aml/MLRB/Sultan-Galiyev-FINAL.htm> [accessed Nov. 16, 2018]).

these references have made Galiev's article known to other scholars and researchers, who refer to it. It seems certain that Galiev's text was never translated and published in any language other than Russian before the 1990s. Bennigsen and Quelquejay, the first Western writers to discover Galiev and refer to his key text, thought of Sultan-Galiev as the father of Third Worldist revolutionism, due to his alternative vision – crystallized in the present translation – of the establishment of a “Colonial International,” an “International of Oppressed Peoples.” Besides this, the controversial notion of “Muslim National Communism” was first attributed to Galiev's overall thought by Bennigsen, and has since been adopted by other authors writing about Galiev.¹⁰

Although Bennigsen and his students tried to use him to undermine the unity of the USSR within the framework of the Cold War, their work has revealed the historical originality of the figure of Galiev and his ideas. Galiev's thinking and political struggle to realize his ideas by building an alternative to the Comintern was inspired by his version of historical materialism, in which he views his analysis as built upon a revision of Lenin's theory of imperialism and Marx's theory of capitalism. He claims to achieve this by using a methodology he argues is a more radical version of dialectical and historical materialism. Galiev terms his methodology *energetic materialism*, and asserts that this way of thinking has its roots in the East, before it was established by Marx and Engels in the West. Independent of Bennigsen's objectives, what we see in the text below is a highly original analysis, which can be seen as a precursor of the work of Frantz Fanon, CLR James, Che Guevara, Andre Gunder Frank, and Dependency and World System theorists. It is important to note that some authors have argued that the original ideas referred to as Galievism were initially based on ideas developed by Mullanur Vahidov. Galiev himself confirms this, in his 1923 testimony, by mentioning Vahidov as his mentor.¹¹ As Bennigsen highlighted in 1986, Galiev does not cite or provide sources either for his term *energetic materialism*, or for the predecessors of this system of thought in the East. It was Alexander Bogdanov, however, who in his earlier work on empiriomonism, synthesised the *energetism* of Ernst Mach and Wilhelm Ostwald with the *materialism* of Marx and Engels. Curiously, Bogdanov, in his magnum opus “Tektology,” also makes a claim similar to Galiev's, namely that “tektological thinking” has its roots in Eastern philosophy.¹² Therefore, one might assume that it was Bogdanov's thought that was the source that Galiev neglected to cite here. Bogdanov's arrest on similar charges of “counter-revolutionary” activities in September 1923, some months

¹⁰ Matthieu Renault, “The Idea of Muslim National Communism: On Mirsaid Sultan-Galiev,” *Viewpoint Magazine* (2015) (online at <https://www.viewpointmag.com/2015/03/23/the-idea-of-muslim-national-communism-on-mirsaid-sultan-galiev/> [accessed Oct. 19, 2018]).

¹¹ Halit Kakinç, *Sultangaliyev ve Milli Komünizm* (Bulut Yayınları, 2004); Hakan Reyhan, *Doğunun Büyük Devrimcileri Mollanur Vahidov ve Sultan Galiyev* (Alter Yayıncılık, 2006).

¹² Alexander Bogdanov, *Bogdanov's Tektology*, trans. Vadim N. Sadovsky, et al., ed. Peter Dudley (Hull: University of Hull, Centre for Systems Studies, 1996).

after Galiev's first arrest in May 1923, might indicate a connection to be researched further.¹³ More recent work by Craig Brandist¹⁴ and James D. White¹⁵ might provide a direction for such future research.

In any case, all references to the archived text and its published Russian versions in the English speaking world remained secondary, referring only to the work of Benignsen. Strikingly, but also probably because of the problems mentioned above, no English translation has been produced until now. There may be other reasons for the lack of motivation amongst historians for translating Sultan-Galiev's work into English or other European languages, such as Galiev not being as prolific a writer as Lenin, Stalin, Trotsky, Bukharin or other Bolshevik leaders and intelligentsia. After all, *Izbrannye trudy* contains only around 1000 pages of material, collected in one volume, and is mainly composed of official writings found in the Soviet archives and published in 1998. However, Galiev was undoubtedly a key political figure, the highest ranking Muslim amongst the Bolshevik leaders, and one of the first high ranking leaders to be arrested and accused of anti-party activities, as early as 1923, and to be expelled from the party. He and his fellow travellers and followers were accused of being "Galievists," adherents of a certain line of thinking and practice. The line of thinking and action that was labelled "Galievist" was strategically linked to issues concerning policies on colonies, nationalities, self-determination, the approach to the agrarian classes, to Islam, and thus to the confrontation with the imperialism of the West in the East. Therefore, the Galiev case related not only to the spread of world revolution, but also to issues of Russian nationalism and the practice of revolutionary democracy in the Soviet government itself.¹⁶

The overall enigma of the Galiev case and the lack of English translations of at least his key texts motivated us to undertake this initial effort towards a translation, even though we cannot read or write Russian. Of course, we are aware of the fact that this constitutes a problem for the reader with regard to the trustworthiness of the end result. We decided to proceed anyway and then look for solutions to minimize the effects of these problems as much as we could. Our starting point was the early Turkish translations of the present text (also published in 1998), as well as Turkish translations of other works

¹³ John Biggart, "Alexander Bogdanov and the short history of the Kultintern," (2015), revised version of an article that first appeared in *Vestnik Meždunarodnogo Instituta A. Bogdanova* [Bulletin of the International Bogdanov Institute] (2001), No.3 (7), pp.76–87. (online at <https://bogdanovlibrary.files.wordpress.com/2016/08/2016-08-14-biggart-bogdanov-kultintern.pdf> [accessed Nov. 12, 2018]).

¹⁴ Craig Brandist, *Dimensions of Hegemony: Language, Culture, and Politics in Revolutionary Russia*, Historical Materialism Book Series 86 (London: Brill, 2016).

¹⁵ James D. White, *Marx and Russia: The Fate of a Doctrine* (London and New York: Bloomsbury, 2018)

¹⁶ See Brandist, *Dimensions*, Brill.

by Galiev, a selection taken from *Izbrannye trudy* and published by Halit Kakinç.¹⁷ The Turkish translation of the article below was produced by Arif Acaloğlu, and published simultaneously by the *Ulusal* and *Toplumsal Tarih* (Social history) journals.¹⁸ One of the co-translators of the article, Örsan Şenalp, was then a member of the editorial board of *Ulusal*, and was acquainted with the text and its Turkish translation. Asim Khairdean worked on the English rough translations of the Russian and Turkish texts. Finally, we compared and corrected the outcomes of the two versions, and we also applied this to the two annexed documents, while the final document has been checked against the original by a Russian speaker. Needless to say, this initial translation might still be improved upon by others.

Before we finish, we would like to thank Fabian Tompsett, Zbigniew Marcin Kowalewski, Matthieu Renault, John Biggart, Craig Brandist, Eric Blanc, and Sebastian Budgen for the suggestions and insight they provided. We also owe special thanks to the editors of *Contradictions* for their invaluable efforts, which made the publication of the text in its final form possible.

*

Document I: Excerpt from the Testimony of M. Sultan-Galiev to the Investigator of 18 December 1928¹⁹

To put the question squarely: am I ready to disarm ideologically and organisationally or not? I answer immediately: yes, I am ready. What is my armament and what should be my disarmament? My armament consisted of well-known ideas and thoughts, a certain worldview about the development of the revolutionary movement in the colonies and the work of Soviet power and the Communist Party in the nat. [national] republics and

¹⁷ Halit Kakinç, *Destansı Kuramcı Sultangaliyev: Yorumlu Külliyyat* (Bulut Yayınları, 2004).

¹⁸ Mirsaid Sultan-Galiev, "Asya ve Avrupa Türk Halklarının Sosyopolitik, Ekonomik ve Kültürel Gelişmelerinin Esaslarına İlişkin Bazı Görüşlerimiz," *Toplumsal Tarih* (Feb. 1998), No. 50, pp. 39-42.; Mirsaid Sultan-Galiev, "Asya ve Avrupa Türk Halklarının Sosyopolitik, Ekonomik ve Kültürel Gelişmelerinin Esaslarına İlişkin Bazı Görüşlerimiz II," *Toplumsal Tarih* (Mar. 1998), No. 51, pp. 50-55.; Mirsaid Sultan-Galiev, "Görüşlerim: Asya ve Avrupa Türk Halklarının Sosyopolitik, Ekonomik ve Kültürel Gelişmelerinin Esaslarına İlişkin Bazı Görüşlerimiz," *Ulusal* (Spring 1998), No. 5/6, pp. 9-21.

¹⁹ The following documents are translated from Indus Tagirov and Mirsaid Sultan-Galiev, "Освободительное движение существует, прогрессирует и развивается," in *Гасырлар авазы* (May 1995), pp. 119-131, by Örsan Şenalp and Asim Khairdean with additional work by Evgenia Ganberg. (Editors' note)

regions, mainly the Turkic ones, a worldview which grew gradually over the course of the development of the revolution in Russia, starting as early as 1917.

This worldview has its own dynamics and history, which was determined by my peculiar perception of certain moments in the development of the international revolution in general and of the party – Soviet work in the national parliaments – in particular.

The basic principles of my outlook were laid out by me in my testimonies to the OGPU back in 1923 – when I was arrested on charges of trying to establish contact with Zaki Validov.²⁰ I consider it necessary to repeat them now in brief. The formulation of my views was:

First: The crisis in the development of the world revolution, which forced the party to shrink into the framework of building socialism in one country, is the result of a “re-evaluation of the significance, on the part of the European Communists, of the role of the Western European proletariat in organising the world socialist revolution on the one hand, and in underestimating the significance of national liberation movements in the colonial countries in the system of international revolution, on the other.”²¹

Secondly: The Party’s insufficiently firm policy on the national question before the Eleventh Party Congress,²² in the sense of underestimating its national manifestations in its work in the national parliaments and, as a result, the growth of great-power tendencies on the one hand, and the discontent of the nationals on this basis on the other.

As you know, I then recognized as erroneous my attempt to establish contact with Zaki Validov, accepted that it was a crime against the party of which I was a member, and declared my readiness to accept the deserved retribution from your hands.

I did not, however, make a clear statement on my part about my renunciation of the assessment of the course of the development of the revolution that had developed in my mind.

When I was released from prison I, at least, had no clear answer: who, after all, is right on the main issues – myself or the party? I remember only one thing: I had made a firm decision to put an end to all my past if released from prison and allowed to stay in one form or another in the party. I learned about my expulsion from the party, as you know, here at the OGPU, before my release, after you received from me a written commitment to desist from anti-Party and anti-Soviet work. This message made a depressing impression on me. Some hope appeared to me to lie in the possibility of reinstating my rights as a party member after visiting Stalin some time after my release from prison, when I was instructed that this question could be put in about a year. Somewhere in the depths of my soul there was, in addition, a hope for Vladimir Ilyich. For some rea-

²⁰ Here Sultan-Galiev refers to his autobiographical essay “Who am I?” (Editors’ note)

²¹ Here Sultan-Galiev refers to his autobiographical essay “Who am I?” (Editors’ note)

²² Sultan-Galiev here refers to the Eleventh RCP Congress held in 1922 (online at <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1922/mar/27.htm> [accessed Nov. 11, 2018]) (Editors’ note)

son it seemed to me that Ilyich would be interested in my business and restore me to the party. That is why I keenly awaited his recovery. His death killed this hope in me. Ilyich's loss for me was therefore a double blow. I loved this man as a God in my youth. If you had searched me, you would have found in my papers a small sheet on which I recorded my impressions of the deceased after returning from his funeral. The image I painted on this little piece of paper will forever remain in my soul.

My hope for a return to the party was rekindled after my statement to the Central Control Commission in 1924. The promise of support for my request on the part of comrade Stalin strengthened this hope in me. The Central Control Commission, as you know, denied me my request. It was the third fresh and heavy blow to me.

The moment of negotiation and consideration of my application to the Central Control Commission coincided with the moment of the withdrawal from Tatarstan of a group of Tatar communists – Mukhtarova, Enbaev and Gasim Mansurov, comrades close to me through my joint work with them during the revolution. It also coincided with the expulsion from the party by the local Party organization of the People's Commissariat of the Tatarstan Republic of Yunus Validov,²³ and of the deputy head of the Sovnarkom Comrade Ishak Kazakov, an old revolutionary who had worked among us since the days of October. It was also preceded by my open defamation, in the pages of the Tatar and Russian press and in separate pamphlets, as a counter-revolutionary. I learned about the classification of my act as objectively counter-revolutionary by the Second National Meeting under the Central Committee of the Party a year later, after I was expelled from the party, and before that it was not clear to me why I was being attacked as furiously as a counter-revolutionary would be (article by comrade Salah Atnagulov in "Esche," brochure by comrade Gal. Ibragimov "Black Milestones," etc).

The counter-revolutionary label, pinned to me, oppressed me even more, because in my heart I considered myself a Communist, a Leninist, a party member, a revolutionary. I protested against it in all parts of my being (in my notes you might find a letter to the Central Committee, which I thought to compose at one time on this occasion, but for some reason lost faith in and abandoned). I considered this a great injustice towards myself and experienced it as the greatest tragedy. To me it was all the worse that I had already experienced a serious tragedy in your prison. After all, I'm not only a revolutionary but also a person. I then, as a revolutionary, signed a death sentence upon myself. I considered this to be the greatest act of revolutionary honesty and courage on my part, in which I found great moral satisfaction. I think you understood that then. But as a man, as an animal organism, I still experienced a heavy sense of death. And under this heavy feeling, I was with you for 2 weeks, while my fate was being decided. You see for yourself – I'm only 36 years old, and almost all my hair is gray. You will understand, therefore, that strange feeling of resentment, insult, and humiliation that

²³ Not to be confused with Zaki Validov, mentioned above. (Editors' note)

I felt and experienced at moments when I was denounced as a counter-revolutionary. Especially in those cases when this came from the people against whom I had once fought as against the opponents of the October Revolution and the Soviet government.

Here is the psychological background on the basis of which I gradually came to the decision to create an independent party, based on a revision of Marxism and Leninism on colonial and national issues. This was also facilitated by the extremely difficult situation that was created around the so-called “right” Tatar and partly Bashkir communists.

The result of this was my initial sketch of a part of the theses on “some issues of economic and cultural development of the Turkic peoples of Europe and Asia.” In them I wanted to justify the opposition to the communist slogan of national self-determination by the slogan of colonial radicalism, “liberation of the colonies through the dictatorship of the colonies over the metropolises.” Communism, according to my analysis and a new understanding, appeared to me for the time being as a new and progressive form of European nationalism, meaning a policy of consolidation and unification of the material and cultural forces of the metropolitan countries under the aegis of the proletariat. In the future, I intended to expand these theses on the colonial question in general, based on a radical revision of the Leninist theory of imperialism and Stalin’s interpretation of it. I speak quite frankly, as ultimately I want to be, before you and before history, one person, and I have nothing to hide. If during the search a pamphlet fell into your hands by VI Lenin entitled “Imperialism, as the newest stage of development of capitalism” with my notes in the margins and on the covers, then from them you will be able to form an approximation of my understanding of imperialism. According to my theory, imperialism is inherent in capitalism in general, regardless of the stage of its development; it seemed to me that in this respect Ilyich nevertheless lacks clarity. From my formulation, therefore, there was a possibility in both theory and practice of the existence of socialist or communist imperialism, since at this stage of its development international capital (which must grow after the revolution into socialism) still represents a system of colonial management.

I here ask you not to confuse my concept with the battered and rotten lampoon of Kautsky and the dirty lies of the imperialist bourgeoisie about the “red imperialism of the Soviets.” From my same theses you will see that I am an irreconcilable enemy both of the world bourgeoisie and Menshevism.

I first read a draft of my theses to Yunus Validov. He insisted on making some amendments, especially with regard to the formulation of the content of the national liberation movement of individual colonial countries (including the Turkic-Tatar nationalities of Soyuzia) and questioned the correctness of the basic slogan of “colonial dictatorship over the metropole,” in which we opposed ourselves to the Communist International. Validov then lived in my apartment. He had already been expelled from the party. Hanging over him was the threat of a public trial on charges of a criminal offence. We both lived in poverty. Nevertheless, the discussion of the program for the future of the “International of the Colonial Peoples” was very intensive. Our main provisions were worked out by us,

but they were not set out on paper. Tactics and strategy were defined. The social base of our future “Colonial International” party was determined by the workers, peasants, and the petty bourgeoisie. Tactically, we stood for the use also of the progressive part of the large national bourgeoisie (the industrial bourgeoisie). It was decided after the trial of Validov, if he was not allowed to remain in the party, for him to flee abroad and begin negotiations with underground or semi-legal colonial revolutionary organizations concerning the establishment of the Bureau of the International in one of the eastern countries. First of all, Validov was to contact Sun-Yat-Sen, and then to transfer to India. I was to stay in the USSR and organize a small but strong nucleus, and then go abroad and contact the Fourth International and the anarchist organisations of Europe. Such was our decision before the trial of Validov. In court Validov maintained himself, in my opinion, as a revolutionary. You know that. The court, as is known, did not rule in his favour... Nevertheless, we carried out our decision, and were then detained ourselves. We once again thoroughly contemplated the issue and decided to seek a review of the court’s decision before the Central Control Commission, and in case of a negative decision in this instance, to appeal the decision of the Central Control Commission first to the party congress and then to the Comintern. The decision of Validov in this sense was unshakable. He believed in his own right. I supported him. Before the fate of Validov was to be decided, we decided to stay in the USSR regardless of whether you pursued us or not, and deemed it possible to move abroad, that is, to make a full break with you possible (as it should be understood), depending on the verdict concerning his expulsion from the party. Validov’s severe illness and subsequent death, however, removed this issue from the order of the day.

The loss of Validov was a heavy blow to me. In him I lost one of my most loyal friends and sources of support. The son of a serf-peasant, he was a genuine rebellious and revolutionary slave.

I kept the transcript of his speech from the trial. It must have got to you. There on the first page there should be a signature from the hand of Validov himself. He spoke about the growth of the danger of the right in the country and the need for an organized fight against it. Validov, before his death, asked me to reproduce his speech and distribute it among the population. In this way he wanted to rehabilitate himself after his death. I, however, did not do this and kept his speech only as historical material, as I did not want to bring our discord with the party into the public arena.

After the death of Validov, I suspended work on the preparation of the theses. It seemed to me that our planned course of action was after all wrong. In the program we had been planning there was no clarity, firstly regarding the social body of the organisation we were creating, and secondly regarding the definition of our attitude to communism as a system, as a principle. It was unclear what we should promise to the colonies liberated from the hegemony of the metropolitan countries: communism, or capitalism, or a third way that was “not bourgeois,” and how to ensure the organisational triumph of communism as a system in general if we accept it for the colonies. The

question as to the stages in the development of the national liberation movement with regard to communism was also unclear: whether communism should be established after the end of national liberation, or whether its growth would coincide with the development of the national liberation movement. I've thought about these questions for a long time. In addition I was sick with tuberculosis, which had greatly exhausted me, and I had to go to the Crimea.

Later, having already returned from the Crimea, in the winter of 1925 I read extracts from my theses to Comrade Budayli from the Tatarstan Republic. He also gave readings to Mukhtarov and Enbaev, and even later, probably in 1926, showed them to their comrade Deren-Ayerly. When reading my theses or having them presented by others, I pointed out to my comrades that they represented only a draft outline of my views on the development of the revolutionary movement in the Turkic regions of Europe and Asia. My comrades, agreeing in general (with certain corrections) with the analysis of the Turkic world in the system of world economy and politics, nonetheless resolutely disputed the first part of the theses regarding the antagonism between the colonial and European communists about the slogan "the dictatorship of the colonies over the metropolises."

I did not show my theses to anyone else. As you can see, the theses are not finished, but there among the papers on separate sheets there are rough drafts of the formulations of the remaining parts of the theses, only not in the form of completed and ready-made thoughts, but in the form of "possible productions." In the process of their analysis, their antitheses could also be formulated.

I did not manage to finish them. I did not have time to spare, nor was there an "Engels" at hand. This is the first point. Secondly, I still did not lose hope for my reinstatement to the party. For some reason it seemed to me that the Central Committee of the Party would finally consider my position. This hope grew especially strong in the period when you started talking about "changing the route of the revolution" in terms of a turn towards active participation in the national liberation movement of the colonies, specifically the Chinese revolution. The result of this was my second letter to comrade Stalin at the end of 1925 or the beginning of 1926 on the question of whether it was possible for me to raise the question of my restoration to the party and on what conditions. Moreover, even later, under the influence of the experience of the Chinese revolution and the development of the national liberation movement in India and other colonial countries, as well as in the USSR itself, I gradually began to ask myself whether I had been mistaken in the main, namely: in determining the revolutionary significance of the theory and practice of Leninism in applying them to resolving the colonial question and hence in determining the revolutionary role of the CPSU (B.) and the Comintern, thus simply speaking, whether I was attempting to break down an open door.

*

Document II: Sentence Union of Soviet Socialist Republics – Military Collegium of the Supreme Court of the USSR, 8 December 1939

consisting of:

Chairman – Brigade-Military Jurist comrade ALEKSEYEVA,

Members: Brigade-Military Jurist SUSLINA and Comrade BUKANOVA,

In the presence of the secretary – junior military jurist lawyer comrade MAZUR, in a closed court session in the city of Moscow, 8 December 1939, examined the case on charges of – Sultangaliev MIRSEID²⁴ HAYDAR GALIEVICH 1892, born in the Bashkir ASSR, by nationality Tatar, in service, non-partisan, exiled by the NKVD 1928 (on 28 June 1930, Col. of the State Political University) previously exiled for 10 years for counter-revolutionary activity, now charged with criminal activity, provided for by Articles 58-1a, 58-2 and 58-11 of the Criminal Code.

The preliminary and judicial investigation found that since 1919, SULTAN-GALIEV had been the organizer and actual leader of an anti-Soviet nationalist group, which for many years had been actively fighting against Soviet power and the CPSU / b /.

Throughout 1919-1920, he was in organizational connection with the well-known nationalists in exile IBRAGIMOV, [...],²⁵ ABDURRAN and others, together with whom they agreed on organizing a struggle against Soviet power on the basis of pan-Turkism and pan-Islamism, with the aim of secession from Soviet Russia of the Turkic-Tatar regions and the establishment therein of a bourgeois-democratic Turanian state.

In 1923, Sultan-Galiev M. together with a certain KARA-SACAL formulated the foundations of a political program common to all the Turkic nationalities of the USSR and the colonial peoples of the foreign East, and in addition a cipher was developed, a password and nicknames were established.

In the period of 1925, Sultan-Galiev wrote a program of struggle under the heading “On the Basics of the Economic, Political, and Cultural Development of the Turkic Peoples,” in which he put forward the idea of creating a “colonial International,” with the organization of a special committee for the leadership of the Pan-Turkic movements of the Turkic peoples in the USSR, with branches on the ground whose task was to organize the preparation of a secession of the national Turkic republics and regions from the Soviet Union.

²⁴ The name is written here as it appears in the document. Correctly: Mirsaid.

²⁵ One last name is illegible.

From 1923 and for several years SULTAN-GALIEV had an organisational relationship with the Trotskyite-Zinoviev underground, contacting them with subversive work against the CPSU / b / and the Soviet authorities.

In the period 1931-1933, SULTAN-GALIEV, even while in the Solovetsky camps, did not abandon his criminal activities with like-minded people – ENBAEV, BAKIYEV, and others – negotiating the establishment of the so-called “Turan Workers’ and Peasants’ Socialist Party.”

In the same year of 1933 Sultan-Galiev undertook an assignment to establish a connection with the leader of the Tatar White emigration GAYAZ ISKHAKOV.

Along with these criminal acts during the period from 1919 to 1928 and from 1934 to the date of his arrest, Sultan-Galiev conducted a large recruitment activity to create anti-Soviet bourgeois-nationalist organizations and groups.

In addition, it was established that from 1922 Sultan-Galiev was in contact with diplomatic representatives of a foreign state who, for espionage purposes, he informed of secret decisions of the Central Committee of the CPSU / b / on eastern issues and on the national question, and also gave his consent to the transfer of information about the armed forces of the USSR. In 1927 he provided the representative of foreign intelligence with a verbatim report of the so-called “Ryskulov national meeting.”

Recognizing SULTAN-GALIEV as guilty of the crimes provided for in Articles 58-1a, 58-2 and 58-11 of the Criminal Code of the RSFSR, the Military Collegium of the Supreme Court of the USSR, guided by Articles 319 and 320 of the Code of Criminal Procedure of the RSFSR

HAS SENTENCED:

SULTAN-GALIEV MIRSAID HAYDAR GALIEVICH to the highest measure of criminal punishment – execution by firing squad, with confiscation of all personal property belonging to him. The verdict is final and not subject to appeal.

Authenticated by the appropriate signatures.

TRUE: Court of the Secretary of the Military Collegium

Ml. Junior military jurist / MAZUR /

TsKhIDNIT.²⁶ F.30.OI.3.D. D41. A copy of the document was transferred from the Central Archive of the Federal Counterintelligence Service of the Russian Federation.

Central Archive of the Federal Counterintelligence Service.

N 6169. T.2. L.101-109

²⁶ Centr hraneniâ i izučeniâ dokumentov novejšej istorii Tatarstana (Center for the Storage and Study of Documents from the Recent History of Tatarstan). (Editors’ note)

Some of Our Considerations on the Bases of Socio-Political, Economic, and Cultural Development of the Turkic Peoples of Asia and Europe²⁷

Mirsaid Sultan-Galiev

I. Methodology

Before we lay the foundations on which we will establish the socio-political, economic, and cultural developments of the Turkic peoples of Asia and Europe in the epoch we are experiencing, we must, at least briefly, consider the methodology of our views on the topic.

To avoid any ambiguity and misunderstanding, we must first point out that we approach this particular issue, as well as other issues in general, from a materialist world-view and philosophy. From the various currents of this revolutionary philosophical school we are adherents of a more radical branch, of so-called historical or dialectical materialism. We believe that this branch of materialistic philosophy is the most exact and scientifically grounded system of cognition of individual phenomena in the social life of human society, since with its help we can produce the most correct and accurate analysis of their causes and predict or anticipate their consequences.

