

Využil té příležitosti k tomu, aby se se svými posluchači podělil o svou „velkou myšlenku“, vizi, která povzbudila Fašismus a jejíž mnohé ekvivalenty lze najít jako životodárné síly uvnitř všech fašismů.

Velkolepé italské dějiny a jejich dopad na civilizaci, řekl jim, neskončily s vybudováním římské říše, založením římsko-katolické církve nebo znovuzrozením klasického dědictví Západu v době renesance, které rovněž vytrysklo ze srdce Itálie. Se zřízením fašistického státu měla Itálie jakožto tvůrce nové etapy civilizace nabídnout světu další nový dar:

Vlast není žádná iluze! Je to ta nejsladší, nejvelkolepější, nej-lidštější, nejbožtější skutečnost! Ne! Itálie se nevyčerpala vytvořením své první a druhé civilizace, naopak právě tvoří třetí. Spolubojovníci! My ji vytvoříme ve jménu krále, ve jménu Itálie, s fyzickým nasazením, s odhodláním, plnou života. (Mussolini 1925)

Když se stal Hitler kancléřem, vyhlídka na národní obrodu vzbudila podobné nadšení i u jeho nacistických přívrženců, kteří věřili, že jsou svědky znovuzrození svého národa, jenž byl nedávno po řadě krizí sražen na kolena. Jeden z nich sepsal své naděje na proměnu Německa během „uchvácení moci“ do knihy věnované „touze po třetí říši“: „Zítřek se stal dneškem: pocit, že svět končí, ustoupil tušení nového začátku. Zcela zřetelně nyní před námi vyvstává nejvyšší cíl a veškerá víra v zázraky je nyní využita k aktivní proměně přítomnosti“ (Petersen 1934: 1).

Empatický přístup zastávaný Mossem říká, že podobné pasáže je třeba dozajista číst jako propagandu - ne ve smyslu cynické manipulace, nýbrž spíše jako pokus šířit víru, věrnou původu slova ve vatikánské „Svaté kongregaci pro šíření víry“ (Sacra Congregatio de Propaganda Fide) založené v roce 1622 a zrušené až v roce 1922. Jakmile je úhelný kámen této víry ve fašistické „sebepochopení“ díky metodologické empatii rozpoznán jako nastávající znovuzrození národa nebo rasy v postliberálním novém pořádku, účinkují tyto základní texty jako ukazatele k druhé hlavní cestě, po níž se ubírají vědci ve své snaze porozumět smyslu fašismu, což je tématem následující kapitoly.

KAPITOLA TŘETÍ

PRACOVNÍ DEFINICE: FAŠISMUS JAKO REVOLUČNÍ FORMA NACIONALISMU

TŘETÍ ZPŮSOB, JAK POROZUMĚT FAŠISMU

Když jsme zvážili relativně konzistentní marxistické a po jistou dobu chronicky nekonzistentní liberální pokusy akademické obce přesně vyjádřit - nebo spíše společnými silami určit - prchavé minimum z podstaty fašismu, tato kapitola nabídne čtenářům určitý (spíše než určující) pojmový rámec „vědeckého paradigmatu“ pro studium generického fašismu jako klíčového konceptu v politickém myšlení. Jak jsme vysvětlili na konci předchozí kapitoly, „třetí přístup“, který je zde předkládán, je založen na principu použití empatické metodologie k „proniknutí k fašistickému sebechápání“ (Mosse 1999: xi), který je v oboru studií fašismu v rostoucí míře přijímán, abychom rozluštili spletitou definiční hádanku, již fašismus představuje. Důvod, proč ji zde představujeme jako „pracovní definici“, spočívá kromě marxistické tradice v tom, že jde o vysvětlující model, který až dosud prokazuje pro výzkum fašismu největší heuristickou hodnotu, jak dokládá velké množství článků, kapitol a celých knih, které od devadesátých let

vznikly a tento model používají, ať už explicitně, nebo skrytě. Jinak řečeno, zde vyložená definice vycházející z upřednostňování přímých svědectví – ať už slovních, politických, skutkových, institučních inovací, nebo kulturních děl – fašistů samých ve snaze porozumět vnitřní logice jejich ideologie a činů je zároveň definicí, která se ukázala jako doposud nejlepší „fungující“.

Přijetí tohoto konceptuálního přístupu samozřejmě neznamená, že by akademici měli odložit své profesionální analytické dovednosti, když se pokoušejí porozumět objektivním sociálním a psychologickým faktorům a složitým historickým příčinám, které vedly (a vedou) ke vzniku konkrétní fašistické ideologie a především k jejímu osvojení. Ti, kteří fašismu propadli, si pochopitelně nikdy nebyli a nejsou těchto faktorů a příčin vědomi, a mohou tak poskytnout pouze mytizované, hodnotově zatížené racionalizace vlastního přijetí svého cíle, podobně jako všichni dějinní aktéři mohou mít pouze omezenou introspekci ohledně kauzálních sítí, jež ve skutečnosti formovaly jejich životy a motivovaly jejich ideje a chování v jednotlivých historických okamžicích. „Metodologická empatie“ zároveň nezprošťuje akademiky povinnosti zabývat se výlučně humanistickými hodnotami, ať už sekulárními, nebo náboženskými, které jsou fašistům tak cizí, když sami hodnotí působení a širší dopady své věrouky a politiky jako historických a morálních sil. Humanistické hodnoty jsou nezbytné především pro motivaci historikovy ctižádosti podat uceleňnou, empiricky ukotvenou a teoreticky konzistentní zprávu o fašismu, o systémových zločinech proti lidskosti a strašlivých nezamýšlených důsledcích, které zplodily nejbrutálnější pokusy realizovat fašistické utopie před rokem 1945 a které si vyžádaly mnoho milionů životů.

Tyto hodnoty by rovněž měly formovat společný přístup akademiků k monitorování a analyzování toho, jak se fašismus vyvíjí po roce 1945, obzvláště kvůli tomu, že aplikace pracovní definice na jeho poválečné projevy často vyžaduje velice jemné rozlišování mezi nejrůznějšími druhy krajní pravice, jež se vnějšímu pozorovateli mohou jevit jako zbytečně pedantické a právně dogmatické. Odborný jazyk a abstraktní klasifikace nebo teorie, jež se pravidelně opakují ve studiích o fašismu, by neměly být považovány za známku lhovosti

vůči výsostně osobnímu utrpení a tragédii způsobené v jednotlivých případech fašistického násilí, podobně jako technický jazyk onkologického pojednání neznamená nedostatek péče o pacienta trpícího rakovinou. Zejména velice stručný a schematický popis poválečného vývoje fašismu v páté kapitole by neměl odvádět pozornost od tradice militantní xenofobie, homofobie, mizogynie, vražedného násilí, a v některých případech dokonce plánů na genocidu (nyní zredukovaných na utopickou představu), jež jsou důsledkem nepolevujících pokusů nejrůznějších fanatiků i dlouho poté, co fašistická epocha skončila s naplňováním snů o novém nacionálním nebo rasovém pořádku. Tato kniha byla napsána proto, abychom těmto fenoménům lépe porozuměli z lidské perspektivy, nikoli abychom je zredukovali na abstraktní definice.

Metodologická empatie je zkrátka pouhou strategií, již jsme přijali, abychom se dobrali emočního, subjektivního světového názoru a hodnotového systému protagonistů fašismu. Lev Tolstoj v románu *Vojna a mír* (1868) prohlásil, že „tout comprendre, c'est tout pardonner“,¹² ale v kontextu studia fašismu je pravdou přesný opak: porozumět fašismu empaticky jako dějinné a politické síle *neznamená* přijmout jeho hodnoty, ospravedlňovat jeho skutky nebo popírat nepředstavitelnou škálu zvěrstev a zločinů proti lidskosti, k nimž vedl pokus uskutečnit jeho ideály v praxi. Výsledkem svého druhu je přijetí dvou protichůdných názorů, jež důvěrně znají sociologové, antropologové a moderní psychiatři a jež se týká vyšetřovaných lidských protagonistů, kteří se stávají zároveň subjektem i objektem jejich zkoumání. Stojí za to v této souvislosti zdůraznit, že „empatický“ *neznamená* „intuitivní“ nebo „subjektivní“, pokud jde o primární zdroj dat. Bez ohledu na to, jak se mohou zdát interpretace fašistické ideologie vycházející z empatického přístupu schematické nebo nahodilé, všechny se zakládají na empirickém výzkumu textů získaných pokud ne přímo z první ruky, pak zprostředkovaně (v nejširším možném smyslu slova) a dokumentujících vlastní fašistické

12 tout comprendre, c'est tout pardonner, fr.: porozumět všemu znamená všechno odpustit

vnímání jejich poslání obnovit rasu nebo národ a skutků potřebných k uskutečnění takového úkolu.¹³

Zbytek tohoto úvodu do studia fašismu bude stavět na výkladu generické fašistické ideologie osvětlené v této kapitole. Ve čtvrté kapitole se zaměříme na její důsledky pro výzkum jednotlivých permutací meziválečné revoluční pravice, přičemž poukážeme jak na pozoruhodně konzistentní jádro, tak zároveň na výraznou různorodost toho, co jednotlivá hnutí definuje jako fašistická, jakmile přesuneme pozornost ke specifickým ideologickým, sociálním, ekonomickým, politickým nebo kulturním fenoménům. Pátá kapitola se naopak soustředí na to, aby ukázala, jak základní fašistické vize zjištěné empatickým přístupem dokázaly přežít porážku fašistických režimů ve druhé světové válce. Navzdory tomu, že byl úspěšně marginalizován liberální demokracií, přežívá fašismus díky své schopnosti generovat bezpočet nových organizačních forem, propagandistických strategií a ideologických podob i v atmosféře obecně nepřátelské vůči ryze revolučním formám nacionalismu a rasismu.

