

KAPITOLA DRUHÁ

Když svoboda potřebovala děti

Žargon postkomunistické transformace je zatížen kuriózními metaforami: *výchova k demokracii, zkoušky z demokracie, škola demokracie, která stále ještě potřebuje pleny, která sílí a zraje a možná má ještě na nohou dětské botičky, pokouší se o první nejisté krůčky ne-
be, jak jinak, demokracie, která strádá dětskými neduhy.*¹² Již tedy samotný jazyk postkomunismu v sobě skrývá paradox, který ukazuje na největší skandál nedávné historie: lidé, kteří během demokratických revolucí let 1989/1990 právě osvědčili svou politickou zralost, se přes noc stali dětmi! Přitom včera se jim podařilo svrhnout totalitní režimy, v jejichž trvalý charakter, v jejichž neotřesitelnost celý takzvaný svobodný, demokratický svět až do posledního okamžiku neochvějně věřil a jejichž moci se obával jako příšery z jiného světa. K boji proti komunistické hrozbě byly mobilizovány veškeré politické, ideologické a vojenské rezervy, velcí státníci a generálové, filosofové i vědci, propagandisté i špióni, aniž by totalitární bestii někdy doopravdy nahnali strach. Přesto byli ti, kteří ji zapudili jen holýma rukama, nazváni „dětmi“. Ještě včera stavěli dějiny ležící již na smrtelné posteli zpátky na nohy a po tak dlouhé době jim znova pomáhali chodit vzpřímeně, již dnes se však sami musí učit prvním krůčkům. Ještě včera udělovali celému světu historickou lekcí o odvaze, politické autonomii a historické zralosti, a přesto dnes musejí před svými samozvanými vychovateli osvědčovat svou způsobilost coby jejich

ukáznění chovanci. Ještě včera byli spásnými protilékami na neduhy smrtelně nemocných společností, aby dnes již sami churavěli dětskými neduhy, jimiž si nejprve musí projít, aby byli vůbec schopni života. Jaký to zázrak se oné noci odehrál, jaký to kouzelník zaklel dospělé lidi v nedospělé děti?

Na vině je samozřejmě politika. Ono dítě objevené ve zralém člověku není vývojové stadium, v němž daný jedinec ustrnul, ani psychopatologický jev, jakási infantilní regresivní formace, nýbrž politická bytost, *zoon politikon* par excellence.

Ideologie zvaná tranzitologie

Lidský jedinec jako politické dítě se nabízí jako téměř ideální subjekt nového, demokratického počátku. Je nezatížený minulostí a cele orientovaný na budoucnost, a je tak plný energie a fantazie, je poddajný a učenlivý. Vyzaňuje z něj svoboda, jako kdyby byl jejím ryzím ztělesněním, ve skutečnosti ale vůbec není svobodný. Je nesamostatný a má či dokonce musí být veden a poručníkován dospělými. To jej činí ještě vhodnějším k tomu, aby dané společnosti sloužil jako základ pro nový začátek. Ruší v sobě veškeré rozpory, které náhlý vpád svobody probudil, v první řadě však rozpor mezi pány a ovládanými. Žádný vztah nadvlády se nezdá tak samozřejmý jako ten mezi dítětem a jeho poručníkem, žádné panování tak nevinné a oprávněné jako to uplatňované nad nezletilými dětmi. Člověk jim nebere svobodu, jen ji přechodně pozastavuje, tak říkájíc dočasně odkládá. A tak se poručníkováné dítě jakožto politická bytost „těší“ jakési odložené svobodě. A ukáže-li se jednoho dne příslib svobody jako přelud, člověk může vždy říci, že to stejně byla jen dětská pohádka.

Represivní infantilizace společností, které se vymanily z područí komunismu, je hlavním atributem takzvané postkomunistické situace. Nikde se nemanifestuje zřetelněji než

v ideologii postkomunistické transformace, v kuriózní teoretické nauce, která si vytkla za cíl pochopit a objasnit postkomunistickou *transition to democracy*. Zde byl cynismus povýšen na úroveň (politicko-)vědeckého myšlení.

Z politickovědné perspektivy je postkomunismus chápán v první řadě jako přechodná fáze, respektive jako transformační proces, během něhož se z reálně socialistické společnosti stává demokratická kapitalistická společnost.¹³ Politologie takto nevidí žádný důvod pojímat tento přechod jako určitou historickou epochu. Chybí mu elementární znaky vlastní identity, jako například specifický postkomunistický politický subjekt či systém, specifický postkomunistický způsob produkce, specifická forma vlastnictví atd. Proto politická věda pojem postkomunismu vůbec nepotřebuje. Namísto toho dává přednost již zmíněnému konceptu *transition to democracy** a v jeho rámci dokonce rozvíjí svébytnou disciplínu, která tento proces zkoumá „vědecky“, takzvanou tranzitologii (*transitology*). Ta se ve své podstatě zakládá na cynické představě, že lidé, kteří si svou svobodu vybojovali sami, se nejprve musí naučit ji správně používat. Význam tohoto paradoxu dalece přesahuje horizont historické situace, v níž se nacházely postkomunistické společnosti východní Evropy po roce 1989.

Pojem *transition* byl zaveden koncem 60. a začátkem 70. let k objasnění rozličných případů změny režimu, zejména v zemích Jižní Ameriky a jižní Evropy. Původně termín *transition* neoznačoval nic jiného než „interval mezi dvěma různými politickými režimy“, jak prohlašuje jedna minimalistická definice z roku 1986.¹⁴ Tento přechod byl „přechodem od...“, například „přechodem od autoritářské vlády“, jak se uvádí již v samotném titulu O'Donnellovy a Schmitterovy knihy.

* Používám zde záměrně anglický výraz, neboť angličtina je jazykem teoretického zkoumání postkomunismu a odráží jeho hegemonický charakter.

V té době uvažovala politická věda o fenoménu změny režimu v principu vždy retrospektivně. Pokoušela se tedy vyvodit lekci z historické zkušenosti *ex post*. Při tom se nezajímala ani tolik o budoucnost, protože výsledek takto pojímaného přechodu byl v zásadě otevřený. V oné době ještě nemusel nutně skončit demokracií; autoritativní režim se mohl klidně transformovat v možná ještě horší typ autoritativní vlády. Tehdy bylo v každém případě možné, aby byla nějaká jihoamerická vojenská diktatura nahrazena marxistickou či dokonce maoistickou diktaturou, pokud se ovšem neproměnila ještě v něco úplně jiného. Chilané se například svého času spolu s Allendem prostřednictvím demokratické volby vydali na cestu k „socialistické demokracii“, byli ale vojenskou juntou donuceni vykročit zcela jiným směrem.

V oné době byl svět tedy stále ještě značně komplikovaným místem. Nikoliv jen dva vzájemně si konkurující ideologicko-politické systémy a vojenské bloky, nýbrž také řada protikolonialistických hnutí ve „třetím světě“ zajišťovaly určitou míru politické nepředvídatelnosti. Tehdy se zdálo, že stále ještě existuje volba, že dějiny mají stále ještě otevřený konec.

Ke konci 80. let se leccos změnilo. Také tranzitologie na svůj předmět od té doby pohlíží jinak. Proces politické změny je nyní předem determinován. Jeho cíl je jasný. Je jím přijetí do globálního kapitalistického systému západní liberální demokracie. Od nynějška je termín *transition* používán takřka výlučně v souvislosti s takzvanými postkomunistickými společnostmi a označuje jejich přechod k demokracii, jenž se započal historickým obratem z přelomu let 1989/90 a jenž s větším či menším úspěchem pokračuje zejména ve východní Evropě dodnes.

Tato situace je po pravdě řečeno „dětem komunismu“ velmi dobře známá. S logikou historického determinismu doslova vyrůstali. Tehdy to však byla hybná síla třídního boje,

kteřá společnost spolehlivě vedla do lepší, beztřídní budoucnosti. Být svobodný znamenalo chápat železné zákony historie a podřizovat se jim. Cesta k lepší, komunistické budoucnosti byla nejenom zřetelně vyznačená, ale také nevyhnutelná.

Podobnou zkušenost museli znovu podstoupit i nyní. Jenomže tentokrát je to *the General Law of History*¹⁵, jemuž se lidé musí bezvýhradně podvolit. Cíl je jasně a jednoznačně stanoven a jeho dosažení garantováno. Podle nové ideologie přechodu stačí dostatečně striktně následovat objektivní, externí faktory – ekonomické, kulturní, institucionální –, abychom dospěli k demokracii. Mnohdy je dostačující třeba i jen geografická poloha: „... *geography is indeed the single reason to hope that East European countries will follow the path to democracy and prosperity*“, píše jeden z tranzitologů. Politiku chápe jen jako zápas o kontrolu nad těmito objektivními, externími faktory: „*if we really control economic growth and the institutional setting, it is very likely that democracy will occur*“.¹⁶

Jiní šli ještě o krok dál. Cesta k demokracii je prý vytýčena samotnou přírodou: Je to „*a natural tendency and therefore not difficult to achieve*“.¹⁷ Politika samotná je založená na teorii přirozeného výběru Charlese Darwina.¹⁸ Autor této darwinistické teorie demokratizace Tutu Vanhanen se rovněž domnívá, že je univerzálně měřitelná. A tak vytvořil takzvaný Index demokratizace (ID), jenž nám má ukázat, na jakém stupni demokratického rozvoje se daná společnost nachází. Následně sestavil také žebříček demokratických společností. V tomto seznamu, který vypracoval krátce před zhroucením komunismu, klasifikoval 61 zemí jako demokracie, 5 jako takzvané polodemokracie (*semidemocracies*) a 81 jako nedemokracie. Pouze země, které se mohly vykázat více než 5 ID body, byly ohodnoceny jako skutečně demokratické. Ty, které tohoto hodnocení nedosahovaly, byly označeny jako autoritářské (*authoritarian*).

Oba póly, autoritářství (*authoritarian rule*) a reálně existující svoboda (*liberal democracy*), vymezují tedy jasnou vývojovou linii: od autoritářství k demokracii. Přechod je nyní determinován teleologicky, tedy z perspektivy svého dokonání, a spočívá v postupu po škále demokratizace až na její vrchol, ke stavu uskutečněné svobody v systému liberální demokracie. Stačí jenom jednoduše následovat přírodní zákon.