However, at the same time, let us state in advance that our belonging to this school – of dialectical, or rather, *energetic materialism* – should not be interpreted as a blind imitation of the Western European representatives of this school (i.e., so-called Marxists or Communists), nor a blind copying of all that they consider or pass off as its product. We do not do this for the following reasons:

We believe that materialistic philosophy is in no way the exclusive “preserve” of Western European scientific thought, since this kind of philosophy, in one form or another, as a particular system of thinking, has arisen elsewhere – among non-European peoples (Persians, Arabs, Chinese, Turks, Mongol, etc.) long before the birth of modern European culture.

Many of us, even before the last revolution in Russia, were imbued with an energetic materialist world outlook, which was not artificial and grafted from the outside, but naturally arising from the essence of the conditions surrounding us: the most severe economic, political, and cultural oppression of us by Russian nationalism and Russian statehood.

²⁷ The article was seized by the NKVD from M. Sultan-Galiev during the search.

Our adherence to the supporters of historical materialism does not at all oblige us to agree to and regard as “sacred,” indisputable and indestructible anything that might be proclaimed as such by contemporary Russian or even European monopolists of the idea of dialectical materialism.

You can declare yourself a thousand times a materialist, a Marxist, a Communist or, as is currently the fashion in Russia, a Leninist, scream about it to the whole world, with as much strength and opportunity as you have, and write hundreds and thousands of volumes on hundreds and thousands of aspects of this subject, but at the same time not have the slightest dose of true materialism or communism, or a grain of genuine revolutionism in your judgments and conclusions, let alone actions. And we not only do not offer any commitments to them, but even in spite of all their expectations, we “dare” to challenge their right to monopolize the idea of dialectical materialism.

So, for example, we find that in the basic questions of the restructuring of the social life of mankind, which are firstly the national-colonial question and secondly the question of the methods of implementing communism, namely the social system in which there will be no classes and there will be no exploitation of man by man, Russians, and following them the West-European Communists at the present time, commit the grossest errors, which may result not in the salvation of mankind from the “oppression of anarchy and elements,” but its terrible ruin, impoverishment, and extinction. We agree with them (not always and not on all matters), when they criticize and castigate rapacious European capitalism as predatory European imperialism; we agree with them when they speak of the reactionary nature of modern European capitalist culture and the need to fight it...but we nevertheless completely disagree with the recipes they have offered as conclusions from their reasoning on all this. We believe that the recipe proposing the replacement of the dictatorship over the world of one class of the European public (the bourgeoisie) by its antipode (proletariat), i.e., its opposing class, will bring about no particularly great change in the social life of the oppressed part of mankind. In any case, if any change occurs, it will not be for the better, but for the worse. This will only be a replacement with a less powerful and less organized dictatorship (a centralized dictatorship of forces united on a European scale) of the same capitalist Europe (here also including America) over the rest of the world. In contrast, we put forward a different proposition – the concept that the material prerequisites for the social reorganization of mankind can be created only by establishing the dictatorship of colonies and semi-colonies over the metropolises, because only this method is capable of creating real guarantees for the liberation and emancipation of the productive forces of the globe, chained by Western imperialism.

Proceeding from this methodology, we establish a certain system of questions, the answer to which must give the most correct solution to our main task. We consider the issues through the following topics:

What is the Turkic world as a socio-productive organism in the present-day world economy and politics?

What conditions are lacking (internal and external) for the normal economic, political, and cultural development of the Turkic peoples (both in general and in their individual branches)?

In what ways can these conditions be achieved, whether through evolutionary development or through revolutionary changes?

Specific methods of work in one direction or another:

- a) strategy and tactics,
- b) forms of organization.

II. The Turkic World in the System of the Modern World Economy and Politics as a Productive-Social Organism

The question of the place and role of the modern Turkic world in the system of the current international economy and politics is, in our opinion, the chief issue from which we can outline the correct solution to our main question about the fundamentals of the socio-political, economic, and cultural development of the Turkic peoples of Asia and Europe.

Not knowing exactly what we are within the system of existing international social and legal relations, and what kind of relations these are, we cannot determine what we should become and what we should transform ourselves into.

An analysis of this question can begin only from its second part, i.e., from the question regarding the nature of the modern system of international social and legal relations – economic, political, and cultural-domestic.

We consider the following factors as the distinguishing points that determine the features of this system:

1. The Slave (Colonial-Imperialist) Character of the Modern World Economy and Politics

An analysis of the social and legal relations between individual peoples of the world reveals that the nationalities from which modern mankind is formed are sharply divided into two camps that are hostile to each other and unequal in number according to their social and legal situation; in one camp there are peoples constituting only 20-25% of humanity, who have managed to take into their hands almost the entire globe, with all the “living” and dead riches contained on it and in it, and established the monopoly “right” to exploit them; in the other camp are the peoples who make up 4/5 of all mankind and fall under the economic, political, and cultural bondage and slavery of the peoples of the first camp, in other words, the “master” peoples.

In the “civil” language of the “masters,” the peoples of the first group are called “civilized” nations, called upon to save mankind “from slavery, ignorance, and poverty.” The peoples of the second group in their language are called “savages,” “natives,” etc., whose role it is, according to their “scientific” judgments, to serve the interests of the “master-nations.” The “natives” and “savages” have not yet invented special terms for the designation of “civilized” peoples and, whether due to the “poverty” of their

lexicon or lack of scientific understanding, refer to them simply as “dogs,” “thieves,” “executioners,” and other similar “indecent” and incomprehensible epithets.

The peoples of the first category include the “civilized” peoples of Europe and America, who have spread gradually to other parts of the world and are generally called “the peoples of the West.” The second group includes the peoples of Asia and Africa and the aborigines of Australia and America, colonized by Europeans.

Analysing the relations between the two groups of peoples, we state that the entire system of economic, political, and cultural relations of the peoples of the West (metropolitan countries) to the peoples of the colonies and semi-colonies is a system of slaveholding relations.

A number of conditions of a historical and natural-geographical nature, which influenced the progress of technology and culture of the peoples of the West, conditioned the transition into their hands of the means of economic and cultural communication between the peoples of different parts of the world, in other words international communications and military-strategic points, thereby creating the prerequisites for the transition into their hands of the entire initiative in the development of the world’s political and economic relations between the peoples of Western and Eastern cultures.

By a certain moment in history, the technology and culture of the peoples of Europe proved to be more viable and rational, from the point of view of the struggle for existence, than that of the hegemonies of the world, the Muslim peoples of Asia and Africa who were assailing them at that time, and allowed them to break up the latter and occupy the necessary bridgeheads to freely extend their influence to the rest of the Asian and African continent.

World trade routes, trade markets, and sources of raw materials, as well as military-strategic points, with few exceptions, were in the hands of the peoples of the West. And the peoples of the West extended their system of intra-national slavery (if serfdom in the epoch of feudalism was a form of slave-owning economy, then class oppression in the era of capitalism is also slave-owning – the exploitation of man by man, but only in another, altered form) entirely to their colonies – the “black” and “yellow” continents, thus giving it an international character and transforming it into an “international” system of slavery. The peoples of these continents actually became slaves deprived of the right to own the natural wealth of their countries, working for the benefit of their “civilised” masters – the peoples of the metropolises.

2. The Parasitic and Reactionary Character of the Material Culture of Metropolises as the Main Factor of World Development in this Epoch

The colonial-slave-owning character of the modern system of world economy determines entirely its next feature – the deep parasitism and the highly reactionary nature of the entire present culture of the peoples of the West as the main factor in the development of mankind in this epoch. These properties of the material culture of the metropolitan countries are expressed in the following two points:

A) The static moment – the monopolistic concentration of the means of production and circulation (the market), and the commodities necessary for humanity, in the hands of the peoples of the metropolises.

Accumulated in the hands of the metropolitan countries, populated by some 300–350 million people, are all the main means of production (manufacturing industry), means of circulation (financial capital and its apparatus), ways and means of transportation and communication (sea routes, railway lines, air communication, telegraph and radio); as well as sources of raw materials (oil, coal, ore, animals, and plant products) and markets for industrial products. In this respect, the West seems like a giant octopus, embracing with its tentacles four-fifths of humanity and sucking from it all its vital juices. To this we must add that the octopus is not an ordinary octopus from under the waters of the ocean, but an octopus-warrior, an octopus-destroyer, armed with the latest military techniques and “inventions” of the West. True, these gains have not increased the courage and bravery of this octopus. But its cowardly cruelty and bloodthirstiness has increased: the octopus now sucks the lifeblood from the living organism of the peoples of the colonies and semi-colonies, enriching one, smaller, part of the world’s population at the expense of the exhaustion, pauperization, degeneration, and extinction of the other, majority part.

B) The dynamic moment – the parasitic and reactionary character of the material culture of the metropolises with regard to the maximum development of the productive forces of mankind.

This moment is closely connected with the first, and complements and develops upon it.

In fact, it is the basis for what the modern culture of metropolitan countries seeks as a regulator of the development of mankind in the current epoch.

If the essence of the material culture of the peoples of the West consisted solely in the monopolistic nature of the modern system of their economy (monopoly capitalism or imperialism), then this as a form of organization of the world economy would be only half bad. But the whole point is that the essence of the material culture of the metropolitan countries, the main internal content of it, thus the true content of all these “monopoly capitalisms,” “imperialisms” and other social categories of the public of the West is not to be found in this static form, but in its dynamics, in the specific tendency of its development.

This trend is that the existence and development of the modern material culture of the peoples of the West is based not only on the preservation of slave-owning and bonded relations towards the peoples of the East, in other words on the exploitation of the natural forces and resources of colonies and semi-colonies, but also on delaying the development of the domestic productive forces of these latter, on the suppression of the growth of their material culture.

What is the basis for the modern culture of the West?

The monopoly production and sale of goods for the metropolitan countries and colonies, in other words as a monopolist in the world economic and production process.

What is it based on?

On retarding the development of the domestic economy, in the absence of a national industry of colonies and semi-colonies, in other words on preserving the agrarian, purely peasant character of these countries, when they, because of the absence or underdevelopment of national industry, are forced to resort in their economic life to the “help” of the metropolitan countries, in other words world monopoly industry.

Specifically, this process consists of the following elements:

A) **The provision of the main element of the economy of metropolises – industry – with cheap raw materials**, hence the predatory policy of the peoples of the West towards the countries of Asia and Africa as sources of raw materials, with all that accompanies this policy and the resulting phenomena: firstly the ruthless struggle with the remnants of independence of the semi-colonies and the brutal suppression of the slightest manifestation of political independence on the part of the colonies, and secondly constant competitive wars due to colonial possessions between individual national metropolitan groups. In other words, the development of social contradictions between colonies and metropolises on the one hand, and national conflicts between individual national groups of dictatorial metropolises on the other.

B) **The provision of cheap production costs for the factories of industry**, by improving the technology of production and exploitation of the labour of industrial workers in the metropolitan areas and subsidiary workers from the colonies. Hence, the existence of class contradictions in metropolitan areas and the emergence of class based political parties on the basis of these contradictions.

C) **The provision of cheap (profitable) markets** for the products of the industry of the metropolises. Hence, the deepening of the colonial-predatory policy of the metropolitan countries, directed not only at keeping the colonies and semi-colonies in their own hands and under their own yoke, but also at keeping them precisely as permanent markets for the sale of industrial fabrics in metropolises.

The result of this policy is only an even greater aggravation of social contradictions between the colonies and metropolises, and these contradictions assume the importance of a factor of paramount international significance.

The last element in the process of the dynamics of the material culture of metropolitan countries occupies a particularly important place in the system of established relationships between the metropolitan countries and colonies. This element, as the main active spring of the modern culture of the peoples of the West, simultaneously

acts as the main cause of all those social abnormalities that are revealed in the development of modern mankind as a whole.

These abnormalities are obvious, and they can only be denied by the blind and the politically degenerate. They are the following:

A) The predatory and unproductive exploitation of the natural wealth of the earth, in particular of the resources of colonies and semi colonies, from the point of view of the general interests of humanity.

This truth hardly requires proof, it is enough to observe the management of the metropolises both “at home,” and in the colonies, to be immediately convinced of this.

B) The irrational organization of the global process of production and distribution as a whole and the subsequent unproductive waste of mass human energy.

The means of production, concentrated mainly in the hands of the metropolitan countries, are far from the main sources of raw materials and world markets, and thus necessitate the transfer first of raw materials to the means of production, and second the products of its processing (goods) to the markets. For example, wool or leather raw materials from Tibet, India or Afghanistan must be transported to the UK, turned into cloth, shoes, or other goods and then make their way back to their “homeland.” Or, for example, Turkestan or Transcaucasian cotton (together with, by the way, Baku oil) must first make the journey to the country of the “civilized” – somewhere in Moscow or Ivanovo-Voznesensk and, once processed into fabric or something else, to make the opposite (secondary) journey to the same Turkestan or Transcaucasia, and sometimes further – to Persia, Afghanistan, etc. As regards economy of means and human energy, it would be more expedient to act in precisely the opposite way: to process raw materials into what is necessary for people in their “homeland,” in other words in the colonies and semi-colonies themselves where, incidentally, with the exception of the means of production (which can be moved there from metropolitan areas or organized again), there is a combination of all the necessary conditions for this: raw materials, liquid fuels, unused human energy going to waste, the need for appropriate products from the population of the colonies, and committing it to “foreign travel” only as is necessary, in other words conforming to the corresponding natural consumer demand from there, not as a “wild” raw material, but as a “civic” commodity.

C) The waste of mass human energy for the constant and regular “protection” of the existing order of things and the corresponding regime, in other words the existing irrationality in the organization of the world economy and the attendant social negligence (injustice).

This expresses itself in the rabid militarism of the West, in the monstrous growth of its land, sea and air armaments and the corps of internal and external guards. The peo-

ples of the West protect and are protected not only from the oppressed peoples of the colonies and semi-colonies, and from all sorts of “yellow,” “black,” and other “perils” and “panisms,” but also “from each other.”

D) The delay in the natural development of the productive forces of the colonies and semi-colonies, thus the majority of the world population. On this ground social inequality emerges between the peoples of the colonies and the metropolises, and an obstacle to the cultural development of all modern mankind as a whole is created.

It is advantageous for Western predatory imperialism to maintain backward forms of economy and social relations in colonial countries. Only on the basis of this backwardness can the predatory culture of the metropolises breathe and develop. To keep the colonial peoples in darkness and oppression and not give them the opportunity to revive culturally is the most real and vital need of the peoples of the West, who have their historical development become the jailers of mankind. Hence the social inequality that we see in the position of the peoples of the metropolitan countries on the one hand, and the peoples of the colonies oppressed by them on the other. While the peoples of the metropolitan countries enjoy all the benefits of culture and all the fruits of technology and science, the peoples of the colonial countries, in their mass, are forced to drag out their existence as half-starved slaves and beggars. We see steel and granite skyscrapers on one side and pitiful huts and shacks on the other; cars, trams, buses, trains, steamships, and airplanes on one side, pathetic nags and antediluvian carts and wagons on the other; electric ploughs, tractors, steam threshers, melioration, artificial fertilizer fields, etc., on one side and a wooden plough, a shovel, a pickaxe and a pitchfork on the other; electricity, telephone, telegraph, and radio on one side, a beam and a kerosene oil lamp and the absence of everything else on the other; fine arts, literature, games, and laughter on one side, hopelessness and darkness, constant suffering, and tears on the other; satiety, contentment, and a secure life on one side, hunger, cold, poverty, disease, death, and degeneration on the other.

Can we justify this state of affairs? Can we call it a normal state of affairs, a normal order? No, and again no! From the point of view of any morality, this is an expression of the greatest social abnormality and glaring international social injustice.

3. The Desire of the National Cultures of the Metropolises for Consolidation

We would be incomplete in our analysis of the material culture of metropolitan countries if we left unanswered yet another question, namely: where is the modern material culture of the peoples of the metropolitan countries headed and what does it want to become? This question is closely connected to the dynamics of the development of this culture, and reveals one of the most characteristic and significant features of it, determining the prospects for the development of the world for the entire immediate era. We define this line as the desire for consolidation, in other words for the central-

ized unification of the disparate national-material cultures (capital) of the peoples of the metropolises.

Does this desire exist?

Yes, it does. The recent international imperialist war, revolutionary cataclysms in Russia and other countries after the war, today's "diplomatic" struggle between certain groups of "victorious" countries and the feverish work of the separate political parties of the peoples of the West are all diverse manifestations of this desire.

This aspiration derives from the following two contradictions:

1) The discrepancy between the existing structure of the material culture of the peoples of the metropolitan countries (nationally scattered, often proprietary or anarchic capitalism) and its internal essence, in other words the needs of these peoples within the process of a more organized and improved robbery and exploitation of the peoples of the colonies and semi-colonies;

2) In connection with this, the emergence in the colonies of the material and political prerequisites for national independence and social emancipation from the yoke of the metropolitan countries; strengthening the so-called national liberation movement of the colonies.

Let us take the first contradiction. What is it specifically expressed in? It expresses itself in the fact that the existing order, the existing foundations of the material culture of the peoples of the metropolitan countries can no longer with impunity ensure them the regular and, most importantly, full exploitation of the peoples of the colonies. The material needs of the peoples of the metropolitan countries have outgrown the existing form of their material culture. The robbery and sucking of juices from the body of enslaved humanity, carried out individually, without a single plan and a centralized will, are not effective enough in terms of productivity and not only do not produce the maximum expected results, but even contrary to the will of the plunderers, are fraught with all sorts of surprises. It turns out that such a system of exploitation of colonies and semi-colonies and the rest of the oppressed part of mankind cannot stop the complete circulation of blood in their bodies. They continue to maintain their vitality, continue to live, breathe, and sometimes, when their enslavers are engaged in a fight among themselves over the wealth of others, they even dare to oppose them. Can the peoples of the West afford such a "luxury" on the part of the peoples of the colonies? Of course not. Whether they want to confront it or not, the question of changing the internal structure of their material culture, the question of the transition to new, higher, more organized and perfect forms of management, rises up before them and it cannot be otherwise.

What is the essence of the internal structure of the material culture of the metropolitan countries in the present era? Its essence lies in two conditions: private property within nations and private property between nations, in other words the relative disparity in the means of production and circulation of the accumulated wealth, both within the nations themselves and between individual nations.

Let us take the first condition – private property within nations. What results does it produce in the course of developing the material culture of the peoples of the West? Firstly, competition between individual owners (capitalists) and their associations (trusts, syndicates, cartels, etc.), or even among whole industries themselves. In pursuit of profit and bigger profit shares they mutually battle among themselves, and a significant part of their energy goes into managing this struggle and this competition. True, this competition, being the only and necessary part of capitalism based on private property in general, plays a generally progressive role in the concentration and centralisation of capital. Nevertheless, on a social scale, under the conditions of the existence of colonies aspiring for independent development, for metropolitan countries this represents a factor that weakens their exploitative power over the former. If, for example, a capitalist enterprise of England is sent to work in India, then it must spend a part of its capital competing with a similar British enterprise or joint-stock company and lose a certain percentage of its resources and capabilities on this. Due to non-centralization and disunity on a national scale, the plundering of British capital in India does not fully and completely bring about the effect and results that it could produce in the case of centralization.

The principle of private ownership inevitably gives birth to another factor that is negative from the point of view of the power of the peoples of the metropolitan countries, namely, the class struggle based on intra-national class inequality. Against the backdrop of the class struggle in the West, three main political trends reflecting the ideology of the respective main classes of the metropolitan countries have appeared: conservatism, the political ideology of the big bourgeoisie; liberalism as a political ideology of the middle and petty bourgeoisie and socialism as the ideology of the working class. The struggle of these classes among themselves, reflecting in fact to a certain extent their desire for political power, cannot help but weaken at some moments the offensive strength of the peoples of the metropolitan countries in relation to the colonies. Here we can give the example of the defeat of Russia during the Russo-Japanese War of 1904, when the presence of a rather pronounced class struggle within Russia (the liberal Russian commercial and industrial bourgeoisie presented a number of political demands with respect to the feudal landlord bourgeoisie, Russian workers presented political demands in relation to both the former and the latter) provided the main background for the defeat of Russian troops in the theatre of military operations.

A classic example of the opposite can be provided by the victory of the revitalised Turkey over the gangs of international imperialism in 1922, largely conditioned by the fact that if the insurgent Turkey of the Kemalists was a monolithic national whole, uniting all classes of the Turkish people in one fiery impulse of the struggle for national independence, then the camp of opponents – Europe – was a bubbling volcano of national and class contradictions.

And here we have to state that the [fight of classes inside metropolises within the modern conditions of their development is again a factor weakening the future offensive force of the western hegemony.](#)

Another similar factor is the second condition – private property between the metropolitan nations, in other words, the national fragmentation of their material culture, giving rise to the strongest national competition and national struggle between them. The presence of this factor greatly hinders the position of the peoples of the metropolitan countries as the hegemon of the world. It weakens their general pressure on the colonies and allows the latter the possibility of movement and manoeuvre. What is the basis of the preservation of Turkey's independence, the restoration of Afghanistan's independence, the strengthening of elements of Egypt's independence? What is the basis for the strengthening of the national liberation movements in India, Morocco, China, etc.? What is the basis for the revival of some old (Poland) and the emergence of new state formations (Czechoslovakia, Lithuania, Latvia, Estonia, Ireland) within Europe itself? What is the basis, finally, for strengthening the national liberation movements of non-Russian nationalities in Russia?

All this is, to a large extent, based precisely on the national disunity of the material culture of the West. The struggle of the peoples of the metropolises among themselves for primacy and for hegemony over the world contributes only to easing their combined pressure on the colonies, and opens up the possibility for the latter to struggle for political independence.

Let us proceed to an analysis of the second contradiction, i.e., [the liberation movement of the colonies and semi-colonies](#). Is there really such a movement and if so, is it really growing and progressing? We will answer this with the language of facts.

Japan

Half a century ago, Japan was a small semi-colonial country, which could not even think about participating in international politics. But when it came to her awakening, how she crushed the peoples of Asia and the gendarme of Europe, the hardened feudal imperialist, tsarist Russia. Not ten years have passed and Japan now participates in the beating of Germany, Europe's next imperialist power after Russia. For the time being, at least, Germany has been knocked off kilter. And now Japan is forming a bloc with France, China, and Russia against England. The combination may change, but the fact remains. If these plans succeed, then the next day she will participate in the formation of a bloc against the transatlantic power – America. And this is quite natural. Japan cannot remain forever on its islands. The future of the Japanese people requires the opening of doors to Siberia for resettlement and the doors of China and other countries for the allotment of Japanese commercial and industrial capital. It is in her interest to smash the giants of European imperialism by parts.

Turkey

Even for the notorious enemies of the long-suffering Turkish people, it is now clear what is happening in this country: a healthy process of national revival. Those who doubted, or did not believe it, have experienced it for themselves. The bayonets of the Turkish

workers and peasants and the Turkish progressive intelligentsia, dedicated to the cause of the national revival of Turkey, have taught those who needed it to think realistically. Four hundred years ago, the Russian tsars had to defeat the Kazan Khanate, this citadel of the northern Turks, and over the corpses of the Tatar fighters, step further East. Later, the Western European imperialists had to defeat the southern Ottoman Turks to open their way to the same East. Did not the desperate attack of Turkey on their side precede the advance of the peoples of the West to the East? To become the real masters of the situation in Asia and Africa, the peoples of Europe had to step over the corpses of the Ottoman fighters. The fall of Kazan under the onslaught of the Russians did not occur in a day. Dozens of times they attacked it, and the conquest of Tatarstan was preceded by dozens of years of struggle between the then two northern titans: Kazan and Moscow. The winners did not immediately manage to consolidate their gain. It took several decades of uninterrupted guerrilla warfare between the victors and the vanquished, with all the horrors of extermination and slaughter, until the will of the vanquished was finally broken. Europe needed hundreds of years of struggle against the southern Turks to weaken them and dispossess them of the Balkans, Egypt, Arabia, Mesopotamia, etc. The rulers of Europe have failed, and they will not be able to break Turkey. She is alive and will survive. We believe that she will not only live, but will also breathe life into those former parts that were torn away from her by the violence of Europe, to the rest of the Middle East.

China

China, this oldest nation of all the old peoples of the world, slumbered for a long time, but has finally opened its eyes. It is awakening now, from centuries of hibernation. For the time being China lies recumbent and flexes its numb joints. But it will soon rise to its feet. No power can keep it down now. What has been happening in recent years in China is a deep indication of the revival of this people. The Chinese people managed to make a revolution in 1911. They will also be able to complete the next revolution, after which the unified parts of China will merge into a mighty steel fist, from the impact of whose punch the peoples of the West will struggle to recover. The periodic outbreaks of the civil war in China are only a prelude to the great concert of the revival of the four hundred million Chinese people. Let tens and hundreds of thousands of victims perish in this bloody struggle of the Chinese people among themselves, but these sacrifices are unavoidable and they will not be wasted for nothing. Civil wars in China are only a manifestation of the great process of consolidating the Chinese nation, which will require more than a decade for its completion.

India

India is also awakening. The process of rebuilding India is more painful than the process of China's rebirth. And this is quite understandable: after all, India is a colony of the most powerful of European bandits - England. But no matter how terrible the old sea

pirate is, it cannot resist the liberation movement of India. Through repression, bribery, provocations and diplomatic tricks, England will be able, perhaps, to delay the process of emancipation of India, but it cannot completely stop it.

The liberation movement of India comes in waves. The rise of revolutionary sentiments alternates with their subsidence. But one thing is clear: any such temporary “subsidence” in the revolutionary mood of the Indian people is merely a shift, followed by a new upsurge and a new wave of revolutionary sentiments, stronger and more formidable. We have no doubt that eventually the day will come when the revolutionary wave of the liberation movement of India will break through all the artificial dams that Britain has barred it with, and will flood the whole world.