PALINGENETICKÝ ULTRANACIONALISMUS

Výklad fašismu, který zde podáváme, je jedním z bezpočtu kongruentních přístupů a definic založených na principu metodologické empatie, která k němu přistupuje v rámci základních hodnot, politických diagnóz a konečných cílů fašistů samých (viz zejména Payne 1995: 14; Eatwell 1995: 11; Gregor 1999: 162; Blinkhorn 2000: 115–16; Shenfield 2001: 17; Kallis

13 Například teorie fašismu předložená v knize *The Nature of Fascism* (*Povaha fašismu*, 1991) byla založena na mém rozsáhlém studiu značné sítě vybraných primárních zdrojů, jemuž jsem se věnoval v rámci svého doktorského výzkumu. Tyto prameny byly zvoleny jako dokumenty o ideologii široké škály údajných fašistických hnutí v několika různých jazycích, pouze několik z nich bylo dostupných v angličtině. Tento proces umožnil empiricky stanovit vzorec témat spojovaných s „palingenetickým ultranacionalismem“ ve „fašistických“ variantách krajní pravice a současně popsat jeho nepřítomnost, již bylo možné považovat za ukazatel naznačující odlišný typ krajně pravicového hnutí. Pro antologii textů dokládajících palingenetický mýtus fašistického nacionalismu a založených na tomto výzkumu viz Griffin (1995).

2003; Mann 2004: 13; Lyons [1997] 2016; Morgan 2003: 13–14; Paxton [2004] 2007; Iordachi 2009). Moje vlastní formulace pracovní definice fašismu, již v této kapitole nabízím, vychází z termínu *palingeneze* – z řeckého *palin* (opět) a *genesis* (zrození) – odkazujícího k fašistické představě bezprostředního nebo konečného znovuzrození. Pro studenty z anglicky mluvících zemí to může být slovo nepřilíš známé, třebaže je běžné v současných románských jazycích, jako je italština nebo španělština. Nicméně od doby, kdy bylo poprvé použito v knize *The Nature of Fascism* (*Povaha fašismu*, Griffin 1991: 34–40), aby se vyřešil lexikální problém, jelikož angličtina nemá adjektivum ke slovu „rebirth“ (znovuzrození), dostalo se mu všeobecného přijetí v rámci komunity komparativních studií fašismu i mimo ni, obzvláště v jeho adjektivní podobě *palingenetický*. Následně byla jeho existence jako „skutečného“ slova v politických vědách stvrzena autoritou o nic menší, než je *The Oxford English Dictionary* (nemluvě o *Wikipedii*!).

Jsou-li v kontextu studií fašismu používána slova „palingenetický“ nebo „revoluční“, ukazuje to na významný odklon od obvyklých marxistických přístupů, které fašismu upírají jeho ryze revoluční status právoplatné ideologie, ale rovněž od přístupů raně liberálních, jež měly sklon charakterizovat fašismus negativně (iracionální, neliberální, antisocialistický, antihumánní, antimoderní, patologický atd.).

Ptají-li se čtenáři, proč v souvislosti s fašismem není vhodnější jednoduše používat namísto „palingeneze“ mnohem běžnější (ale rovněž mnohem spornější) politický termín „revoluce“, je to z toho důvodu, že na revoluční teorii a skutky lze zřejmě (tedy pro mě zřejmě) pohlížet spíše jako na projevy strukturálně hlubších psychologických pohnutek a ideologických sil, jež dávají podobu cílům a aktivismu svých protagonistů, než jako na výlučně politický utopismus. To, co předchází a podmiňuje oddanost novému řádu, je podle mě niterná touha po radikální změně a obrození, kterou lze jen zčásti vysvětlit objektivními politicko-ekonomickými silami krize a jež má hlubokou symbolickou a psychologickou dimenzi. Patřilo to k politickým mýtům, o něž se obzvláště zajímal francouzský politický myslitel Georges Sorel (Ohana 1991). Hlubokou duševní touhu po očistě, po obnově skrze „tvůrčí destrukci“ lze najít v regeneračních mýtech a utopických vizích naprosto

nové společnosti a ve snahách o vytvoření „nového člověka“, které se objevily ve Francouzské (Ozouf 1989), bolševické (Pellicani 2003) i maoistické (Haglund 1975) revoluci, jakož i v revolučním hnutí Rudých Khmerů (např. Ponchaud 1977). Žádná z těchto revolucí nebyla z dlouhodobého hlediska o nic úspěšnější než kterýkoli z fašistických projektů v meziválečném období (a dva z nich zmařily podobné množství životů).

Palingenetické očekávání promítané do národa či rasy je tudíž předkládáno v mé verzi ideálního typu jako klíčový psychologický spouštěč fašistického násilí a *predchází* formulaci transformativního poslání a konkrétním politickým strategiím v daných společensko-politických podmínkách. Poválečný fašismus nadále provází touha po totální obrodě, ale jeho populistická základna se zhroutila, mnohé jeho podoby byly přinuceny uskutečňovat skrytou agendu, záměrně skrývat neliberální, totalizující nebo násilné dopady vedoucí k dosažení cíle. Děje se tak kvůli tomu, aby se fašistický extremismus přizpůsobil době, v níž je revoluční nacionalismus nadále do značné míry diskreditován svým spojením s hrůzami druhé světové války.

V mé konkrétní verzi tohoto třetího způsobu, jak porozumět fašismu, se termín „palingenetický“ nepojí s výrazem „nacionalismus“, nýbrž s termínem „ultranacionalismus“ (Griffin 1991: 26–55). Zamýšlený význam předpony „ultra“ (což v latině znamená „za“) spočívá v tom, že pomyslná komunita, „národ“ – tak ústřední pro fašistické myšlení –, se nezvratně posunula za spektrum společenských ideálů slučitelných s liberálními demokraciemi. Nacionalismus byl tak, dokonce i v případě, že si zachovává zdání demokratické legitimacy, připraven o jakýkoli humanistický nebo rovnostářský obsah, který může získat v liberálním nebo socialistickém kontextu jako zdroj skupinových, individuálních, občanských a legálních svobod a práv. Fašistický „ultranacionalismus“ tudíž niterně odmítá „liberální nacionalismus“. V rámci fašistického nazírání na svět je národ často zvěčněn (proměněn v reálný subjekt) a personifikován do té míry, že může být „nemocný“, „dekadentní“, „ponížený“ nebo „znesvěcený“, ale rovněž může být „zdravý“, „silný“, „znovuzrozený“, „velkolepý“, „posvátný“. Je však třeba poznamenat, že organický koncept národa se může objevit i v nefašistickém kontextu, například v antickém římském

konceptu „věčného města“, v představě Židů jako „vyvoleného národa“ a v jakékoli extrémní podobě patriotismu, která tvrdí, že ti, kteří umírají za věc národa, jsou „mučedníci“ transcendentního, posvátného cíle a ve smrti překračují vlastní smrtelnost (Buc 2015). Tento mýtus měl ústřední význam a postaral se o hromadné, rituální lidské oběti všech národů, jež se účastnily bojů první světové války, a neúprosně vyústil ve více než deset milionů mrtvých a dalších dvacet milionů těžce zraněných osob.