Autorita na jedné a svoboda či autonomie na straně druhé – oba tyto póly vymezují také ideál osvíceně, moderní výchovy: vývoj nedospělého dítěte závislého na vnější autoritě k autonomnímu, zralému občanovi svobodné společnosti. Paralela je zde zřejmá. A tak jsou podle Vanhanena těmi nejdůležitějšími faktory, které ovlivňují jeho index demokratizace (ID), soutěživost a participace. Jeho receptura je prostá: čím demokratičtější systém, tím vyšší míra participace a soutěživosti, která ztělesňuje otevřenost politických možností, krátce pluralismus zájmů, respektive politických a ideologických voleb. Participaci je třeba chápat dobrovolnou účast občanů na politickém životě, respektive na politickém rozhodování. Zralá demokracie vyžaduje zralé, autonomně smýšlející a jednající demokraty.

Výchova k nezralosti

Ve světle těchto konceptuálních východisek se proces postkomunistické transformace jeví jako jistý druh výchovného procesu, jenž se řídí ideálem výchovy k zralosti. Zároveň se v něm ale zrcadlí veškeré rozpory tohoto tradičního, osvícenského ideálu.

Analogie mezi historickou evolucí lidstva a přirozeným dospíváním dítěte, respektive jeho vědomě řízenou výchovou, je, jak známo, „vynálezem“ osvícenství.¹⁹ Osvícenství ve své podstatě není ničím jiným než přechodem od nezralosti

k zralosti neboli, jak stojí v prvních větách Kantova slavného pojednání z roku 1784, „vykročením člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti“, kterou definuje jako „neschopnost používat svůj vlastní rozum bez cizího vedení“.²⁰ Stejně totiž, jako je nezralost způsobená vlastní vinou, má být také zralost dosaženo jakožto výsledku vlastního jednání. Daný jedinec není tedy prohlášen za zletilého pasivně, a tedy propuštěn ze svého poručnictví, ať už přírodou, Bohem nebo nějakým pánem, jako například monarchou, v čemž vlastně tkvěl původní význam pojmu emancipace coby zproštění povinnosti či propuštění na svobodu. Osvícenská představa přechodu k svéprávnosti měla spíše význam emancipace v reflexivním smyslu, tedy jakožto sebeosvobození. Přesto by tento přechod neměl být v žádném případě zaměňován s revolucí. Kantův pojem osvícenství v sobě implicitně zahrnuje emancipaci, jež se neuskutečňuje revolučním skokem, ale jako „reforma způsobu myšlení“, jako kontinuální postup, jenž jediný je s to zaručit identitu svého subjektu coby subjektu osvícenství.²¹

V dějinném vývoji po Kantovi je osvícenský ideál svéprávnosti a spolu s ním i představa emancipace jakožto dlouhodobého procesu s otevřeným koncem stále více zatlačován do pozadí. Na jeho místo nastupuje jiná koncepce emancipace. Ta je napříště chápána jako akt osvobození od neprávem vynuceného vztahu nadvlády. Cílem emancipace již není svéprávný člověk, nýbrž společnost zbavená bezpráví. Tím „svéprávnost“ ztrácí emfatický význam emancipačního pojmu.

Není bez zajímavosti, že se zájem o tento pojem znovu probouzí až po roce 1945. Příznačně se jedná o čas dějinného přechodu: od fašistické diktatury k demokracii. Bezprostřední historická zkušenost mas, které své vůdce slepě následovaly do katastrofy, opětovně ztraktivnila ideu autonomních, svéprávných lidí. „Svéprávnost“ je nyní chápána jako předpoklad demokracie.²² Po dlouhé historické rozluce se pojmy „svéprávnost“

nost“ a „emancipace“ opět ocitly bok po boku, k čemuž mimo jiné přispěla i filosofická reflexe poválečné éry. Takto svázal kupříkladu Habermas emancipační poznávací zájem se zainteresovaností subjektu poznání na jeho zralosti.*

V téže době objevuje pojem „svéprávnosti“ také pedagogika. Svěprávnost se stává účelem výchovy a vzdělávání, respektive principem emancipační pedagogické vědy. A tak postfašistickou transformaci doprovází ideál svéprávného občana coby příčiny i účelu demokratické společnosti, již je třeba vybudovat.

Není tedy divu, že i postkomunistický transformační proces se cítí být poplatný těmto ideálům. Nová situace sama sebe v posledku chápe jako posttotalitní – jako historický stav, jenž se od obou totalitářství, fašistického i komunistického, cítí být ideologicky ohraničený a historicky vzdálený. (To zahrnuje též ideologéma dodatečného zrovnoprávnění ideologií a politických hnutí, které spolu v historické realitě vzájemně nemilosrdně soupeřily, respektive představu společnosti, jež se osvobodila od takzvané dvojité okupace, fašistické i komunistické.)

Postkomunistický ideál svéprávného občana nenachází nikde tak zjevné uplatnění jako v jednom z nejdůležitějších úkolů, který si *transition to democracy* klade za svůj cíl, jmenovitě

* Emancipační zájem vedoucí poznání má vedle poznávacího zájmu technického a praktického podle Habermase pečovat o to, aby se jednotlivé obory empirického vědeckého poznání rozvíjely ve vzájemné souhře a sloužily jednomu společnému cíli, jímž je transparentní komunikace. Zatímco technický poznávací zájem umožňuje člověku překonat jeho omezení bytosti, která je ve srovnání se zvířaty ochuzena o některé instinkty, a tak si musí v zájmu svého přežití vypomáhat technicky orientovaným vědeckým poznáním, a praktický poznávací zájem provádí nezbytnou korekci deformací, jichž se na lidském individuu dopouští technokraticky orientované vědecké poznání, když předměty jeho činnosti podrobuje kritickému hermeneutickému zkoumání na půdě humanitních věd, a vytváří tak předpoklady pro kolektivní společenské soužití lidských bytostí, emancipační poznávací zájem dbá o transparentnost intersubjektivní komunikace, když veškeré její eventuální poruchy převádí na konflikty zájmů mezi ovládanými a jejich příslušnými vládci, které řeší jejich tematizací a převedením z původně nevědomé-

v rozvoji takzvané občanské společnosti. Ta má být skutečným subjektem demokratického života, sociálním substrátem veškerých demokratických hodnot, spravedlnosti, fungujícího veřejného života, lidských práv atd. A právě tato občanská společnost byla ve společnostech východní Evropy osvobozených od komunismu prý ještě příliš křehká, pakliže nemáme rovnou říci, že byla „stále ještě v plenkách“, a proto je nezbytné ji nejprve vychovat, vzdělat, „postavit na vlastní nohy“. * Je pozoruhodné, že si tehdy nikdo nepoložil otázku: Kdo jiný, když ne východoevropské občanské společnosti, přivodil pád *ancien régime*? Čím byla polská Solidarita, když ne paradigmatickou institucí občanské společnosti *par excellence*, která vyvíjela odpor, bojovala, a radikálně tak změnila svou zemi i celý svět? Jak to, že se dnes stala tak slabou, když ještě včera byla schopná přivodit pád komunismu? Kdo a za jakým účelem zavinul polské dělníky, kteří iniciovali demokratickou revoluci, vzdorovali brutální represí kontrarevoluce a na svých bedrech doslova nesli tíhu boje za demokracii až do konečného vítězství, kdo tyto lidi nyní zavinul do pomyslných plenek, kdo jim nazul dětské botičky, kurýruje je z dětských neduhů a posílá je do školy, aby je podrobil testům?

ho do vědomého stavu, čímž nastoluje všeobecně sdílený stav komunikativní zralosti coby kýženého cíle svobodné demokratické společnosti. Tato zralost zakládající předpoklady pro nezkreslenou intersubjektivní komunikaci, a tedy i předpoklady pro svobodnou demokratickou společnost zbavenou útlaku, je nám při tom podle Habermase dána a priori: „Zájem na zralosti není jen nějaká fantazie, ale lze jej nahlédnout apriorně. To, co nás pozvedá z přírody, je jediná věc, jejíž přirozenost je našemu poznání přístupná: jazyk. S jeho strukturou je nám dána zralost. Naší první větou je neomylně vyjádřena intence všeobecného a nevynuceného konsenzu. Zralost je jedinou ideou, jíž jsme mocni v duchu filosofické tradice.“ Srv. Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973, s. 163. (R. B.)

* Kdo se v 90. letech angažoval ve východní Evropě a žádal kvůli tomu o finanční podporu na Západě, nemohl se v žádostech jednoduše vyhnout frázi *development of civil society*. Zdálo se, jako by to byl jakýsi univerzální klíč k otevření pokladnice na milodary „svobodného a demokratického světa“.

Byli to cyničtí ideologové přechodu, jak můžeme říkat těmto duchovním otcům postkomunistické transformace. Jejich cynismus však sleduje určitou logiku, logiku nadvlády. Když je „vzdělávání k svéprávnosti“ nasazeno do služeb zájmu o nadvládu a mění se při tom v nekonečný proces, jehož možný závěr je určován výlučně vychovateli, pak odvolávání se na „svéprávnost“ neslouží již k tomu, jak píše Robert Spaemann, „rozšířit okruh svéprávných, nýbrž rozšířit okruh těch, kteří jsou prozatím prohlášeni za nesvéprávné“.²³ A tak se infantilní metaforika, typická pro žargon postkomunistické transformace, ukazuje jako symptom nových mocenských vztahů. Ukazuje jednoznačně na represivní znesvéprávnění skutečného subjektu „demokratického obratu“, na jeho retroaktivní desubjektivizaci. Je to konstelace, pro kterou stále ještě platí Adornova slova z jeho rozhlasového rozhovoru o „výchově k svéprávnosti“, totiž že „ve světě jako ten dnešní se může apel k svéprávnosti stát téměř něčím jako zástěrkou všeobecného znesvéprávnění“.²⁴

V čím zájmu se tak děje? Kdo zbavuje aktéry historické změny svéprávnosti, kdo je obírá o status subjektu? Tato otázka je stejně stará jako osvícenské pojetí zralosti. Již Hamann ji položil přímo Kantovi: „Kdo je... oním neblahým poručníkem?“²⁵ Viděl ho v samotném Kantovi nebo, přesněji řečeno, v postavě osvícence. Dnes jsou v jeho roli západní diváci, kteří se na demokratických revolucích 1989/90 aktivně nepodíleli. Na hony vzdáleni tomu, aby činům východoevropských aktérů přihlíželi s onou entuziastickou „toužebnou sympatií“, s níž Kantovi pasivní přihlížejí svého času vítali Francouzskou revoluci, reagovali na pád komunismu s cynickou „spoluúčastí“, prozrazující touhu po nadvládě. V této historické události rozpoznávali sice – stejně jako Kantovi přihlížejí v případě pádu feudálního absolutismu v roce 1789 – „postup k lepšímu“ ve smyslu „tendence lidského rodu v jeho celku“, zároveň však

pro ně byla tatáž tendence v jistém smyslu již uskutečněná v jejich vlastní realitě, a tudíž, jak by řekl Hegel, historicky překonaná. „Toužíte po něčem lepším, to lepší jsme ale my,“ zněla odpověď západních přihlížečích na demokratické revoluce ve východní Evropě. Tím se nekonečně odlišují od všech těch, které v roce 1789 naplňovaly nadšením zprávy z Paříže. Zatímco ti druzí spatřovali v revoluční realitě jiných odraz svého vlastního snu, ti první o dvě století později nerozpoznávali v revolučním snu druhých nic než svou vlastní realitu.