Egypt, Morocco, and the Colonies of Russia

These adds to the general chorus of revolutionary efforts for liberation from the oppression of the West, and is no different from the revolutionary liberation movement of China, India, Turkey, etc. All of them take place under the slogan of emancipation from imperialism, or rather, the hegemony of the peoples of the West. It differs only in its shape and pace: it is stronger or weaker, faster or slower, more turbulent or calmer, greater or smaller than the movement of the former, depending on which country, under what historical conditions and with what kind of driving forces it occurs.

We will not dwell in more detail on the movements of Egypt, Morocco, and other African or Asian colonies of the West, because these are well known in their basic features. Here we will highlight the movements of the colonial peoples of Russia. We note that the liberation movements in the colonies of Russia (Turkestan, the Caucasus, Ukraine, the Crimea, Belarus, the Turkic-Finnish, and Mongolian peoples) is evident. If the defeat of tsarist Russia by Japan in 1904, which caused the revolution of 1905, contributed to the awakening of national self-consciousness of the colonial, oppressed peoples of this country, its defeat on the Western and Caucasian fronts in the World War that caused the Revolution of 1917 only deepened the process of the liberation movements of these peoples. The facts of the separation of Poland, Finland, and the small Baltic states from Russia; the facts of the emergence of the Tatar, Bashkir, Kirghiz, Central Asian, Transcaucasian, Ukrainian, Byelorussian, and other republics, as well as a dozen autonomous national regions, systematically fighting for the expansion of sovereignty rights, eloquently confirm this position. And no matter how much the pan-Russians and their supporters (under whatever guise they may be: whether “democrats” or “communists”) seek to weaken or eliminate this movement, no matter how much they try to reduce their role to that of ordinary Russian provinces, they have not yet succeeded in doing so, and will not be able to, no matter how clever the frauds they invent with the aim of combating the growing activity of the “nationalists” in their struggle for national independence. So far, all this has produced only the opposite results.

By establishing the USSR, the pan-Russians wanted in fact to restore a single, indivisible Russia, the hegemony of the Great Russians over other peoples, but not a year

later all the nations declared their vociferous protest against the centralistic tendencies of pan-Russian Moscow (the session of the Council of Nationalities at the last session of the Central Executive Committee of the USSR).

In its attempt to weaken Turkestan economically and politically, Moscow is dismembering the Turanian peoples today into small, separate tribes, but in less than two years the dismembered parts of Turan²⁸ will talk of restoring unity and unite into a stronger, more powerful and organized state unit. Today Russia separates Mongolia from China. She wants to “tame” this country to herself. And Mongolia, seemingly, does not mind succumbing to Moscow’s embrace. But what Mongolia will say tomorrow, when it rises to its feet and strengthens its “Khuruldán,”²⁹ is still unknown. From the experience of the last revolution in Russia, we have come to the conclusion that no matter what class in Russia comes to power, none of them will be able to restore the former “greatness” and power of this country. Russia as a multinational state and the state of the Russians inevitably tends towards disintegration and to dismemberment. One of two things: either it (Russia) will be dismembered into its constituent national parts and form a number of new and independent state organisms, or **Russian sovereignty in Russia will be replaced by the collective sovereignty of the “nations,” in other words, the dictatorship of the Russian people over all other peoples will be replaced with the dictatorship of the these latter peoples over the Russian people.** This is a historical inevitability as a derivative of a combination. More likely the former will happen, and if the latter happens, it will still merely be a transition to the former. The former Russia, which was restored under the present form of the USSR, will not last long. It is transitory and temporary.

These are merely the last gasps, the last convulsions of the dying. Against the backdrop of the disintegration of Russia, the figures of the following national state entities are quite distinct: **Ukraine** (with Crimea and Belarus), the **Caucasus** can exist as a union of the North Caucasus with Transcaucasia, **Turan** (as an alliance of Tatarstan, Bashkiria, Kyrgyzstan, and a federation of Turkestan republics), Siberia, and Great Russia. We do not consider Finland, Poland, and the small Baltic states that have already separated from Russia.

Thus, the facts of the liberation movement of the colonies and semi-colonies are evident. It exists and it is real, it progresses and develops.

What are the reasons and the material basis of this movement? From what does it arise and what is its real essence and sum of international social and legal mutual relations?³⁰

Archive of the KGB of the Republic of Tatarstan. F.4. Op.1. T.2. L.245-248.

²⁸ Turan is a geographical term for the Turkestan-Turanian region. “Turanian” is an outdated term denoting the inhabitants of this region and, by extension, Turkic peoples in general.

²⁹ Khuruldán (Khural) – the name of the highest central and local governing bodies of state power in the MPR.

³⁰ This sentence ends the article.

MATERIAL

LUBOMÍR SOCHOR

and the Pragmatics of Stalinism*

Ivan Landa

Lubomír Sochor (1925–1986) was a Czech Marxist philosopher and sociologist. In his work, he focused mainly on the historiography of Marxism, the methodological problems of historical materialism, the theories of elites, and the study of Soviet-type societies.

Sochor's intellectual development has various elements in common with that of his fellow travellers of the same generation – not only in Czechoslovakia (such as Karel Kosík), but also elsewhere in Central Europe (Leszek Kołakowski, for example). During the war he was involved in the resistance against the Nazis. Philosophically, he was an adherent of Marxism and politically an advocate of socialism. During his studies in the second half of the 1940s he became radicalised and came to identify himself intellectually with Stalinism. This is documented by articles that Sochor published in the official Communist Party journal *Nová mysl*, where he worked as an editor from 1949 to 1957. He soon experienced an intellectual crisis, which in his case became apparent immediately after Stalin's death but did not fully show itself until the revelation and criticism of the "cult of personality."

This crisis brought with it a range of questions to which Sochor sought answers for what was essentially the rest of his life. His attention was attracted in particular by the phenomenon of Stalinism: its essence, the conditions of its formation, its possible transmutations after Stalin's death, as well as the presence of Stalinism in everyday life. In the light of the critique of the aforementioned phenomenon, Sochor envisioned

* This text originated within the framework of the project "Marxist Humanism in Societies of the Soviet Type," which is a component of the programme "Evropa a stat: mezi barbarstvím a civilizací" (Strategie AV21). Translated from the Czech by Ashley Davies.

the prospects for democratic socialism and inquired into the causes behind the deformations of the ideals of socialism that happened in the course of its realisation. With reference to intellectual Stalinism, a burning question for him became the relevance of the history of Marxism for the further development of Marxist theory, as well as the explanatory potential of Marxist theory to grasp the reality of socialist societies.

In the second half of the 1950s, Sochor was a member of the so-called “Yugoslav group.” Its members were prominent members of the municipal committees of the Communist Party in Prague and of the Evening School of Marxism-Leninism (which included Klement Lukeš, Eduard Novák, Jaroslav Opat, and Jiří Pelikán). Those participating in the meetings openly discussed the phenomenon of Stalinism. They debated why the realisation of socialism had found itself at a dead end and whether the Yugoslav model could represent a way out of this impasse. The discussions were also actively attended by Yugoslav diplomats and journalists and were frequently held at the Yugoslav embassy, a fact that caused problems for the group’s members. They were arrested and interrogated, and subsequently accused of espionage and sentenced. In 1961 Sochor was expelled from the Communist Party of Czechoslovakia and reassigned to manual labour. For two years he worked in a factory as a milling machine operator.

He regained his Communist Party membership in 1963 within the framework of political rehabilitations. In the same year he started working at the Faculty of Law at Charles University in Prague, where he taught history of Marxism and sociological theory. The next six years were among Sochor’s most productive. He contributed to academic journals and cultural periodicals (*Plamen*, *Orientace*, *Světová literatura*, *Literární noviny*, and so on), and reported on current discussions in Marxist theory and critical theory occurring in foreign academic journals and Party magazines (for example, *Rinascita*). He prepared a range of publishing proposals, which came to fruition in the publication of a representative anthology of Marx, *The Prison Notebooks* by Antonio Gramsci, and anthologies of the works of Antonio Labriola and Abram Deborin; furthermore, several of these titles were translated by Sochor himself.¹ At the same time, he worked systematically on his two books: one on the history of Marxism and the second on the concept of alienation.

Sochor’s interest in the historiography of Marxism was provoked by his intense coming to terms with the phenomenon of Stalinism, primarily understood not as a political, social, or economic system, but rather as a theoretical system *sui generis*. Among other areas, this system behaved harshly towards its own philosophical tradition, that is, the

¹ As regards translations, Sochor contributed to the translation of the anthology of *The Prison Notebooks* by Antonio Gramsci (only two out of a planned three volumes were published). He translated Lukács’s *History and Class Consciousness* into Czech as well as the slim volume *Lenin: A Study on the Unity of His Thought*, Korsch’s *Marxism and Philosophy*, Trotsky’s *The Revolution Betrayed*, and Marcuse’s *Eros and Civilization*. Sochor’s unpublished translations are being issued by the FILOSOFIA publisher in the series “Emancipace a kritika.”

history of Marxism. Sochor points out that “one of the greatest sins of dogmatism is [...] utter nihilism with regard to the values that were bequeathed by the actual history of Marxism and with regard to their philosophical legacy, the problem that this history contains.”² To come to terms with Stalinism means, therefore, to reject such historical nihilism, which Sochor accomplished in a dual manner. On the one hand, he historicised Stalinism and made it a part of the history of Marxism, and on the other he attempted to retrieve from oblivion the *values* of Marxism that Stalinism had either consciously denied or unconsciously overlooked. In 1965, Sochor completed and defended his inaugural dissertation *Studie z dějin marxistické filosofie* (Study in the history of Marxist philosophy). However, his literary estate also contains the later, slightly amended and supplemented version, *Příspěvky k dějinám marxismu* (Contributions to the history of Marxism), dated 1975. Despite the fact that Sochor continued his work on the history of Marxism until the 1980s, this was never published in book form.³

His work on the concept of alienation was completed in 1961 and bore the title *Marxova teorie „odcizení“ a spory o „mladého“ Marxe* (Marx's theory of “alienation” and the controversy over the “young” Marx). Sochor's plan had been to publish it in book form under the title *Spory o mladého Marxe* (The controversy over the “young” Marx); unfortunately, this never happened, although a study in which Sochor summarised the main argument of the book appeared in print.⁴ Sochor was convinced that it is necessary to apply Marxist conceptions to a social reality which itself declares that it is building upon the theoretical pillars of Marxism. Sochor regards the concept of alienation as suitable for this purpose, since it can attest to the explanatory, hermeneutic, and critical potential of Marxism, which was suppressed by intellectual Stalinism. With the aid of the concept of alienation, it is possible to uncover the dehumanising tendencies present in these societies, consisting in the systematic displacement of the first person perspective. In other words, it is possible by this means to understand easily why Stalinism led to a devaluation of the explanatory, hermeneutic, and critical values of those Marxist concepts that took into account a first person perspective.

² Lubomír Sochor, *Sociologie románu* [Sociology of the Novel], 1965, p. 3 [typescript]. Elsewhere, Sochor states: “The Stalinist period made it impossible for Marxism to apply its own critical revolutionary method to its own history.” Lubomír Sochor, *A. M. Děborin a dvacátá léta v sovětské filosofii* [A. M. Deborin and the 1920s in Soviet Philosophy]. In A. M. Děborin, *Filosofie a politika*, přel. Lubomír Sochor (Prague: Nakladatelství politické literatury, 1966), p. 505.

³ In a letter from Robert Kalivoda to Sochor (dated June 21, 1981), one can read the following: “I think that you have the prerequisites to finally compile a proper history of Marxism, which must be *critical* also with regard to Marx and Engels – in the sense that it shows the greatness of their scientific discoveries, but also the metaphysical (primarily Hegelian) narrowness of their focus. It is simply not yet a concrete dialectic (as opposed to a dialectic of the concrete – which is dialectical-metaphysical speculation on concreteness).”

⁴ Lubomír Sochor, “Filosofie a ekonomika” [Philosophy and economics], in Jiří Cvekl et al., *Sedmkrát o smyslu filosofie* (Prague: Nakladatelství politické literatury, 1964), pp. 71–99.

In the late 1960s Sochor was publicly and politically engaged, taking an active role in the events surrounding the Prague Spring of 1968. During the course of the 14th Congress of the Communist Party of Czechoslovakia he was elected to the party's Central Committee. After the failure of the reformist endeavours he was expelled not only from the Central Committee but also from the Communist Party entirely. He was subsequently banned from academia, without official permission either to teach at university or to work in any research institution. He started to work as a bibliographer in the library of the Faculty of Law of Charles University, under the surveillance of the secret police (in 1972 he was arrested and briefly imprisoned for disseminating anti-government materials). Although he was isolated in the library, he nonetheless had good access to academic literature. In addition to thoroughly researching the literature of the time relating to political parties, socialist legality, the dictatorship of the proletariat, and theories of revolution, he immersed himself in an intensive study of the theories of elites,⁵ and during the same period he also continued to work on his history of Marxism. Along with this he completed his legal education in 1975, defending his Candidate of Science's thesis *Zákaz incestu a československé trestní právo* (The incest prohibition and Czechoslovak criminal law).

In 1978, Sochor left Czechoslovakia to join his family, who were living in France (his second wife was French). He then lived in Paris, where he taught at the *Université Paris VII*, until his untimely death in 1986. He regularly offered courses focusing on Soviet-type societies, such as: iconography, the theory of communication, the role of the mass media, or socialist realism. In addition, he began to work on a new, ambitious book project on the theories of Stalinism. Although only sketches, excerpts, comments, outlines of structure, and a number of annotations have been preserved, on the basis of this material it is nevertheless possible to gain a relatively clear picture of Sochor's overall argument.

His main intention was to thematise Stalinism as an ideology or as a theoretical system with reference to the various forms of its realisation and practical application. Sochor planned to dwell in detail on a genetic examination of Stalinism, as well as on its systematic, ideal-typical reconstruction. Nonetheless, the focal point to his argument seems to be an analysis of the pragmatics of Stalinism. Sochor attempted to rehabilitate methodologically the first person perspective within a study of social reality, since such perspectival accounts were suppressed by intellectual Stalinism. To put it differently, he tried to reach a better understanding of the diverse ways by which individual and collective subjects – who are an integral part of ideologised reality – understand themselves. At the centre of his interest was also the issue of how they practically pursue their own conceptions of the good life.

⁵ Ondřej Lánský published a slightly supplemented anthology on the theories of elites, which Sochor prepared in the 1970s. See Ondřej Lánský, Lubomír Sochor (eds.), *Materiály k teorii elit a k její kritice* (Prague: Filosofia, 2018).

Probably Sochor's most extensive paper concerning an analysis of the pragmatics of Stalinism is a study on "real socialism," *Contribution à l'analyse des traits conservateurs de l'idéologie du "socialisme réel."* We reprint it in a slightly abridged version in English and Czech translation. Sochor originally wrote it in French as a publication within the framework of a project on Soviet-type societies that was directed from Vienna by Zdeněk Mlynář.⁶

Sochor understands "real socialism" literally: as a reality that is permeated with ideology, or as a realised ideology. In a situation in which ideology becomes real and reality becomes ideological, ideology is sublated: it is abolished and at the same time preserved (even if in altered form). It is abolished in the sense that the ideological content that acts within and through human consciousness loses its significance. It thus blurs the boundaries between idea and fact, image and portrayed. However, ideology also remains preserved in the form of ritualised practice, which contributes to the constitution and at the same time reproduction of social reality.

In my view, Sochor's core insight is that ideology during the 1970s was progressively voided of its content, formalised, and transformed into a liturgy and repressive ritual. The principal change consists in a reappraisal of the alleged primacy of ideology. Within the context of religion, liturgy or ritual has a more or less ancillary function and is not an end in itself; it serves the religious content. And something similar applies in the case of a political ritual, which serves a certain ideology or doctrine. However, if ideology is realised, or reality ideologised, the relationship of subservience is radically transformed. Now it is ritual that has primacy, while ideology fulfils a mere ancillary function within the framework of liturgy. It is then a question concerning to what extent – if at all – individual or collective subjects, immersed in ideologised reality, are able to realise their concrete visions of the good life within a framework of ritualised practices. It appears that Sochor in his study points to a direction which the search for answers could take: a cultural-anthropological examination of Soviet-type societies – on the basis of an analysis of the various forms of ritualised practices on one hand, and the specific actors who effect them on the other – may reveal to us the extent and the precise ways in which individual or collective subjects realise their visions of the good life, often not despite ideology but in accordance with it.

⁶ Lubomír Sochor, *Contribution à l'analyse des traits conservateurs de l'idéologie du "socialisme réel"* (Köln: Index, 1983). It was concurrently published also in German and English by the same publisher. After Sochor's untimely death it was republished under an amended title: *Le "socialisme réel": une idéologie tournée vers le passé* in the Sartrean journal *Les Temps Modernes*. Comp. Lubomír Sochor, "Le 'socialisme réel': une idéologie tournée vers le passé," *Les Temps Modernes* 41 (1985), no. 468/469, pp. 158–238. A Czech translation was made from the last named publication and included in the anthology *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu* [Reflections on the Ideology and Praxis of Real Socialism], edited by Jan Auerhan, who did the translation. See Sochor, L., *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu* (Köln: Index 1987).

“REAL SOCIALISM”

Ideology Turned toward the Past

Lubomír Sochor

The term “real socialism” (or, less frequently, “existing socialism”) has become established in the political vocabulary of Western countries with some delay. But as distinct from other terms coming from Russia or its Soviet present such as “tsar,” “knout,” “Cossack,” “soviet,” “shock-worker,” “kolkhoz,” “self-criticism,” or “gulag,” the term “real socialism” is not taken seriously. While no one doubts that the terms I have cited at random refer to definite and tangible facts, the expression “real socialism” arouses justified mistrust because of its ambiguity: it refers to the obscure and not easily identifiable area between reality and pure imagination.

This explains why the admirers of the Soviet regime avoid it carefully. They sincerely believe that when defining the social or political system of the Soviet Union and its satellites it is quite sufficient to speak of socialism without an epithet. Their mistrust is in no way mitigated by the fact that this qualification had been introduced by the Soviet leaders, who also set it afloat. In the West, this term is generally used only by the critics of the Soviet system who place it in inverted commas to set themselves ironically apart from Soviet reality. Moreover, the term is a suitable pretext for coining witticisms. Nothing can be simpler than to play with words while contrasting the ideology of “real socialism” with the reality of a society and its institutions in which socialism is absent and non-existent. True, there are people for whom this is not a joke. They are the intransigent adversaries of any socialism, with or without an epithet and no matter what adjective accompanies it. They declare with satisfaction that Brezhnev, Suslov, Andropov, and all the other heralds of the ideology of “real socialism” are quite right: a socialism other than that set up in the USSR and in its bloc is unthinkable. Any attempt, even made with the best intentions, to invent or establish a different kind of

socialism will inevitably lead to despotism, terror, the gulags, and barbarism. One must not, therefore, tempt the devil. The old dialectical dictum which claims that extremes meet remains valid. In both cases socialism is identified with Russian reality and the contradiction only exists between the completely different assessments of the latter.

Even though I agree with neither Brezhnev nor his successor, nor with Husák, I do not think that we can just dismiss the term “real socialism” with facile jokes. I am convinced that the term must be seen as an important ideological phenomenon, that it must be thoroughly analyzed and its meanings clarified. I do not think that it is a mere word launched by accident. The term expresses a significant metamorphosis of Marxism-Leninism of Soviet provenance. It is essential since it reflects a major reshaping of Soviet ideology and the transformation of its functions which have emerged in the post-Khrushchev era. One often forgets that the Brezhnev era has brought about a profound change in the mentality of the Soviet power elite which has had its repercussions in equally profound modifications of Marxism-Leninism. The latter has changed from a bureaucratized revolutionary ideology into a conservative one concealed under the cloak of a pseudo-revolutionary vocabulary. To use a somewhat picturesque expression one could say that the reign of utopia which was in one way or another typical of the times of Lenin, Stalin, and even Khrushchev has been replaced by a reign of anti-utopia, based on the complete repudiation of the utopian elements of Stalinist Marxism-Leninism. This restructuring of official ideology, the transformation of its function, its excessive ritualization, and its transformation into liturgical Marxism-Leninism are expressed in the ideological formula extolling “real socialism,” the doctrine of “real socialism” expresses the ultimate abandonment of the plan to change social reality; it expresses the cult of the status quo and abandons a “radiant” future that inspires no one, implying a return to the “heroic” past and the determination to preserve the present state of immobility.

I have my doubts whether Brezhnev himself was the author of this doctrine even though it is officially attributed to him in the panegyrics glorifying him as the theoretician of “real socialism.” The ideological formula of “real socialism” is rather a collective creation that reflects the mentality and psychology of the ruling bureaucratic elite; this doctrine reflects the fatal loss of dynamism in Soviet society, its ideological and political sclerosis, and its gradual slump into immobility as regards both its ideas and its institutions. The doctrine of “real socialism” not only expresses these tendencies: it actually glorifies them and enhances them to the level of the sublime, of an ideal state of affairs, and turns them into a virtue. It presents them – values superior to the castles in the air invented by the reformers within the Soviet bloc or by those in the West who advocate socialism with freedom, without a one party system or gulags. The ideology of “real socialism” reflects the will of the power elite to perpetuate the existing institutional and ideological immobility. It is the product of objective social trends which operate within the Soviet bloc societies. But it has also become a powerful

cause of backwardness which prevents all change and contributes to maintaining the social *status quo*. [...]¹

[...]

The Principal Elements of the Ideology of “Real Socialism”

In one of his articles, Milovan Djilas has compared Stalin to a vampire which continues to haunt the world. Today no one any longer refers to his heritage (with the exception of the Albanian leadership), yet many people still draw their energy from him. Even though he has been dead for a long time, Stalin is still present among the living thanks to the institutions established under his leadership and thanks to the Marxist-Leninist ideology which he has elaborated and systematized. The fact that the present leaders behave as though Stalin had never existed and pretend that his practical and ideological creations are a collective effort demonstrates the vitality of his ideas and their objective presence in the institutions. Technical inventions of vital importance for mankind such as fire or the wheel have no authors. [...]

The same goes for Stalin and Stalinism. Official Soviet society is trying to forget Stalin but Stalinism without Stalin is as much alive today as in the past and continues to be its institutional and ideological foundation. The ideology of “real socialism” has its origin in Stalinism.

It can even be said that the corpus of the doctrine has not undergone any spectacular transformations. *Grosso modo*, the doctrine of Marxism-Leninism has remained as Stalin elaborated and codified it, with the exception of some minor and hardly noticeable adjustments of content and form. Certain notions have been eliminated, others incorporated in the doctrine, the meaning of certain terms has been modified and emphasis has been shifted.

The ideology of “real socialism” has not broken with Stalinist Marxism-Leninism. It is, rather, a new method of applying the doctrine, a new rule of interpreting or re-interpreting Marxist-Leninist ideology. In this way Marxism-Leninism is permanently transformed from a bureaucratized revolutionary doctrine into a doctrine that consecrates the social *status quo*, into instructions for the exercise of brute power, into an instrument of managing the accumulated past and the present.

First of all, some brief observations about formal modifications. Under the impact of the formula on “real socialism,” Marxism-Leninism is becoming increasingly impoverished and is gradually being reduced to a mere list of “principles.” The “universally valid principles” of Marxism-Leninism can almost be counted on the fingers of one hand. According to the speeches of the present Soviet leaders and their lieutenants in Prague, Warsaw, Berlin, and Sofia the following are the axioms of “real socialism”: the

¹ Text omitted from the original is indicated by these ellipses. (Editors’ note)

leading role of the Marxist-Leninist party in society and the State; the construction of a socialist State exercising the function of the dictatorship of the proletariat; nationalization of the means of production, natural resources, etc.; planning of the economy and its management in accordance with the plan; proletarian internationalism, and so forth.

In fact, these are not principles but merely some elementary rules to be followed by the new power elite. The term “principle” is retained in the vocabulary of “real socialism” by tradition or inertia, yet it has little in common with the principles of the Marxist-Leninist doctrine of the Stalin period: it is much more a caricature.

“Orthodox” Marxism of the Second International (Kautsky, Plekhanov, and others) has transformed the critical, that is to say dialectical, theory of capitalist society and the workers’ movement elaborated by Marx into a systematized Marxism or doctrine claiming to be a *Weltanschauung*, a general science on “the most general laws of nature, society, and thought.” Lenin had given a voluntarist and instrumentalist interpretation of Marxism, and Stalin was the first to attempt to present Leninism *more geometrico* by reducing Marxism into principles from which he deduced corollaries. This deductive method, based on syllogism (and, in Stalin’s case, above all on paralogism), was by no means original. Stalin drew his inspiration from theology and scholastic philosophy, but did not, of course, come up to their conceptual accuracy and logical rigor. At present, juridical dogmatism continues to employ this method in the exegesis of positive law. In the formulations of the laws it looks for their fundamental principles, which it then uses as a guide for the interpretation of the meaning of specific provisions. When applied to Marxism, this method, undeniably necessary and useful as an instrument for the interpretation and systematization of positive law, has been productive only in one sense: while entirely sterile in the sphere of producing knowledge it has facilitated the construction or systematization of Leninism, later re-named “Marxism-Leninism.” At the same time, with the help of his principles and his “axiomatic method,” Stalin succeeded in nipping in the bud other possible interpretations of “Leninism” or, if they did develop, combating them effectively as heresies in flagrant contradiction with the “sacred” principles.

But in the period of “real socialism,” the principles of Marxism-Leninism have lost even this fictitious productivity of the early days of Stalinism. They are no longer suited for interpretation or for systematization: they resemble much more a signal, a symbol which briefly sets forth injunctions and restrictions. The official communiqués published after the meetings of the masters of the Kremlin with leaders of “fraternal parties” reveal this function of the principles of “Marxism-Leninism.” Reference to them is often tantamount to a final warning, such as before the military intervention in Czechoslovakia or before General Jaruzelski’s coup in Poland. It is no longer deemed necessary on such occasions to list them, they are merely mentioned *en bloc*.