Je důležité si povšimnout, že zatímco v meziválečném období se fašistický „ultranárod“ (je-li mi dovoleno použít tohoto neologismu) identifikoval převážně s národním státem v kontextu a v rámci národního znovuzrození, dokonce s mýty imperialismu, panslavismu a navazování na římskou říši, nový evropský řád, velkoněmecká říše a obnovená západní civilizace občas rozšiřovaly samu podstatu v jádru fašistova imaginárního společenství a smyslu sounáležitosti daleko za dějinné a zeměpisné obrysy politického národního státu. Zejména – přinejmenším dokud se jeho evropská říše rozrůstala – vše postupující árijský mýtus nacionálního socialismu ve spojení s vizí třetí říše, která byla zároveň strážcem nordické krve a kultury i architektem nesmírné nové civilizace založené na rase, a se svým centrem v nově vybudovaném Berlíně (který měl být znám jako Germánie), dal vzniknout grandiózním představám o národním společenství¹⁴ a rasové předurčenosti, které si mohly osobovat nárok na globalizující prvky (Thies 2012). Evropské a mezinárodní přepracování palingenetického mýtu a další spektakulární vzestup bělošské rasy po roce 1945 oddělily spolu s úpadkem národního státu a vzestupem nadnárodních organizací a globalizace fašismus ve větší míře od omezeného „národního vlastenectví“ a přetvořily nacismus z hnutí spojovaného s Německem v globální přesvědčení bělošských rasistů, kteří jsou občas nazýváni „univerzální nacisté“ (viz pátá kapitola).

Schopnost ultranároda významově obsáhnout jak obnovený národní stát, tak znovuzrozenou civilizaci či rasu, někdy

14 Narážka na průlomovou studii Benedicta Andersona ([1983] 2008) o roli sdílených představ na konstrukci příslušnosti k národu skrze imaginární vytvoření národního společenství.

dokonce obojí zároveň, dodává této součásti ústředního fašistického mýtu neboli „fašistického minima“ – což by teoretik Michael Freeden (1996) nazval jeho „neodstranitelnou podstatou“ – zvláštní flexibilitu a emoční náboj v kontextu palingenetických tužeb v době krize. Jako emotivní síla a jako zdroj identity a smyslu spočívá moc fašistické ideologie často v mlhavosti a utopické hodnotě své vize, nikoli ve své praktičnosti či uskutečnitelnosti. Skutečnost, že fanaticky vlastenečtí neofašisté z různých zemí mohou pořádat společná mezinárodní setkání (např. každoroční shromáždění v belgickém Diksmuide) nebo konference (např. takovou, jakou uspořádalo Mezinárodní ruské konzervativní fórum v březnu 2015 v Petrohradě), představuje tudíž paradox, ale rozhodně nejde o nějaký rozpor.

Na fašistický ultránárod lze nahlížet jako na produkt fašistické imaginace přesahující jednotlivce, který se může podílet na podobě „mateřské vlasti“ i „otčiny“, ale současně i na tváři mytizovaných dějinných a rasových minulostí i budoucích osudů. Poskytuje fašistovi mytický ústřední bod, aby se mohl cítit být součástí nadosobního společenství sounáležitosti, identity a sdílené kultury (ať už založené na historii, jazyku, území, náboženství nebo pokrevním poutu, případně na směsici několika podobných součástí). Jedinec je rovněž povzbuzován, aby své trýzněné, rozhněvané, dezorientované já cele ponořil do této mytické entity, a tudíž je raději rozpustil v tomto „sebeurčujícím společenství“, než aby vytvářel součást nějaké „integrativní komunity“, takové, která respektuje odlišnosti, individualismus a lidskost „jiného“ (Griffin 1994). V jistých ohledech „ultránárod“ přebírá rovněž aspekty židovsko-křesťanského Boha: žije současně v odvíjejícím se dějinném čase a souběžně v nadhistorické věčnosti lidu nebo rasy. V krajních situacích – když je „mateřská země“ ohrožena, nebo když „otčina“ zavelí – nadto může vyžadovat lásku, oddanost a utrpení svých věrných doslova až po vrcholnou oběť, neboť tak se stane život skrz smrt posvátným a zároveň dochází k dalšímu posvěcení ultránároda.

Na psychologické úrovni může tudíž ztotožnění s „ultránárodem“ sloužit jako vstup do transcendence pro ty jedince, v jejichž osobním životě došlo k otřesu v důsledku společensko-politických a ekonomických zvrátů, které ohrožují

jejich hlavní identitu jako samostatných osob, nebo jimž by kvůli osobním krizím mohl jejich vnitřní život připadat jako zbavený účelu, smyslu a naděje. Hrdinná služba tomuto nadosobnímu celku jim umožňuje vstoupit do vysoce mytizovaného vlastního příběhu, svých dějin, a snad i prchavě a bezprostředně zakusit pocit osvobození a nesmrtnosti vyvolávaný posvátnými texty a rituály vojenských pohřbů a vzpomínkových oslav na počest padlých vojáků probíhajících na celém světě (Mosse 1990). Nicméně je třeba zmínit, že dvě světové války prokázaly, že v dobách národního ohrožení mohou dokonce i liberální, demokratické národní státy vyvinout silné, propracované a přinejmenším zčásti spontánní politická náboženství založená na mravním imperativu individuální „krvavé“ oběti pro národní společenství (např. Marvin a Ingle 1999). Rozdíl spočívá v tom, že liberální společnosti nepovažují občanský nacionalismus a politický liberalismus za základ ideálního společenského uspořádání, do něhož by se měl po krizi život vrátit (Gentile 2006). Fašismus naopak nahlíží na sakralizovaný národ, který může vzniknout v demokracii v *krajním ohrožení* v čase národní krize nebo války, nikoli jako na jakýsi výjimečný stav, nýbrž jako na zavedení nové společenské normy. Tam, kde se ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století odstranila liberální omezení, se fašismus pokusil vybudovat nepřetržitou atmosféru extrémního vlastenectví, posilovanou v některých případech terorem, který vyžadoval nezištnou obětavost a obětování celé generace jako nezbytný předpoklad pro nahrazení „nemocné“ liberální demokracie „zdravým“, totalitním novým řádem, obývaným, jakmile jednou války skončí, sociálně řízenou populací věřících – zbavenou teologického, humanistického či individuálního vědomí.

Z tohoto výkladu implicitně vyplývá, že v důsledku raně moderní tradice, podle níž příslušníci daného režimu údajně tvoří „politický celek“, ať už autonomně regulující sám sebe (jak postuloval Francisco Suárez), nebo stvořený shůry (jak navrhoval Thomas Hobbes), fašistická představivost proměňuje „národ“ v cosi z podstaty nedemokratického a nerovnostářského, v *organický* celek označovaný slovy jako „Volk“ (v němčině), „volk“ (holandsky), „narod“ (chorvatsky) nebo „poporul“ (rumunsky). Je však nesmírně důležité, abychom

z toho nevyvozovali, že by byl fašismus z podstaty *biologicky* nebo *geneticky* rasistický. Jakýkoli organický koncept národa je samozřejmě ve své podstatě rasistický v tom smyslu, že má sklon nakládat s etnicitami nebo národnostmi jako s idealizovanými jednotlivými celky, které jsou ohroženy mísením lidských ras, masovou migrací, kosmopolitismem, materialismem, individualismem nebo pohlcením mezinárodním společenstvím. Nicméně jak se ukáže ve čtvrté kapitole, ultránárod není ve fašistické politické představě nezbytně rasistický v biologickém, pseudovědeckém či eugenickém smyslu. Není ani nezbytně posedlý „pokrevní příbuzností“, rasovou čistotou nebo dědičností. V zacházení s ostatními národnostmi, etniky a cizími skupinami není též nezbytně „likvidační“ (Goldhagen 2007) nebo genocidní (Kallis 2008) ve smyslu nacismu, Železné gardy nebo ustašovců.

Z toho, co bylo výše řečeno o způsobu, jakým se „ultránárod“ nemusí nezbytně rovnat národnímu státu, rovněž jasně vyplývá, že fašistický ultranacionalismus nevyklučuje taktická spojenectví, jež je možné uzavírat s jinými ultranacionalismy v zájmu společného *nadnárodního* cíle, jímž je boj proti stejným, ideologicky znepráteným mezinárodním silám nebo proti dekadenci ohrožující organický národ. Navzdory svému počátečnímu důrazu na potřebu národní nebo rasové palinogeneze tak může ultranacionalismus získat významný mezinárodní nebo nadnárodní rozměr přesahující úzké kulturní, jazykové a etnické rozdíly, což je skutečnost, kterou studia fašismu v rostoucí míře považují za prokázanou (viz šestá kapitola).