Důsledky tohoto rozdílu nemohly být radikálnější. Lidé, kteří ze zápasu o svobodu vyšli jako vítězové, byli téměř přes noc degradováni na poražence dějin. Nestalo se tak působením magie, nýbrž vlivem hegemonie. Ona je tím, co ze západních přihlížečích učinilo skutečné vítěze nikoliv jen nad komunismem, nýbrž zároveň také nad aktéry revoluce, kteří přivodili pád komunismu. Nechme vyhlášení vítězství rezonovat v jeho původní řeči, v mateřské řeči hegemonie samotné: „*The armies of the winners did not, it is true, occupy the territory of the losers. Still, given the nature of the conflict and the way it ended, it was logical for the losers to adopt the institutions and believes of the winners. It was logical in particular because the outcome represented a victory of the West's methods of political and economic organization rather than a triumph of its arms.*“²⁶ Není jistě náhoda, že autor těchto vět Michel Mandelbaum, jakož i jeho kolega, politolog John Mueller, explicitně označují za nejlepší cestu k demokracii imitaci.²⁷

Hůře to už dopadnout nemohlo: nejenomže byli protagonisté demokratických revolucí oloupeni o své vítězství a degradováni na poražené; současně byli zbaveni svéprávnosti a odsouzeni k mechanické imitaci svých poručníků v bláhové víře, že z nich tak budou vychováni suverénní občané. Neodráží se v tom jen zvláště nových vládců, ale především logika jejich panování.

Spojení „děti komunismu“ není tedy metaforou. Daleko spíše označuje figuru podrobení se nové formě takzvané historické nutnosti, která uvádí a řídí proces postkomunistické transformace. Za tohoto předpokladu je zahájena *transition to democracy* jakožto radikální rekonstrukce z ničeho. V tomto ohledu připomíná východní Evropa po roce 1989 území proměněné v ruiny, které je obydleno už jen dětmi, nesvéprávními jedinci, kteří nejsou bez cizího vedení schopni demokraticky spravovat své životy. Nepokládají se za subjekty ani za původce demokracie, kterou si ve skutečnosti sami vybojovali, kterou si sami vytvořili. Byli o ni připraveni teorií a praxí postkomunistické transformace, aby se jim vzápětí vrátila jako cizí předmět, který si musí opětovně přivlastnit prostřednictvím dlouhého, namáhavého a častokrát bolestivého procesu. V podivuhodném světě postkomunismu je demokracie zároveň vytoužený cíl i ztracený objekt. Pro „děti komunismu“ se tak vyhlídka na lepší budoucnost otevírá jen z melancholické perspektivy. A není divu, protože jejich postkomunistická přítomnost v jednom důležitém ohledu nápadně připomíná jejich komunistickou minulost. Nedává jim svobodnou volbu. „Děti komunismu“ tak zůstaly tím, čím už kdysi byly, totiž marionetami v historickém procesu, který se odehrával nezávisle na jejich vůli a který je měl dovést do lepší budoucnosti. Jsou důvěrně obeznámeni se specifickým modem sociálního života zvaného „přechodná fáze“. Je notoricky známo, že takzvaný reálný socialismus měl být pouze přechodnou společností od kapitalismu ke komunismu. Jedna přechodná fáze tedy jen nahradila místo jiné. Jak absolutní jistota, tak předem daná nutnost historického vývoje nicméně zůstávají konstantami přechodné fáze.

V postkomunismu je otázka budoucnosti již zodpověze-

na. Rovněž otázka minulosti již nedává žádný smysl. Od „děti komunismu“ se neočekává, že by disponovaly vyzrálým povědomím o své komunistické minulosti. Právě proto byly degradovány na děti, totiž aby je nepronásledovaly vzpomínky na minulost. Jakožto děti žádné nemají. Paradoxně teprve v postkomunismu člověk nabývá kuriózního dojmu, že komunismus vlastně nikdy ani neexistoval. A tak již v roce 1991 mluvil Jean-Luc Nancy o zlosti, která se člověka zmocní, když pomyslí na všechny ty řeči o „konci komunismu“.²⁸ Představu, že jsme takto jednoduše s marxismem a komunismem jednou provždy skončili, pokládal za bláhovou: „Jako by historie, *naše* historie, byla ovládána vrtochy, jako by nebyla ničím víc než jen prázdným duněním a pitvořením, chimérou, jež půl druhého století otupovala náš pohled a jež se znenadání, v jediném okamžiku, rozplynula jako pára nad hrncem. Jako by jeden jediný omyl, docela prostý, obyčejný a hloupý omyl, mohl mít takovou schopnost uchvacovat, orientovat a mobilizovat. Jako by tisíce takzvaných ‚intelektuálů‘ byly jen obyčejnými hlupáky a jako by další tisícovky lidí byly postižené ještě větší hloupostí, když se těmi prvními nechaly vodit za nos.“²⁹

Skutečné rozhořčení a obavy v Nancym nevyvolává ani tak vytěsnění komunismu jakožto historického faktu, vymazání komunistické minulosti s veškerou její intelektuální a politickou komplexností z historického povědomí postkomunismu, jako spíše nesmírná ignorance, s jakou postkomunistický svět rezignoval na to, zaobírat se jak touto minulostí, tak jejím dopadem na přítomnost, a klást si otázku, „proč se to všechno stalo“. V tom vidí Nancy skutečnou, bezmála epochální hloupost postkomunistického obratu.

Děti přirozeně nejsou hloupé. Je však možné z nich hlupáky udělat, přesněji řečeno, je možné z nich hlupáky vychovat. V tomto smyslu hovořil Freud již před sto lety o intelek-

tuálních zábranách, které kultura vštěpuje svým svěřencům skrze výchovu a vzdělávání, aby je učinila poslušnějšími a poddajnějšími. Rozlišoval mezi třemi typy takových myšlenkových bloků, autoritářským, sexuálním a náboženským, jimž odpovídají tři „produkty výchovy“, totiž poslušní poddaní, sexuálně se omezující a religiózně založení jedinci. Tyto tři podoby intelektuální stagnace či zakrnění, jak jim také sám říkal, chápal jako důsledek zákazu myslet (*Denkverbot*), zákazu uvaleného na lidské bytosti v jejich dětství, jenž jim bránil zaobírat se tím, co je nejvíce zajímá. Za jeho života to byla především sexualita, z jejíhož potlačování se stala samozřejmá úloha výchovy. Jakmile bylo zákazu myslet dosaženo v oblasti sexuality, byl rozšířen i na další oblasti života, a stal se tak bytostným charakterovým rysem celé osobnosti.

To, čím byla tehdy sexualita, je ve světě postkomunismu politika. Zatímco jsou děti komunismu svými vychovateli fakticky povzbuzovány, aby se osvobodily také sexuálně a daly co možná nejhlasiťejší výraz svým doposud potlačovaným sexuálním identitám, aby se bezvýhradně identifikovaly se sekulárními hodnotami a staly se namísto poslušných poddaných totalitárního státu sebevědomými, svobodně jednajícími členy demokratické občanské společnosti, v oblasti politická jako by jejich osvobozený intelekt neměl co pohledávat. Jako by zde nebylo nic, čím by se člověk mohl zaobírat. Jako by na všechny politické otázky již dávno existovaly známé odpovědi, jako by nyní šlo už jen o to, správně je zavést do praxe, co možná nejvěrněji napodobit již existující vzory a pozorně naslouchat moudrému slovu poručníka. Jako by dobře známá dialektika osvícenství právě dohnala svět postkomunismu ve své politické dimenzi. Z výchovy ke zralosti nasazené k tomu, aby sloužila zájmům nových pánů, se stala výchova k politické hlouposti; Kantův ideál obrací jednoduše naruby a vsází na ty, kteří nejsou schopni používat svého rozumu bez cizího

vedení. Takto je hloupost, kterou Nancy připisuje postkomunistickému obratu, ve skutečnosti účinkem tohoto zákazu přemýšlet, jenž byl uvalen na politickou racionalitu postkomunismu. V postkomunismu je člověk zbavován svéprávnosti v první řadě politicky, v politickém smyslu je degradován na dítě a v posledku i na politického hlupáka.

Toto poznání by nemělo být důvodem k rozhořčení, ale mělo by spíše podněcovat k úsilí o zralost. „Dítě“ coby vůdčí politická figura postkomunismu je něčím více než jenom nástrojem nové hegemonie. Má strukturální význam z hlediska fantazie nového společenského počátku, která rozhodujícím způsobem postkomunismus utváří. Jakožto jistý druh biopolitické abstrakce společnosti v přechodu přebírá roli jejího subjektu, jenž není jen a priori vyvázaný z veškeré viny na zločinech komunismu, a tak může v jakémkoliv novém společenském vztahu, jakož i v jakémkoliv vztahu ovládnutí vystupovat jako morálně neposkrvněný, ale jakožto „dítě“ se ani nemusí zodpovídat za zločiny postkomunismu, za zločinné privatizace, během nichž se bohatství celých národů přes noc stalo majetkem malé hrstky jednotlivců, za nové, postkomunistické zbídačování mas se všemi jeho sociálními i individuálními důsledky, za historickou regresi, která mnohde postkomunistické společnosti ekonomicky, kulturně i morálně uvrhla pod úroveň dosaženou za komunismu, a v neposlední řadě i za rozličné nacionalismy, rasismy, fašismy, za krvavé občanské války a dokonce i za genocidy. Tyto jevy se nám nyní zdají jen jako nevyhnutelné dětské choroby, pokud nemáme přímo říci, jako sice nepřijemné, leč neškodné skvrnky na plenkách čerstvě narozené liberálně demokratické společnosti.