In the period of “real socialism,” the “principles of Marxism-Leninism” increasingly resemble the triple formula of Count Uvarov, a minister of Tsar Nicholas I: “Autocracy,

nationality, orthodoxy.”² The doctrine is thus reduced to a few elementary and immutable slogans. In Count Uvarov’s formula, “autocracy” could easily be substituted by “the leading role of the Party,” “nationality” could be replaced by “the moral and political unity of the people,” and “orthodoxy” by “the Party spirit.” But the main thing is the resemblance of the function of Count Uvarov’s principles with that of the principles of present-day Marxism-Leninism and their conservative character. They proclaim the immutability of the foundations of society; they launch an anathema against change and obstruct new ideas.³

The ritualization of the doctrine of Marxism-Leninism goes hand in hand with this formalism of principles. The ritualization of the doctrine, the constant repetition of subjects, formulas, and quotations is accompanied by the ritualization of the language. Ideology ritualized by the ritualized word is conveyed by the mass media resembling the “praying wheels” used by Tibetan Buddhists. And all this is backed by an increasingly elaborate system of festivities, ceremonies, and rigid rites that brings the communist party in power close to being a church, though an atheist church. I call this phenomenon “liturgical Marxism-Leninism.” This metamorphosis, which began in the Stalinist period, is completed in the period of “real socialism.” While under Stalin the rites and ceremonies backed and accompanied the doctrine, in the period of “real socialism” the “logos” – the ideological word – is entirely absorbed by the rite and transformed into its auxiliary instrument. The significance of this liturgical Marxism-Leninism grows as ideology sheds the last remnants of a rational content and finally loses the capacity of throwing light on social reality. Since this is a phenomenon of primary importance, I only mention it here among the formal metamorphoses of the ideology and intend to devote a separate chapter to it. Let it be said in passing that this ritualization of the ideology of Marxism-Leninism is close to the traditions of the Oriental church. The Orthodox Church has always placed greater emphasis on ceremonies than on theology. It has been and remains primarily a liturgical church. The believer absorbs the logos by his participation in the rites.

This formal decadence of the Marxist-Leninist ideology in the phase of “real socialism” is accompanied by an intellectual degradation of its servants. Theoreticians, even genuine ideologists, exist no longer. The ideology of “real socialism” has only administrators of ready-made ideological patterns and of their pragmatic application,

² In Russian: “Samoderžavie, narodnost', pravoslavie.”

³ This is how K. Chernenko, member of the Politburo and Secretary of the Central Committee of the CPSU in charge of ideological questions, exhorts the social science scholars towards creativeness at a meeting of the Central Committee devoted to ideological work: “Naturally, new facts may make it necessary to complete and specify existing opinions. However, there are truths that cannot be revised, problems that were solved unambiguously a long time ago. When working toward the solution of scientific problems one must not ‘forget’ the fundamental *principles* of the materialist dialectic.” *Rudé právo*, June 15, 1983 (L.S.’s emphasis).

of the treasure of quotations from Lenin and from speeches by the general secretary in office and the bureaucratic administrators of bureaucratized “ideological work.”

Since the days when A. Zhdanov and his counterparts in the fraternal countries, such as J. Revai in Hungary, used to intervene in philosophical or artistic debates and attempted to give stimulating injections to languishing ideology, things have reached a point of no return. Their present successors no longer have anything to say. They no longer strive to produce “ideological events.” It seems that they have completely lost the spirit of invention. At most they make long and boring speeches from time to time addressing a plenary session of the central committee in which they confirm the total absence of new ideas.

It is completely wrong to describe the bureaucrats administering “ideological work,” such as Suslov or his successor K. Chernenko, as “guardians of orthodoxy.” This title may still have applied to A. Zhdanov, but its use is utterly wrong when referring to the overseers of official ideological sterility. These bureaucrats devoid of any creative capacity produce nothing. All they do is sign and read reports drawn up for them by anonymous bureaucratic subordinates, which are then passed on as circular letters to their underlings working on the “ideological front”: to the secretaries of Party committees responsible for ideological work, to professors of Marxism-Leninism, to journalists, and so forth. Because of the total absence of originality, they are easily replaceable and interchangeable.

It is, therefore, not surprising that the title of theoretician is attributed to the reigning general secretary by virtue of his office. This stems even from the bureaucratic logic. As the supreme leader of the Party-Church he is simultaneously its great pontiff. As the direct successor of Lenin (but in reality of Stalin), he is automatically supposed to have the quality of a great theoretician. It is impossible to verify whether the Soviet bureaucracy really believes this but it at least pretends to believe it. In any case, the praises chanted about the theoretical performance of the reigning general secretary testify to a pitiable idea of theory. The platitudes pronounced by Brezhnev were celebrated by his flatterers as an enrichment of science. The same applies to Andropov. He has only held the office of general secretary for a few months during which he has made only a few speeches and published one article. But he is nevertheless already reputed to be a theoretician.⁴

⁴ Here is what the “ideologist” of the CPSU, K. Chernenko, had to say in his report on ideological work: “Let us now deal with theoretical problems. We rightly regard the theses and conclusions formulated in the documents approved by the 24th, 25th, and 26th Congresses of the CPSU and by the sessions of the Central Committee and in the speeches of the General Secretary of the CPSU Central Committee, Yu. Andropov, as true achievements of Marxist-Leninist thought in recent times. The elaborated conception of advanced socialism, the discovery of roads leading to greater efficiency of production in the conditions of a scientific and technological revolu-

Finally a few words on the modifications of content which have been made in the doctrine of Marxism-Leninism under the influence of the ideology of "real socialism." The most important one concerns the phases of the passage from the lower stage to the higher stage of communism. After the complete fiasco of the programme of the CPSU adopted by the 22nd Congress in 1961 and its promises of paradise on earth, the passage towards a higher phase of communism was put off indefinitely. From now on it is being said that not only communist society as a whole but also its inferior phase has several stages.

According to the ideologists of "real socialism," the passage from socialism to communism is far more complicated than Marx or Lenin anticipated. The first phase of communism (socialism) is divided into, first, a period of transition from capitalism to socialism (the period of revolutionary transformations), second, a period where the foundations of socialism have just been created and, finally, a period of developed (advanced) socialism which is again divided into several stages.

The present leaders define advanced socialism as a long historic phase. They note that Soviet society has reached its threshold but they are most discreet about its duration. In brief, they have learnt a lesson from the failure of the programme adopted under Khrushchev and no longer promise the advent of a higher stage of communism. It is to be expected that when the time comes they will invent other historic periods separating Soviet society from its "goal." In the light of the ideology of "real socialism," communism thus begins to resemble the *Deus absconditus* of the theologians: he moves out of sight of the believer as the latter wants to come closer.⁵

According to its ideologists, advanced socialism is a society where the economic basis, the social structure, and the political system are in keeping with socialist principles that have already been established. It is a socialism that develops on its own foundations. There are authors who define developed socialism as an organic qualitative whole which, in the process of developing, subjects more and more spheres of social life to its principles and rules and which suppresses the vestiges of the regime based on private ownership and social phenomena alien to socialism. Harmony between its elements

tion, the implementation of a classless social structure in the historical framework of the first phase of communism, the development of our ideas on the content of the national questions in the present phase and on important trends of international life, the development of the Leninist theory on war and peace and the defence of the socialist fatherland, these theoretical and other general conclusions arm our Party with new ideas and give it a scientifically founded approach to the topical problems of the present era." *Rudé právo*, June 15, 1983.

⁵ Yu. Andropov, speaking about the need to prepare a new edition of the Programme of the CPSU, notes that certain points of the Programme adopted in 1961 "have not stood the test of time since they were marked by elements divorced from reality, or ahead of reality, and because they unduly entered into detail." Yu. V. Andropov, *Speech at the CPSU Central Committee Plenary Meeting: June 15, 1983* (Moscow: Novosti, 1983).

and components manifests itself increasingly in this whole. The organic whole thus steers towards its ultimate form.⁶

From this it follows, therefore, that it must be perfected in all its aspects so that it becomes increasingly complete. Y. Andropov characterizes this task as the axis of the new version of the Party programme, and K. Chernenko defines the perfecting of advanced socialism as a “strategic task.” On this point, the Soviet leaders are much more outspoken and accurate than when they talk about the higher stage of communism.

According to Andropov, advanced socialism tends towards social homogeneity: “Life leads us to understand that a classless social structure will evidently be formed in its principal and general features at the stage of mature socialism.”⁷ Of course, this homogeneity of society in no way means that the Politburo will dissolve into the homogenous mass of wage-earners. Only naive people can believe that. In fact, society will become more homogenous because its political system will be faultless, because the Party will exercise its leading role even better and because it will leave no vacuum between itself and the people in which usurpers seeking to take on the function of spokesmen of the workers’ interests might appear.⁸ To reach this goal, production relations must be perfected as much as the political system in the sense of etatism. This perfecting process will take place chiefly by developing the all-people’s State and by gradually broadening the participation of the masses in the running of society. This then provides a happy medium between Stalin’s doctrine on the reinforcement of the State under communism and Khrushchev’s idea of communist *self-government*.

Karl Marx had based his theory about the extinction of the state in the wake of the victorious social revolution on the idea of communal councils. In Russia the opposite has occurred: municipalities have been placed under state control and rudimentary elements of communal or territorial self-government, set up with difficulty over the last decades of the old regime, have been suppressed. Now it has been promised that one of the future achievements will be to grant citizens the possibility to have a seat on certain commissions organized around state bodies so as to assist the bureaucrats – as executors – to apply decisions made above. The homogenization of the social structure advocated by the ideologists of “real socialism” as a goal has but one precise aim: to perfect the system in the sense of etatism, to take preventive measures obstructing every form of free association and autonomous expression of the interests of social groups. Homogeneousness is identical – as regards its latent sense – with bureaucrat-

⁶ This is what one of the ideologists of “real socialism,” R. I. Kosolapov, has to say. In his modesty he attributes the merit of this ideological discovery to L. I. Brezhnev. The latter really did use the expression “organic whole” in his report on the draft Soviet Constitution. See Richard I. Kosolapov, *Socialismus. K otázám teorie* (Prague: Nakladatelství Svoboda, 1982), pp. 449–490; the Russian original appeared in Moscow in 1979.

⁷ Andropov, *Speech at the CPSU Central Committee Plenary Meeting*.

⁸ *Ibid.*

ic totalitarianism. And since the national diversity of the Soviet empire is a serious obstacle for the “homogenization of the social structure,” it is necessary to reinforce the Russification in its direct, linguistic form as well as in its indirect cultural form by imposing on the peoples of the empire not only the Russian language but also the bureaucratic mass culture. That is why they have brushed up the old Stalinist doctrine on the future fusion of the nations and national languages into a single international language in a sense that cannot be unequivocal in the present situation, despite references to Lenin and the caution with which Andropov professes it. And his acolyte Chernenko draws the practical consequences.⁹ According to his logic any “alien” is forced to assimilate the Russian language so as to become familiar with world culture and increase his contacts with the world. Russification has a double objective. On the one hand it makes it easier for the civilian and military bureaucracy to cope with its tasks, on the other hand it is designed to reinforce the “great Chinese wall” separating the peoples of the Soviet empire from world culture.

The ideology of “real socialism” has abandoned the slogan of “catching up with, and surpassing, the most advanced capitalist countries in per capita production,” with of course the exception of the armaments industry. Apart from the failure on the practical level, ideological reasons, closely linked with the foregoing failure, determined the abandoning of this objective too. The idea that advanced socialism is an organic entity that develops on its own foundation leads to the uselessness and impossibility of drawing comparisons with capitalism as regards quantitative measures. Each body has its pace of growth: the growth of rye is not comparable with that of the fir tree when it comes to the rhythm or final result. It would therefore be nonsense to draw a quantitative comparison between the most advanced capitalist countries and most advanced socialist countries. So a virtue has been made of necessity.

The ideologists of “real socialism” are talking more and more often of the falseness of quantitative criteria and, as good champions of sociological organicism, they are beginning to highlight purely qualitative criteria. They have rediscovered the notion of the quality of life which they were still repudiating some fifteen years ago. True,

⁹ Here they are: “Or take the progressive phenomenon which is the perfect assimilation not only of the mother tongue but also of the Russian language, the language drawing together the Soviet peoples and nationalities. This phenomenon is rather widespread. But there are also many cases where an *inadequate knowledge of Russian prevents people from having access to the wealth of international culture* (L.S.’s italics), narrows the scope of their activity and of their contacts. The CPSU Central Committee and the Council of Ministers of the USSR have just adopted a decision to create conditions that should make the study of Russian easier for the populations of the national republics. This decision must be actively implemented.” Konstantin Chernenko, “Report Presented at the Meeting of the CPSU Central Committee,” June 14, 1983. Contrary to Chernenko’s pronouncements, the knowledge of Russian will, of course, prevent the non-Russian peoples from becoming familiar with Western culture; it makes it easier for the bureaucracy in Moscow to select those elements of world culture that are harmless in its eyes and consequently worthy of being passed on to the peoples of the Soviet empire.

they have rebaptized it “socialist civilization” and added moralizing and ideological components as well as elements of a policy of austerity that are at present pursued in the most advanced capitalist countries.¹⁰

The doctrine of advanced or mature socialism – a long and qualitatively determined period not limited in time – accentuates the conservative characteristics of the ideology of “real socialism.” Advanced socialism is no longer a period of transition but a permanent era. The official periodization of history and the concept of historical time reflected in the calendar, and repetitive campaigns conveyed by the mass media, demonstrate this conservative spirit and contribute to it. It is sufficient to open a Soviet history textbook: each Party congress is characterized as “historic” and as the beginning of a historical era. And each era is subdivided into shorter periods whose temporary landmarks are plenary sessions of the Central Committee – also “historic.” And the time between these landmarks is filled with the effort of the whole of society to apply the decisions of the leading bodies of the Party. History is thus written in advance and secured against the emergence of anything new and unforeseen. This pseudo-historiography based on pseudo-events essentially contributes to the homogenization of historical periods, of the past, the present and above all the future. Try to distinguish the 24th CPSU Congress from the 25th or 26th Congress! They are as alike as two eggs. Even the Soviet leaders are compelled to refer to these three congresses of the Brezhnev era in one breath, as they are simply indiscernible from one another.

The same method is applied in the other countries of “real socialism.” Official historiography of the normalized regime in Czechoslovakia describes the truly historic event, the Prague Spring, as a minor leadership crisis set in between two “great events” which are milestones in the history of the country: the 13th Congress of the Communist Party of Czechoslovakia (held under Antonín Novotný) and the 14th Congress (naturally not the Vysočany Congress of August 1968 but the one in 1971). In this way, contemporary history is being presented as a monotonous continuity marked by the eternal recurrence of the same.

The present is no longer seen as the beginning of the future but as the final moment of the past. Furthermore, and this is due to the control of the calendar based on an-

¹⁰ Let us once again quote the highest authority, General Secretary Yu. Andropov: “The formulation ‘growth in living standards’ is frequently used. Yet it is often interpreted in a simplified manner, taking into consideration only the growth of the population’s revenue and the production of consumer goods. However, the notion of living standards is actually much broader and richer. It also embraces the steady development of the civic consciousness and culture of people, including the standard of housing, and of behaviour and also what I would call the culture of rational consumption. Perfect public order, a good health service, rational nourishment and high quality services for the population (where, as we know, things leave a great deal to be desired in our country) are all a part of this. The useful employment of leisure both from the aesthetic and moral points of view, in brief, everything that one could sum up by the term socialist civilization, comes within this this notion.” Andropov, *Speech at the CPSU Central Committee Plenary Meeting*.

niversaries and their celebration, historical time is dissolved so that the past coexists with the present and is conceived as an element of the present and of the future.¹¹

Under the domination of the ideology of “real socialism,” all the major projects of the past have been abandoned and no more is said about them: the plan of the transformation of nature, the revolution of everyday life and of the way of life, the idea of the fully developed man, the withering away of the state. One no longer dreams of teaching each cook to run the state and no one believes any longer that each cook will become a statesman. On the contrary, the statesmen have dropped to the level of the cook: they run the state and society the way a cook would do it, following a manual of bureaucratic recipes. Utopia in power has been replaced by a bureaucratic anti-utopia in power. The Russian revolutionary zeal, which Stalin had linked with another, no less characteristic element – “American practical sense.” “Russian revolutionary zeal,” as Stalin noted almost sixty years ago – “is the invigorating force that rouses thought, pushes forward, breaks with the past, and offers prospects. No progressive movement is possible without this zeal. But in practice it has every chance of degenerating into empty “revolutionary” Manilovism if it is not coupled with the American practical sense of work [...]. Yet the American practical sense stands every chance of degenerating into narrow business speculation devoid of principles if it not coupled with Russian revolutionary zeal.”¹² Stalin’s appraisals have become out of date: under the keynote of “real socialism,” sclerotic bureaucratic routine is coupled with vulgar business speculation, in other words, the cunningness of the population. Liturgical Marxism-Leninism based on the use of rites and public ceremonies is united with the values of an American-style consumer society in people’s private lives.

Liturgical Marxism-Leninism

Liturgical Marxism-Leninism is a by-product of Marxism as an ideology that has irretrievably lost its character as a critical theory and has ceased to be usable as an instrument for the sociological analysis of social phenomena. This form of Marxism-Leninism, entirely sterile where ideas are concerned and unproductive in the field of knowledge, is not of recent origin. It dates back to the Stalinist era but has acquired increased significance at present. Whereas under Stalin the Marxist-Leninist liturgy was still an accessory of State ideology, in the era of the ideology of “real socialism” it has taken over the doctrine and has swallowed it up. Present-day Marxism-Leninism is a liturgy and virtually nothing else.

This transformation of Marxism-Leninism into liturgy has resulted in its formalization, in its becoming a rigid and carefully listed set of symbolic gestures and acts. It sets out

¹¹ For this perception of historical time that is typical of conservatism, see Karl Mannheim, “Das konservative Denken,” in Karl Mannheim, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* (Berlin and Neuwied: Luchterhand, 1964), pp. 437–440.

¹² Joseph Stalin, *Les questions du leninisme* (Moscow: Edition en langues étrangères, 1947), pp. 86–87.

the formal rules of ritualized speeches and ritualized behaviour. It is Marxism-Leninism for the use of great solemn masses, festivities, and the celebration of anniversaries by which the regime seeks to legitimize its existence. It is Marxism-Leninism incarnate in gestures, icons, in ceremonies and rites.¹³

Liturgical Marxism-Leninism has its mythological symbols, its ritual symbols, and its iconographic symbols. Its study for the purposes of an overall examination of the phenomenon is beyond the scope of this paper and goes beyond my own capacities. That is why I shall focus my attention on the three elements of liturgical Marxism-Leninism that I consider to be the most essential: the Leninism mythology and the cult of the General Secretary, civic festivities and control of the calendar, and the ceremonies and rites which are of relevance for public holidays and the life of the individual.

Let me say in passing that ritualized Marxism-Leninism gives rise to a new pseudo-science: normative Marxist-Leninist liturgy which aims at elaborating and canonizing detailed rules of ceremonies and new rites. Once established, this discipline in turn produces the liturgist, the apparatchik specializing in the rites and the organization of festivities.¹⁴

Leninist Mythology and the Cult of the General Secretary

The Leninist myth and Lenin's cult constitute a major element of the ideology of "real socialism." The almost religious cult of Lenin was born immediately at the time of his death: the invention of the term "Leninism" by Zinovyev ("Lenin is dead, long live

¹³ This phenomenon, of capital importance, has not so far been sufficiently studied. I would recommend that the reader take a look at Jean Pierre Sironneau's *Sécularisation et religions politiques* (Hague-Paris-New York: Mouton Editeur, 1982), in particular chapters 8 and 9.

¹⁴ The festivities, ceremonies, and rites of "real socialism" are an interesting subject for anthropological research. Of course, such research is not tolerated, let alone encouraged, in the countries of the Soviet empire. The bureaucracy is aware that it would be destructive and that it would desecrate the "holy." Marxist-Leninist liturgy, the official discipline dealing with festivities and ceremonies, has nothing in common with unbiased scientific research. It seeks to systemize the bureaucratic practice in this sphere for purely bureaucratic objectives. I shall quote as an example several Soviet publications devoted to this subject. This literature abounds at present: *Naši prazdniki. Sovetskie obšegosudarstvennye, trudovye, voïnskie, moloděžnye i semejnobytovyje prazdniki, obrâdy, ritualy* (Moscow: Izdatel'stvo političeskoj literatury, 1977). The book contains a vast bibliography. Several "scholarly" gatherings have been held on these questions as well as on "Soviet traditions." On the question of iconography and liturgical iconology it is interesting to consult the book by A. N. Shefov on the image of V. I. Lenin in Soviet painting and sculpture (Leningrad 1980), in which the author maintains that portraying Lenin is "an eternal subject" of Soviet painting and sculpture while also being their "principal task." To enrich this small catalogue of contemporary obscurantism, I would also mention the book by I. Yerofeyev, *Le nom de Lenine a travers l'URSS* (Moscow: Progres, 1981), containing a list of holy places (municipalities, districts, factories, establishments, canals, mountains, etc.) bearing Lenin's name, as well as the book by N. V. Zajcev, *Pravda i poëziâ leninskogo obraza: Teatr i kino* (Leningrad: Iskusstvo, 1967), devoted to the rules for presenting Lenin on the screen or on the stage.

Leninism”) and the construction of Lenin’s Mausoleum are an illustration of this. The mausoleum, a strange mixture of Egyptian reliefs from the days of the Pharaohs, a county fair attraction, and the supra-natural Grevin wax museum in Art Nouveau Paris, at first shocked Western feelings. In the meantime, everyone has gotten used to it and even found some excuses for it. The fraternal countries began to imitate it but with little success. The Klement Gottwald Mausoleum in Czechoslovakia has been put to another purpose. The only mausoleum in the European Soviet-bloc countries today is the Georgi Dimitrov Mausoleum in Sofia.¹⁵

The Lenin Mausoleum is the most important material pillar of Leninist mythology. But it is only the pivot point of the truly material infrastructure conveying it; further elements are the Central Lenin Museum in Moscow, its branches in the capitals of the Republics of the federation, museums of the same type in all the “fraternal” countries, local museums set up on Leninist sites (places where Lenin stopped over or stayed), statues of Lenin (there are more than fifty of these in Czechoslovakia, a relatively small country, alone!). As there is no cult without relics and since there is only one mummy, there is a collection of Leninist objects on show in these temples: a chair on which Lenin sat, the inkpot in which he used to dip his pen, the telephone he used, or even the steam engine repaired during the first “communist work Saturday,” in which he personally participated in 1919.

We must not forget the Marx-Engels-Lenin Institute at the CPSU Central Committee, which has a triple function. First, it collects Leninist documents, every scrap of paper on which Lenin jotted down a couple of words, even order forms he filled in for the public library, for its archives. Second, the Marx-Engels-Lenin Institute enriches, with its archives, both the complete works of Lenin and thematic collections in which Lenin is depicted not only as a political thinker but also as the founder of Soviet radio, cinematography, and aviation. And the third function is hagiographic. Since his official one-volume biography was considered too succinct and modest the institute has built up a true hagiographic pyramid, the chronicle of the life of V. I. Lenin in twelve volumes, in which Lenin’s acts and deeds are described day by day and hour by hour. Incidentally, this chronicle has become the point of departure of a no less monstrous undertaking by Soviet television: a series on the life of Lenin in twenty-four parts. Television viewers in the countries of “real socialism” can look forward to twenty-four

¹⁵ Lenin’s Mausoleum is an enigma and it is not easy to penetrate its secrets. In his essay “La notion de Mausolée dans le Marxisme,” in Roger Dadoun and Armando Verdiglione (eds.), *La folie politique* (Paris: Payot, 1977), pp. 71–75, Philippe Sollers has raised several problems. I think the most important aspect of the enigma is the long and patient queue in a country where to queue has become a daily necessity. The crowd stands outside the mausoleum without any material constraint. True, the mausoleum has its technical and spiritual secrets. Its infrastructure, little known but easy to guess (equipment and staff keeping the mummy eternally fresh) is the paradigm of a cultural industry conveying Leninist mythology. Its spiritual secrets, once decoded, provide the key to the understanding of the social role of this mythology.

evenings of viewing Lenin the child, Lenin quarrelling with the Pharisees, Lenin tempted by Satan, Lenin surrounded by his disciples, including his favourites as well as Judas the traitor (L. Trotsky, of course).

The Leninist mythology – the set of myths telling the exploits of the hero endowed with almost supernatural qualities – is disseminated in literature, official historiography, in the theatre, the cinema, and the mass media. The story is backed by elaborate Leninist imagery, by pictures depicting scenes from his life, by allegorical and symbolic statues, and by the system of Leninist rites and acts: solemn commemorations of Lenin's anniversaries, "communist work Saturdays." The press talks about the exemplary philatelists who only collect stamps with pictures of Lenin. It publishes photographs of activists who imitate Lenin's mimicry and gestures when speaking at party meetings, or rather the statues and pictures depicting him: his head slightly thrown back, his determined chin, the right arm stretched out and pointing towards the ultimate goal. The Young Communists and Pioneers organize excursions, outings, or mountain climbs to Leninist sites, following in Lenin's footsteps to the last detail.

Certain symbolic actions of the Leninist cult even reveal a mystic nature: Lenin is treated as though he were actually alive. For example, when checking the Party files and exchanging Party cards, the card with the number one is always issued to V. I. Lenin (and number two to the reigning General Secretary). Lenin is accepted as a permanent deputy of the Moscow soviet. Not only is he issued the card of a deputy, but he has his chair in the soviet's meeting hall. There are phrases in the ritualized language which point to a mystic communion between the Party and Lenin. For example, a member of the Soviet Party, looking for a quotation from Lenin, does not say "I will refer to Lenin's complete works," but "I shall consult Vladimir Ilyich." An even more extraordinary case is that of Mrs. Lazurkina, a Party veteran, who spent many years in Stalin's camps. She was rehabilitated under Khrushchev and elected a delegate to the 22nd Congress, and in her address she said that at night she had had a discussion with Lenin, who had appeared in her dream. Lenin, she said, had asked to be rid of the unpleasant company of his unworthy successor in the mausoleum and had asked her to inform the Congress of his wish.