JEDNOVĚTÁ DEFINICE FAŠISMU

Na základě výše řečeného bude snad jednovětá definice fašismu, již jsem původně zformuloval ve své *Povaze fašismu*, dávat smysl, navzdory vysoce zestručněnému způsobu, jakým jsem „konkrétní individuální fenomény“ vztahující se k fašismu sestavil do „jednotného analytického konstruktů“ neboli „myšlenkového obrazu“ konzistentního s původní teorií ideálního typu Maxe Webera (viz kapitola první, poznámka 2): „Fašismus je jistý druh politické ideologie, jejíž mytické jádro

představuje ve svých rozličných permutacích palingenetickou podobu populistického ultranacionalismu“ (Griffin 1991: 26). Rozebereme-li si tuto formulaci podrobněji, nabízí následující řešení „hlavolamu“, jež politický koncept fašismu staví před nováčky v oboru nebo před badatele nevybavené předem vlastní teorií:

- a) ke generickému fašismu by se mělo přistupovat stejně jako k ostatním **politickým ideologiím**, které odkazují k myslitelům, hnutím, režimům, politickým strategiím nebo skutkům motivovaným vyhlídkou na uskutečnění konkrétní představy ideální společnosti a k soustavě politických a kulturních hodnot, na nichž je daná vize založena;
- b) podobně jako je tomu v případě jiných generických politických ideologií, i fašismus se projevuje v široké škále podob, z nichž některé se od sebe výrazně liší a lze si je představit jako rozsáhlou rodinu vzájemně spřízněných **permutací** stejného ideálního typu;
- c) vnitřní konzistence fašismu jako generického konceptu se vyjeví v okamžiku, kdy jsou tyto různé permutace interpretovány v souvislosti s **mytickým utopistickým jádrem** ideálního stavu společnosti a civilizace a s praktickými dopady při pokusech převést tento mýtus do praxe v konkrétním historickém kontextu;
- d) v ideálním typu zkonstruované mytické jádro spočívá v tom, že organický „lid“ tvořící „**ultránárod**“ se nachází v krizi a potřebuje být spasen před současným stavem rozkladu a dekadence prostřednictvím svého předvoje tvořeného těmi, kdo si velmi dobře uvědomují současné síly, jež národ ohrožují, a jsou připraveni s nimi vstoupit do boje (byť obzvláště v poválečném období nemusí tento „boj“ nutně znamenat fyzickou či násilnou konfrontaci);
- e) definiční minimum generického fašismu tudíž zahrnuje ideologii a s ní svázané politické strategie a praxi, jež je zaměřena k potřebě mobilizovat **populistické** síly obnovy (**palinogeneze**), které přinesou znovuzrození ultránároda a uvedou v život nový, revoluční řád národa či civilizace.

Jestliže toto vysvětlení nadále působí krajně složitým a zbytečně abstraktním dojmem, následující kapitoly snad

obalí tuto definiční kostru nějakým empirickým a historickým svalstvem. Avšak k tomu, aby zde prezentovaný přístup k užití fašismu jako „klíčového politického konceptu“ opravdu vstoupil v život, bude možná třeba, aby se studenti (v nejširším smyslu slova) nejprve potýkali s konkrétními fašistickými režimy, hnutími a fenomény nebo s teoretickými problémy, které se k nim vztahují. Působí-li to v této fázi stále nesrozumitelně a nepoužitelně pro případný esej nebo pro batatelské účely, pravděpodobně to znamená, že je v tomto směru ještě třeba vykonat jistou práci.

MOSSEHO APLIKACE METODOLOGICKÉ EMPATIE PRO STUDIA FAŠISMU

„Empatické“ porozumění fašismu jako pozitivní vizi nové společnosti má za sebou dlouhou historii. Již jsme se zabývali některými marxistickými teoretiky, především Gramscim a posléze Vajdou, kteří připouštěli, že v útocích fašistů proti liberální demokracii se nachází prvek radikality a inovace, což představuje jistou ryze populistickou přitažlivost dokonce i pro „proletariát“. K podobnému závěru dospěl už dříve dnes téměř zapomenutý nemarxistický autor Erwin von Beckerath, jehož dílo *Wesen und Werden des faschistischen Staates (Podstata a vývoj fašistického státu, 1927)* nahlíží již tehdy na Mussoliniho režim, který byl u moci necelé dva roky, jako na tvůrčí pokus spojit prvky absolutismu osmnáctého století s novým druhem moderního autoritářského státu a od základu tak vyřešit chronické problémy liberální Itálie.

Slavnější, ale rovněž bez většího vlivu na pozdější historiografii, je dílo *The End of Economic Man: A Study of the New Totalitarianism (Konec ekonomicky uvažujícího člověka: Studie o novém totalitarismu, 1939)* budoucího guru americké teorie managementu Petera Druckera. Tato opomíjená klasická práce představila nastolení fašismu a nacismu jako pokusy vyřešit existenciální krizi moderní společnosti v meziválečném období nahrazením morálně zkrachovaného (fašisté by přidali „dekadentního“) liberálního věku „*homo economicus*“ - typu člověka motivovaného individualistickou honbou za sobeckými ekonomickými zájmy - novou dobou založenou na

novém typu člověka, „*homo heroicus*“. Tento nový druh lidské bytosti by prožíval modernitu nikoli v materialistickém duchu instrumentálního rozumu, nýbrž v komunálním duchu krajního vitalismu. Druckerova prognóza souzněla spíše s wagnerovským étosem norské mytologie nebo prococtvím Ernsta Jüngerera o objevení se nové rasy bojovníků (Jünger 1922) a heroických dělníků (Jünger 1932) než s ekonomickým racionalismem Johna Maynarda Keynesa nebo Henryho Forda.

První soustavný a konzistentní pokus porozumět fašismu ve smyslu rozpoznatelných společných jmenovatelů kontrastních fašistických vizí obnovy neboli - abychom použili autorův výraz - jejich „snů“ o novém světě učinil George Mosse v úvodním čísle časopisu *Journal of Contemporary History* v roce 1966. Ze zpětného pohledu toto první číslo časopisu, jenž se měl stát nejprestižnějším periodikem svého druhu, předjímalo novou éru ve studiích fašismu a jeho plody se měly zhodnotit o tři desetiletí později. Číslo je věnováno „mezinárodnímu fašismu“ a jednotlivé články se zabývají hnutími a ideologiemi ve Francii, Itálii, Rumunsku, Norsku, Rusku a Španělsku, a tudíž plně uznávají existenci fašismu jako generického konceptu, který se projevuje v pestré škále svých permutací. Avšak teprve Mosseho esej o „Genezi fašismu“ (1966a), publikovaný dva roky po *Podobách fašismu* Eugena Webera (1964), téměř nenápadně vybočil ze zaběhaných kolejí v komparativních studiích fašismu a stal se pozoruhodně průlomovým dílem.

Mosse v něm meziválečný fašismus vykresluje výhradně v takové podobě, jaké by porozuměli jeho protagonisté a militantní zastánci, především jako dvojitou duchovní revoltu, jak proti nihilismu buržoazní morálky, která se v souvislosti s tragickými událostmi první světové války a jejími dozvuky „rozpadla v nicotu“, tak proti atomizaci a odcizení podporovaným sobeckým individualismem a materialismem liberální modernity. Nalezením hlubších ideologických kořenů fašismu v „revoltě proti pozitivismu“ konce devatenáctého století dokáže Mosse rozpoznat jeho strukturální propojení s expresionistickou oslavou instinktu a „duše“, s níž se expresionisté snažili „naléhavě získat zpět ‚celého člověka‘“ v divadle, malířství a poezii. Mosse je rovněž připraven empaticky vyvolávat dynamismus fašistického zakoušení skutečnosti jako futurálního, *radostného* procesu, což je postřeh, který je naprosto

nesrozumitelný, když je jako základ porozumění upřednostňována perspektiva odpůrců a obětí. Pouze díky tomu, že se snažil rekonstruovat nejen ideologii fašismu, nýbrž i tonalitu vitalistického světónázoru neboli *Weltanschauung*, z něhož vyrůstá, mohl Mosse prohlásit, že „veškeré evropské fašismy vytvářely dojem, že hnutí představuje otevřenou, časově neohraničenou a nepřetržitou nietzscheánskou extázi“. Fašismus, pokračuje, usiloval o nahrazení „chaosu duše“ pěstovaného modernitou „novým prožíváním komunity“ spojeným s „novým náboženstvím“, které se „opíralo o křesťanskou tradici“, v jejímž jádru spočívá oslava příchodu „nového člověka“: „člověka opět celistvého, který si je vědom svého archetypu i archetypu těch, s nimiž ho sdílí, je aktivistou v tom smyslu, že se nebojí připojit k revoluci, jež utvoří společnost odpovídající tužbám jeho duše.“ Po šesti desetiletích by možná Mosse psal o *palingenetických* tužbách nového člověka.

ROZŠÍŘENÍ NOVÉHO PARADIGMATU

Mosseho článek působivě mířil proti převládajícím proudům myšlení v dobových marxistických i liberálních akademických arénách, neboť explicitně rozpoznává ústřední roli, kterou v konceptualizaci ideologie a praxe fašismu musí ve skutečnosti sehrát *empatické* soustředění na jeho vize o bezprostředně nastávající obnově národa a kulturní palingenezi. Týž článek navíc bezvýhradně přijímá tezi, že společná snaha za každou cenu realizovat tuto vizi vyžaduje pohlížet na fašismus jako na revoluci *alternativní* k jeho arcinepříteli, bolševismu. Mosse sám ovšem zdůrazňuje, že nejde o časově neohraničený mýtus totální obnovy. Není jako v případě bolševiků podmíněn naléhavým požadavkem získat „kontrolu nad výrobními prostředky“ a vybudováním socialistické společnosti od píky. Namísto toho je formován požadavkem na uvědomění si národní komunity – komunity spojené tím, co fašisté vnímali jako „věčné“ (nebo jak to Mosse nazývá, „tradiční“) národní hodnoty: sdíleným, dějinně zakořeněným světónázorem a identitou a mystickou, vzrušující schopností přináležet k Národu – v mé terminologii k „ultranárodu“ –, který je pojímán jako organismus formovaný společnými dějinami,

kulturou a rasou (byť ne nezbytně v biologickém nebo eugenickém smyslu).