A nezapomenout: oponovat a odporovat

„Dítě“ je v postkomunismu jistým druhem ideologického

ground zero společnosti, jímž se dá ospravedlnit každá katastrofa, jak zděděná z minulosti, tak nová, způsobená vlastní vinou. Je to instance prapůvodní společenské nevinnosti, díky níž je možné všechno, co se děje, a to i to „neakceptovatelné a nesnesitelné“ (Nancy), začlenit do nové heroické robinzonády a vyprávět jako univerzálně srozumitelný příběh o novém nevinném začátku. Na ideologické figuře nevinného dítěte demonsturuje liberálně demokratická, kapitalistická společnost svou bezpodmínečnou reprodukovatelnost. Dokonce i ten nejodlehlejší ostrov tohoto světa se může kdykoliv stát její kolébkou. Ať to stojí co to stojí. V posledku je pak figura dětské nevinnosti konstitutivní pro celý horizont buržoazní individualistické ideologie (práva) v éře její globalizace. Tato ideologie redukuje antagonistickou, a tudíž politickou pravdu lidských dějin na vztah pachatelů a nevinných obětí, strukturovaný podle juristického vzoru. Dějiny jsou zkoumány už jen z perspektivy forenzního zájmu, jakožto mrtvola, která je v průběhu soudního jednání zdrojem užitečných indicií.

Již Hegel věděl, že nevinný je jen kámen („dokonce ani dítě ne“) coby metafora čisté nečinnosti.³⁰ V tomto smyslu je fantazie o novém nevinném začátku postkomunistické společnosti možná jen z perspektivy historického vývoje, jenž se ocitl na mrtvém bodě, jenž ustrnul ve figuře dítěte coby svého politického subjektu. Zde, v momentě historického přechodu, je nesvoboda vystřídána svobodou, svobodou, která potřebuje děti, aby se jich mohla zřít.

Není divu, že lidé, jak zdůrazňuje Nancy, na cynismus své doby reagují podrážděně. V hněvu, který postkomunistický triumfalismus vyvolává, Nancy spatřoval politickou emoci *par excellence*, konkrétně „odpověď na nepřijatelné, netolerovatelné“.³¹ Je výrazem odmítnutí a odporu, jímž jde o více než o pouhý nárok na to, co je rozumné. Hněv, o němž Nancy mluví, je politický, protože je výrazem rozhořčení nad reduk-

cí politiky na pouhé „vzájemné přetahování a handrkování o vliv“, které v postkomunismu vymezuje rámec historicky možného. Hněv otevírá dimenzi politična, která se může rozvíjet jen prolamováním tohoto rámce, a je tak skutečným zvěstovatelem budoucí zralosti, která učiní konec postkomunistickému poručníkování.

Právě tady, totiž ve „výchově k oponování a odporu“, tkví podle Adorna „jediná skutečná konkretizace zralosti“.³² Ve zmiňovaném rozhlasovém rozhovoru Adorno na závěr vyslovuje varování – jedná se do slova a do písmene o poslední jeho přímluvu k veřejnosti, protože o pár týdnů později zemřel –, varování, které může sloužit jako postskriptum k ideologii a praxi postkomunistické transformace. Je to právě v zápalu naší touhy po změně, kdy podle Adorna až příliš snadno potlačujeme vědomí, že pokusy radikálně změnit náš svět v jakékoliv jeho oblasti jsou vzápětí vystaveny drtivé moci stávajících poměrů a odsouzeny tak k bezmoci. A tak tedy „ten, kdo se chce změnit, může tak učinit pravděpodobně jen tak, že z této bezmoci samotné, jakož i ze své vlastní bezmoci, učiní moment toho, co si myslí a co možná také dělá“.³³

Represivně znesvéprávněné dítě v nás je právě takovým čistým ztělesněním naší politické a historické bezmoci v blaženém světě postkomunismu, který v záchvatu epochální megalomanie sám sebe pokládá za naplnění veškerých lidských snů o svobodě. Jediným možným východiskem z této námi samými zaviněné nesvéprávnosti je takovému světu oponovat a stavět se mu na odpor.

KAPITOLA TŘETÍ

Mizerie dohánění

Krátce po pádu Berlínské zdi, v roce 1990, zatímco byla velká historická transformace ještě v plném proudu, zmiňuje Jürgen Habermas na konci eseje věnované aktuálním událostem Kanta: „Naděje na emancipaci lidí z jimi samými zaviněné nespřícnosti“ podle Habermase, poukazuje na nejnovější události, svou sílu ani v nejmenším neztratila. Titul jeho knihy zněl „Opožděná revoluce“.³⁴ Tak již tehdy totiž Habermas definoval historické změny ve východní Evropě. Navzdory rozmanitosti jejich projevů se tyto změny dají převést na jednoho společného jmenovatele: jednalo se o „pozpátku se odvíjející revoluci (...), která uvolňuje cestu pro to, aby mohl být *dohnán* zanedbaný vývoj“. To, co tato revoluce v zásadě chce a co určuje její charakter, není nic jiného než „navázat ústavně politicky na dědictví buržoazních revolucí a společenskopoliticky na provozní a životní formy rozvinutého kapitalismu, zejména co se týče evropského společenství“.³⁵ V tomto ohledu chápe Habermas jako paradigmatický případ právě zhroucení NDR. V politickém připojení země ke Spolkové republice se smysl revoluce sublimovaný v pojmu *dohánění* stává realitou: „Člověk chce dohnat to, co po čtyři desetiletí dělilo západní část Německa od jeho části východní – politicky šťastnější a ekonomicky úspěšnější rozvoj.“³⁶

Demokratickým revolucím, které na přelomu let 1989/1990 vedly k pádu komunismu ve východní Evropě, je tím upřena veškerá historická originalita. Nepřinesly světu nic nového, žádnou „novátorskou ideu, ukazující k budoucnosti“ (Habermas), toliko přání dohnat to, co jinde již bylo dosaženo. Pokud opožděná revoluce měla vůbec nějaký subjekt, tak jím byl subjekt opakování a nápodoby, neschopný odvážit se bez cizího vedení být jen jednoho jediného kroku do neznáma a do nejistoty, kterýmžto jediným mohl prokázat svou odvahu ke svobodě. Subjekt opožděné revoluce není však žádný hrdina, ale spíše zbabělec dějin, ne-li přímo jejich pacient. Po pravdě řečeno připomíná ony freudovské pacienty, kteří onemocní teprve až potom, co se jim vyplní nějaké z hloubi duše vyvěrající a dlouho odkládané přání. A tak se také opožděný revolucionář musel své svobody, jíž konečně dosáhl, hned také sám zřít, nalézt svou právě započatou budoucnost v minulosti jiných a dát si své vzory diktovat nějakým novým poručníkem. O tom, že si svou nesvéprávnost zavinil sám, nemá filosof „komunikativní racionality“ pochybnosti: „Tady voličstvo 18. března jistě neratifikuje to, co měly na mysli ony opoziční síly, které s heslem „my jsme lid“ svrhly panství Stasi.“³⁶ To, co měly ony opoziční síly ve skutečnosti na mysli, nebyla společnost reálného socialismu ani společnost západního liberálně demokratického kapitalismu, nýbrž něco nového, co tehdy lidé formulovali jako neurčitou představu jakési „třetí cesty“. Lid však, jak známo, chtěl něco jiného: být součástí „jednoho národa“, volal po bezpodmínečném znovusjednocení.

Otázka však zní, co jiného mohli lidé chtít v politickém rámci lidové suverenity, v němž se vůle lidu nezbytně manifestuje jako vůle *jednoho* lidu. Tím, kdo se v posledku rozhodoval, bylo „voličstvo“, jak píše Habermas, a nikoliv onen lid,

který se vzepjal k odporu vůči panujícím poměrům. Subjekt demokratické revoluce a subjekt opožděné revoluce nejsou totožní. Ba co více, onen první musel být obětován vítězství toho druhého, jako kdyby byl revoltující lid jen jakýmsi demokraticky nelegitimním předstupněm lidu volebního, jenž musel být po dosažení cíle opuštěn. Teprve však ve světle koncepcí dodatečné revoluce se tento přechod jeví zpětně jako nevyhnutelný či dokonce jako přirozený. Jako kdyby v revoluční vůli lidu byla pokaždé již obsažena vůle k lidové suverenitě, jako kdyby lid jakožto subjekt společenského rozkolu vždy již také předpokládal lid jakožto subjekt národní jednoty.

A tak tam, kde chce opožděná revoluce vidět rozchod s minulostí, nacházíme spíše kontinuitu – totiž představu společenství fixovaného na princip suverenity, které se politicky definuje prostřednictvím společné vůle (lidu) a kulturně skrze jedinečnou identitu (národa) a jako takové tvoří jistý druh transcendentálního, tj. bytostně neměnného předpokladu každé revoluční změny. Jinými slovy, rozkol ano, jen ale proto, abychom jej ihned rozpustili v nějaké jiné, „politicky šťastnější a ekonomicky úspěšnější“ jednotě. Je přeci známo, že v dnešním hegemonickém pojetí demokracie nemá již její antagonistický charakter, poukazující na hlubší příbuznost demokracie a revoluce, co pohledávat. Takto je horizont politicky myslitelného drasticky zúžen. Určité představy jsou a priori vyloučené. Konkrétně to, že by revoluční rozchod se špatnou minulostí mohl (či dokonce měl) být ve své autenticky demokratické intenci následován rovněž rozchodem s koncepcí lidové suverenity nebo přinejmenším s její institucionální podobou, s nacionálním státem, leží mimo rámec nejenom politické, ale též – a především – politické představivosti.

Namísto toho slyšíme filosofy říkat: „Rozhodl hlas voličů“, „voličstvo si to přálo“, jako by vůle lidu zároveň ztělesňovala samotnou vůli světových dějin, kterou by člověk měl

vzít bez námitek na vědomí nebo se jí měl možná ještě spíše bezpodmínečně podvolit. Jak známo, lid je suverénem dokonce i v těch nejrozvinutějších demokraciích. Tak jako byl, alespoň nominálně, suverénem také v reálně socialistických lidových demokraciích. Z této perspektivy, totiž z perspektivy jakéhosi kvazitranscendentálního, a tudíž neměnného horizontu politična, který je určován lidem jakožto nezpochybnitelným subjektem suverénní moci, se relativizuje také domněle revoluční rozchod s minulostí. Lid, jenž se rozhodl pro připojení k té šťastnější stránce dějin ztělesňované SRN, si zvolil také jistou kontinuitu s minulostí, a sice v jemu dobře známé podobě „lidové“ demokracie. Suverén nyní sice možná disponoval demokratickou legitimitou, ta ovšem rozšiřovala jen jeho absolutní moc za realitu do sféry utopie. To, co lid chce, je od této chvíle tím, co člověk vůbec může chtít.