Even though it must be said that this phenomenon of mystic communication with the Leninist beyond is fairly rare nowadays, the existence of irrational elements in the Leninist mythology and cult is disconcerting. It is extremely difficult to make forecasts but this phenomenon may well spread in future as a result of the absence of rationality in official ideology and its even more pronounced ritualization. Participation in rites and ceremonies may not only lead to boredom and frustration, but in some cases it may even produce exaltation or even genuine mysticism.

In any case, the weight of Leninist mythology in the ideology of "real socialism" is growing. The same applies to the almost religious cult of Lenin and his adulation. Even though the Party has always on principle condemned the "personality cult" and the adoration of the heroes of history (even during the Stalinist period, and Stalin himself did

so) it has never ceased to practice it. Where lies the origin of this flagrant contradiction between professed principles and a diametrically opposed practice? In the fact that the "personality cult" stems from the very structure of the antidemocratic and totalitarian regime and that it is indispensable for its functioning. Of course, the cult of the highest leader has its fantastic and purely ideological components as well as its excesses. Stalin's "oriental" character gave his cult a specific colouring and exuberance of style. But the cult of the chief of the ruling party also has its rational elements reflecting reality. In a Soviet type system, the role of the General Secretary is really unparalleled not because of his personal qualities of "being a genius," but owing to the importance of the office exercised. He incarnates the domination of the new class of officials; he is not only the summit of the pyramid of power but to a certain extent also its foundation. In the decision-making circle he is the point where every decision originates and ends. The office with its exorbitant attributes provides him with an almost supernatural halo even though he may be no more than a mediocre personality. In other words, the domination of the new power elite tends to be personified. The cult of the supreme leader is but a symbolic attribute of the office and the ideological repercussion of a social reality.

That is why the cult of Lenin emerged almost simultaneously with the Soviet regime even though during Lenin's lifetime it never took on the almost religious form which it was to assume with the triumvirate of veteran Bolsheviks (Zinovyev, Kamenev, Stalin), Lenin's "most outstanding disciples." Since Lenin had been a charismatic leader it was not possible to immediately create a cult of his successors. Towards the end of the 1920's the cult of Lenin was transformed into an extension and ideological accessory of the cult of Stalin. The extravagant eulogies chanted about Lenin were directly reflected onto Stalin, the "worthy continuator of Lenin's work," the "Lenin of today."¹⁶

It is evident that the condemnation of the cult of Stalin and his crimes by the 20th CPSU Congress as well as the proclamation of a "return to Leninist norms" in the life of the Party and the State have led to the revival of the cult of Lenin. It was necessary to bridge the ideological vacuum created by the destruction of the Stalinist myth.¹⁷

¹⁶ In support of this argument let us quote from a book which was deemed authoritative and which the present Soviet leadership would like to push into oblivion: Stalin's official biography, elaborated by G. F. Alexandrov, M. R. Galaktionov, V. S. Kruzhkov, M. B. Mitin, V. D. Mochalov, and P. N. Pospelov. The book was used as a textbook for party political education courses: "The life and work of comrade Stalin are inseparably linked with the work of V. I. Lenin, his master and teacher, with the history of our heroic Bolshevik Party, and with the history of the great Soviet people." "The boys and girls in the country of socialism, the young Pioneers, carry Stalin's name in their hearts. Their most ardent desire is to be like Lenin and Stalin, to be politicians of the Leninist-Stalinist type." In popular poetry, Stalin's name merges with that of Lenin. "We march with Stalin as with Lenin, we speak to Stalin as to Lenin; he knows all our thoughts, he looks after us throughout his life," says a brilliant Russian popular legend.

¹⁷ M. Djilas has correctly noted that this tendency is intrinsic to the Soviet bureaucracy: "It is true that the Soviet apparatus has condemned Stalin's 'mistakes,' and has done so all the more willingly since the terror was threatening its own stability. But it is unable to repudiate the ideology

The worship of Stalin proved to be dangerous for the ruling stratum itself. The cult of the General Secretaries devoid of charisma who succeeded Stalin – Krushchev, Brezhnev, and Andropov – is only possible henceforth in the form of a cult of Lenin. They shine more modestly just as the moon reflects the rays of the immortal Sun. The persons favored by the cult of Lenin change and will continue to change but the structure of the worshiping mentality remains immutable. An anecdote dating back to the days of partial de-Stalinization provides a good example: it is said that in a federal republic in central Asia it was decided to remedy the vestiges of the personality cult by removing a twenty-meter statue of Stalin and replacing it with an even more gigantic statue of Lenin.

It is, furthermore, evident that the historical materialism professed by the ideology of Marxism-Leninism is nothing but a verbal cliché, a mere vestige of the Marxist vocabulary. In fact, Marxism-Leninism has been transformed into the most vulgar idealistic concept of history, one that has nothing in common with the theory of Marx except maybe a few terms. In my opinion, it could not have been otherwise: historical materialism is inapplicable within the framework of Marxism-Leninism, it has no place in its categorical structure. It cannot serve to justify the established order, and this explains why it has died out and cannot be revived. The return towards the historical materialism of Marx is only imaginable outside the regime owing to its destructive and demystifying functions.

That is why two elements can be distinguished in the present cult of Lenin: one is timeless (the adoration of the archetype of the ideal guide and father of the bureaucracy), the other is purely temporary (the cult of the reigning General Secretary, compensating for his lack of personal charisma by that of Lenin).

The cult of Lenin fulfils several functions. Firstly, it is the function of the founding myth. It legitimizes the established regime. An anti-democratic regime needs it and needs it increasingly the more the distance separating it from the historic event in which it seeks its legitimacy, the October Revolution, grows. The USSR is no exception in this respect: every dictatorial or authoritarian regime whose existence and institutions are not the outcome of the constituent will of the people sealed by universal suffrage must seek its legitimacy in the decrees of Providence, in the divine historical right, or – and this applies to the Soviet regime – in the objective laws of history which have placed

since it alone – though being illusory and devoid of any creativeness – justifies its domination and continued existence. One can even add that this apparatus was unable to do without a ‘new and charismatic’ chief. This role could only be attributed to Lenin, the ‘unblemished’ founder of the apparatus, the man who had built up the ideology. That is how the Party bureaucracy has achieved its material, intellectual, and historic continuity. Even the ‘mistakes’ committed by the former chief modified neither the essence of the system nor the ‘validity’ of Leninism! Stalin, still alive at one time, was replaced by a Lenin long dead, but the idolatry, the absence of any critical spirit – the cult of the chief – remained unchanged,” Milovan Djilas, *Ecrits politiques*, trans. E. Joet (Paris: Belfond, 1983), pp. 180–181.

it in power, and in the action of a semi-historical, semi-mythical hero who was their instrument.

Secondly, the cult of Lenin has been, is, and remains a specific form of the cult of the reigning General Secretary, and provides an ideological remedy to his personal shortcomings. The ruling General Secretary is always the best Leninist, the guide of the peoples of the Soviet empire and the guide of world revolution (even though at present this is not publicly declared). His legitimacy is not derived from his predecessor, he is not an heir to the throne but the direct successor of Lenin in the same way the Pope in Rome pursues the holy mission of St. Peter, the first bishop of Rome. The regime has thus found an ideological means to facilitate the succession to the post. The ideology of "real socialism" finds it easy to shelve unpleasant historical phenomena, "unworthy" supreme leaders such as Stalin or Krushchev. There have been no intermediaries between Lenin and Brezhnev, and neither will there be any between Lenin and Andropov. [...]

Thirdly, the cult of Lenin fulfils an important educational function. Lenin's official biography is a collection of instances of model behaviour in all imaginable situations of public and private life. With pseudo-historical pictures manufactured *en masse* by bad Soviet painters, stored in the Lenin museums, and reproduced in illustrated magazines, with films made on the basis of this biography, theatrical plays and even operas on the life of Lenin, the Lenin cult is a surrogate for the New Testament and its parables. The ideology of "real socialism" thus secretes an atheist pseudo-religion, founded neither on faith nor on the law. Its function is to produce conformism necessary for the circular functioning of the regime.

Control of the Calendar and Civic Holidays

Even a cursory glance at the Soviet calendar tells us a great deal about the social nature of that society, certainly more than certain Byzantine discussions on no less Byzantine definitions. One holiday follows another, commemorating and celebrating not only centenaries or bicentenaries of historic events but also the sixtieth, sixty fifth, seventieth, and upward anniversaries of a Party congress, of a brochure or article by Lenin, anniversaries of the foundation of factories or kolkhozes, and, of course, the birthdays of the General Secretary and the members of the Politburo. Where is the origin of this unusual structure of the calendar, and of that *passéiste* passion for anniversaries, and what do they mean?

To justify this fetishism of the calendar, this inexhaustible source of anniversaries to be celebrated and unfailling reservoir of pseudo-events filling the front pages of newspapers and suppressing genuine events or making up for their absence, the ideologists of "real socialism" like to refer to an aphorism coined by Lenin: "The revolution is a holiday of the oppressed and exploited." The notion of the "holidays" and that of the "revolution" are thus considered to be inseparably linked. However, even if we admit that the October Revolution was experienced as a festive occasion it must

be pointed out that the relationship between the festive occasion and the revolution has been turned around radically in the society which has emerged. As time passed, the revolution was reduced to a commemorative occasion. The revolution is no longer carried out, it no longer continues, it is simply celebrated as an anniversary, that is to say as an event of the past. Let us add that at a time of “real socialism” revolution and socialism are nothing but imaginary elements of the festive occasion. It is futile to look for them in everyday life.

“The social revolution of the 19th century,” wrote Karl Marx, “cannot draw its poetry from the past but only from the future. It cannot begin with itself before it has stripped off all superstition in regard to the past. Earlier revolutions required recollections of past world history in order to drug themselves concerning their own content. In order to arrive at its own content, the revolution of the 19th century must let the dead bury their dead. There the phrase went beyond the content; here the content goes beyond the phrase.”¹⁸

The Bolshevik leaders naturally knew Karl Marx’s writings all too well. Yet they very soon started to deviate from the ideas of the Founding Father. Firstly, reality was stronger than their intentions. Secondly, a certain tendency in their mentality has contributed to this. N. Berdyayev describes it as the irresistible inclination of the Russian intelligentsia to transform everything into religious dogma: Darwinism as well as Marxism. According to Berdyayev, the Russian soul tends towards the universal, it is obsessed with the Absolute. That is why it confuses the relative with the eternal, the specific with the general. It degenerates in abuse and idolatry. The Russian is capable of applying his religious energy to objects which are not religious, of dealing in a spirit of religion with spheres of the relative and the specific such as science or social life.¹⁹ Those who distrust Berdyayev because of his staunch anti-Marxism can find a similar idea in the works of another Russian scholar, a Marxist this time. Bogdanov objected to Lenin’s *Materialism and Empiriocriticism* for his tendency towards fideism.²⁰ And I do not think he was wrong. Neither let us forget that certain Bolsheviks, such as Lunacharskiy and Gorkiy, tried to combine socialism and religion after the defeat of the first Russian revolution: they attempted to interpret socialism as a new and superior religion of the future. Even though these “builders of God” were vehemently fought by Lenin, their ideas can be regarded as a premonitory symptom of trends which gained the upper hand after the victory of the revolution.

¹⁸ Karl Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,” in *Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Collins, 1969), p. 363.

¹⁹ Cf. Nikolay Berdyayev, *Les sources et le sens du communisme russe*, trans. L. J. Cain (Paris: Gallimard 1970), pp. 33–35.

²⁰ Cf. A. Bogdanov, L. Aksel’rod, V. Barzov, P. Juskevic, and M. Gorki, *Fede e scienza. La polemica su “Materialismo ed empiriocriticismo” di Lenin* (Torino: Einaudi 1982).

However that may be, the Bolshevik Party soon allowed the superstitions about the past which it had driven out of the door to enter through the window. With the passage of time it drew poetry not only from its own past but from the Russian past in general. It finally reconstructed its entire ideology on the basis of “historical recollections.” An illustration is the manual of the Communist Party of the Soviet Union, the principal source of the political knowledge of its members.

At first, following the example of the French Revolution, the new regime purged and reconstructed the calendar even though it did not go as far as the Jacobins had gone. The revolution intended to place the calendar under its control and to impose on it its linear concept of historical time and the rhythm of renewed social life. Initially, it had some success in this respect. However, in endeavouring to suppress the last remnants of holidays that had a religious origin and in decreeing an avalanche of new holidays and commemorative dates, the regime drew up a calendar orientated towards the past. A boomerang effect occurred in the end. Today it is the fetishist and *passéiste* calendar which imposes a circular concept of historical time on society and repetitive rhythms on social life.

The “red” calendar introduced in 1918 abolished the holidays of the old regime as well as all religious festivities. It replaced them with six public holidays: January 1 (New Year’s Day), January 22 (the anniversary of the “bloody Sunday” of 1905), March 12 (the overthrow of the autocracy), March 18 (the anniversary of the Paris Commune), May 1, and October 7 (anniversary of the revolution). In addition, several days, such as March 8, April 17 (anniversary of the massacre on the river Lena in 1912), and others were commemorated but not public holidays. In the first years after the revolution the holidays had a truly revolutionary character. Their celebrations were fairly spontaneous; their staging was inventive; they often looked like revolutionary carnivals.²¹

During Stalin’s era the calendar was modified several times. Some holidays were changed to commemorative occasions but remained working days. A whole series of days devoted to the celebration of professions or trades considered to be important were introduced even though this measure did not increase the number of public holidays. During the period after Stalin the list of professional festivities was enriched even further. There are almost forty of them nowadays if you include the days dedicated to military professions (for example, the day of the tank troops, the day of the artillery, etc.). Incidentally, this proliferation of celebrations has enriched only the ceremonies and not the leisure-time of Soviet workers. All in all, there are only eight public holidays in the Soviet calendar whereas in France, for example, there are eleven. The Soviet calendar is firmly geared to production.

²¹ The book by Rene Fülöp-Miller, *Geist und Gesicht des Bolschevismus* (Zürich/Leipzig: Amalthea, 1926), provides a genuine testimony of this. In 1978 it was re-published by Elefant Press (Berlin-Hamburg) under the title *Fantasie und Alltag in Sowjet-Russland*.

The character of Soviet festivities changed greatly during the Stalinist era. Nothing remained of the revolutionary carnivals. On the contrary, the festivities changed into manifestations of the established order. They are true State, militarist, and “patriotic” celebrations. They reflect the petrified social order and hierarchy as well as the watertight divisions within society. Nothing any longer is left to spontaneity: even the official list of slogans for the May Day celebrations is published in advance on the front page of *Pravda* year after year. At public demonstrations, organized along the principles of a true architecture of the human mass, the roles are shared out in accordance with immutable rules: the leaders watch the workers from the roof of the Mausoleum or from a grand stand. They have long abandoned the idea of marching with the procession, even at its head. They observe with satisfaction their own huge portraits carried in the march past and accept the homage of their subjects.

The function of the celebrations of professions and trades (Railwaymen’s Day, Building Workers’ Day, Iron and Steel Workers’ Day, Geologists’ Day, and so forth), which have a marked tendency to proliferate, is worth examining. True, their obvious aim is entirely practical: they provide a regular opportunity for reviewing a given branch of the economy, of offering awards to shock workers or of criticizing shortcomings in the production apparatus. On these occasions, “workers’ dynasties” are also feted, that is to say families where the same trade is handed down from one generation to the next. Grandfather was a bricklayer, the son is a bricklayer, and the grandson will be the same, while the trade of the yet unborn offspring is thus ideologically predetermined.

When speaking about the “workers’ dynasties,” the ideologists of “real socialism” like to use the term “distinguished Soviet persons” (*znatnyye lyudi*). The celebrations of professions and trades and the pathetic vocabulary (of aristocratic origin) are clearly meant to make the trade attractive and induce young people to swell its ranks.

I venture to affirm, however, that these festivities and symbolic and verbal honours also have a latent meaning, far more important than their ostensible sense. First of all, by consolidating the cohesion and professional consciousness of certain privileged trades, these celebrations hinder the formation of a nationwide class consciousness. They are only a symbolic instrument of the corporative separation of the workers. The corporative spirit which the State inculcates is a surrogate of the corporation, the elementary and preliminary embodiment of class consciousness. Since the workers are unable to form their own associations, the State rallies them in a bogus fashion by means of these celebrations.

Secondly, the celebrations of professions and trades coupled with the cult of workers’ dynasties manifest a tendency of social stratification to become petrified, and they contribute towards achieving this. These symbols express in ideological terms the fact that manual workers, as well as their offspring, are condemned to remain manual workers and that the era of increased vertical mobility with the great chances of social promotion is finally a thing of the past. Stagnation and the general immobility

of society are accompanied by reduced possibilities of social advancement and by the individual heredity of social roles.

And thirdly, the celebrations of professions and trades carry a new "pseudo-religion of labour." They broaden the grip of the regime over the workers' leisure time and dupe them with the aid of ceremonies which are unproductive in themselves but useful for production, since they make the workers think less of their spare time and more about work.

Under the grip of the ideology of "real socialism," civic holidays have changed into carefully organized routine. Any Dionysian element has been eliminated as a precaution. They are celebrated in an orderly manner as manifestations of order, obedience, military force, and social hierarchy. The ideology of "real socialism," thus incarnate in visible and tangible actions and symbols, seeks to mobilize the irrational in support of its influence. The manual of the new Soviet social science, the science of festivities, ceremonies and rites says so openly: "The specific characteristic of ceremonies as an instrument of communist education means that they influence the consciousness of people both on the rational and the emotional levels."²² In this conjunction of two elements it is, of course, the irrational that prevails. In this way, "scientific socialism" is transformed into an instrument of social magic. According to the same manual, festivities, ceremonies and rites "are an effective way of educating people in the spirit of Marxist-Leninist ideology."²³

Marxism- Leninism is thus well defined as what it has really become in the present phase: a set of ceremonies and rites.

In the period of "real socialism" the hierarchy of temporal values has been turned upside down. The glorious and mythical past has been raised to its summit. In the ideological campaign against corruption and other "vestiges of capitalism" it is extolled as the age of virtue. The present is devalued less than it was when revolutionary millenarianism dominated, but it is conceived as the continuation of the past. The past reappears cyclically in the present, historic developments (that is, the October Revolution, collectivization, or the Great Patriotic War) are turned into myths, historic personalities become archetypes (for example, the founder of Cheka, Feliks Dzerzhinskiy, is the "Knight of the Revolution" or "the conscience of the Revolution"), and institutions such as police bodies (the Cheka, the GPU, the NKVD, all predecessors of the present KGB) become the "weapons of Hercules," or the "sword of the revolutionary proletariat." Since historical time has lost its millenarian finality, it begins to resemble a cyclical concept of time.²⁴

²² *Naši prazdniki*, pp. 1-2.

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ It is interesting to note the obstinacy with which modern Russian avoids the term "modern" and instead uses the word "contemporary" (*souremennyj*), giving the terms "modern," "modernist,"

Of course, every calendar is anchored in the celestial mechanism and in the corresponding cycles of nature. The result is repetition. But the calendar also has a social and historical base, it organizes social time. And as such it is subject to the prevailing concept of historical and social time. As a result, it is open not only to the past but also to the future. However, the totally atheist character of the Soviet calendar, with the suppression of all holidays of Christian origin, brings it dangerously close to the ancient farming calendar, determined by the cycles of nature. It is true that not all the countries of the Soviet empire have dared go that far. At least two traditional holidays have been spared: Christmas and Easter. But the ideology of “real socialism” seeks to empty them of the last elements of religious content and tries to make Christmas a family celebration and Easter a spring holiday, the feast of the equinox. By such an ideological operation it also deprives them of their eschatological dimension, of the element which introduces finality and a dimension of the future in what repeats.

The mass media under “real socialism” unintentionally accentuate this return to the organization of social time along the pattern of the old farming calendar. In an indissoluble mixture, the past-present reappears on the front pages of newspapers according to the seasons of the year. The contents of the press and the audio visual media are largely dictated by the seasons. Even a moderately observant reader can easily detect this phenomenon. Year after year, he reads the same editorial articles, the same headlines, the same reports, and sees the same photographs. In the spring he will read articles on the importance of ploughing and sowing, in the summer on the harvest and on the shortage of drinks, in the autumn there will be criticism of the bad functioning of the railways, in the winter articles on the difficulties caused by the frost and on the need for a more intensive development of the power base which is not up to its tasks. He has read the same things the previous year (only the figures and the

or “modernism” a pejorative meaning. “Modernism” is always the principal enemy of Soviet socialist realism, especially in art. While the expression “modern” and its derivatives imply the idea of innovation (towards decadence, in the Soviet interpretation), the term “contemporary” is neutral. It expresses existence in the present and suppresses the distinction between that which is new and things consecrated by the past and by tradition. It might be useful to quote the Russian mediaevalist Aaron Gurevich: “In the Middle Ages the conviction that any change inevitably leads to decadence was widespread. A poem of the 12th century says that “all that changes loses its value.” The terms “modernus,” “novus,” and their derivatives at that time much more represented notions of appreciation than of time. During the first centuries of Christianity these words had a positive connotation: “new” meant Christian, “old” was synonymous with pagan. But later the true Antiquity was almost entirely forgotten and the term “antiquus” acquired a positive meaning and had a value of prestige. In the Middle Ages, the term “modernitas” (modernism) assumed a slightly pejorative, deprecatory meaning. Everything new, not consecrated by time or tradition, inspired distrust. The accusation of “innovation” or of “new ways” was directed chiefly against heretics (“novi doctores”) and was a formidable means to socially discredit somebody. See Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale* (Paris: Gallimard 1983), pp. 127–128. Any further comment is superfluous.

names mentioned we different), and he knows only too well that he will read them again the following year. Consequently, he becomes used to the fact that the rhythms of social life come to resemble the rhythms of nature as they did in pre-industrial society.

Ceremonies and Rites

Soviet doctrine divides festivities, ceremonies, and rites into three categories according to their ideologico-political contents: 1) national and revolutionary holidays; 2) labour holidays; 3) family festivities, ceremonies, and rites connected with everyday life; 4) festivities and rites connected with the seasons of the year and the cycles of nature. Certain Soviet ritualists regard military festivities and the rites of young people as a special group. Other ritualists consider military festivities and ceremonies as something that falls between the festivities of various occupations and national holidays.²⁵

Since the public holidays and their ceremonies are fairly well known and I have discussed them at length, I shall turn my attention to the rites concerning the life of individuals, the family, and the rhythms of nature. They are precisely those which were expanded and developed the most during the Brezhnev era. Of course, the passage devoted to this phenomenon will by no means be exhaustive: I shall confine myself to a few general observations, leaving a thorough analysis to anthropologists, who may find this a fascinating subject for their research.

I shall leave aside ceremonies and rites whose elements begin to appear in the internal life of communist parties in power in Soviet-type one-party systems. There are some usages and customs not set out in the statutes which have been established and turned into true rites, such as ceremonies in connection with the admission of new Party members. Their photographs, often to be found especially in the Soviet press, cause one to think.²⁶

²⁵ *Naši prazdniki*, pp. 2–3.

²⁶ Eric J. Hobsbawm has pointed out that “modern social movements present a conspicuous lack of deliberately and specially elaborated rites. Officially it is the essence and not the form that unites their members [...]. A person who joins a communist party has to perform a series of activities and duties comparable – at least for certain members – to those of a religious order. But the only ceremony consists in his accepting a piece of cardboard with a purely utilitarian design on which stamps are regularly affixed [...]. This obviously does not mean that the trade unions and political parties have no ritual. If their founders or leaders have not anticipated one the ritual develops spontaneously even if only because of the inclination of human beings to ritualize and formalize their relations [...]. In organizations whose spontaneous development is less hampered by rationalism than workers’ movements the need to create rites may flourish like tropical flora [...]. But the fact that people attribute a ritual significance to their acts to the point that the annual distribution of membership cards in certain communist parties is a far more solemn event than the mere acquisition of a new piece of cardboard is secondary [...]. What unites the communists is the programme of the party to which they belong [...].” See Eric J. Hobsbawm, *Les primitifs de la révolte dans l’Europe moderne* (Paris: Fayard, 1966), pp. 175–176.

Marxist-Leninist “ritualists” declare that new rites must be given to “new men.” They claim that it would be wrong to assume that as religion withers away society will need fewer and fewer ceremonies and rites. On the contrary: according to them rites and ceremonies will spread further as elements of a new tradition and as a tie between the individual and society, or, to be more exact, the State. Rites and ceremonies of Christian origin must be replaced by a non-Christian ritual: I no longer dare call it atheist.

The erection of the necessary material infrastructure began in the middle of the 1960’s. The drab government offices in large Soviet cities have been replaced by sumptuous palaces built in a pompous style with a staff qualified to organize ceremonies and exercise rites. And civic temples, though more modest, continue to be built everywhere.

An entire system of rites has been elaborated, rites connected with the human life cycle, rites of “initiation” and change of situations, copying religious rites without much imagination. So the solemn entry of the newborn baby in the register of births replaces baptism. The decoration of young school children with the Pioneers’ red scarf (here the rite takes place in a Leninist sacred place) strongly resembles the first communion while the solemn issue of the identity card is a kind of civil confirmation. The latter sacrament is not performed by a priest but by a high police official, the incarnation of order and discipline. Naturally there are carefully elaborated marriage rites, and neither have the civic funeral ceremonies been left to chance.

The rites of initiation and of change in one’s position tend to proliferate. Initiation ceremonies are staged for young people who become workers or collective farmers, initiation rites are also held for students at schools of higher learning. A ceremony has been devised for the payment of the first wages, and so forth. There exist manuals with detailed scenarios, samples of moving speeches and ritual formulas. On all these occasions an oath (*klyatva*) is taken and orders and recommendations (*nakaz*) from the State are handed down. The frequency of the adjective sacred and holy (*sviato, sviyashchennyi*) is more than abundant.