Téměř úplně poprvé je zde fašismus definován nefašistou v pojmech vlastních pozitivních ideálů budoucnosti. Mosse sám zdůrazňuje: „Fašistické revoluci nelze porozumět, nahlížíme-li ji pouze v negativních pojmech nebo soudíme-li ji výhradně na základě dominance, s níž ji ovládl koncem třicátých let dvacátého století nacionální socialismus [nacismus]. Pro miliony lidí opravdu uspokojoval hluboce cítěnou potřebu aktivismu spojeného se sebeurčením, zdálo se jim, že ztělesňuje jejich vizi beztrždní společnosti.“ Mosse v této pasáži zcela zřejmě uznává, že psychologická pohnutka pro fašismus na konci třicátých let představovala emocionálně silný mýtus sounáležitosti: „Přijetí neracionálního zdánlivě poskytovalo člověku kořeny v samotném jádru jeho bytosti, přičemž z něj zároveň činilo součást spontánní, nikoli uměle vytvořené komunity“ (Mosse 1966a).

Esejem „Geneze fašismu“ položil Mosse přinejmenším obecně pevné základy pro palingenetické paradigma generického fašismu, i když bylo nutné počkat další tři desetiletí, než byly jeho výsledky plně akceptovány. Již ve dvou předcházejících publikacích aplikoval na třetí říši to, co nazval svým „antropologickým“ porozuměním hlavnímu mýtu fašismu, jako předepsanou snahu ustanovit konkrétní kosmologii v rámci nezdařeného pokusu o totální kulturní revoluci, jež podmiňovala nacisty uzákoněné společenské a politické změny, a dokonce i jejich rasovou politiku a genocidu (Mosse 1964, 1966b). Později pokračoval v řadě svých publikací významnou studií o vývoji nacionalismu v devatenáctém století jako nového politického náboženství, které připravilo půdu pro nacismus (Mosse 1975), a sbírkou esejů, v jejíž předmluvě využil příležitosti vyzvat k „sametové revoluci“ ve studiích fašismu, založené na metodologické empatii vůči tomu, jak fašisté sami svoji revoluci vnímají (Mosse 1979). Jednou z jeho posledních publikací byl výběr článků, které v tomto spojení dávají vyniknout tomu, jak konzistentní byl po více než čtyři desetiletí ve své analýze revolučních pohnutek skrývajících se pod povrchem generického fašismu (Mosse 1999). Vracejícím se tématem tohoto korpusu klíčových textů je snaha fašismu vytvořit „nového člověka“, což Emilio Gentile (2005) nazývá

nezdařenou „antropologickou revolucí“, a teprve v poslední době se této tezi dostává v komparativních studiích náležitě váhy jako jedné z klíčových součástí fašistického totalitarismu (Feldman a kol. 2017). Poslední Mosseho dílo, *Confronting History* (2000), zdůrazňuje ústřední roli empatie v historickém řemesle.

Jak jsme viděli v minulé kapitole, byl Mosseho vliv na výzkum této oblasti zpočátku minimální, navzdory řadě potenciálně průlomových příspěvků ke komparativním studiím fašismu: mezinárodní konference se nadále organizovaly a předmluvy ke knihám psaly, jako by „fašismus“ byl pořád definiční hádankou. Nicméně vše nebylo ztraceno. Už v sedmdesátých letech několik významných badatelů sledovalo nezávisle na sobě některé teze o fašismu, které se shodovaly s přístupem Mosseho, třebaže jejich jednotlivé hlasy se rovněž utopily ve všeobecné kakofonii, která koncept fašismu doprovázela. V Německu například Klaus Vondung (1971) zkoumal posvátná místa a propracované liturgie, jimiž nacisté oslavovali znovuzrození Německa a na nichž vyžadovali projevy oddanosti a vůle k oběti. Klaus Theweleit (1987, 1991) naopak rozvinul pozoruhodně široce zdokumentovanou psychoanalytickou teorii o dynamice nacistického fanatismu, jež se zaměřuje na ústřední roli, kterou v konverzích k nacismu sehrála neúplná individuace (proces, jímž se člověk stává celistvou osobou). To se projevilo existencí tisíců mužů ve výmarském Německu, kteří se vnitřně „dosud nezrodili“, ale jakmile byli navenek transformováni svojí stranickou uniformou, a to jak materiální, tak ideologickou, domnívali se, že mají plné právo využít svých schopností. Tento proces jim umožnil vykonávat příkazy jako fanatickým nacistům.

Další solitér, italský historik Emilio Gentile, se navzdory nepochopení mnoha svých kolegů vytrvale zabýval reinterpretací vzniku fašismu v dysfunkčních stránkách opožděného italského sjednocení známého pod pojmem risorgimento, akutní kulturní krizi v Itálii na přelomu století, a v hluboké společensko-hospodářské a politické krizi, která následovala po první světové válce (Gentile 1972). Obecně rozšířený pocit zaostalosti a méněcennosti, který tato krize generovala, se kumulativně propojil s celonárodní krizí identity a ve vlastenečtějších, antikomunistických vrstvách společnosti podnítil touhy

po procesu národní obrody, kterou by přinesla nová hrdinská generace nietzscheánských „nových lidí“ (Gentile 1975), vedená charismatickým národním vůdcem (Gentile 1976) v čele naprosto nového národního státu (Gentile 1982).

Pro fašistickou vizi nového řádu existovalo několik variant, které sahaly od přijetí antické minulosti Itálie až po oslavu technického pokroku v duchu futurismu Filippa Marinettiho, s proměnlivým důrazem na význam zemědělského života, velkoměsto, techniku, kulturu a říši. Jak však Gentile díky svému pečlivému empirickému a archivnímu studiu primárních pramenů italského Fašismu prokázal, tím, co všechny podoby Fašismu sdílely, byla vize Itálie, která konečně zvrátí staletí úpadku, zaostalosti a poroby a vstoupí do etapy renesance, kreativity a odolnosti ve všech sférách národního života. Výsledná palingeneze (slovo Gentile sám používá) se pak projevovala zrovna tak v budování dálnic a nových měst jako ve vytváření mládežnických organizací, v plánech na zvýšení porodnosti nebo ve vybudování „afrického“ impéria.

SMĚREM K NOVÉ VLNĚ SPOLUPRÁCE VE STUDIÍCH FAŠISMU

V období, kdy Deák (1983) pronesl svůj ponurý verdikt ohledně vyhlídek na definitivní konsenzus v rámci studií fašismu, doplnil Gentilovu průkopnickou práci o Fašismu Pier-Giorgio Zunino, jenž rekonstituoval ideologii Fašismu z mnoha set primárních zdrojů, které byly v dřívějších dobách zavrhovány buď jako kouřová clona pro kapitalistické vykořisťování mas, nebo jako cynická propaganda, která měla ospravedlnit Mussoliniho osobní diktaturu postrádající jakoukoli ideologii. Z těchto pramenů vystupuje jako hlavní názor to, že Fašismus vyvede Italy z věku „pokročilé dekadence, úpadku a rozkladu“ do „éry nové civilizace, jejíž podstatu nikdo nezná“. Ustavení Mussoliniho režimu tudíž znamenalo „počátek nového dějinného cyklu“, „rozběsek nové doby“: heroickou reakci národa na objektivní historickou krizi s globálními důsledky (Zunino 1985: 133–5).