Je nezbytné v tom rozpoznat také moment konzervativní regrese, jenž je koncepci opožděné revoluce vlastní. Tím totiž, že potvrzovala a ještě posilovala statut principu lidové suverenity, těšícího se v dnešním světě tak jako tak hegemonickému postavení, vytlačila idea opožděné revoluce z našeho historického zorného pole svou temnou, dystopickou stránku – totiž ony případy, kdy suverénní moc lidu právě tím, že konečně „dohnala“ svou demokratickou legitimitu, došla naplnění v podobě zavrženíhodné tyranie. Vzpomeňme jen na rozpad Jugoslávie, kde demokratická vůle voličstva vehnala na jatka stovky tisíc lidí. Prostřednictvím opožděné revoluce se tamní postkomunistické společnosti přimkly k té horší, tragičtější stránce dějin a z dohánění jejich zanedbaného vývoje se stal krvavý debakl, takže se při zpětném pohledu dokonce i komunistická minulost jevila jako „politicky šťastnější a ekonomicky úspěšnější“ etapa. Avšak onen poručník implicitně zahrnutý v ideji dějinného dohánění a v ní hypostazovaný v tom opět viděl toliko ony dětské neduhy demokracie, které

dříve či později vymizí v procesu léčby a výuky, odehrávající se pod jeho dohledem.

Komu se zdá podivné, proč se filosof tak hluboce sklání před vůlí lidu, ten by si měl vzpomenout, že poslušnost nebyla filosofickému myšlení nikdy docela cizí. Kant kupříkladu upíral lidem právo, aby se svévolně vzpírali dokonce i těm nejbrutálnějším tyranům. Podle všeho tak činil jen proto, aby tak zachránil univerzální platnost svého rozumového principu. Avšak i dnes působí imanentní logika ideálních principů určujícím způsobem na vnímání naší historické reality a jejího emancipačního potenciálu. Ten, kdo se snaží vtlačit demokracii do Prokrustova lože lidové suverenity, musel rovněž v opětovném sjednocení spatřovat přesvědčivé dovršení revoluce a nezbytně je musel interpretovat v intencích opožděného procesu. Idea si to žádala a realita ji poslušně následovala.

Na počátku byla jednota

Vraťme se ještě jednou k našemu úvodnímu obrazu, k oné scéně pádu Zdi, která jako by v sobě shrnovala historickou událost zhroucení komunismu. Tento obraz pozoruhodným způsobem evokuje obrazný význam slova „symbol“, které pochází z řeckého *symbállô*, což znamená „házím dohromady, spojuji, srážím“. Slovo *symbolon* tedy označuje dvě části jednoho celku, které patří dohromady, jinými slovy, opětovně sjednocení. V pádu Berlínské zdi se odehrává historická událost, která bezprostředně staví na odív svůj symbolický význam. Přesně v tomto smyslu vyvolává ještě jednu asociaci, mýtus o původu lásky, který v Platónově dialogu *Symposion* líčí básník Aristofanés: Láska tkví ve snažení dvou násilně oddělených polovin jednoho celku po opětovném sjednocení. Tohoto cíle, a tím také dokonalého štěstí, je dosaženo, když je opětovně nastolena původní jednota. Ve své mytické konotaci nachází překo-

nání rozdělení svůj smysl teprve ve figuře návratu k přirozenému prastavu.

Něco podobného lze pozorovat také na případu Berlínské zdi. Je to dojem, že její budování a následné rozdělení města coby jednoho celku – jeho náměstí, ulic a obyvatel – do dvou částí bylo čímsi abnormálním a nepřirozeným, respektive že když později Zeď konečně padla, nebylo to jen opětovné spojení dvou násilně rozdělených částí města a jeho obyvatel, nýbrž v první řadě opětovné sjednocení těchto lidí a celé společnosti s její – komunismem násilně potlačenou – autentickou přirozeností. To vysvětluje, proč pád Berlínské zdi stejně jako zhroucení komunistického projektu, který symbolizovala, nikdy nebyl vnímán jen jako vítězství jednoho politického systému nad druhým, respektive jedné ideologie nad druhou, nýbrž zároveň také jako něco mnohem hlubšího a zásadnějšího, totiž jako vítězství lidské přirozenosti nad jejími nejhroššími nepřáteli, nad ideologií a jakoukoliv politikou, která by v této ideologii měla základ. Teprve tato zdánlivě antiideologická, apolitická a dokonce ahistorická symbolická nadhodnota nám vysvětluje onen všeobjímající entuziasmus, který demokratické revoluce ve východní Evropě vyvolávaly u západních přihlížejících. Místo aby v nich však spatřovali popud k protestu a k odporu neboli výzvu k tomu, aby se konečně ve své vlastní realitě stali zralými jedinci, v čemž tkvěl vlastní důvod onoho entuziasmu Kantových diváků nadšeně přihlížejících Francouzské revoluci, nacházelo západní publikum v revolučních činech východoevropských aktérů objektivní potvrzení vlastní pasivity tváří v tvář stávajícím poměrům. Místo aby v revoluci spatřovalo předlohu hodnou napodobování, hledělo na ni shůry, tak jako shlíží samotný předobraz na ty, kteří jej napodobují a kteří se jej pokoušejí dosáhnout, což je přesný protiklad oné nadšené identifikace s Francouzskou revolucí, kterou Kant svého času připisoval svému publiku.

To, co tedy o dvě století později západní přihlížející naplňovalo takovým nadšením, byl do revoluce projektovaný návrat k protopolitické idyle, kdy ještě neexistovaly žádné konflikty a kdy především neexistovala žádná ideologie, které mohly do společnosti vnášet rozvrat. A tak z jejich perspektivy revoluce nedoháněla jen zameškaný historický vývoj, ale opětovně sjednocovala společnost s její původní přirozeností, která jí byla odcizena v důsledku komunismu. V tom měl spočívat její nejvlastnější smysl. Avšak jak tomu tak často bývá, když si dominantní ideje nějaké historické epochy přisuzují kvazipřirozený původ, jedná se jen o ideje vládnoucí třídy, která v nich demaskuje svou vlastní ideologickou povahu. A tak se také entuziasmus, s nímž Západ vítal revoluci na Východě, ukazuje jen jako standardní ideologický *trash*: revoluce měla být konečným vítězstvím postpolitické tolerance, posthistorické normalizace, postutopické pacifikace atd. Západní publikum se tak halasně obdivovalo odvaze ke změně jen proto, že v ní nebylo s to zahlédnout nic jiného než potvrzení vlastní servility vůči stávajícím poměrům.

Na konci byla kultura

Na tomto místě se již nadále nelze vyhýbat pojmu kultury. Freud, který ve spisu *Mimo princip slasti* cituje Aristofanovu řeč z Platónova *Symposia* o původu lásky, o jejím snažení po opětovném obnovení prapůvodní jednoty, aby tak demonstroval svou tezi o konzervativním charakteru pudů, si byl vědom dialektického významu tohoto mýtu: Když se Eros snaží opětovně sloučit rozštěpené a rozdělené a vytvářet stále větší celky, pracuje ve službách kulturního pokroku. To je také cílem opožděné revoluce, totiž dohnat právě v dimenzi kultury, jež zahrnuje rovněž takzvanou politickou kulturu, zanedbanou modernizací. V tomto smyslu mluví Habermas o zhroucení reálného

socialismu jako o „expanzi moderny“ do střední a východní Evropy: „Duch Západu dorazil na Východ, a to nejen se svou technickou civilizací, ale i se svou demokratickou tradicí.“³⁷

Tato teze v zásadě rekapituluje dnes již téměř univerzálně přijímaný liberálně demokratický výklad komunistického totalitarismu.³⁸ Podle tohoto myšlenkového modelu je systém liberálně demokratického kapitalismu nejčistším ztělesněním modernity, a to nikoliv jen na poli civilizace, tedy ve smyslu neomezeného rozvoje výrobních sil a vědecko-technického ovládnutí přírody – tedy na poli, které Habermas označuje jako „technická civilizace“ –, nýbrž především na poli kultury, jejímiž bytostnými výdobytky jsou svobodné volby, právní stát, univerzalizace občanských práv, institucionalizace změn, kulturní sekularizace, autonomie subsystémů a racionalizace,³⁹ neboli řečeno spolu s Habermasem, jednoduše „demokratická tradice“. Vcelku vzato tedy znamená pro liberální demokracii typická, moderní kultura „culture of rights and freedoms“.⁴⁰ Naproti tomu komunismus, a to zejména v jeho bolševické, sovětské verzi, nemá být ničím jiným nežli radikální negací veškerých výše uvedených bytostných rysů moderní, liberálně demokratické kultury: „The Bolshevik Revolution was a titanic effort to stop the invasion of Western culture.“⁴¹

Postkomunismus – pojímaný zde jako historická situace, která je omezena na bývalé komunistické státy – se z této perspektivy ukazuje v první řadě jako kulturní situovanost, přesněji řečeno, jako místo podřadné, zaostalé kultury, která se musí podrobit rychlokursu kulturní modernizace, aby mohla být uznána a vstřebána univerzálně platnou, modernistickou kulturou liberálně demokratického Západu.⁴²

To s sebou implicitně nese v první řadě nekritickou identifikaci Západu s jeho vlastní rolí ve zmíněném procesu inkluze. To neznamená jen to, že se ve svém zdánlivě altruistickém inkluzivismu a ve své blahosklonné toleranci sám pro

sebe stává objektem narcistického požitku. Význam tohoto aktu jde mnohem dále. Teprve skrze zahrnutí postkomunistického světa, jenž zabloudil kamsi do jiné kultury, nabývá univerzalistický nárok západní kultury svého pravého významu. Její univerzalizmus se v posledku ukazuje právě jako důsledek takového aktu zahrnutí. V tomto smyslu musíme chápat také Habermasovo tvrzení o duchu Západu, který dorazil na Východ. Nejde při tom jen o nějaký druh rozšíření západního modernistického univerzalizmu na Východ, nýbrž o jeho samotné stvoření. Taktéž ona archaická jednota, která se zdá obnovovat skrze opětovné sjednocení, není ničím jiným než retroaktivním projevem kulturního univerzalizmu, situujícího se hegemonicky na Západ. Avšak ony části, které se nyní dávají dohromady, aby opětovně stvořily jednotu, si v žádném případě nejsou rovné. Přesněji řečeno, v určitém ohledu se stávají sobě nerovnými až teprve svým opětovným sjednocením. Jedna strana zaujme roli univerzální a druhá strana partikulární kultury, čímž se v jednom a téže historickém procesu ustavuje nová asymetrie. Aby znovusjednocení mohlo vymazat rozdíly, což bylo jeho proklamovaným cílem, musí je nejprve opětovně stvořit, a to v kulturním smyslu. A tak tu opět máme dvě části Berlína, německého národa, sjednocující se Evropy: jedné, která se již odedávna nachází na svém správném historickém místě, a druhé, která k němu má teprve dospět. Je tu difference ve způsobu života, v tom, čemu se říká *way of life* a co je chápáno jako kultura, difference mezi jednou kulturní formou, která se sama sobě stala standardem a nyní si už jen bere samu sebe za vzor, jejíž podstata je tedy, filosoficky řečeno, již totožná s její jevovou formou, a nějakou jinou, kulturně opožděnou a odcizenou, která se tomuto standardu musí přizpůsobit, která musí svou podstatu teprve dosáhnout a jejíž život je osudově determinován svou zaostalostí a svou potřebou dohnat zameškaný vývoj.