What are these rites for? First of all, the ideology of “real socialism” seeks to vie with the church and deprive it of its followers. To achieve this, the Marxist-Leninist ritualists shamelessly imitate the church and use the same means: architecture (the temple), pseudo-religious paintings, choirs, liturgical formulas, and the interplay of light and shade. Here a subtlety ought to be mentioned: candles, which play an important role in the rites of the oriental church, have been substituted by torches.

Secondly, the State also uses the ceremonies of initiation and of change in a person’s position to penetrate the private lives of the individual and his family. It appears that the ideology of “real socialism” is stricken with “horror vacui” and tries to fill the entire social space. The State wants to show its omnipresence even in the matrimonial bed or in the cemetery, at least symbolically. The strange rite, popularized by the mass media, compelling newly-weds to conclude the wedding ceremony with a visit to the local statue of Lenin, the monument of the Great Patriotic War (in most cases a

tank standing on a pedestal with its gun in a threatening position) or the monument to the Unknown Soldier who died for the Fatherland, and to place a wreath there, is a bizarre combination of submission to the all-powerful father, of love and brute force, of procreation and death. This phenomenon is worth examining as well. In any case, the new rites are meant to cultivate social and political conformism, reinforce discipline and submission to the authority of the State.

Finally, certain rites have an entirely prosaic function which is never discussed: the fight against excessive consumption of vodka on receiving one's first wages or commencing university studies, and so on.

The new rites are no longer a challenge to the old world and its traditions as was the case after the October Revolution, when "red" christenings or engagements were arranged. No one nowadays thinks of giving one's daughter or son "revolutionary" names such as Oktyabrina, Turbina, or Vladlen (from Vladimir Lenin). There is no need to be sorry. The new rites are devoid of all revolutionary and non-conformist elements. Therefore, strange as this may seem, the nonconformists these days are those who go to church to consecrate their wedding or have their child christened. They manifest civic independence and civic courage.

In the past few years the authorities have been trying to encourage the revival of popular rites linked with the cycle of nature: farewell to winter, the feast of the Russian birch-tree, the Latvian ligo, the Tartar sabantuy (the feast of the summer solstice), the navruz (feast of the spring equinox), and the Iola (feast of the tulips) in Central Asia. These rites of pre-Christian, pre-Islamic, or pagan origin are to replace Christian rites doomed to oblivion. They are considered to be good and "progressive" because they are archaic. According to the logic of the bureaucracy, anyone who worships the god of a monotheist religion is exposed to official reprobation as a backward and superstitious person, whereas anyone engaging in archaic rites of the sun and fire practices the "scientific" ideology of Marxism-Leninism.

These rites, seemingly apolitical or neutral with regard to the ideology of "real socialism," arouse less distrust among persons sceptical about everything that is official. By taking part in them one does not feel oneself being indoctrinated. Yet they are not harmless. Since they are free from all transcendence (and not only in the religious sense), they serve the cause of "real socialism" and its fetishism of the immediate and of repetition in social life. The rites of the end of winter indirectly help to prolong the great social winter.

It would be possible to carry on with a long list of other aspects of the ritualization of social life: the election rite, the ritualization of socialist competition, and so on. This also includes the ritualization of the language which I have already mentioned. The ideology of "real socialism" would not be possible without the modification of the function of the language, without its transformation into an instrument of domination, without the rulers' monopoly of naming and assessing that which is real, and without

their power to impose this ritualized language on the subjects. Since it is impossible to separate these problems from the specific system of mass communication in the countries of the Soviet empire they must be discussed in a separate study.²⁷

Liturgical Marxism-Leninism, whose role is growing, brings the ideology of “real socialism” close to being a State religion. But one must not overlook two important differences: first of all, it is a religion without a god, or to be more exact, the State holds the place which is reserved to divinity in a traditional religion. Secondly, it is a religion without faith. Even if faith may exist as an exception, its significance is entirely secondary. The ideology of “real socialism” does not call for enthusiasm, identification with ideological notions, and innermost conviction. The present regime demands only conformity and participation in rites, half-hearted as this may be. This external character of ideological influence as well as purely external criteria of adherence to the ideology are an important element of its fragility. In situations of political crisis, this ideology cannot stand up to a confrontation with other ideologists capable of putting forward a more rational argumentation or to a confrontation with reality.

But this same ritualization of ideology is the source of its strength in a normal or “normalized” situation. Its ostensible acceptance on an intellectual and moral scale is easy and comfortable. It does not provoke internal conflicts, it does not create a thirst for the truth, it does not stimulate a quest for the absolute, and it shifts responsibility for individual actions to supra-individual bodies: to the State and the Party. Participation in ceremonies and the practice of rites are not as harmless as they appear at first sight. Ritual gestures provoke faith even if the political faith produced in this manner is weak and vague. The same applies to ritualized ideological language. Anyone using it accepts willy-nilly ideological clichés and categories of the vision of the world it conveys. By assimilating the vocabulary one assimilates the ideology, and notwithstanding mental reservations, one falls under its spell, even if only to some extent. In any case, what religion has only saints, ascetics, or devotees among its flock? What matters is to practise and observe the rites even if faith is weak or absent.

²⁷ I would at least, however, like to draw the reader’s attention to the highly interesting reflections on this subject by Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre: I. Les réalités* (Paris: Fayard, 1981), p. 232 et seq., and by Edgar Morin, *De la nature de l’URSS* (Paris: Fayard, 1983), 63 et seq., as well as to a remarkable study by Ladislav Bod, “Langage et pouvoir politique. Réflexion sur le stalinisme,” *Études* 342 (1975), no. 4, pp. 177–214.

REVIEWS

Amy Brandzel, *Against Citizenship: The Violence of the Normative* (Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press, 2016), 210 p. ISBN 9780252081507.

The recent case of Shamima Begum in the UK has shown to stark effect the racialised dynamics behind citizenship in the so-called civilised world. For those of us who have always lived the tension between citizenship and belonging, the proof that we may have what amounts to second class citizenship may cause anguish, but will not have come as a surprise. Shamima Begum was one of three teenagers that joined ISIS in Syria during the height of its power, leaving behind the seemingly comfortable and settled life of a UK citizen resident in her own country. Following a highly publicised media interview the home secretary, Sajid Javid, stripped Begum of her citizenship. UK law prevents citizenship from being revoked if this would result in the person being rendered stateless, but in Begum's case Javid argued that her Bangladeshi heritage could allow her to claim citizenship in that country, meaning that she would not become stateless. Begum's is only one in a series of cases where racialised subjects have had their citizenship removed in the name of national security, as Nisha Kapoor has shown in her excellent book, *Deport, Deprive, Extradite*.¹ This weaponisation of citizenship is easily anticipated if we follow the logical conclusion to the arguments presented in Amy Brandzel's new book, *Against Citizenship*, which is a detailed and passionate account of the shortcomings of contemporary citizenship with a particular focus on the US. Brandzel argues that citizenship (or the promise of it) has been used to undermine diverse and intersectional coalitions across race, gender, class, and other lines, by promoting a single-issue approach that has not only served to atomise resistance, but has also actively harmed marginalised others. The three main chapters of the book make this argument via a close analysis of hate crime legislation, same-sex marriage law, and Native Hawaiian sovereignty.

There is much to admire in this book, which offers a carefully observed and balanced argument of the tension between the need for inclusion within citizenship for those who have been denied its many privileges, and the problems that such inclusion brings. There is also a passing critique of citizenship studies, whose exponential growth might be considered "a part of the governmentality of citizenship itself, whereby this scholarship can participate in the management of difference" (7). This resonates strongly

¹ Nisha Kapoor, *Deport, Deprive, Extradite: Twenty-First Century State Extremism* (London; New York: Verso, 2018).

with current critiques of migration studies, which is seen as taking advantage of the miseries of undocumented migrants, while at the same time contributing to that misery by being complicit in the policing of borders.² Brandzel's approach is therefore focused not only on providing an academic critique of citizenship, but is based on the work of social movements for justice through a close analysis of legislation and particular legal cases. The arguments in the book weigh up the many protections of hate crime legislation that nonetheless disavow the simple fact that the greatest perpetrators of hate crimes in the US are law enforcement officials. They tackle the hard won privileges of same-sex marriage next to the suppression of the "monstrous difference" that a queer politics cultivates.³ And finally, Brandzel discusses the toxic way in which race and colonialism are set up against each other in denying Native Hawaiian sovereignty. Across these different examples, an argument unfolds that through incremental inclusion and legislative action, intersectional and complex demands become simplified in the name of one identity category, be it race, same-sex partnerships or indigenous sovereignty, with activists and campaigners couching their demands in language and through arguments that seek to make "monstrous difference" recognisable and therefore assimilable.

The first chapter offers a history of hate crime legislation from "data collection to sentence enhancement" (36) and to current understandings of its origin in the civil rights era. Yet, as Brandzel points out, the only point of reference is the Civil Rights Act of 1871, which focused on prosecuting organisations such as the Ku Klux Klan. What is elided in these comparisons are all the other laws that were directed towards federal and state authorities who could also be potential perpetrators of such criminal acts against African Americans. This has led to an implicit understanding that hate crime legislation is designed for nongovernmental actors, and yet as we know from recent and historical events, police brutality is and should be understood as a hate crime. It leads to "[...] the cruel paradox that hate crime legislation enhances the criminal justice system in the name of protecting those very same communities that they most actively criminalize and brutalize" (37). Brandzel also discusses a two-tier system within this legislation in the US, where protected identity categories are statistically tracked and federally prosecuted. Whereas traditional categories of race, colour, religion, and national origin can be prosecuted under federal law as hate crimes only, newer categories such as gender, gender identity, sexual orientation, and disability require another law to be broken, such as an interstate crime being committed, before there can be a prosecution. The chapter, whilst critical of hate crime legislation, offers a balanced account, with the

² Joshua Hatton, "MARS Attacks! – A Cautionary Tale from the UK on the Relation between Migration and Refugee Studies (MARS) and Migration Control," *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 4, no. 1 (2018), pp. 103–29.

³ Here Brandzel builds on Jasbir Puar and Amit Rai's analysis of how monstrosity has been mobilised in relation to the "war on terror" Jasbir K. Puar and Amit Rai, "Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots," *Social Text* 20 (2002), no. 3, pp. 117–48.

author going to some lengths to show that the legislation has resulted in the training of police, the involvement of community groups in helping practice the legislation, and the tracking of statistics that have certainly contributed to better conditions for many racialised people in the US.

A slightly shorter chapter follows on same-sex marriage, also tracing the evolution of legislation to show how marriage has been used as one of the most powerful means of producing a particular kind of normative citizen. Brandzel shows how this legislative success has served to blunt a queer politics that through exposing fears around perverse sexualities had been able to question the inclusionary claims of normative citizenship. This chapter outlines the beginnings and aborted promise of the sort of coalitional politics that is being called for throughout the book. Through a discussion of an earlier phase of the struggle, Brandzel shows how legislative cases in the 1970s exposed the fluidity of categories of sex, gender, and sexuality. For example, a case in Hawaii challenged the denial of same-sex marriage on the basis of sexual discrimination, leading to a convoluted argument over whether this was based on sexuality or what the court referred to as “sex.” As Brandzel states, this led to “*a necessary and appropriate* confusion about the relationship between sex, gender, and sexuality, as well as the anxiety that these are, in fact, social constructs” (81). The Hawaii case led to the liberal compromise of offering same-sex couples similar rights, but preserving the institution of marriage for heterosexual couples only. In the rest of the chapter, Brandzel goes on to show how this initial compromise led to the expunging of the intertwined relationships between sexuality, class, race, gender, sexual deviance, etc. In one powerful example, Brandzel further shows how an argument for the civility of marriage and family life that has been central to the success of same-sex marriage legislation has undermined Native claims of sovereignty by disavowing kinship practices that do not fit this model.

The final chapter before the conclusion focuses on such claims of sovereignty in the case of Hawaii and the way in which race and indigeneity are brought together in opposition to each other in the machinations of US settler-colonialism. Through a close analysis of the Supreme Court ruling in *Rice vs. Cayetano* (2000), Brandzel shows how a discourse around colour blindness is mobilised as a colonial strategy against indigenous rights. The case was brought by a white resident of Hawaii with support from the Campaign for a Color-Blind America Legal Defense, challenging an attempt to limit voting rights for an Office of Hawaiian Affairs to those of Hawaiian descent. The arguments revolved around competing historical narratives that either attempted to erase or acknowledge the US colonial past and the Hawaiian struggle for self-determination that resulted in the liberal response of granting some exclusive rights to “Native Hawaiians.” This, of course, required Hawaiians to be classified through racial categories based on blood, meaning that Hawaiian claims to sovereignty were transformed into a question of civil rights through the racialisation of Hawaiians as “Kanaka Maoli.” The argument for the case created a false equivalence between the long struggle for voting rights in the US by African-Americans, which was based on a claim of racial equality,

and opposition to a law that aimed at empowering historically disenfranchised groups, based on the fact that the new law identified a disenfranchised group in racial terms. A second false equivalence that was invoked ostensibly in support of the Kanaka Maoli made analogies between them and Native Americans, who have been granted limited political status. Yet the simple choice between a racial and political identity serves to obscure the highly complex ways in which race, colonialism, slavery, and empire come together in indigenous lives. As Brandzel argues, this rewriting of history has led to an “anti-intersectional logic” that separates the processes of racism and colonialism, and has also resulted in the unfortunate consequence that some Hawaiian nationalists have reproduced this bifurcation to make highly racialised (and sometimes allegedly racist) claims not only against white settlers but also against other ethnic groups. What this chapter shows is the absolute necessity of not producing a hierarchy of subjugation within and across marginalised groups, but instead to aim for a transversal politics that creates alliances across diverse communities.

Against Citizenship is a call for such alliances based on a situated, intersectional approach to politics that is advocated insistently throughout the text. I agree with Brandzel’s intersectional critique of citizenship, but the book also leaves me wondering where we go from here. In shifting the critique away from the nation-state towards citizenship, I wonder if we may also lose sight of a way into the coalitional politics that Brandzel is calling for. Perhaps in our contemporary moment what is required is a consideration of how the environmental crisis speaks to the need for a new conception of citizenship. Does citizenship still hold the same exclusionary power when removed from the framework of the nation state? Can the increasingly fraught question of the environment and the dying planet we now inhabit allow us to reconceptualise our relationship to each other and to our collective home? Here I am following Gayatri Spivak’s critique of the notion of the global understood through finance capital and information technologies, and her call to think instead of the planetary as the figure of alterity. “The planet is in the species of alterity, belonging to another system; and yet we inhabit it, on loan [...]. If we imagine ourselves as planetary creatures rather than global entities, alterity remains underived from us; it is not our dialectical negation, it contains us as much as it flings us away.”⁴ This sense of being inside but not completely of is an important mode for thinking a new conception of citizenship that does not attempt to make alliances based on recognition, but is instead an unhoming device. It deals with one of the problems, conceptually, with nation-state citizenship, where there is an artificial demarcation, or a bordering mechanism that is essential to delimiting the inside and the outside, what citizenship rights depend upon. Today, as we inhabit an ecological crisis of our own making, the outside, as in outer space, is precisely to where the colonising gaze has turned. I can think of many examples here: Elon Musk’s car stunt, or the recent news of an Israeli probe contaminating the Moon with tardigrades, or the Japanese landing

⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline* (Columbia University Press, 2003), pp. 72–73.

on a comet presumably for mining purposes. At this juncture, perhaps it is important to think our modes of belonging and citizenship, as demarcated by the bounds of our planet, which for me would mean that there might be something salvageable in the notion of citizenship thought as planetary, precisely for its provincialising capacities on the one hand and its profound alterity on the other.

Nishat Awan

Helen Hester, *Xenofeminism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2018), 169 p.
ISBN 9781509520633.

As feminists we inhabit many houses. Nancy Fraser is a feminist, Sheryl Sandberg is a feminist, Sheila Jeffreys is a feminist. But each one means something quite different, and so we cannot simply take the claim at face value. Thus, xenofeminism is feminism, but a variety which stands in contrast to other developments in recent times. Helen Hester's book describes itself as an admixture of cyberfeminism, posthumanism, accelerationism, material feminism, "and so on." It is divided into three uneven chapters; "What is Xenofeminism?", "Xenofeminist Futurities", and "Xenofeminist Technologies." So let us now take a look at Xenofeminist Futurities.

In 2014 Deep Green Resistance, a US-based militant ecological movement, hit something of a bump in the road – it could even be called a scandal if it wasn't of such manifestly ideological content – when they expelled a leading member for supporting the heresy of transgenderism. This was defended on the grounds that the movement regarded gender as a social construct to be opposed, and so antithetical to their militant green politics. Once again, the contest between biological sex and gender identity had fallen victim to sexual fundamentalism.¹

Hester's chapter on "Futurities" deals with this element of fundamentalism, while also incorporating some of the analysis of Lee Edelman's classic of Queer Theory, *No Future*.² Edelman sees the Child as a heteronormative symbol of the (political) future. His response is a refusal of the Child, a refusal which Hester picks up on, and asks how we can fight for a more emancipatory future without falling back on the theme of making the world a better place for our children.

Her analysis draws upon the language and imagery of climate change activism. Often the woman's role is connected with familial care, while the child is seen as shorthand for the future itself. We can see this in the contemporary campaigns of Extinction Rebellion or even more tellingly in Fridays for Future. Hester notes a common criticism of ecofeminism that it essentialises gender (surely sex?) and links women with the biological capacity to give birth.

¹ See *Counterpunch*, 11.8.2015.

² Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, NC: Duke University Press, 2004).

In the context of population growth, Hester then uses the work of Donna Haraway and her invocation to “make kin and not babies.” The current ecological conditions demand a feminism that prompts us to rethink the existences and relationships that our politics tend to privilege. Hester is careful here to differentiate between *birth control* and *population control*, as the latter has a history in racist eugenicism. This involves a generous call not simply to reduce the number of babies born, but to support and act in alliance with the current care givers. This is where Xenofeminism envisages an optimistic and inclusive future. “The ground for our most productive strategic coalitions may not travel in our DNA [... and] we must make it newly possible to conceive of futures beyond the household, the family, and the Child as we know them.” (63)

The longest of the book’s chapters is focused on Xenofeminist technologies, and is both backward-looking to the self care initiatives of the 1970s while at the same time presenting a vision of the future and the repurposing of current technologies. The key example is the Del-Em, a home-made device for menstrual extraction and abortions developed in the early 1970s. Today it is easily google-able,³ and Hester describes it as “a technology totemic of second-wave feminist self-help.” (70) The Del-Em is designed to suck the endometrial lining from the human uterus, using a syringe and a flexible tube inserted into the cervix. By taking this device out of its primary context, i.e. a simple home-made vacuum pump, we can see how radical feminists challenged and perhaps subverted the medical establishment. As an example, the Del-Em shows the aims of Xenofeminist repurposing. First, it allows women to circumvent the medical gatekeepers; second, it appears as a tool of repurposing and thus enables women to take control; third, it is immersed in “discourses of scalability” (tools on a smaller scale allow more direct control); and finally, the Del-Em shows a potential for intersectional use. With these principles in mind, Hester sees the possibility for technology, which is already available, to be used by small independent communities of women as part of “a bottom up movement centred on self-equipping via knowledge exchange.” (95)

In this discussion, Hester draws inspiration from second-wave feminism and the group which produced the classic *Our Bodies, Ourselves*, and uses its various global editions to illustrate how feminism can create a global network of knowledge, but also how knowledge can be utilised within differing political and cultural contexts. In an interview on the *Politics Theory Other* podcast, fellow Xenofeminist Patricia Reed discussed this in terms of situated knowledges, and it would have been interesting to have seen this element developed further.⁴ What Hester refers to as “protocols” set out when, how and with whom autonomous health care should be practiced. Such an approach can even develop as far as the National Federation of Feminist Health Care Centers (again

³ See, e.g.: <http://the-reproductive-right.blogspot.com/p/building-del-em.html> (accessed Dec. 1, 2019).

⁴ “Patricia Reed on Xenofeminism,” *Politics Theory Other* 3, April 27, 2018.

an example from the 1970s). Now, with the aim of sharing and developing knowledge on a collective basis, Hester envisages a global network of practitioners.

The last section of this chapter is a curious text entitled “From Self-Help to Trans-feminism,” in which we are told things such as how trans people communicate about health needs, especially now we have the aid of the internet. One wonders who this section is aimed at. How many people will feel the need to know that the needs of trans people are not quite the same as the rest of the population? However, the point is made that firstly, trans health care is an example of intersectionality in action, and secondly that there is a commonality between trans autonomous health care and those such as the *Our Bodies Ourselves* group.

For many years I lived in a part of the world that was hostile to trans people. At the same time, the country had some very loose regulations when it came to the regulation of medicines. For example, I could buy contraceptive pills from the shop on the neighbouring compound, while in a local mall I could buy the prostate medicine Avodart, which contains dutasteride, an anti-androgen. On trips back to the UK I could buy oestrogen gel from a friend to whom it had been prescribed. Before this off-the-shelf experience I had also tried the well-worn practice of buying off the internet, in my case the antiandrogen finasteride. This is what is known as self-medication, and from anecdotal evidence it is not uncommon in the trans community. However, it is born of necessity in most parts. It is a defensive response to a situation born of need, where the medical system does not accommodate trans people. I find it hard to accept that this is a creative act. Never did I think I could spin self-medication as “a new means of resisting those institutions that have historically fought to destabilise the disciplinary grid of gender in the face in the face of biomedical innovations which might unsettle it.” (88) It seems that a positive spin can be put on anything. Acceptance of trans people as outside the medical industry is one political tactic, but there are others which can challenge structural oppression in a more direct way.

Instead of celebrating trans autonomy, why not join with trans people for adequate health provision including mental health provision? What might be useful is a peer-reviewed piece of research on the long-term impact of Hormone Replacement Therapy on trans people. Valorising alternative practices separates trans people from the wider community in the same way as celebrating abortions outside the medical community instead of improving abortion rights.

Hester’s work, and Xenofeminism in general, illustrate two aspects of contemporary feminism. The first of these is the apparent rediscovery of Second Wave Feminism⁵ and, in particular, Shulamith Firestone’s, *Dialectics of Sex*. This is certainly a seminal work, and the Xenofeminists are inspired by Firestone’s vision of the future and the role technology may play in granting women the ability to take control of sexual reproduction.

⁵ See Ros Hague, “Between the waves: Currents in contemporary feminist thought,” *Political Studies Review* 14 (2016), no. 2, pp. 199–209.

Firestone uses the example of the artificial placenta as a form of scientific research which is “still taboo” and is not discussed because it is “unnatural.”⁶ Furthermore, she makes the point that the technology is already available (in 1970) to reduce the pain of childbirth, and speculates that it would be possible to derail the “reproductive obligation to the species” through unspecified “artificial methods.”⁷

However, while there may be some merit in cherry picking a modern political classic, this reviewer has doubts. For example, moving slowly but steadily away from Engels,⁸ Firestone writes in a curiously racist manner of the sexual and power relations between black and white, male and female.⁹ Additionally, Firestone’s views on patriarchy and in particular the role of sexual reproduction have been fundamental to the development of Radical Feminism. We can see this connection in the work of Sheila Jeffreys and her *Gender Hurts*.¹⁰ Jeffreys is what is known as a TERF, a Trans Exclusionary Radical Feminist and, inspired by Firestone, she explains how men oppress women through sexual violence and maintain their control through acts such as rape and murder. Trans women, having suffered the misfortune of being born male, retain the innate masculine propensity to violence and thus are an existential threat to born women. Jeffreys and Hester are drawing water from the same well, and I find it difficult to believe that it is fundamentally different water.

So, should we read Firestone as simply “a product of her time” and therefore not really racist or TERF? That would certainly allow us to utilise her ideas about technology in a guilt free manner. The white elitism of some radical feminists, identified by Angela Davis and others, is by now well-recognised, and led to the call – which we can still hear – for intersectionality. Thus, while Firestone and her visions of technology inspire Xenofeminism, many intersectional feminists still seek to move on from her view of patriarchy and her sexual fundamentalism.

This brings us to a second theme in contemporary feminism which is exemplified in Xenofeminism, namely the goal of gender abolition. In a recent interview with *Open Democracy*, the veteran socialist, feminist, and political writer Bea Campbell noted that gender, like post-modernism, has had its day.¹¹ Trans identities, she suggested, are “a kind of an exemplar of a neoliberal version of what it means to be human, at its most idiosyncratic, i.e. you can choose! You can choose to be anything you like. Well, I’m

⁶ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: William Morrow, 1970), p. 180.

⁷ Firestone, 1970, p. 209.

⁸ Firestone, 1970, pp. 4–13.

⁹ Firestone, 1970, pp. 95–112. See also, Mithu Sanyal, *Rape* (London: Verso, 2019), pp. 86–7.

¹⁰ Sheila Jeffreys, *Gender Hurts* (London: Routledge, 2014).

¹¹ “UK sexual politics have become ‘profoundly authoritarian’ says Beatrix Campbell,” *Open Democracy*, 1 November 2018 (online at

^h<https://www.opendemocracy.net/en/5050/beatrix-campbell-uk-sexual-politics-profoundly-authoritarian/> [accessed Dec. 1, 2019]).

sorry, you can't." Thus Campbell echoes the anti-trans rhetoric, in which trans people simply "choose" their gender identity of their own volition.

Gender, as a social construct, reflects the society in which we live, while sex is a biological fact. As Reed says, Xenofeminism is interested in facts, not norms.¹² Gender is a norm, sex is a fact. So far, so good. Gender roles are generally seen as restrictive and providing the basis for women's oppression. Thus, release from these gender roles will be a huge step towards the dismantling of patriarchy and women's (human?) liberation. Reed points out that instead of the end of gender, their idea is for a proliferation of genders. However, the language used for gender abolition does not differ greatly from the language used by "gender critical" feminists, i.e., TERFs. As has been noted above, Hester makes it clear at different points in the book that she is not directly hostile to trans people and would clearly not be so vulgar as to exclude them from political or public life. However, in speaking of the felt need by trans people to develop a gender identity, she states that trans people are not "at fault." (29) This is a choice of words I have puzzled over for some time. Clearly she thinks something is wrong here. Perhaps it is the acquired gender identity which reinforces the gender binary, but the trans person is not to blame. "You've done something wrong, but it's not your fault." Not terribly reassuring, I must say. And neither is it a great deal different from Germaine Greer's offensive description of trans women as "delusional men."