Právě v těchto letech publikoval ve sborníku Waltera Laqueura *Fascism: A Reader's Guide: Analyses, Interpretations,*

Bibliography (Fašismus: Čtenářský průvodce: Analýzy, interpretace, bibliografie) svou pozoruhodně ucelenou a originální práci o generickém fašismu a jeho ideologii izraelský odborník na francouzskou krajní pravici Zeev Sternhell. Ve své době šlo o jeden z mála pokusů nabídnout čtenářům přehlednou analýzu fašismu jako jistého druhu politického myšlení (Sternhell 1976). Později své myšlenky z této stati shrnul do encyklopedického hesla (Sternhell [1987] 2003), v němž – nevědomky parafrázuje Mosseho článek z roku 1966 v *Journal of Contemporary History* – definoval fašismus jako „revoluční hnutí“, které se zrodilo z ducha protiburžoazní revolvy. Pro Sternhella je jedním z definičních znaků fašismu skutečnost, že se jeho kult „organického nacionalismu“ propojuje s „antimarxistickým socialismem“ a vytvoří ideologii, jež nabízí „zavržení materialismu – liberalismu, demokracie a marxismu byly pokládány za různé aspekty jednoho a téhož materialistického zla“. Dalším znakem je, že je tento kult zaměřen k „položení základů nové civilizace“, v jejímž jádru spočívá zkušenost přináleženosti k novému národnímu společenství:

Pouze nová kolektivní a antiindividualistická civilizace byla pokládána za schopnou zajistit trvání lidského společenství, v němž by byly všechny společenské vrstvy a třídy dokonale integrovány. Za přirozený rámec pro takovou harmonickou, organickou masu byl považován národ, těšící se morální jednotě, jakou by ani liberalismus, ani marxismus – hybné síly konfliktů a nejednoty – nemohly nikdy poskytnout.¹⁵

Příkladem pokračující svéráznosti teorií fašismu v tomto období může být skutečnost, že zatímco pro George Mosseho (1966a) představuje nejdokonalejší ztělesnění generického fašismu nacismus, pro Sternhella (1976) naopak vylučuje nacionální socialismus z rodiny fašistických ideologií právě jeho biologický rasismus. V důsledku pak tvrdí, že nacismus je třeba považovat za cosi specifického, nezařaditelného, což je názor podporovaný i A. J. Gregorem (1999). Mezitím se v USA blížila

15 Heslo „fašismus“ zpracované Zeevem Sternhellem. In: David Miller (ed.): *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Přeložili Jana Kuchtová, Ivo Lukáš a Jana Ogrocká. Barrister & Principal, Brno 2003.

svému završení další individuální vědecká cesta směřující k tomu, co se později stalo pracovním konsenzem ohledně palingenetické podstaty fašismu. V roce 1980 vstoupil do rozpravy dvěma klíčovými publikacemi (1980a, 1980b) Stanley Payne. Jeho práce byly ovlivněny kolegou Georgem Mossem a sociologem a politologem Juanem Linzem, který v té době rovněž významně přispíval k rozvoji studií fašismu (Linz 1976, 1980). Payne poprvé nabídl ucelenou taxonomii fašismu jako specifické kategorie krajní pravice, přičemž čerpal ze své rozsáhlé studie meziválečné Evropy i z odborného zájmu o konkrétní roli, již sehrál falangistický fašismus ve Španělsku třicátých let dvacátého století (Payne 1961). Klíčové bylo, že tento „typologický popis“ ideologických cílů generického fašismu akcentoval jeho všeobíhající revoluční dynamiku tak, jak ji chápali sami fašisté:

Vytvoření nového nacionalistického, autoritářského státu založeného nejen na tradičních principech či modelech; organizace nějakého nového druhu regulované, nadtřídní, jednotné národní hospodářské struktury, ať už ji budeme nazývat národně korporativní, národně socialistickou, nebo národně syndikalistickou; cíl vybudování říše nebo radikální změna vztahu národa k ostatním mocnostem; specifické přijetí idealistického, voluntaristického přesvědčení, obvykle zahrnujícího pokus vybudovat novou podobu moderní, autonomní profánní kultury. (Payne 1980a)

Aniž to ve své době věděli, všichni tito osamělí badatelé, byť uvnitř svých bezprostředních akademických kruhů sebevíc izolovaní ve svém poukazování na revoluční, *futurní* dynamiku fašismu, připravovali půdu pro dramatické „dospění“ komparativních studií fašismu v devadesátých letech dvacátého století jako plodného a společným úsilím budovaného vědního podoboru historie a politologie. V současné době se empatický přístup k základní povaze fašismu jako ideologie náhle a téměř tajemně posunul z okraje do centra komparativních studií až do bodu, kde se po několika desetiletích vědeckého zmatení zřejmě stal běžným územ dokonce i pro historiky, kteří dříve studia fašismu záměrně opomíjeli. Od té doby je pro badatele v rostoucí míře „samozřejmé“ považovat za bernou minci často proklamovanou víru fašistů, že jejich

posláním je překonat atomizaci, dekadenci a materialismus moderního světa a vytvořit za tím účelem nový typ nacionalistického režimu, který by měl kořeny v heroické minulosti, ale zahrnoval by i dynamicky se proměňující budoucnost. Například i světově uznávaný odborník na třetí říši Ian Kershaw je nyní ochoten označit nacismus za jednu z forem fašismu a tvrdit, že „jádnem všech fašistických hnutí je hledání nové podoby národního obrození“ (Kershaw 2004: 247).

Tato představa byla během dvacátých a třicátých let dvacátého století vyjádřena miliony slov v mnoha jazycích v nejrůznějších projevech, na plakátech, v pamfletech, novinových článcích, v legislativě i v beletrii, ale marxisty i liberály byla tradičně přehlížena jako „propaganda“, nebyla chápána ve svém významovém obsahu „šíření víry“, jak jsme na to poukázali výše, nýbrž jako cynické vymývání mozků v zájmu dosažení mocenského monopolu. V polovině devadesátých let pomalu přestávalo být zvykem dekódovat tyto primární zdroje na základě jejich reakčně „kapitalistického“, iracionálního nebo barbarského podtextu, a naopak začaly být rostoucí měrou přijímány jako svědectví nové sekulární víry, jako základní kámen zaslepené víry v bezprostřední palingenezi ultranároda. Stojí za povšimnutí, že ideologické texty, které se zabývají touto vírou nebo vystupují jako její doklady, se neomezují na projevy fašistických vůdců nebo na oficiální propagandu, nýbrž jsou vytvářeny širokou škálou umělců, komentátorů společenského dění, novinářů, kulturních kritiků, vědců, bojovníků za pokrok v rámci fašismu i intelektuálů.

V kontextu fašistické „víry“ je třeba upozornit na to, že fanatickou, bezvýhradnou a zanícenou oddanost fašistickému přesvědčení nacházíme pouze u malé části členů širšího fašistického hnutí, menšiny, která je ještě menší uvnitř fašistické strany, a dokonce naprosto vzácná v rámci celého režimu. Podobně jako v případě všech společensko-politických hnutí platí, že jakmile narostou do větších rozměrů a zaznamenají úspěch, okamžitě se k původní hrstce fanatických stoupenců, pro něž je vidina revoluce hnací silou, přidají oportunisté, kteří postrádají hlubší porozumění ideologii i absolutní oddanost vizi, která je jejím východiskem. Jakmile jednou hnutí vytvoří režim, nebude mít nedostatek soupeřníků a kariéristů, jež přitáhne služba novému režimu bez nějakého hlubšího

přesvědčení – situaci znamenitě popisuje v případě italského fašismu film *Konformista* (1970), v případě německého fašismu *Mefisto* (1981) a francouzský fašismus je skvěle zobrazen ve snímku *Lacombe Lucien* (1974). Ještě mnohem víc bude „přežívajících“, kteří nové poměry a jejich oficiální nazírání světa podpoří slovně, ale v podstatě se přizpůsobí jen proto, aby si zachránili život svůj i svých blízkých, zatímco jejich „skutečné já“ bude přinuceno k „vnitřní emigraci“ – k pragmatickému přístupu evokovanému ve slavné scéně s americkým vojákem idealistou a cynickým Italem v protiválečném snímku *Hlava 22* (1970).

Iniciály Fašistické strany PNF, vyražené na stranickém průkazu, se příznačně proměnily ve zkratku *Per necessità familiare* („z rodinných důvodů“) a těm, kteří pospíchali vstoupit do NSDAP po Hitlerově volebním vítězství, straníci z doby před rokem 1933 opovržlivě přezdívali *Märzgefallene* neboli „ti, kteří padli v březnu“, což byla ironická narážka na slavnou sochu obětem revolucí roku 1848 ve Vídni a v Berlíně. Odkazy na „věřící“ se v analýzách fašismu vztahují pouze k tvrdému jádru ideologicky přesvědčených, což odpovídá rekonstrukci přesvědčení a názorů utvářených jakoukoli jinou ideologií, politickou či náboženskou, neboť jsou nezbytně založeny na svědectvích nejzapálenějších, nejidealističtějších a nejvášnivějších stoupenců, nikoli těch apatických, cynických a vypočítavých.