Tento koncept opožděné revoluce, přesněji řečeno jeho konzervativní charakter, nejenom v historické realitě implicitně předpokládá existenci staronových dělení, ale nezbytně je v ní opětovně reprodukuje. Tato dělení se samozřejmě nepřekrývají s těmi, která utvářela studenou válku. To, co je odlišuje, je prostá skutečnost, že je člověk již nezakouší v rovině politických systémů nebo ekonomické produkce. To samozřejmě neznamená, že by se politické a ekonomické rozdíly vytratil. Změnil se spíše jejich charakter a místo, kam je situujeme. Tyto rozdíly mají nyní výlučně kulturní charakter. Aby mohly být vůbec zaznamenány a uznány, musely být politické rozdíly a distinkce nejprve přetlumočeny do jazyka kultury, aby byly vnímány jako problém kulturní identity. Extrémně rozšířený pojem kultury do sebe vstřebal vše, co bylo dříve artikulováno jako sociální a politická zkušenost, a také to, co bylo kdysi zakoušeno jako takzvaný přirozený svět. Z kultury se stal nejzazší horizont historické zkušenosti. Rozlišit minulost od přítomnosti a dát historické transformaci nějaký smysl se dnes zdá možné už jen v kategoriích kultury. V tomto ohledu můžeme konstatovat, že něco takového jako komunistická minulost v čistě historickém smyslu slova vůbec neexistuje. Tuto minulost můžeme zakoušet už jen v podobě nějaké jiné, nám odcizené kultury.

Nejnápadnější symptom této situace se projevuje v dobře známém fenoménu nostalgie, zidealizovaného ohlížení zpět do komunistické minulosti. Řeč je tady o oné často kýčovitě fixaci na kulturní rituály a rozličné předměty zaniklého světa socialistického všedního života nebo typické socialistické kulturní produkce. Říká se tomu kulturní paměť. Zdá se však, že žádný pojem kulturní paměti a především žádná představa jejího možného subjektu nejsou s to evokovat komunismus jako to, čím – navzdory teroru, který jej provázel – ve své podstatě byl, totiž konceptem univerzální emancipace. To, co si

dnes kulturní paměť z této minulosti už není schopna uchovat, je právě tato výlučně komunistická zkušenost politického angažmá. Jde tu o něco, co bylo jakožto triviální fakt svého času naprosto zřejmé i zcela řadovému členu revoluční komunistické strany, totiž že jeho prvořadým cílem je vybudování lepšího světa a teprve až za ním následuje starost o prosperitu jeho lokálního společenství nebo zájem jeho partikulární – etnické, náboženské či genderové – identity. Tato světovost komunistické politické zkušenosti, její univerzalistický nárok jsou tím, na co si žádná kulturní paměť již nedokáže vzpomenout. V tom se podle všeho obráží určující rozpor naší současné historické zkušenosti: partikulární kultura, která tuto zkušenost chtít nechťe strukturuje, není s to vybat si, co si lidé mysleli, co prožívali a jak jednali, když tak činili nikoliv jen mimo horizont nějaké partikulární kultury, nýbrž mimo horizont kulturní partikularity jako takové. Zjednodušeně řečeno, víme velice dobře, že zkušenost komunismu náleží minulosti východní stejně jako západní Evropy a v ještě daleko zásadnějším smyslu celému světu, přesto však nedisponujeme žádnými konceptuálními prostředky, jak si tuto zkušenost jako takovou opětovně připomenout.* Následkem toho nás dědictví komunismu v naší společné historické zkušenosti nesjednocuje, naopak nás znovu separuje, tentokrát do partikulárních kulturních identit. To se děje i tehdy, když se jedna z těchto partikulárních kultur pokouší prostřednictvím dialektiky zahrnutí a vyloučení samu sebe univerzalizo-

* Tento ambivalentní vztah ke komunistické minulosti se projevuje jednak neschopností vzpomenout si na všeobjímající kolektivistický étos, tak příznačný pro duchovní klima zaniklého světa komunismu, a jednak nostalgickým vzpomínáním na důvěrně známé předměty každodenní potřeby této k zapomenutí odsouzené minulosti, pro které se v bývalém východním Německu ujal název „ostalgie“ a s jehož rozličnými kulturními projevy se lze setkat i u nás v podobě bezpočtu více či méně bizarních pokusů o věrnou evokaci ducha tehdejší doby s pomocí rozličných jejích charakteristických

vat, jak je tomu v případě západní moderny, jež dle Habermase po zhroucení komunismu „expanduje“ do postkomunistického světa střední a východní Evropy. Západní moderna je tak nucena zkušenost komunismu vylučovat mimo jiné i jako figuru partikulární, a tudíž „cizí“ kultury, vymykající se jejímu univerzalistickému nároku, jako cosi „asiatského“, „byzantského“, „nemoderního“, „předmoderního“ či „antimoderního“, cosi „zaostalého“ či „potřebujícího dohnat zanedbaný vývoj“.

To se obzvlášť zřetelně manifestuje v pojmu Východ, jenž spolu se svým protikladem, pojmem Západ, charakterizoval politické a ideologické dělení „studené války“. Susan Buck-Morssová se sice nemýlila, když v pádu komunismu spatřovala vymizení oné modernistické krajiny, poznamenané západovýchodním paradigmatem.⁴³ Zánik tohoto paradigmatu však nesměl stát v cestě jeho následnému kulturnímu životu. Jen díky tomu, že bylo politicky i ideologicky prohlášeno za mrtvé, mohlo západovýchodní paradigma vstát z mrtvých ve svém kulturním převodu. Jen skrze svou kulturní reartikulaci mohl protiklad mezi Západem a Východem opětovně naplno projevit svůj bytostný charakter, charakter mocenského vztahu.

Byl také komunismus koloniální mocností?

Mezi Západem a Východem tedy neexistuje žádná rovnováha. Ten druhý je vydán na milost a nemilost postkomunistickému

artefaktů, počínaje retrokulturními televizními relacemi připomínajícími nám, jak se lidé za socialismu oblékali, jak trávili volný čas nebo kam jezdili na dovolenou, přes kultovní uctívání normalizačního seriálu o majoru Zemanovi až po hostince zařízené ve stylu socialistického realismu a vyzdobené agitačními plakáty se slogany vyzývajícími k posílení budovatelského úsilí nebo dovolené trávené na způsob někdejších pionýrských táborů s obřadními ranními rozcvíčkami a odpoledními politickými desetiminutovkami. Jako by nás to, co nám brání vybavit si vlastní sociální étos komunistické éry, nutilo nadarmo po něm pátrat v jejích průvodních kulturních

světu jakožto ztělesnění zaostalosti všeho druhu, a tudíž i bytostné potřebě dohánění či integrace ve vztahu k „normalitě“ Západu. Podle slovinského filosofa Rastka Močnika⁴⁴ představuje v tomto ohledu pojem Východu klíčový koncept postkomunistického transformačního procesu, a sice v jeho politické funkci. „Východ“ determinoval vztah ke komunistické minulosti, přesněji řečeno tento vztah dehistorizoval: „Připisuje ‚pád komunismu‘ jistým imanentním vlastnostem reálně existujícího socialismu, a nikoliv politickým a sociálním zápasům v rámci historického socialismu samotného. Říká nám, že Berlínská zeď ‚padla‘, a chce nás tak přimět k tomu, abychom zapomněli, že ji berlínský lid strhl sám.“ Podle Močnika se pojem Východu tímto způsobem v určitém ohledu dopouští historické amnézie: „Vymazává z východní minulosti politickou dimenzi a obdobných efektů dosahuje i v přítomnosti.“

Zde se zřetelně ukazuje vzájemná podmíněnost obou jevů typických pro postkomunismus, tj. kulturalizace a depolitizace. Historická amnézie, o které píše Močnik, je nevyhnutelným důsledkem kulturního převodu komunistické minulosti, v němž se z komunismu stal Východ a politický antagonismus se tak stal kulturní diferencí. Tato minulost, oloupená o svůj politický rozměr, se mění v příznak kulturní méněcnosti. Jako takové se jí už člověk nemůže pak nikdy zbavit. *A tak se komunismus teprve až ex post stává osudem.* Společnosti, které jím prošly, jsou odsouzeny ke kultuře dohánění.

Nic to nepotvrzuje lépe nežli již zmíněný syndrom nostalgického

projevu. Proč nadarmo? Protože, jak si správně povšiml Boris Buden, komunismus byl v první řadě programem univerzální emancipace lidského rodu, a teprve až v druhé řadě a skoro snad i proti své výslovné vůli dal vzniknout čemuśi, co by se dalo označit jako specifická socialistická kultura. Pátrat v rozličných kulturních projevech minulého režimu po jeho skryté podstatě se tedy nutně musí mít svým cílem. Obširnější rozbor této problematiky viz oddíl „Od posttotalitní historické amnézie k postsocialistické kultuře paměti“ v doslovu k této knize. (R. B.)

gické touhy po komunistické minulosti. To, po čem postkomunistický subjekt tak zoufale pátrá v kultuře své minulosti, totiž po své lidské důstojnosti, ztratil ve své politické přítomnosti. V minulosti se pachtí za oním uznáním, které mu v bídě jeho existence, poznamenané doháněním minulosti, zůstává odepřeno. Historická amnézie a kulturní paměť si navzájem neprotiřečí. Právě naopak, vzájemně se doplňují a jen společně se stávají nedílnou součástí ideologického provozu postkomunistické transformace. V posledku doplňují její obraz „výchovy k hlouposti“. Jak jsme již ukázali, tato hloupost je nutným produktem strukturální nezralosti subjektu postkomunistické transformace. Obzvláště nápadně vystupuje do popředí v neúspěšném pokusu zaujmout vůči komunistické minulosti nějaký racionální postoj. Kupříkladu v Chorvatsku byl během války ražen termín „serbokomunismus“. Ideologický podtext tohoto novotvaru je zřejmý. Komunismus byl svázán s aktuálním kulturně rasistickým obrazem nepřátelského národa, aby byl tak vymazán z jeho vlastní minulosti, a tím i z jeho vlastní identity, jako kdyby odjakživa ztělesňoval jen nějakou cizí a nepřátelskou kulturu. A podobně také Srbové projektovali vlastní historickou zkušenost s komunismem vně, totiž na společně organizované mezinárodní spřeženectví Vatikánu a Kominterny proti srbskému národu. Tyto tragikomické příklady nepředstavují žádnou výjimku. Spíše potvrzují pravidlo. Osvobození od komunismu je subjektivně zakoušeno jako osvobození od cizí okupace nebo možná ještě spíše jako osvobození od koloniálního panství. To okamžitě vyvolává otázku, zda byl komunismus skutečně koloniálním panstvím. Pokud ano, pak má také postkomunismus postkoloniální charakter.