Gender abolitionism implies that there is a choice involved. The term antinaturalist is used to show that we are not restricted by nature. If there is something wrong with nature: change it. This is an exciting idea. In her interview, Reed cites how she admires the acts of the trans community which change the restrictions of the sexed, "natural" body as if this were somehow a playful, creative act. There is no comment here on the mental strains of the trans people who feel forced to change their bodies to conform to their gender identity, or to those who self-harm or lacerate their genitals with a broken bottle. Because, for those in the trans community, "choice" is the last thing which comes to mind when dealing with trauma. As with the challenges of self-medication discussed, this seems to be a confusion between strategy and tactics.

As to the strategic goal of gender abolition, we may think of it as we may any other political objective. As Sally Campbell notes, "to reject gender diversity now on the basis that our aim is to abolish gender in the future is like rejecting the fight for higher wages on the basis that we want to abolish the wages system."¹³

In this context, we might recall David Harvey's remarks about forms of resistance under neoliberalism: "What if every dominant mode of production, with its particular political configuration, creates a mode of opposition as a mirror image to itself? [...]"

¹² *Politics Theory Other* 3.

¹³ Sally Campbell, "Gender Recognition Act: Trans Rights Versus Feminism?" *Socialist Review*, September 2017, (online at <http://socialistreview.org.uk/427/gender-recognition-act-trans-rights-versus-feminism> [accessed Dec. 1, 2019]).

The reorganization of the production process and turn to flexible accumulation during neoliberal times has produced a Left that is also, in many ways, its mirror: networking, decentralized, non-hierarchical.” However, he goes on to say that “I think much of the Left right now, being very autonomous and anarchical, is actually reinforcing the endgame of neoliberalism. A lot of people on the Left don’t like to hear that.”¹⁴ In contrast, the recent manifesto *Feminism for the 99%* by Arruzza, Bhattacharya, and Fraser is based on the experience of mobilising women workers in the US and in other parts of the world. It is an inclusive feminism which deals with the central issue of social reproduction, its understanding of gender comes from a material analysis of capitalism, while the final thesis “calls on all radical movements to come together in a common anticapitalist insurgency.”¹⁵

Hester’s *Xenofeminism* is a book for our times. It is backward-looking to the 1970s, while also seeking to harness the potentials of technology to hand women more control over their lives. However, the autonomous structures it promotes allow one to live within neoliberal capitalism without seriously trying to build a movement for its overthrow.

Diana Young

¹⁴ “Neoliberalism is a Political Project: An Interview with David Harvey,” *Jacobin*, 23 July 2016 (online at <https://www.jacobinmag.com/2016/07/david-harvey-neoliberalism-capitalism-labor-crisis-resistance/> [accessed Dec. 1, 2019]).

¹⁵ Cinzia Arruzza, Nancy Fraser, and Tithi Bhattacharya, *Feminism for the 99%* (London: Verso, 2019).

Juliane Fürst and Josie McLellan, eds., *Dropping Out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc* (Lanham, MD: Lexington Books, 2017), 343 p. ISBN 9781498525145

Cold War politics and their present-day afterlife have long defined much of the knowledge produced regarding alternative – non-regime – spheres within the Socialist bloc. As a result, their history, when not ignored entirely, has served as an argument in a teleological narrative about the inevitability of socialism’s demise. Fürst and McLellan’s edited volume, on the other hand, fits into an increasingly popular literature that fosters a re-thinking of the socialist past, the post-socialist present, and the structure of knowledge about the societies that have lived and continue to live this past and present.¹ The book thus not only refocuses the study of alternative spheres away from their usual role as harbingers of transformation, but also provides space for reflection on the nature of social, psychological, and political change *across* the Iron Curtain.

The contributions are connected through the overarching theme of “dropping out,” conceived in broad terms that engage the individual authors in a discussion of its meaning. As such, the collection does not argue either for a specific interpretation of the term, or for a specific instrumental role for dropping out in re-shaping the socialist regimes. Rather, as a “history of emotions” (8) the book provides a glimpse into how individuals (often within a collective) experienced their own activities. The twelve chapters, written predominantly by early career researchers who participated in a British Arts and Humanities Research Council grant, are divided into sections suggesting four categories of dropping out: in spirit, intellectually, in style, and economically. This division is not subjected to a sustained analysis and, while its aim may be more descriptive, its existence prompts the reader to look for connections both within and beyond it, as the presented modes of dropping out often have much in common. The structure de-emphasises chronological and regional variations as to how, why, and with what results people dropped out of socialism, thus drawing attention to the localised individual experiences of the dropouts. These experiences were abundant: there are hippies, yogis, musicians, squatters, hackers, as well as more usual subjects of studies – intellectuals, activists, students, and artists.

¹ See Elizabeth Cullen Dunn and Katherine Verdery, “Postsocialism,” in *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*, ed. Robert Scott and Stephen Koslyn (New York: John Wiley & Sons, 2015).

The brief contributions raise a multitude of potential analytical issues. Due to the heterodox nature of the contributions, the themes appear as questions, rather than fully formed approaches or interpretations. Not all the authors ask the same questions, but much of what they write is relevant to several prominent themes:

First, the overall framing indicates that the authors, sometimes implicitly, “go West”: placing Eastern European movements within the broader context of pan-European activism during that period.² This framing stresses the universal aspect of alternative movements in the twentieth century. We are invited to consider that the protagonists “dropped out of rational, industrial modernity” (307), and that their activities were connected to those beyond the Iron Curtain because they all resulted from “the shared experience of modernity” across the world (15). Thus the broader question emerges as to what modernity means, to which the volume does not provide an explicit answer, but ample stimulating material that helps us reconsider several existing conceptualisations. Susan Buck-Morss famously analysed the similarities between the Cold War East and West, and encapsulated them in the concept of the “dreamworld of a mass utopia,” in which mass happiness could be achieved through “industrial modernisation.”³ The protagonists of *Dropping Out* often opted for a non-industrial world, trying to build their lives without either a re-ordering of the world through development or through clear categories of belonging and being. Instead, they chose to create individual spaces, their dropping out not always a “permanent or an absolute condition” (87). At points they even developed an alternative “feeling of ‘cosmopolitan responsibility’ for the future of the entire world” (140). Artists in the USSR went as far as to create that alternative space within their own minds, seeking “internal escape routes” (63). Hippies spoke of “knowing themselves” (57) and commune members emphasised “self-knowledge” (185). Even the squatters in the GDR who took over and personally restored older buildings showcased their dedication to modernising activities beyond the state framework, often motivated by a “mundane wish to live an ordinary life” (283). Happiness, therefore, was not to be achieved through a re-modelling of society, but through a kind of work either on themselves, as Häberlen proposes in the conclusion, or on their immediate personal surroundings, or on the global world. Even then, however, the dropouts did not function entirely outside of socialist modernity, some elements of which they embraced, or at least did not reject. Their activities sometimes “helped maintain the integrity” (288) either of an aspect of the system or of the system itself, thus making them participants in the existing socialist modernity. Perhaps, then, their situation might be better characterised as one of striving for a “second modernity,” in which “boundaries and distinctions between categories become blurred” and individualised.⁴

² Tara Zahra, “Going West,” *East European Politics and Societies* 25 (2011), no. 4, pp. 785–91.

³ Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (MIT Press, 2002), p. ix.

⁴ Ulrich Beck and Christoph Lau, “Second Modernity as a Research Agenda: Theoretical and

By explicitly raising the issue of dropping out of modernity and presenting people who felt they were “citizens of the world” (141), the volume points to the potential of studies of socialism to question if, when, and how the local and global interacted in gradually bringing about another (second?) type of modernity.

Focusing on the nature of what was embraced by the dropouts points to the second underlying question of the volume: To what extent were there *alternative* spaces? Many contributors recognise that dropping out cannot exist beyond the system, as it is a relational process. However, in the experience of each dropout, the alternative is constituted by their demand to live differently. The individual contributions recognise this as a basic premise, but also reveal that naming and implementing a specific alternative lifestyle is a much more complex process. Is it possible to belong to an alternative movement if its aim is to participate in the mainstream? And must alternative living be more than a personal lifestyle choice, must it promise a future available to anyone else? As the accounts reveal, the protagonists often disagreed on the answers to those questions. Even though their own lived experience was not the same as that of those who belonged to the mainstream, they did not present a comprehensive vision of the future in which the socialist regime did not exist at all. For instance, the inhabitants of the Yellow Submarine commune fought over the extent to which their mode of living should be known, available, or promoted to others, not knowing “what purpose [...] freedom was to have” (197). Others displayed a “lack of awareness of being involved in anti-politics” (79), insisting on the apolitical nature of their lifestyle, which they refused to consider to represent a political alternative to the existing system. Yet others demanded that the state allow them “to participate in socialist society on their own terms” (99), thus carving out their alternative sphere explicitly within the system. Through these examples *Dropping Out* provides ample stimulation for contemplating the nature of the political and the role of alternative futures in its reconstituting. It does so primarily by prompting us to think about how personal ideas about alternative futures relate to the transformation of the broader socio-political context in which they appear.

Looking at the individual experience of forming a dropout culture raises a third important analytical theme, centred on the notion of authenticity. The desire for authenticity is a familiar theme in studies of Western social movements of that period, and one that finally receives due coverage in this volume. For instance, the samizdat writers considered themselves “the *real* heirs to the Russian poetic tradition” (111, emphasis added). In fact, realness of experience was a fundamental aspect of authenticity. Authenticity guaranteed that one’s lifestyle was superior to the mainstream mode of living, through the assertion of difference existing between the dropouts and the mainstream. For the Polish youth computer ownership was a means of “showing off” (170), while a GDR punk stated that regular (as opposed to the punks’) life in their state was “so boring” (210),

Empirical Explorations in the ‘Meta-Change’ of Modern Society,” *The British Journal of Sociology* 56, no. 4 (2005), pp. 525–557, here 527.

and Siberian punks considered themselves “real heroes” because being a punk could entail facing repression (238). In this way, claiming to be authentic was necessarily a political statement, an expression of how to live *better* under socialism, which, as the introduction points out, “demanded to be lived” (13). *Dropping Out* thus helps us in thinking about the actual role of authenticity within social movements. Firstly, if there was a qualitative difference between living in the mainstream and in the alternative, then to brand a fellow dropout as authentic or inauthentic took on greater significance. Different groups had different ideas about how to establish whether someone was a real dropout, but the need to ensure that all members are authentic meant that, as in the case of the GDR punks, even style could become a “means of policing the subculture” (211). Secondly, and even more interestingly, in the case of the Siberian punks, for whom “yesterday’s provoking slogans became today’s [post-transformation] official jargon” (245), this shift in the role of those slogans caused the punks to abandon them. This prompts reflection on whether authenticity only has a political content when in an oppositional relation to the mainstream. Or, perhaps, the desire to be authentic is the actual *content* of dropping out, regardless of its form, because in the long term the form itself does not offer a better alternative. The role of authenticity within movements both before and after they enter the mainstream is a question that has still not been investigated within today’s progressive movements, even though they are perpetually confronted by potential political alliances with forces that are not “authentically” progressive. *Dropping Out* could thus be read by those who seek to understand how social mobilisation works.

*

This rich collection is full of “thick” description (181), which offers a variety of readers opportunities to engage with specific contributions beyond the themes outlined above. For instance, the study of Polish *komputerowcy* (“hackers”), who “privatised” (160) computer use, could shed light on the historical trajectory of ownership of new technologies, and even of the digital sphere, a question particularly pertinent in the era of “surveillance capitalism.”⁵ The account relating the political transformation of the Siberian punk underground scene towards nationalism provides a case study in how the participants of protest movements leave spectators “confused” (241) as they behave contrary to the expectations produced by a vision of politics as a space of competing coherent ideologies. The story of Sarajevo’s madrassa students, who discussed pan-Islamic revivalism and felt “embedded in the local-global framework of the 1960s and 1970s” (86), illustrates a need to gain more knowledge of non-Western internationalism and globalisation, an increasingly popular theme in historical writing. Finally, the difficulty that GDR punks experienced in “reconcil[ing] their past identities with their

⁵ Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (London: Profile Books, 2019).

[post-unification] circumstances” (222) offers an input for universal considerations concerning the difficulty of writing histories after fundamental social transformations have repositioned people into new roles and categories of belonging.

While individual accounts offer these interesting tropes, they are not sufficiently analytically explored, either within the contributions or in the brief introductory and concluding essays. Many fascinating avenues for further debate appear rather as teasers, and readers may easily find themselves desiring more critical reflections on the meaning of dropping out. But placing such diverse contributions in a single volume ultimately draws attention to the multitude of ways that the study of the socialist past can help us reflect on the broader history of the twentieth century, in particular for a scholar interested in understanding how we came to the point we are at right now: politically, economically, psychologically, or emotionally.

Karolina Partyga

Joseph Grim Feinberg, *The Paradox of Authenticity: Folklore Performance in Post-Communist Slovakia* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2018), 256 p. ISBN 9780299316600.

In *The Paradox of Authenticity: Folklore Performance in Post-Communist Slovakia*, Joseph Grim Feinberg offers a rich ethnographic study of contemporary Slovak folklore ensembles, which he uses to explore discourses of authenticity and the process of authentication. While the book undertakes an important intervention in debates within ethnography and folklore studies, it also pursues wider questions that will be of concern to scholars of Eastern Europe more broadly. Key among these concerns include the changing relationship between aesthetics, politics, and society in the transition from communism to liberal capitalism and the place of “the people” in the contemporary post-popular age. While Feinberg’s observations regarding the ways in which contemporary folklore groups in Slovakia navigate the paradoxes of authenticity are perceptive and stimulating, his final call for a “repoliticization” of folklore warrants careful attention.

The authentic folklore movement in music and dance emerged in Slovakia in the final years of the 1990s. Its founding activists set out to distance themselves from what they perceived as the kitsch folkloric ensembles that had been promoted by official institutions under communism. For this new generation of folklore activists, communist folklorism had corrupted a more authentic folklore by overly stylizing it, standardizing and homogenizing different regional traditions into a single national culture and imposing on it a political ideology. The authentic folklore movement sought a radically different practice, removing traditional dance and music from the control of these official institutions and “returning folklore to the people.” To this end, its advocates undertook a rigorous collection, archiving, and study of distinct regional traditions of folk music and dance. This archive, in turn, served to reorient folklore away from the stylized, theatrical performances of large ensembles and towards a folklore done “for pleasure.” The new archives were harvested to reconstruct fundamental aesthetic structures or techniques that could in turn inform individual improvisation, allowing individual dancers to more “authentically” express themselves.

It is authentic folklore’s concern – even obsession – with authenticity that forms the core of Feinberg’s study. What, he asks, do practitioners of this movement mean by an “authentic” folklore? What does this concern with authenticity tell us about the relationship between aesthetics and modern society? And how do ideas of authenticity reconfigure notions of “the folk” or “the people” in the era of post-communism, in which

such concepts are considered outdated or dangerous? Building on the work of Lionel Trilling, Feinberg concludes that authenticity is a distinct problem of the modern subject and therefore must be understood as an existential condition that arises from the real contradictions of modernity. "The idea of folklore," in this sense, "is an expression of the peculiarly modern desire for this more authentic life". (24)

Under communism, the redemptive character of folklore was understood within an epic Hegelian narrative of history: according to official ideology, as socialism developed "modern society itself would become coterminous with the folk" and therefore folklore could "continually develop as an art that is at once authentic, modern, and popular." (49) But in the aftermath of the revolutions of 1989, suspicion of such grand historical narratives recast utopian thinking as dangerous and totalitarian. As the very concept of "the people" was denuded of its political significance, the place of folklore was also thrown into question: what, after all, is folklore's role in a world without a folk? Authentic folklore's answer to this question was to reject the utopian horizons of Hegelian dialectics and to seek, not a resolution to the contradictions of modernity, but merely brief, temporary moments of transcendence. (177)

For Feinberg, this self-limiting nature of authentic folklore is in harmony with the wider depoliticization of "the people" in post-communist societies. As liberal and technocratic norms gained hegemony in the aftermath of communism, increasingly "the people" was displaced as the object of politics in favor of a more fragmented, anonymous "public." (35) With the marginalization of the people as the ontological grounding of politics, folklore also became unmoored from its own ground in the folk. The authentic folklore movement has sought to negotiate this tension by presenting itself as a mediator between an inauthentic public and an authentic-but-inaccessible folk. Authentic folklore doesn't claim to represent the people, but rather "points to a people that exists somewhere else. The movement does not play the part of a savior promising redemption, but of a devotee who points the way for other devotees, who can approach their object through the proper rites of devotion." (186) In the process, of course, the people is further depoliticized. Importantly, Feinberg notes, this depoliticization has allowed authentic folklore to maintain a distance from right-wing nationalist discourses. At the same time, however, it has preserved an implicit notion of the folk that always lies ready to be activated by reactionary political forces.

Aesthetically, the depoliticization of the people has prompted a move away from the epic lyricism promoted by communist folklore, towards a tragic lyricism of the post-communist age. If communism understood folklore through the framework of Hegelian dialectics and anticipated a future unity of the authentic folk and modern society, authentic folklore is better understood as embodying the Kierkegaardian figure of the "knight of faith." (29) While maintaining fidelity towards an imagined premodern world of the authentic folk, the movement simultaneously acknowledges the hopelessness of its striving. (197) The aesthetic product of this philosophy, Feinberg concludes, is a "lyricism [...] adapted to an age of social inertia." (174)

The tragic lyricism of authentic folklore offers a potentially valuable starting point for reconceiving the problem of authenticity. Authentic folklore, Feinberg argues, reproduces a tension between two models of authenticity. The first, an unreflective model, considers authenticity to lie in the essence of things-in-themselves. Authentic folklore here exists as an object of a premodern epoch whose essence can only be briefly glimpsed by modern devotees. The second, a reflective model, considers authenticity as a Sartrean process of self-realization, in which a consciousness creates its own essence. While authentic folklore would appear to practice the first, unreflective model, Feinberg notes that its acknowledgement of the futility of its efforts to grasp the authentic thing-in-itself provides an opening to a more reflective account of authenticity: "Might we modern beings give up on the belief that folklore is hidden somewhere else and instead come to the belief that folklore simply is this striving for the authentic in a world where the past, as past, is gone?" (197) Folklore, in other words, should be conceived as the striving of a collective historical subject to authentically realize itself in the modern world.

Such a self-reflective, authentic folklore, Feinberg argues, could begin to challenge the conditions of modernity that give rise to inauthenticity. If the people is understood not as a vanishing object of the premodern world, but as a collective historical subject capable of an authentic self-transformation, then folklore can also begin to adopt an active, transformative role in modern society. (199) To this end Feinberg calls for a repoliticization of folklore and gestures towards a "radical" folklore that could compete with both the tragic depoliticization of the authentic folklore movement and the threat of a rising reactionary nationalism. This radical folklore would draw on a folkloric tradition of "playfully pushing against existing hierarchies from the position of what is 'low' and excluded from the prestigious centers of culture and art." (200) It would be, in short, a subaltern folklore.

However, in Feinberg's call to "repoliticize" folklore, do we not begin to perceive the contours of a new inauthenticity? It is, after all, one thing to recognize that folklore is a historical product, consciously refashioned by its enthusiasts according to new social configurations. It is quite another to suggest that, given this social reality, authentic folklore can be made to serve projects of political transformation. The tension here lies in whether the enjoyment of folklore is considered a means to a political end, or an end in itself.

This tension can be illustrated through Feinberg's reconstruction of an Easter Monday celebration in Slovakia. Traditionally, on this day, the boys of a village visit the houses of girls, coax them outside, douse them in water and whip them with willow branches. The ritual is popularly understood to increase fertility. Feinberg offers a rich account of participating in this event as part of his ensemble, highlighting the sense of community and celebration that the ritual dousing, whipping, dancing, eating and drinking promotes. By the end of the celebrations, he recalls: "I knew without a doubt [...] that folklore was the most beautiful thing in the world and, yes, all of us, whoever we were, were one big collective." (113)

While this account beautifully captures the real sense of collective effervescence he and others experienced as part of the ensemble, we might well ask whether this ritual would survive in the repertoire of a folklore oriented towards progressive political transformation. What happens when we center on the relegation of women to the role of passive participants in the dance? Should a more politically conscious folklore subvert these traditional gender divisions? Or should the entire event be cast aside as promoting oppressive gender norms? It seems unlikely that such an intervention would produce a folklore whose authenticity was experienced as such by current enthusiasts.

Indeed, it is hard to see how such a conscious effort to turn folklore towards the project of political transformation would not reproduce the same inauthentic division between folklore and the public that Feinberg details elsewhere in the book. Not only would such an effort likely be quickly labeled “inauthentic” by detractors, for whom enjoyment has been replaced with political utility, but opposition to such progressive political interventions could garner wider support in society. One need only consider the contemporary culture wars over “political correctness,” and the cover they have provided for reactionary forces to masquerade as guardians of “apolitical” enjoyment, to see the fate of such efforts.

The critique here is of more than just the instrumentalization of folkloric enjoyment for political ends; rather, we might well go further and ask whether there is not something inauthentic about politics itself. Certainly, this was how it appeared to the young Marx, for whom political society was an estranged expression of civil society, over and above which it stood in antagonism. Henri Lefebvre noted precisely this point when he highlighted the parallel structures of the state and religion as both being reifications of the social. In Marx’s work, Lefebvre went on to note, modern political society is premised on both an antagonistic division between the state and civil society and, therefore, a fissure within the human subject, between man and citizen.¹ Understood in this way, politics, far from the realm of authentic emancipation, should be considered as part of the complex of contradictions of modern society that gives rise to the problem of inauthenticity itself.

Understanding the inauthenticity that underpins politics is especially salient today in an era of growing anti-political sentiment. As membership in political parties crashes, voter participation declines, and opinion polling notes growing disillusionment and distrust in the political class, the seeming inauthenticity of political society becomes all the more stark. “Put another way,” the Gramscian scholar Elizabeth Humphrys has noted, “the separation and antagonism between social and political interests that Marx theorized [...] is in the process of becoming the dominant form of state-civil society relations again.”² Should it be surprising that authentic folklore, a movement established

¹ Henri Lefebvre, *State, Space, World: Selected Essays* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), p. 75.

² Elizabeth Humphrys, “Anti-politics, the Early Marx and Gramsci’s ‘Integral State,’” *Thesis Eleven*

in conscious opposition to the perceived intrusions of political society into folklore, should emerge in the current moment?

Perhaps authentic folklore's suspicion of the political should be understood less as an aesthetic expression of the technocratic liberalism of post-communist society and more as an articulation of this wider anti-political sentiment. In an era in which political systems have been hollowed out of their social content and European politicians struggle, in Peter Mair's words, over who will "rule the void," authentic folklore's understanding of politics as an inauthentic intrusion into the social has a particular resonance.³ Set against this recent historical background, Feinberg's call for an authentic "repoliticization" of folklore seems out of sync with one of the dominant social trends of our era. Whether it is possible or, indeed, desirable to resist this anti-political tide is a question worth considering.

James M. Robertson

147 (2018), no. 1, p. 39.

³ Peter Mair, *Ruling the Void: The Hollowing-out of Western Democracy* (London: Verso, 2013).

Jake Alimahomed-Wilson and Immanuel Ness, eds., *Choke Points: Logistics Workers Disrupting the Global Supply Chain* (London: Pluto Press, 2018), 256 p. ISBN 9780745337258

At the beginning of 2019, I attended a strike of airport security workers at the airport in Frankfurt, Germany, Europe's fourth busiest. The predominantly migrant workforce celebrated its strike by playing a techno version of the Italian partisan anthem "Bella Ciao." Employers had provoked the strike by trying to play different groups of security workers off against one another by creating chains of subcontractors and employing them in different firms. Security workers are not usually conceived of as being critical to capital accumulation and circulation, and yet their strike not only resulted in all out-going flights being cancelled and incoming planes being diverted, it also affected air travel elsewhere. It was with this experience in mind that I read and analysed Jake Alimahomed-Wilson and Immanuel Ness's co-edited volume *Choke Points: Logistics Workers Disrupting the Global Supply Chain* (2018).

Ness's academic contribution to the understanding of migrant labour and worker organizing is unparalleled. His books, edited volumes, and Pluto Press's Wildcat Series are acclaimed amongst those studying changes in capitalism, the working class, and new forms of resistance. Building on this work, *Choke Points* provides a unique contribution to the debate on the changes of contemporary capitalism in the early part of the 21st century, a moment which has become synonymous with the rise of Amazon and Alibaba. This volume's publication corresponds to a renewed interest in the politics of labour and logistics, and in the question of whether logistics workers are going to be central to revitalising the labour movement.

In fact, labour scholar Kim Moody has argued that logistics work is central to a new form of capital accumulation, one in which racialised groups of workers have been cut off from other job and career prospects, and that this typified a new form of capital accumulation. On the other hand, Jane McAlevey argues that public services, in particular teachers and hospital workers, are more likely to renew the labour movement given their proximity to communities and the relational nature of their occupations.

Unfortunately, this book does not take up the labour renewal debate. However, it argues that tactical mobilisation at capital's strategic choke points has worked in the past and will do so again in the future, thus implicitly agreeing with Moody's propositions. The book advances this argument in four parts. The first part focuses on labour power and solidarity across the world's choke points; the second deals with logistics workers

resisting exploitation; the third deals with neoliberalism and the transformation of ports, and the final section deals with organizing strategies across global supply chains.