USTAVENÍ NOVÉHO PARADIGMATU

Ze zpětného pohledu lze i můj vlastní příspěvek ke studium fašismu – knihu *Povaha fašismu*, konzistentní pokus interpretovat definiční rysy a dějiny fašismu v pojmech ideálního typu víry v národní obrození – nahlížet jako dílo, které vyšlo ve správnou dobu. Právě tehdy mohlo mít jistý vliv a samo bylo příznakem nového směru v komparativních studiích fašismu, který „visel ve vzduchu“. Ještě o deset let dříve by knížka zřejmě beze stopy zapadla. Nicméně díky tomu, že vyšla v roce 1991, dokázala artikulovat a vyjasnit novou vlnu přinejmenším částečné shody na nejefektivnějším přístupu ke studium fašismu a na ideologickém jádru, které tento přístup vynesl

do popředí. (Po jistou dobu jsem výslednou konvergenci vědeckého poznání označoval poněkud provokativně jako „nový konsenzus“ (Griffin 1998, 2012a), což je výraz, jež nikdy nebyl míněn jako náznak nějaké naprosté jednomyslnosti mezi vědeckými pracovníky a ani neměl podsouvat, že se zmíněný rostoucí konsenzus týká *mé vlastní* formulace nové teorie.)

Během několika následujících let se začaly objevovat další knihy a články konzistentní s průkopnickým úsilím Webera, Mosseho, Payna, Gentila a Sternhella, a třebaže je jen zřídka citovaly, nabízely definice podobné těm, které jsme uvedli výše, odkazující k palingenetickému mýtu spočívajícímu v jádru fašistického přesvědčení. Bylo jen případné, že právě ve studiích fašismu se tato proměna poprvé vyjevila ve své úplnosti. Zkoumání záplavy anglofonních monografií a esejů o Mussoliniho režimu, publikovaných v následujících dvaceti letech, ukazují, že téměř ve všech případech je jeho základní ideologie a politika charakterizována „empaticky“, výrazy samozvaného fašistického úkolu vytvořit nový typ moderního státu, ať už to bylo v oblasti politického rituálu (Gentile 1996; Berezin 1997), kulturní politiky (Stone 1998), výtvarného umění (Affron a Antliff 1998; Braun 2000), imperialismu (Kallis 2000), modernity (Ben-Ghiat 2001; Gentile 2003), sociálního státu (Quine 2002), technologií (Schnapp 2004), kinematografie (Ricci 2008), nebo rasové politiky (Cassata 2008).

Christopher Duggan patřil řadu let k úzkému jádru britských historiků, kteří měli na první pohled nejen sklon vysmívat se nároku komparativních studií fašismu na to, aby byla považována za seriózní a konzistentní vědecký obor, ale dokonce zpochybňoval i tvrzení Emilia Gentila, že ústředním pilířem Fašismu bylo propracované politické náboženství, jež si vytvořil a které bylo zcela zásadní pro jeho nepřetržitou snahu o politickou, ale i kulturní, antropologickou a sekulární revoluci v Itálii. Když tedy ke zdokumentování klíčových témat každodenních, „intimních“ dějin Mussoliniho použil primární zdroje pod titulky jako „Očista duše národa“, „Sdílená víra“ nebo „Obrana rasy“ (Duggan 2012), nemohlo být pochyb o tom, že ve studiích fašismu proběhla jistá „sametová revoluce“ a že empatický, a tudíž „kulturalistický“ přístup se definitivně stal hlavním vědeckým proudem.

Pokud jde o studia nacismu, změna dobového vnímání se projevila tím, že dva nejvýznamnější britští historici zabývající se třetí říší, kteří se vždy vyhýbali zmíncekám o generickém fašismu a nenechávali se zatáhnout do debaty o něm, se podle všeho spontánně rozhodli vyjádřit k diskurzu o palingenetickém paradigmatu. Devátá kapitola Hitlerova životopisu od Iana Kershawa, nazvaná „Průlom“ a zabývající se náhlým vzednutím zájmu německých voličů o jeho poselství po krachu na Wall Street, překypuje odkazy na naději na znovuzrození a nový počátek, což probudilo až fanatický zápal dalších pokračovatelů (Kershaw [1998] 2004: 299–352). Richard Evans poté věnoval jednu kapitolu své studie o „nástupu třetí říše“ „Hitlerově kulturní revoluci“ (Evans 2004: 361–460), což je výraz, který by jistě připadal samozřejmý Georgi Mossemu, ale který dozajista musel rozčítit předchozí generaci historiků přesvědčených o nacistickém mravním nihilismu a „antiideologii“.

Od poloviny nultých let se uznání palingenetické dynamiky fašismu – ať už vyjádřené přesně těmito termíny, nebo opsané nějak jinak – stalo druhou přirozeností pro většinu badatelů zkoumajících „putativní“ fašismus (tedy politické fenomény, jimž dosud nebyla přisouzena jejich fašistická podstata) v meziválečné Evropě, ať už v Německu (Esposito 2015b), Itálii (Maulsby 2014), Británii (Gottlieb a Linehan 2004), Portugalsku (Costa Pinto 2000), Španělsku (Cobo Romero a kol. 2016), Rumunsku (Turda 2008a), Maďarsku (Szele 2015), Chorvatsku (Yeomans 2013), Norsku (Emberland 2015), Švédsku (Berggren 2002), Estonsku (Kasekamp 2000), na Ukrajině (Shekhovtsov 2008a) nebo v Rusku (Umland 2010), a dokonce i v některých mimoevropských zemích, jako např. v Japonsku (Tansman 2009), Jižní Africe (Beningsfield 2006; Marx 2009), Argentině (Ballent 2017) a Brazílii (Trajano Filho 2017). Máme nyní před sebou reálnou vyhlídku, že se na meziválečný fašismus začne konečně nahlížet nikoli jako na arcinepřítel modernismu, nýbrž jako na snaživého architekta totalizující modernistické kultury a státu udržujícího si své kořeny v mytizované minulosti (Griffin 2008).

NĚKOLIK RAD OHLEDNĚ POUŽÍVÁNÍ EMPATICKÉHO PARADIGMATU

Záměrem následujícího doporučení čtenářům, kteří se nechali přesvědčit doposud předloženými argumenty pro aplikaci empatického přístupu k fašistické ideologii s jejím důrazem na revoluční aspirace v jádru jejího destruktivního útoku na liberální nebo komunistickou civilizaci, je vyhnout se některým obvyklým nedorozuměním a zajistit tak, aby jeho používání v esejích a výstupech badatelů bylo efektivním heuristickým nástrojem. Je to nezbytné obzvláště kvůli tomu, že nesmíme jednoduše opomíjet ty, jež tato interpretační strategie ničím neosloví včetně premis, z nichž vychází – weberovský princip „utopické abstrakce“ ve formulování definic, sorelovské porozumění mytickým hybatelům ideologií nebo mosseovský důraz na metodologickou empatii. To zahrnuje nejen značné množství skeptiků, kteří se v roce 2006 podíleli na stálém diskuzním fóru o definici fašismu německého časopisu *Erwägen Wissen Ethik* (Griffin a kol. 2014), ale též některé významné badatele, jako jsou Kevin Passmore (2002), James Gregor (2006) nebo Richard Bosworth (2009). V šesté kapitole důkladně rozebereme současné volání po posunu těžiště ve studiích fašismu tak, aby zároveň byly pojmenovány opomíjené aspekty jejich spletité historie, ale v této chvíli se spokojíme s několika výstrahami, jež by měly pomoci vyvarovat se příliš zjednodušujícího nebo „griffino-centristického“ přístupu.

Prvním bodem, který je třeba zdůraznit, je skutečnost, že narativní struktura, již zde používáme k souhrnu debat o fašismu, nevyhnutelně není ani zdaleka neutrální. Marxisté mohou velmi dobře namítat, že jejich přístupy jsou v první kapitole prezentovány jen za tím účelem, abychom je nepřímo odmítli jako neadekvátní, podobně jako mnozí z těch, jež poté kategorizujeme jako nekonzistentní nebo zmatené liberální akademiky, budou polemizovat s mým obrazem koncepčního chaosu, na němž se podíleli, a obzvláště pak s „třetí cestou“, která z toho vyplývá v kapitole druhé. Tím, že jsem celou kapitolu vyhradil „empatickému paradigmatu“ fašismu, nijak netajím vlastní odbornou i emocionální sázku na představení tohoto přístupu v co nejpřesvědčivějším světle a se zdůrazněným konkrétních rysů své verze tohoto způsobu bádání. Aby

čtenáři mohli této inherentní „předpojatosti“ čelit, naléhavě je vybízím k další četbě, aby si zachovali svůj kritický úsudek a aby bez ohledu na to, jakou definici sami použijí, ve vlastní analýze prokázali, že si jsou plně vědomi sporné povahy termínu „fašismus“, vleklé složitosti této debaty a potřeby stanovit si vlastní preferovanou pracovní definici nebo ideální typ, pokud možno co nejsrozumitelněji.