Kdo se tuto otázku pokouší zodpovědět v termínech konkrétní historické reality, dostane se záhy do slepé uličky. Je sice mimo pochybnost, že ve své době byl téměř neomezený mocenský nárok sovětského Ruska v reálně socialistické vý-

chodní Evropě subjektivně prožíván jako jistý druh koloniálního panství. To platí ještě v daleko větší míře pro mnohé národy bývalého Sovětského svazu. Stačí si jen vzpomenout na pobaltské republiky, Ukrajinu, kavkazské národy nebo národy žijící za Uralem. Ty měly určitě dost důvodů klást sovětskou moc naroveň s koloniálním panstvím. Kde se ale pak nacházelo centrum tohoto koloniálního panství? Jaký národ byl národem imperiální metropole?

Na tyto otázky neexistuje žádná odpověď. Centrum „sovětského kolonialismu“ je prázdné. Jeho domnělý subjekt, ruský lid samotný, zakoušel sovětský komunismus jako koloniální panství. „Rusko, Rusko!“ volaly masy na počátku 90. let v ulicích Moskvy a dožadovaly se, aby Rusko vystoupilo ze Sovětského svazu.⁴⁵ A z trosek prvního státu dělníků a rolníků se vskutku opětovně zrodí nový ruský národní stát. Rovněž samotný ruský národ opětovně povstává v aktu vlastního sebeurčení, jako kdyby ze sebe právě shodil břímě koloniálního panství. A komunismus jakožto ztělesnění této imperiální moci se rozpouští jako pára nad hrncem, jako kdyby se sám svého času z páry zrodil. Takto historická amnézie došla svého naplnění, a sice jako osvobození, přesněji řečeno jako národní emancipace. To je typický průběh demokratických revolucí let 1989/1990. Jejich společným jmenovatelem je politická forma národní emancipace v tradici antikolonialistických zápasů. Onen fatální přechod od skandování „my jsme lid“ (Wir sind das Volk) ke skandování „jsme jeden národ“ (Wir sind ein Volk), v němž našla svůj politický výraz porážka východoněmeckého komunismu a který je v levicově liberální reflexi, jak známo, líčen jako jistý druh zrady původní autentické demokratické revoluce, může nabýt ještě dalšího významu, totiž vítězství v antikolonialistickém zápasu, respektive osvobození od cizí imperiální moci: „Jsme jeden národ, protože koloniální okupace, která nás rozdělila, je konečně pryč.“ A tak nešlo jen

o rozpuštění právě otevřeného společenského antagonismu v národní jednotě – za účelem zpacifikování a znormalizování autentického politického aktu v tom, co Rancière nazývá „policejním řádem“⁴⁶ –, nýbrž také o přesun tohoto antagonismu z nitra ven, a následně tedy o jeho zpacifikování a znormalizování ve fetiši cizí nadvlády.⁴⁷ Právě v tom tkví postkoloniální charakter postkomunismu, totiž v jeho neschopnosti pochopit komunismus jako výraz společenských antagonismů a následně jej – třeba jako pokus, který ztroskotal – začlenit do narativu emancipace.

Odvržená společnost

Jak známo, v prvních dnech rumunské revoluce byl z národní vlajky vystřížen ideologický symbol komunismu. Takto vzniknuvší otvor, s nímž byla vlajka ještě nějakou chvíli nošena, se sám stal symbolem – symbolem radikálního rozchodu s minulostí, jistého druhu historického bodu nula, v němž ještě není nic rozhodnuto a všechno se zdá stále ještě možné. Když byl krátce nato otvor opět zacelen, bylo to vnímáno jako opětovné ustavení historické kontinuity, a tím také jakéhosi kvazinormálního vztahu k minulosti, jako by byl okamžik revoluce také jen jistým druhem historického zapomnění.

Pravý opak je pravdou. Skutečná historická amnézie nastává teprve s uzavřením onoho otvoru, kdy se národní symbol očištěný od cizí ideologické skvrny opětovně zjeví ve své prapůvodní čistotě. Spolu s komunismem, který se nyní jeví jen jako přechodné odchýlení od normální trasy dějinného vývoje, během něhož člověk přechodně zbloudil, je z historické zkušenosti národa vymazána také pravda jeho historických příčin a s tím také společenská pravda národních dějin, celé drama společenských rozporů a z nich vyplývajících mocenských zápasů. Jak zdůrazňuje Močnik, má tato historická amnézie ve-

skrže aktuální důsledky. Dehistorizace komunistické minulosti (k níž dochází v důsledku jejího kulturního převodu do pojmů Východu, respektive opětovně se ustavující národní identity) má za následek jakousi derealizaci současné historické situace. Společenské vztahy, zejména však společenské antagonismy, skrze něž se manifestuje politický charakter dané společnosti, jsou z našeho vnímání reality vyloučeny či jsou ještě spíše odvrženy (*verworfen*), a to přesně ve smyslu, který dal tomuto pojmu Freud:⁴⁸ k odvržení (*Verwerfung*) dochází tehdy, když se s nějakou nesnesitelnou představou, od níž se člověk odpoutává, vytrácí i určitá část reality, která je s touto představou neoddělitelně spjata.* V našem případě to tedy znamená, že s nesnesitelnou představou komunismu jakožto nezpochybnitelné součásti jeho historické identity odvrhuje daný národ také část reality, která je s komunismem neoddělitelně svázána, a sice konkrétně společenskou dimenzi oné reality, v níž se dějiny komunismu odehrávaly. Zjednodušeně řečeno je spolu s komunismem odvržena právě společenská část reality. Takto se ztráta reality stává jistým druhem ztráty společnosti. Nejenomže národ je nyní neschopen své komunistické minulosti dodatečně propůjčit nějaký společenský smysl, a prohlásit jej tak za ideologický a politický produkt určitých společenských konfliktů, ale žádný smysl mu už nedává dokonce ani společenská pravda jeho aktuální reality.

* Ve Freudových spisech se termín *Verwerfung* objevuje nejméně ve třech různých významových odstínech: jednak ve smyslu obyčejného odmítnutí, s nímž se setkáváme například v represí, jednak ve smyslu vědomého soudu zavržení, jak se objevuje ve spojení *Urteilsverwerfung* (zavržení soudu), které je synonymem termínu *Verurteilung* (odsouzení), a nakonec ve smyslu, v němž bylo poprvé použito ve spisu „Obranné neuropsychózy“ (*Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie*, 1894). Zde se v souvislosti s psychózou uvádí, že „ego odvrhuje (*verwirft*) nesnesitelnou představu společně s jejím afektem a chová se tak, jako by tato představa nikdy vůbec neexistovala“. V tomto smyslu později J. Lacan z tohoto termínu (jež překládá francouzským slovem *forclusion*) učinil klíčovou kategorii své vlast-

Zdráhání dát našim vjemům nějaký smysl je podle Freuda rovněž jasný symptom odvržení. Další symptom tohoto obranného mechanismu se týká afektivity našeho vnímání reality. Freud pozoroval, že nesnesitelná představa je odvržena společně s afektem, který ji doprovází, a ta se pak chová tak, jako by nikdy před daným subjektem nevyvstala. Paralela je nasnadě: ona afektivita, jež kdysi provázela společenské konflikty a vybíjela se především v třídních zápasech, jež komunismu dávaly jeho historické ospravedlnění a zároveň jeho politický, respektive revoluční náboj, se s jeho zhroucením zdá být též odvržena.

To má dalekosáhlé důsledky pro vnímání postkomunistické reality. Společenské rozpory postkomunismu – stále rozevřenější nůžky mezi chudými a bohatými, rozpouštění veškerých forem sociální solidarity, do nebe volající sociální nespravedlnost, chronicky rozšířené sociální strádání atd. – zůstávají afektivně neobsazené. Ačkoliv jsou nepřehlédnutelné, nakládá se s nimi tak, jako kdyby nikdy neexistovaly. To platí pro celé sociální pole. Je tu sice, ale člověk je vůbec necítí. Jedná se zde o jistý druh sociální anestezie, která náleží k nejnápadnějším a zároveň nejzáhadnějším fenoménům postkomunistické transformace. Dokonce by se dalo říci, že tento transformační proces by bez jisté elementární necitlivosti vůči tak-

ní teorie psychózy, která spočívá v odvržení „jména otce“, fundamentálního signifikantu, čímž se v symbolickém řádu otevře mezera, kterou následně nelze ničím zacelit. To vede u daného subjektu k psychotickým halucinacím, které jsou důsledkem návratu zavrženého fundamentálního signifikantu v Reálnu. V kontextu Budenovy teorie o postkomunistických společnostech jako společnostech zbavených svého sociálního fundamentu, jak je nastíněna zejména v následujícím oddílu s názvem „Kde bývala společnost...“, by celou dějinnou epizodu postkomunistické transformace bylo možné interpretovat jako zvláštní případ kolektivní psychotické poruchy společností, které nejprve odvrhly svůj sociální fundament, aby posléze čelily jeho návratu v podobě fantasmat, která mají – tak jako na Balkáně – charakter chorobných nacionalistických nebo fundamentalistických přízraků či se – jako ve střední Evropě – projevují fetišistickým zbožštěním institutů

zvaným sociálním otázkám nebyl vůbec možný. Vzpomeňme jen na radikální proměnu vlastnických vztahů, respektive na takzvaný proces postkomunistické privatizace, skrze něj majetek milionů doslova přes noc přešel do vlastnictví častokrát kriminální kliky, aniž by vyvlastnění proti tomu vznesli jakýkoliv odpor; nebo na sociální práva, na která lidé rezignovali bez sebemenšího odporu. Lidé se vzdali celého sociálního státu tak bezstarostně, jako by se jednalo o pár roztrhaných ponožek, a nikoliv o výdobytky více než století sociálních zápasů. Jenom díky sociální anestezii mohl být sociální stát postkomunistické realitě amputován tak bezbolestně – a to nejen na Východě.