For the editors of this volume, global value chains epitomise the contested nature of capitalist social relations. The editors accomplish this by proposing a “lengthened GCC approach” that analytically distinguishes between upstream and downstream in the value chain. In this approach, upstream implies all the raw materials, agricultural goods, and unfinished products that usually come from the Global South. Downstream implies the transport of finished products which are ready to be sold on the consumer market. The differentiation can thus reveal labour’s power at different points within the value chain. Based on this distinction, they can discern that labour relations upstream are characterised by workers being self-employed, in informal employment, or on temporary and precarious contracts. Downstream in the global commodity chain in Western Europe, companies buy peace with structurally and institutionally strong unions. Thus, this book makes a valuable theoretical contribution to the current understanding of global value chains.

By making the workers’ struggle central to all of its chapters, this book is a welcome antidote to the countless management books published on supply chain management. The book’s insistence on global logistics workers becoming “unmanageable” does not, however, imply a lack of academic rigour.

It is significant that, despite adopting this critical attitude towards the business studies approach, the edited volume continuously refers to this strand of literature and seeks to unveil the changing nature of the business environment and its implications for labour. The second chapter, for example, deals with how mergers and acquisitions in the shipping sector have led to business logic permeating all economic activities in the maritime sector. Ultimately, this consolidation of capital contributes to the declining cost of international transport and the ability to handle ever larger ships and greater quantities of commodities. Consequently, this pits different ports against one another in a race to remain competitive. This is exemplified in the fourth chapter, which deals with how China’s ports and logistics industry continues to operate at lower cost, despite significant investment in new technologies.

The book’s central focus nonetheless remains the resistance to these neoliberal changes that occurs under even the most repressive regimes, such as in China where logistics workers have engaged in numerous strikes in the Yangtse River Delta and Pearl River Delta. Instead of repressing these strikes, Bai Ruixue and Au Loong Yu demonstrate how the government made concessions to workers’ economic demands, since the formal institutions in China dedicated to industrial relations can no longer adequately regulate and solve conflicting interests.

Peter Cole, editor of the volume *Wobblies of the World* (also published in Ness’s Wildcat Series), contributes to this volume with a chapter further elaborating on his previous work, which hails dockers, port workers, and seafarers as diffusers of internationalism and militant worker action. At the time of writing this review, Italian unions had re-

fused to unload a Saudi ship carrying weaponry for their war effort in Yemen. As Cole shows, such international solidarity has a long tradition. His chapter investigates how Durban-based dockworkers' Pan-Africanism and anarcho-syndicalism helped them to view themselves as part of an international community of maritime workers associated with Industrial Workers of the World (IWW). Their actions included downing tools on the eve of the Italian invasion of Ethiopia. More recently, Durban-based dockers boycotted loading Chinese arms cargo in solidarity with their Zimbabwean sisters and brothers.

The case study of blue-collar warehouse workers and the campaigns of the Warehouse Workers United/Warehouse Workers Resource Center in inland Southern California deserve special mention here. The authors disclose how employers' concerted use of temporary agency workers – which make up 40 per cent of the total workforce – undermines logistics workers' bargaining power. Meanwhile, Amazon provides some of the best employment conditions and wages in that particular logistics cluster to attract and retain workers in this highly transient sector. Through coalition-building and community-led collective actions amongst racialised groups of workers, these campaign groups have been able to flag labour violations and improve health and safety standards.

The workers analysed in these pages are either workers in transit (truck drivers, tanker drivers, seafarers) or workers who are central to the circulation of capital (warehouse workers, dock workers, and so on). It would have been particularly interesting to draw out the ways in which their resistance differs or manifests itself due to their positional power vis-à-vis capital and mobility.

Several contributions contained in this volume allude to Marxist sociologist Erik Olin Wright's power resource approach without going into greater detail about it. These case studies would have benefited immensely from doing so, as nearly all chapters except the first two remain descriptive and lack analytical depth. Wright distinguishes between associational power, institutional power, and positional power. Associational power is broadly defined as workers' organisational capacity to mobilise and organise. While many accounts treat associational and institutional power as distinct, Wright argues that workers' institutional power (that is, collective bargaining, political representation) are products from past uses of associational power. This is important insofar it helps us to view different repertoires and tactics as part of a continuum. Lastly, workers' positional power is due to their location in the production process or process of capital circulation, or in the labour market. Taking up these insights would allow future researchers to gain deeper knowledge of how resistance and co-operation with capital manifests itself up- and downstream in the global supply chain.

Another issue which remains underexplored in these pages is that of automation and digitalisation. The book could have benefited from a lengthier discussion of how automation and new technologies in the logistics sector have created jobs polarisation – in both the upskilling and deskilling of groups of workers – as well as allowing for more and more tasks to be conducted by robots. At the same time, blue-collar workers have been replaced with engineers and white-collar workers sitting miles away from the

actual port. Thus, the possibilities to create a class consciousness through the labour process moves further into the distance. Unfortunately, this volume does not contain a discussion that brings the different chapters' insights on automation together. The result is a confused view of how the logistics industry is being transformed by new digital technologies and automation. The two tendencies of moving to just-in-time logistics and robotics on the one hand and cheap racialised labour in the Global North and South are not explained.

In conclusion, it can be stated that the authors' focus on "choke points" opens up new possibilities for labour activists and labour scholars to converge around the current paradigm that logistics has become the edifice of capital accumulation and a primary site of resistance in the early part of the 21st century. Such a research agenda requires, however, a deeper discussion on how the labour movement's renewal is envisaged.

Mark Bergfeld

MARKING TIME, OR STALIN AND THE METRONOME

Enzo Traverso, *Left Wing Melancholia* (New York: Columbia University Press, 2016), 289 p. ISBN 9780231179423.

Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*, translated by Hope Heaney, 2nd ed. (London: Verso, 2017), 276 p. ISBN 9781786630858.

Visitors to Prague may be familiar with the metronome that overlooks the city from a plinth in the Letná Gardens. It often does not move at all, but when it does, the metronome ticks out a constant rhythm, measuring out identical intervals of time that stretch into infinity – a future that is at the same time a continuation and reproduction of the present. Although its purpose is unstated, it is often invoked by tour guides and foreign journalists as symbolising the progress and growth of “Czech democracy.” This fits a useful narrative, since on the same spot there once stood a vast statue of Stalin, depicted as gazing out over the city towards a glorious future, flanked on either side by the heroic workers, peasants, and soldiers who were to build and defend it. From the very beginning, though, this statue was always too late. Begun in 1949, it was not finished until 1955. Within a year, such idolatry had become suspect, and the statue survived only until 1963, when it was destroyed. The plinth remained empty until 1991, when the metronome was installed. The space beneath has been home to various initiatives – a radio station, a snack bar and, in 2018, a temporary exhibition about totalitarianism, beginning with the Nazi occupation of 1938 and running up to the revolutions of 1989.

The morality tale told by the exhibition, and perhaps implied by the metronome’s triumph over Stalin, might stand as a good example of the “regime of historicity” that Enzo Traverso seeks to understand and undermine in *Left Wing Melancholia*. Under such a regime, Traverso suggests,

witnesses speak in the name of the victims and the task of collective memory lies in an inexhaustible work of mourning: we have to impede their oblivion and learn the lessons of their suffering for the next generations. Young people are not summoned to change the world, but rather to not repeat the mistakes of those

who, blinded by dangerous utopias, finally contributed to the building of a despotic order. (57)

This is a relationship between history and memory in which “the dialectical tension between past and future is broken in a world withdrawn into the present,” a present of “permanent acceleration within a ‘naturalised’ and eternalised social structure, that is, conceived and considered as immutable, without any possible alternative.” (57) In this regime, the utopian horizon implied by Stalin’s gaze is assumed to be necessarily destructive; the only alternative is the slow methodical development of the present, the metronome ticking evenly and constantly. Marking time without changing it.

Traverso’s book seeks to break through this understanding of the present, while also accepting that there can be no return to the kind of optimism that drove the previous era. It does this through a sustained examination of left-wing attitudes towards history and memory, marked in particular by the failures of the twentieth century. In this respect, it can be seen as a timely renewal of an approach that Michael Löwy’s *Redemption and Utopia* – first written in 1988 but re-issued in 2017 as part of Verso’s *Radical Thinkers* series – labels historical messianism: a distinctive fusion of Jewish messianic thought together with libertarian and utopian socialism, which was visible to some degree in a diverse range of thinkers of the early twentieth century. Löwy’s analysis rests on the identification of several affinities between these two traditions: a combination of a commitment to revolutionary transformation with the idea of a romantic redemption or return to the past; the necessarily public and historical character of that redemption; the idea that the future will be a decisive, qualitative break with a fundamentally corrupted present, rather than being a mere continuation of or development upon it; and the idea that the Messiah’s coming will overturn all human made laws, and perhaps ultimately the idea of law itself. Löwy’s work offers a rich analysis of a range of figures in which these affinities can be traced, ranging from those who leant more towards messianism (Gershom Scholem, Franz Rozenzweig) to those who inclined more towards revolutionary politics (Lukács, Gustav Landauer, Martin Buber). At the centre (conceptually and literally) of the book is Walter Benjamin, who Löwy represents as the authentic fusion of these elements.

The argument that revolutionary politics has its origins in religious messianism is, of course, not a novel one – rather it is a staple of certain brands of anti-communist literature. But for Löwy these affinities were a source of strength rather than weakness, precisely because they allowed figures like Benjamin to articulate a version of Marxist thought that was distinct from the mechanistic confidence displayed by Stalinism and social democracy alike:

Historical messianism, or the romantic/millenarian conception of history, constitutes a break with the philosophy of progress and with the positivist worship of scientific and technological development. It brings a qualitative, non-evolutionary

perception of historical time, in which the detour through the past becomes the necessary part of departure for the leap towards the future, as opposed to the linear, unidimensional and purely quantitative vision of temporality as cumulative progress. (204)

Traverso's debt to this tradition is clear: his book is in fact dedicated to Löwy, and Benjamin occupies a similarly central place. Traverso, however, approaches this detour through the past via the category of melancholy – an attachment to a lost object that cannot (and perhaps even should not) be mourned. Faced with the failures of the left in the twentieth century, Traverso calls for a Marxist politics of memory that is capable of confronting and recognising that we have been defeated, and in the process we have lost something. This loss is symbolised for him by the year 1989, the moment in which the “the changes accumulated over the previous decades suddenly condensed, leading to collapse.” (57) Prior to this collapse, the left remained capable of approaching its defeats with a hopeful attitude. Central events in the communist tradition such as “1848, the Paris Commune, the Spartacist Revolution, the Warsaw Ghetto Uprising, and the Bolivarian guerrilla struggle of Che Guevara – possessed a great and glorious taste. They certainly deserved retrospective criticism but did not spread despair; they compelled admiration, inspired courage, and reinforced loyalty.” (50) This was enabled by both a confidence in historical progress and the actual progress of the movement, a “metabolism of defeat” whose secret lay “precisely in the fusion between the suffering of a catastrophic experience (defeat, depression, humiliation, persecution, exile) and the persistence of a utopia lived as a horizon of expectation and a historical perspective.” (51)

It is precisely this horizon of expectation that Traverso sees as denied to us now. We are no longer able to see our defeats as glorious staging posts in a passage towards an emancipated horizon. We can no longer “metabolise” or “sublate” our defeats; we must instead hold fast to them. In this sense the old slogan, “don't mourn, organise” acquires a very different significance: “Because of the end of utopias, a successful mourning could also mean identification with the enemy: lost socialism replaced with accepted capitalism [...] In this case, melancholy would be the obstinate refusal of any compromise with domination.” (45) Thus, melancholy is in a sense an “impossible mourning,” or even a resistance to mourning itself, a refusal to accept that the object is lost, since to do so would be to surrender completely to reality. A contemporary Marxism cannot help but adopt this melancholic posture:

Amputated from its principle of hope – at least in the concrete form it took in the twentieth century, when the utopia of a liberated society was embodied by communism – it internalises a historic downfall. Its strategic dimension does not consist in organising the suppression of capitalism, but rather in overcoming the trauma of a suffered collapse. Its art lies in organising pessimism: to draw lessons

from the past; to recognise a defeat without capitulating in front of the enemy, with the awareness that a new start will inescapably take new forms, unknown paths. (834)

Much of Traverso's book is concerned with discussing these moments of "organising pessimism." One chapter is dedicated to the concept of Bohemia. This is not the geographical Bohemia to which Löwy frequently returns, but the world formed by "the synthesis between an anticapitalist and romantic ethos and an anticonformist and transgressive lifestyle, [between] the accursed artist and the political plotter." (124) This is Bohemia as both an emergent creativity in moments of rebellion, and a place where people go to nurse their wounds, "a realm where, behind the façade of the restored order, the vanquished retire and meditate on their defeat." (150) The remaining chapters concern a number of encounters, real or imagined, between thinkers who attempted to rethink Marxism in the twentieth century: the melancholic lack of an encounter between the Frankfurt School and the Black Marxism embodied in CLR James – a missed encounter that ultimately led to both Western Marxism and Post-Colonial Studies merging "under the sign of defeat." (177) The letters between Benjamin and Adorno in the 1930s that reveal their divergent attitudes towards political action and its emancipatory possibilities. Finally, the reading of Benjamin undertaken by the French Marxist Daniel Bensaïd in the years following 1989.

It is in this final chapter that Traverso most explicitly returns to Löwy's themes of messianism and redemption. Bensaïd's decision to turn to Benjamin was not merely an academic whim, nor a vague affinity, but a decision necessitated by the similarities between Benjamin's last years and the early 1990s. Even a Trotskyist like Bensaïd was capable of recognising that 1989 had represented more than simply the end of a particular regime (or set of regimes): "The history of communism and the Marxist tradition as a whole were put into question. The task of thinking a revolutionary project, its social forces, its organizational instruments, its alliances, and its strategy became unavoidable." (220) In this context, Benjamin represented a kind of "ark" for those who wished to resist the conservative wave unleashed by 1989, and his critique of historicism became a way of both re-reading Marxism and breaking through the triumphalism of the end of history. Benjamin's distinction between viewing history as homogeneous, empty time and viewing it as a qualitative, open and unfinished process became central to the project of rescuing the possibility of emancipation from the crushing dominance of the present. Though now robbed of an emancipatory horizon, Benjamin encourages us instead to look backwards, to a past that demands redemption and transformation. As Traverso stresses, the task becomes to change the past, or more accurately to re-activate it in the present: "To remember means to salvage, but rescuing the past does not mean trying to reappropriate or repeat what has occurred and vanished; rather it means to *change the present*. The transformation of the present carries a possible 'redemption'

of what has passed.” (222) Throughout the book, Traverso repeats the importance of both keeping in view and adopting the perspective of the defeated, in order to sustain and enrich our denunciation of the present. In a project of left-wing melancholy, “the sight of the vanquished is critical.” (84)

While Traverso is aware that this messianic language opens revolutionary politics to charges of obscurantism and blind faith, he joins Löwy in insisting that this theological dimension is essential and unavoidable, resisting Bensaïd’s attempts at a purely secular reading. There is, then, in both thinkers, an almost audacious attempt to reclaim the classical criticism of Marxism as an eschatology from the mouths of its twentieth century critics, to plead guilty, to assert that messianic hope *is indeed* a necessary component of the tradition, and that it will continue to be so long as we are to believe that a revolution might deliver something genuinely different from what came before. Marxism may no longer be a determinism or a teleology, but it remains an eschatology and a messianism, bound to the theological categories it claimed to transcend. Yet contra the critics, the messianic element of Marxism is precisely to introduce uncertainty, not certainty, not communism as a future towards which we inexorably move, but as a rupture that will break all previous logics and turn the world upside down.

These theological elements act both to sustain the left through conditions of despair and maintain a horizon of possibility, and Traverso notes that in Benjamin they became “all the more pronounced and profound as the European left appeared defeated, abandoned by its leaders, and crushed by the inexorable rise of Nazism.” Yet Traverso and his subjects are also preoccupied with the challenge of uniting these commitments with a rational appreciation of historical possibilities. Traverso joins Bensaïd in invoking Lucien Goldmann’s repurposing of Pascal’s wager for the twentieth century left, in which “thinking emancipation became a *wager*, an act of faith.” (219) Nonetheless, the shift from faith to wager raises important questions. Pascal’s wager is rational because we have nothing to lose. While from a certain perspective Marxism’s wager also has nothing to lose (but our chains), we also know, as indeed Traverso’s central motif reminds us, that we can lose and have lost. Sustaining resistance and struggle may always be worthwhile, but once we begin to decide where to focus our energies we open ourselves to the possibility of failure. Placing our bets in this way is not merely an act of faith, but rather opens up a space between certainty and faith: neither a shot in the dark, nor a confident step forward, but acting according to a balance of probabilities. This is, as Traverso notes, what Bensaïd was seeking to achieve in his reading – an alliance between a hard-headed strategic appreciation of what is possible and an openness to rapid and qualitative transformation. Traverso suggests that this combination of “strategic hypothesis” and “regulating horizon” might be best understood in Bloch’s terms as a “concrete (and possible) utopia.” (231) The “prognostic” dimension of Marxism is thus restored in a far less certain and more tentative register, as something that is necessary for the formulation of strategic interventions and the grasping of opportunities, rather than as prophetic reassurance.

It is in this prognostic mode that the practical import of the messianic approach both emerges and begins to present a dilemma. Löwy sees Benjamin as transposing an anticipatory messianism into an active messianism, in which the Messiah is no longer simply to be waited for, but to be called into being through active intervention in the moment. He notes that “it goes without saying that this standpoint might lead to a passive and resigned expectation of the advent of the Messiah,” but “in Benjamin’s mind it was not a question of waiting, but rather of seizing the revolutionary opportunity that each historic moment offered.” (207) This “active revolutionary messianism” is summarised for Löwy in Benjamin’s quotation of Focillon: “To ‘mark a time’ does not mean intervening passively in chronology, it means hastening the moment.” (208) And yet, this melancholic messianism has to do its fair share of waiting. Even if neither passive nor resigned, there is a sense in which the kind of left-wing melancholy that Traverso describes has no choice but to wait for a messiah, even as it acts to hasten their arrival. In another work, Bensaïd describes this attitude as “akin to the concentration of a hunter on the lookout for the sudden emergence of what is possible.”¹ Given this, we might worry that these activist and anticipatory elements are too easily separated, with activism giving way to a solemn vigilance. On the other hand, perhaps this is precisely where the contemporary left finds itself, both waiting for the kind of events that might transform the possibilities for action, while also sustaining the kind of resistance that keep any possibilities alive.

And perhaps it has ever been thus. Here, Traverso’s focus on 1989 might be seen as bearing too much. The year 1989 is seen as a decisive moment not because it represents the failure of communism per se, but because it crystallises all of the processes of disillusionment into a decisive blow, in which the emancipatory horizon no longer became tenable. Yet, as the example of Benjamin reveals, this process of disillusion was very long in the making. The historicist vision that sustained the confidence of socialists in the West was – like Stalin’s statue – always already out of date. If this is the case, then, why should we see 1989 as possessed of such import? Traverso insists that “left melancholy does not necessarily mean nostalgia for real socialism and other wrecked forms of Stalinism.” But such nostalgia certainly does exist, and even appears to be undergoing a certain revival. While it would be naïve to suggest we could simply “forget” about 1989 and its historical significance – even those who had no illusions invested in the historical regimes still feel its effects – we might worry that singling it out as a melancholy object is to give it a weight it doesn’t deserve, and even to resuscitate a tradition that deserves to be left behind, successfully mourned, rather than clung to.

Alternatively, we might try to reconfigure Traverso’s focus on 1989 from a different perspective. Traverso writes largely from the perspective of the Western left, for whom 1989 was largely experienced as the collapse of a horizon. However, in the East 1989 is

¹ Daniel Bensaïd, *Marx for Our Times* (London: Verso, 2002), p. 85.

not just a collapse of one horizon, but a revolutionary moment that opened up a range of others. On the one hand, this means that approaching 1989 with a melancholic attitude in the East is thus even more fraught with danger than in the West, doubly prone to both nostalgia and triumphalism. On the other hand, Traverso's call to reactivate the past by changing the present might also be applied to 1989 itself. If, as Traverso puts it, "melancholy means memory and awareness of the potentialities of the past: a fidelity to the emancipatory processes of revolution, not to its consequences," (52) then we should look not just to the triumphant victors of 1989, but to all the emancipatory possibilities it contained. Part of this is recognising how events could have proceeded differently, that the dominance of what Benjamin calls "homogeneous, empty time" was not *The Only Alternative*. But this reactivation must proceed alongside an attempt to transform the present – to redeem those possibilities and see them as urgently current, not merely missed moments. Returning to Letná, we might recall that, between the historicist confidence of Stalin and the homogenous regularity of the metronome, for much of its history the plinth stood empty. Perhaps, like Benjamin anticipating the Messiah, we should focus our attention on this empty space, and the possibilities that might still emerge from it.

Dan Swain

ABOUT THE AUTHORS

Nishat Awan is Senior Lecturer in Visual Cultures at Goldsmiths, University of London based at the Centre for Research Architecture. Her research explores contemporary borders and migration with a focus on modes of visual representation. Her recent book, *Diasporic Agencies* (Routledge, 2016) addresses the subject of how architecture and urban design can respond to the consequences of increasing migration.

Mark Bergfeld is the Director of Property Services & UNICARE at UNI Global Union – Europa. He holds a PhD in Business and Management from Queen Mary University of London. He is the author of *How Migration is Changing the World of Work* (forthcoming, Zed Books) and writes a regular newsletter on the world of work: tinyletter.com/mdbergfeld.

Greg Evans is a writer and translator. His work has appeared in various Czech journals, including *Listy*, *Tvar*, *A2*, *Analogon*, and *Host*. He is also coeditor of the literary journal *The Cafe Irreal: International Imagination* and has written for and served on the editorial board of the magazine *Green Social Thought*.

Joseph Grim Feinberg is a research fellow at the Philosophy Institute of the Czech Academy of Sciences and is editor of *Contradictions*. His current research involves the history of critical social thought in East-Central Europe, the problem of citizenship and non-citizens, and the notion of internationalism. His book *The Paradox of Authenticity*, on problems performance and the reconceptualization of “the people” in post-Communist Slovak folklore, was released in 2018.

Jiří Holba is as a researcher in the Department of South Asia at the Oriental Institute of the Czech Academy of Sciences. From 2002 to 2015 he was also Assistant Professor in the Institute of Philosophy and Religious Studies at Charles University. Holba is the author of several publications, including a Czech translation of the *Diamond Sūtra* and a volume on Madhyamaka philosophy.

Nikolay Karkov is an associate professor of philosophy at the State University of New York at Cortland. His research investigates the socialist traditions of Eastern Europe

About the Authors

and also explores dialogues and collaborations between theories and movements from Eastern Europe and the global South. He is co-editor of special issues on socialist “state feminism” in Eastern Europe and on decolonial theory, and also of an anthology of translated texts from the autonomist Marxist tradition (in Bulgarian). He is a member of New Left Perspectives, Bulgaria.

Asim Khairdean is a teacher, artist, and activist. Their current research work is centered on the Hurufiya, the Letterists, and the techniques of post-writing/hypergraphy, super-writing/metagraphy, Asemic writing and situgraphy/psychic workers’ self-organisation.

Ivan Landa is a researcher at the Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences, where he is head of the Department for the Study of Modern Czech Philosophy. In his research he focuses on Czechoslovak and East-Central European Marxism and Dissident thought, as well as on the history of Hegelianism. He has published articles on Marx’s philosophical anthropology, on technology and politics, and on Hegel’s speculative theology. He is a member of editorial collective of *Contradictions*.

Karolina Partyga is a PhD student in International and Global History at Columbia University. She is interested in socio-political histories of waste and currently focuses on waste management infrastructures in socialist Eastern Europe.

James M. Robertson is assistant professor of history at the University of California Irvine. He received his PhD from New York University in 2014 and is currently completing a book manuscript on the history of socialist thought and left wing literature in Yugoslavia. His work has appeared in *Nationalities Papers*, *East European Politics and Society*, *Papers in Language and Literature* and *Jacobin*.

Russell Rockwell has taught sociology at Fordham and St. John’s Universities in New York. He is the author of *Hegel, Marx, and the Necessity and Freedom Dialectic: Marxist-Humanism and Critical Theory in the United States* and is co-editor of a volume on the correspondence between Raya Dunayevskaya, Herbert Marcuse, and Erich Fromm.

Örsan Şenalp is a labor and social movement activist and researcher. His work focuses on the critique of global political economy, transnational class formation and class fractions theories, systems thinking, and alternative world system perspectives. He is currently writing a book, as a PhD thesis at the University of Hull, Center for Systems Studies, about the importance and contemporary relevance of Alexander Bogdanov’s *Tektology* for the idea and ideal of the unity of science.

Veronika Stoyanova is a Lecturer in Political Sociology at the University of Kent in

Canterbury. She wrote her PhD thesis on Bulgaria's recent waves of protest mobilisation in the context of the country's post-socialist "transition" to liberal democracy and market economy.

Dan Swain is an assistant professor at the Czech University of Life Sciences Prague and a research fellow at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences. He is the author of *None So Fit to Break the Chains: Marx's Ethics of Self-Emancipation* (Brill, 2019), and his current research focuses on concepts of prefiguration, utopia, and solidarity in social movement theory and practice. He serves on the editorial board of *Contradictions*.

Jeremy F. Walton leads the Max Planck Research Group, "Empires of Memory: The Cultural Politics of Historicity in Former Habsburg and Ottoman Cities," at the Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity. His first book, *Muslim Civil Society and the Politics of Religious Freedom in Turkey* (Oxford University Press, 2017), is an ethnography of Muslim NGOs, state institutions, and secularism in contemporary Turkey. "Empires of Memory," which he designed, is an interdisciplinary, multi-sited project on post-imperial memory in post-Habsburg and post-Ottoman realms.

Monika Woźniak is a PhD researcher in Philosophy at the University of Warsaw. Her research interests concern the history of Soviet and Polish Marxism, as well as 20th-century Russian philosophy. She is a member of the *Contradictions* editorial board.

Diana Young lives and works in Prague and teaches history and politics at the English College in Prague. She holds a PhD in Politics from the University of Durham. Diana has been politically engaged since 1979.