Za druhé zde existuje podivné napětí mezi analýzou generického fašismu jako „ideálního typu“ a tendencí jazyka vyprávět, zvěčňovat a zjednodušovat až do té míry, že můžeme s termínem zacházet jako s živým subjektem. Fašismus objektivně „neroste“, „nešíří se“, „neupadá“, „nepřežívá válku“ ani se „nepřetvořuje adaptací své základní vize na nové skutečnosti“. Jsou to fašisté – nebo spíše složité lidské bytosti –, kdo ve svých jedinečných životech přijímají fašistická přesvědčení až do té míry, že podle nich jednají, a kteří si kolektivně vnitřně osvojují, rozvíjejí, interpretují a ustanovují fašistické ideje. A kteří mohou pocítit nutkání přizpůsobit svou politickou víru proměnlivým společensko-politickým podmínkám a „tvrdé realitě“. Jako ideální typ je generický fašismus konstrukt, prázdná koncepční skořápka, a nemá žádný vlastní nezávislý či organický život: pouze lidské bytosti a hnutí, organizace, instituce a režimy, které ožívují, mají svým způsobem „reálnou“ historickou existenci, třebaže samotný akt psaní o nich je může obdařit abstraktními koncepty s přízračným účinkem projevujícím se samostatně. Podobně je třeba říct, že ti, kteří budou tohoto průvodce užívat k praktickým účelům, musí mít na paměti, že bez ohledu na to, jaké množství konkrétních vlastností nebo specifických historických fenoménů či příběhů v rámci studií fašismu osvětlí konkrétní teorie, a na to, když se bude zdát, že „zapadají“ do zde doporučeného přístupu, nemůže to „dokazovat“, že je tato teorie správná; může to pouze ukázat její heuristickou hodnotu.

Je rovněž důležité, aby ti, jež tato kniha ovlivní, nepředpokládali ve svých analýzách zcela automaticky, že fašismus je v prvé řadě ideologie. Jistě, je zde definován jako ideální typ na základě stěžejních ideologických rysů, podobně jako tomu je u jiných generických politických konceptů ve společenských vědách. Nicméně primárním zájmem badatele, který se zabývá historií i současností, musí být to, jak se fašistická

ideologie vtělovala do nejrůznějších akcí a událostí skrze texty, propagandu, plánování, policii, společenské organizace a instituce. Vztah fašismu k jeho vlastní doktríně je v těchto souvislostech obzvláště zajímavý, protože na jedné straně odhaluje rozdíly mezi ideologií a jen částečně artikulovanou „vízí světa“ (neboli tím, čemu nacisté říkali *Weltanschauung*) vyžadující radikální nebo revoluční akci (např. liberalismus, feminismus, fašismus) a na straně druhé ukazuje ideologii jako ortodoxní doktrínu odvozenou z plně rozvířeného intelektuálního modelu lidské společnosti a dějinné změny, již si poté berou za své hnutí pokoušející se tuto doktrínu uvést v život (např. anarchismus, marxismus nebo ekologismus).

Benito Mussolini to ve svém článku o politické a sociální doktríně Fašistického režimu, publikovaném v roce 1932 v nově vytvořené *Enciclopedia Italiana*, říká naprosto jasně. Uvádí, že jeho hnutí „nesaje mateřské mléko doktríny vypracované dopodrobna někdy dříve; zrodilo se z potřeby akce a od samého počátku bylo spíše praktické než teoretické“. Zdůrazňuje, že „léta předcházející pochodu na Řím [který koncem roku 1922 umožnil Fašismu vstoupit do vlády] byla v každém případě léty obrovských obtíží, v nichž potřeba činů nedovoľovala doktrínu zkoumat ani nijak podrobně rozpracovávat“. Svě tvrzení blíže vymezuje důležitým prohlášením, které koresponduje s dřívějším důrazem na fašismus jako sekulární náboženství národního obrození. „Možná nám chybí krásně zformulovaný a pečlivě definovaný program se záhlavími a paragrafy; je však třeba mít na paměti něco mnohem přesvědčivějšího: víru.“ Dále pak pokračuje:

Každá doktrína kultivuje bezprostřední lidskou aktivitu směřující k vytčenému cíli, avšak lidé svými skutky reagují rovněž na doktrínu samu, proměňují ji, uzpůsobují ji vlastním potřebám nebo ji nahrazují něčím jiným. Doktrína tudíž nesmí být pouhým slohovým cvičením, nýbrž živoucím konáním; hodnota Fašismu tudíž spočívá v tom, že je prodchnutý pragmatismem, ale současně má vůli k životu a vůli k moci, staví se tvář v tvář realitě „násilí“. (Mussolini 1933)

Hitler je ve svém opovrhování fašismem jako „čistou“ ideologií ještě radikálnější. V díle *Mein Kampf* zdůrazňuje, že

ačkoli „všeobecný světónázor“ neboli „světónázorová představa“ dodává výchozí předpoklady pro lidskou existenci, je to nicméně právě *Weltanschauung*, co „ať už je tisíckrát správný a pro lidstvo nanejvýš užitečný, zůstane bezvýznamný pro uspořádání života národů“ (života *Volk*). Aby k tomu mohlo dojít, jeho zásady se musejí stát „korouhví bojového hnutí“, které musí „završit vítězstvím světónázorových idejí“, aby se „stranická dogmata“ stala „základními zákony státu národního společenství, *Volksgemeinschaft*“ (Hitler [1926] 2016: 292).

Aplikace empatického paradigmatu na studia fašismu by tudíž neměla upřednostňovat teorie a definice, nýbrž vést k uznání významu fašismu v očích jeho stoupců, přinejmenším v meziválečném období, jako obrovského sledu „živoucích skutků“ prováděných „bojovým hnutím“ odhodlaným přinést svému ultranárodu palingenezi. Tyto skutky je třeba pečlivě rekonstruovat a analyzovat na základě historického a politického zkoumání, aniž bychom koncepční rámec považovali za objektivně pravdivý, nenapadnutelný nebo za předmět našeho prvotního zájmu. Stejně tak by fašismus nikdy neměl být považován za statický fenomén. Právě naopak, dějiny fašismu se složitě vyvíjejí a pragmatická adaptace základních principů, cílů a ideologických formulí na neustále se měnící okolnosti je pro každou zemi, každý region naprosto unikátní, ale vždy tíhne k revolučnímu aktivismu a změně.

Nakonec bych ještě chtěl poradit, abychom měli na paměti jedno z nejužitečnějších rčení Bertolta Brechta: „PRAVDA JE KONKRÉTNÍ“ (měl je napsané velkými písmeny nad svým psacím stolem). Je důležité, aby studenti, kteří se pustí do projektu, jenž se vztahuje k fašismu, přijímali definice a vědecké postupy primárně za tím účelem, aby hlouběji porozuměli konkrétním fenoménům vztahujícím se tam, kde je to možné, ke skutečným lidem chyceným do víru historie. Především se snažte dobrat témat, jež vás skutečně zajímají a která od vás vyžadují výrazné individuální bádání a odhodlání – je to princip, který podle Karla Poppera rovněž řeší problém objektivit v humanitních vědách (Popper [1957] 1994). Pouze tímto způsobem si osvojíte jedinečné porozumění specializované oblasti studia fašismu osvětlené vědomě přijatým teoretickým přístupem, v němž vyniknou silné stránky,

a dojde k originálnímu poznání. Budete-li se věnovat teoriím a zdrojům v rámci vlastního nezávislého studia a intelektuálního zanícení, jak vám to okolnosti dovolí, osvojíte si veškeré znalosti a interpretace, k nimž vlastním úsilím dospějete, a objevíte (doufejme) taková studia fašismu, jež vás opravdu uchvátí.

KAPITOLA ČTVRTÁ

**MEZIVÁLEČNÝ FAŠISMUS:
PERMUTACE REVOLUČNÍHO
NACIONALISMU**

PROMĚNLIVÁ POVAHA FAŠISTICKÉ IDEOLOGIE

Moje stručná definice fašismu - poprvé představená v knize *The Nature of Fascism (Povaha fašismu, 1991)* a zopakovaná v předchozí kapitole jako jeden z mnoha podobných a vzájemně slučitelných popisů, které jsou nyní k dispozici ohledně jeho hlavních rysů - označila fenomén jako politickou ideologii, jejíž mytické jádro, „palingenetický ultranacionalismus“, zůstává v rámci jejích „rozličných permutací“ stálé. Tato kapitola se pokusí suchou kostru takové abstraktní formulace obalit velice potřebným historickým obsahem a ukázat, jak i na malém vzorku permutací, jež povstaly v letech 1919 až 1945, lze ilustrovat pozoruhodnou rozmanitost podob fašismu generovaných stejným definičním „minimem“ neboli „neeliminovatelným“ jádrem identifikovaným empatickým ideálním typem.

Proměnlivé podmínky hospodářské krize a politické nestability zakoušené v meziválečném období tolika různorodými státy v západních a částečně pozápadnělých oblastech

ROGER GRIFFIN
FAŠISMUS
ÚVOD DO KOMPARATIVNÍCH
STUDIÍ FAŠISMU

UNIVERZITA
KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ
KAROLINUM
2021