*Revoluce, která se nekonala**

Rastko Močnik zdůrazňuje, že budování moderního sociálního státu po druhé světové válce bylo společným rysem Východu i evropského Západu. Chápe rozličné formy historického socialismu jako varianty sociálního státu, jenž byl v relativně nerozvinuté periférii kapitalistického světového řádu umožněn Říjnovou revolucí a jenž byl vybudován v politických mantinelech takzvané diktatury proletariátu. Jeho západní protějšek, liberálně demokratický sociální stát vybudovaný

liberální demokracie nebo zdánlivě neškodnou, ve skutečnosti však hluboce patologickou fixací na kulturní relikty éry reálného socialismu. A jelikož se jedná o návrat v Reálnu, mají tyto halucinace veskrze reálné dopady, které – zejména v případě Balkánu – znamenají statisíce zmařených lidských životů. Připomeňme též, že dle Lacana se člověk psychotikem nestává, člověk si svou psychózu volí dobrovolně. Jedním z důsledků dobrovolného odvržení fundamentálního signifikantu je fatální a nezvratný charakter psychotické poruchy, jež ze svého subjektu jednou provždy činí vězně vlastních mučivých psychotických představ, stejně jako činí odvržení sociálního fundamentu z obyvatel bývalého východního bloku navždy pouhé zaslepené pronásledovatele liberálně demokratického přeludu svobody. (R. B.)

* V názvu tohoto oddílu lze zaslechnout vzdálené echo Benjaminova varování, že „každý fašismus je symptomem nedokonané revoluce“. Podle Bu-

v rozvinutém centru kapitalistického systému, byl rovněž výsledkem tvrdošijného zápasu pracující třídy. Politicky se zakládá na principu lidové suverenity. Dle Močnika byly však oba tyto institucionální politické rámce v obou svých podobách uzurpovány politickými elitami: v centru „partitokracií“ (nadvláda uzavřeného klubu stran), jež se legitimovala jako autentický reprezentant lidu; na periferii „byrokracií“ (dikatura jedné strany), která předstírala, že reprezentuje proletariát. Když se pak klasický fordistický kapitalismus v 70. letech dostal do krize a kapitál investovaný do průmyslové výroby přinášel stále nižší zisk, kvůli čemuž se začal přesouvat do finančního sektoru, začaly také politické elity centra opouštět tradiční sociálnědemokratickou linii a stavět se na stranu kapitálu, až nakonec svým společností – „častokrát velmi brutálně“, jak konstatuje Močnik – vnutily neoliberalismus.

Na východní periferii se však elity, představované partajní či státní byrokracií, ukázaly neschopnými vypořádat se s krizí a udržet sociální smír v socialistickém sociálním státu, který svou neschopností samy přivedly ke zhroutilí. Nakonec se masy v osmdesátých letech vzbouřily a prohnily systém svrhly. To byl podle Močnika okamžik nové historické šance: „Na jeden krátký okamžik se na historickém horizontu objevil příslib socialismu rozšířeného o klasická lidská práva. Avšak vládnoucí elity na Východě se v situaci rychle zorientovaly, vyměnily ideologii, která jim propůjčovala legitimitu, za jinou a následovaly příklad svých západních protějšků. V homogenizovaném světě, který byl během 90. let převálcován rychlou

dena tato teze platí i pro postkomunistickou restauraci liberálního kapitalismu ve východní Evropě; a tak podobně jako měl předválečný nástup fašismu v některých evropských zemích zastavit šíření ruského bolševismu na Západ, kladlo si urychlené budování tradičních institutů liberálního kapitalismu ve východní Evropě po roce 1989 za cíl předejít propuknutí radikálně demokratických revolucí, k nimž v oné době docházelo v totalitní východní Evropě, také v buržoazně demokratické západní Evropě. (R. B.)

neoliberální ofenzívou, zbývá národům Východu už se jen naučit, co obnáší žít na periférii globalizovaného kapitalismu.⁴⁹

Takto se Východ stal *Novou Evropou* – kapitalismem, který je kapitalističtější než jeho západní originál, tedy flexibilnějším, bezohlednějším, divočejším, krátce kapitalismem, který se v daleko radikálnější míře emancipoval od socialistických (a posléze i sociálních) zábran a omezení, především ale od forem společenské solidarity institucionalizovaných v sociálním státě. Proto se nemůžeme vyhnout otázce: Která Evropa je vlastně postkomunistická, ta „stará“, která zčásti ještě stále tvrdošijně lpí na socialistickém odkazu, nebo ta „nová“, která ho ze sebe radikálně setřásla; která Evropa je ve skutečnosti „opozděná“ a musí dohánět zameškaný historický vývoj, a která je před tímto vývojem v předstihu a čeká, až jím bude dostižena? Co je tu originál a co jeho kopie? Západ, či Východ? Močnik píše: „Obě oblasti si jaksi vyměnily svá místa. (...) Západ jako by se nacházel v bodě, na němž se již nacházely národy Východu předtím, než v osmdesátých letech povstaly. Nejsou však lidé na Východě na stejné lodi? Nikoli. Nové mocenské uspořádání bylo zřízeno jako preventivní ochrana před jejich vzpourou – na Západě se naproti tomu tentýž model mocenského podrobení etabloval z opačného důvodu, protože tam lidé nerevoltovali. Na Západě musí lidé systém teprve podrobit kritice. Na Východě tak nikdy nepřestali činit.“⁵⁰

Nyní může být historický obraz pádu komunismu zkompletován také mimo rámec protikladu mezi Západem a Východem: takzvaná opozděná revoluce na Východě odpovídá neuskutečněné na Západě. Přesněji řečeno, teprve z perspektivy neuskutečněné revoluce na Západě se revoluce na Východě jeví jako opozděná. Pojem opozděné revoluce nám tedy zpočátku tlumočil pouze půlku pravdy o historickém obratu 1989/90 – nebo ještě spíše pravdu o této události doslova rozdělil na půl, a to poděl svévolně ustavené kulturní diference

mezi Východem a Západem. Tak bylo z našeho vědomí vyzá-
vorkováno celé pole společně sdílených rysů – pole společen-
ských rozporů, v němž se tyto společné rysy manifestují: likvi-
dace sociálního státu, která se odehrává na obou stranách
někdejší Zdi. Jak bylo již uvedeno, má toto vyzávkování po-
dobu odvržení, tedy podobu kvazibezbolestné ztráty reality.
Onen kus reality, který byl odvržen* z vnímání komunistické
minulosti i postkomunistické reality, je právě ono pole soci-
ální skutečnosti, v němž se sociální solidarita ještě mohla vzpí-
rat diktatuře kulturních diferencí. Zkušenost společenské
solidarity byla vymazána z našeho historického vědomí**, aby
se tak předešlo jejímu působení v naší přítomnosti. K tomu
ostatně slouží také představa postkomunistického Východu,
jenž se vůči Západu nachází ve stavu dohánění. Je fetišem⁵¹,
jenž slouží jako náhražka společnosti amputované, či ještě spí-
še odvržené z vnímání naší historické reality, aby tak neutra-
lizoval traumatické působení nových společenských rozporů,
především však nových mocenských vztahů, které se na celém
světě etablovaly po pádu – a v neposlední řadě i zásluhou pá-
du – komunismu. Jen v odvržené společnosti lze z lidí, kteří
bojují za svá práva, učinit politováníhodné kreatury kulturní-
ho dohánění, které se novým pánům podrobují nejenom bez
boje, ale také s radostí.

* S freudovskou kategorií „odvržení“ (*Verwerfung*) těsně souvisí termín *Verleugnung* (popření), kterým Freud označuje specifický typ psychické obrany spočívající v odmítnutí subjektu uznat realitu traumatického vjemu. Termín se poprvé objevuje ve spisu „Genitální organizace u dětí“ (*Die infantile Genitalorganisation*, 1923) v souvislosti s kastracním komplexem, v procesu jehož formování se oním zavrženým traumatickým vjemem stává pohled na ženskou genitálii: když dítě mužského pohlaví poprvé zjistí nepřítomnost penisu u dívky, „popře tento vjem a dál věří, že ve skutečnosti vidělo úd“. Freud tento jev klade zejména do souvislosti s fetišismem, pro který je typické současné popření traumatického vjemu a zdánlivé smíření s jeho realitou. Fetišista se chová, jako by věděl, že jeho fetiš neexistuje, v hloubi duše ale dál věří v jeho existenci. Jinak řečeno, fetišista se dokáže smířit i s tou

Z této perspektivy získává také onen osudový přechod od sloganu „my jsme lid“ ke sloganu „jsme jeden národ“ jiný smysl. Zatímco v prvním kroku se společnost skrže gesto nesouhlasu snaží samu sebe obnovit, ve druhém kroku vystupuje již jako odvržená. V prvním kroku pochoduje ještě demokratická revoluce; ve druhém je již na cestě neoliberalní thermidor. Ve znamení politického hesla „jsme jeden národ“ se nadvláda vládnoucích elit Západu rozšiřuje na osvobozující se masy Východu. V důsledku svého neuskutečnění na Západě totiž nebyla revoluce na Východě jen „polovičatou“ revolucí, nýbrž byla přímo *kontrarevolucí*. Tato zákonitost byla známá již Saint-Justovi, který měl svého času údajně prohlásit: „Kdo uskuteční revoluci jen zpola, sám si kope hrob.“ Tentokrát však padla společnost za oběť sama sobě. Nejmocnější politická zbraň kontrarevoluce, národ, byla onou rakví, v níž byla odnesena ke svému hrobu.

nejdrsnější realitou, pokud mu ovšem nic nebrání v nerušené fixaci na jeho fetiš. V opačném případě ho může postihnout i psychotické zhroucení. Stejně jako v případě freudovského *Verwerfung* také termín *Verleugnung* nachází specifické uplatnění v lacanovské teorii, kde je překládán francouzským slovem *déni*. Na rozdíl od Freuda, který si operaci popření kromě fetišismu spojoval ještě také s psychotickou poruchou, je podle Lacana fetišistické popření výlučně příznakem perverze, stejně jako je jím za výlučnou příčinu propuknutí psychózy pokládáno odvržení fundamentálního signifikantu. Pokud lze tedy na postkomunistickou epizodu skutečně pohlížet jako na zvláštní případ psychotické poruchy, spočívající v kolektivním popření sociálního fundamentu východoevropských společností, lze schopnost obyvatel bývalého východního bloku se s touto absencí sociálního fundamentu relativně snadno smířovat připsat na vrub zvláštnímu případu perverzní poruchy, jež jim dovoluje zvyknout si na všechny traumatické okolnosti nové, kapitalistické reality, protože se mohou spolehnout na oporu liberálně demokratického fetiše. A stejně jako se může fetišistův svět ze dne na den zhroutit, když jeho realistický postoj k životu přijde o oporu jeho privátního fetiše, mohou se mladé východoevropské liberální demokracie kdykoliv propadnout do chaosu, když ztratí oporu svého kolektivního fetiše. (R. B.)

** Toto preventivní vymazání zkušenosti sociální solidarity z našeho histo-