

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 nesvéprávnosti“ podle Habermase, poukazujícího 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 *doháněn* 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 zhroutení 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 onemocnění 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, již konečně dosáhl, hned také sám zřít, nalézt svou právě započatou budoucnost v minulosti jiných a dát si své vzory diktovat nějakým novým poručíkem. O tom, že si svou nesvéprávnost zavínil 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 cestu“. 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 postlečku rozhodoval, bylo „voličstvo“, jak píše Habermas, a nikoliv onen lid,

kteřý 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 revolující lid jen jakýmsi demokraticky nelegitimním předstupněm lidu volebního, jenž musel být po dosažení cíle opuštěn. Teprve však ve světle koncepce dodatečné revoluce se tento přechod jeví zpětně jako nevyhnutelný či dokonce jako přirozený. Jako kdyby v revolucích 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 společností 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, ležící 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 suverénním do-alespoň nominálně, suverénnem 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 do- mněle revoluční rozchod s minulostí. Lid, jenž se rozhodl pro připojení k té šťastnější straně 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 rozšířovala 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 potvzovala 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 „dohrnala“ 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 straně dějin a dohánění jejich zancdbaného 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 vícel 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 ne- byla filosofickému myšlení nikdy docela cizí. Kant kupříkladu upíral lidem právo, aby se svévolně vzpírali dokonce i těm nejbrutálnějším tyránům. 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 demokraticii do Prokrustova lože lidové suverenity, musel rovněž v opo- tovném sjednocení spatřovat přesvědčivé dovišení revoluce a nezbytně je musel interpretovat v intencích opožděného pro- ccsu. Idea si to žádala a realita ji poslušně následovala.

Na počátku byla jednota

Vrátne se ještě jednou k našemu úvodnímu obrazu, k oné scé- ně pádu Zdi, která jako by v sobě shrnovala historickou udá- lost zhroucení komunismu. Tento obraz pozoruhodným způ- sobem evokuje obrazný význam slova „symbol“, které pochází z řeckého *symboláō*, což znamená „házím dohromady, spojuji, srážím“. Slovo *symbolon* tedy označuje dvě části jednoho celku, které patří dohromady, jinými slovy, opětovně sjednocení. V pádu Berlínského zdi se odehrává historická událost, která bez- prostředně 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 Aristofá- nés: Láska tkví ve snažení dvou násilně oddělených polovin jednoho celku po opětovném sjednocení. Tohoto cíle, a tím ta- ké dokonalého štěstí, je dosaženo, když je opětovně nastole- na původní jednota. Ve své mytické konotaci nachází překo-

nání rozdělení svůj smysl teprve ve figurě návratu k příroze-
nému 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 zhroutení 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 nejhoršími nepřáti, 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 dostihnout, což je přesný protiklad oně 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 konfliktky 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 zhroutení reálného

socialismu jako o „expansi 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 všech kerých 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 univerzalismus 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 reaktivním 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 diference ve způsobu života, v tom, čemu se říká *way of life* a co je chápáno jako kultura, diference 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 dostihnout 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 urvářela 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 vytratily. 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 přetlumoceny do jazyka kultury, aby byly vnímány jako problém kulturní identity. Extrémně rozšířený pojem kultury do sebe vsřebal 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 době známém fenoménu nostalgie, zidealizovaného ohlžnění zpět do komunistické minulosti. Řeč je tady o oné často kýchovité 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 světoost komunistické politické zkušenosti, její univerzálnistický nárok jsou tím, na co si žádná kulturní paměť již nedokáže vzpomenout. V tom se podle všeho odráží určující rozpor naší současné historické zkušenosti: partikulární kultura, která tuto zkušenost chtít nechťe strukturuje, není s to vybatvit 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 čtos, 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-Morsová se sice nemýlíla, 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

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

světu jakožto ztělesnění zaostalosti všeho druhu, a tudíž i bytostně 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. Řká 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 také se komunismus teprve až ex post stává osudem.* Společnosti, které jím prošly, jsou odsouzeny ke kultuře dohánění.

Nic to nepoprvuje lépe nežli již zmíněný syndrom nostalgických projevů. 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 černosi, co by se dalo označit jako specifická socialistická kultura. Pátrat v rozličných kulturních projevech minulého režimu po jeho skryté podstatě se tedy nutně musí mjet svým cílem. Obšrnější 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 neprotíečí. 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. Obzvlášť 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 kontrétní historické reality, dostane se záhy do slepé uličky. Je sice mimo pochybnost, že ve své době byl téměř neomezený mocenský nárok sovětského Ruska v reálné 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 koloniálními 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 troske prvního státu dělníků a rolníků se vskutkanu opětovně zrodil 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 výkřiků v antikolonialistickém zápasu, respektive osvobození od cizí imperiální moci: „Jsme jeden národ, protože koloniální okupace, která nás rozdělila, je konečně pryč.“ A tak něšlo 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.

Odvržení společnosti

Jak známo, v prvních dnech rumunské revoluce byl z národní vlajky vystřižen 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 očistěný od cizí ideologické skvrny opětovně zjeví ve své prapůvodní čistotě. Spolu s komunismem, který se nyní jeví jen jako přechodné odchylení 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-

skrze 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 vytloučeny 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.⁴⁹ V našem případě to tedy znamená, že s nesnesitelnou představou komunismu jakožto nezpochybnitelné součásti jeho historické identity odvrhne 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 odsínech: jednak ve smyslu obyčejného odmítnutí, s nímž se setkáváme například v repressi, jednak ve smyslu vědomého soudu zavřetí, jak se objevuje ve spojení *Urteilsverwerfung* (zavřetí soudu), které je synonymem termínu *Verurteilung* (odsouzení), a nakonec ve smyslu, v němž bylo poprvé použito ve spisu „Obranné neuropsychózy“ (*Die Abwehr-Neuropsychose. Versuch einer psychologischen Theorie*, 1894). Zde se v souvislosti s psychózou uvádí, že „ego odvrhne (*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 kategorií své vlast-

Zdráhání dát našim vjemům nějaký smysl je podle Freuda rovněž jasný symptom odvržení. Další symptom tohoto obranného mechanismu se týká afektivitu 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 vybýjela se především v třídních zápasech, jež komunismu dávaly jeho historické ospravedlnění a zároveň jeho politický, respektive revoluční náboj, se s jeho zhroutčením zdá být též odvržena.

To má dalekosáhlé důsledky pro vnímání postkomunistické reality. Společenské rozpory postkomunismu – stále rozevřenější nůžky mezi chudými a bohatými, rozpouštění veřejných forem sociální solidarity, do nebe volající sociální nepravdivost, 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 společnosti, 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 příznaků 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 níž majetek milionů doslova přes noc přešel do vlastnictví častokrát kriminální klíky, 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 nekomala**

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, jež byly v relativně nerozvinuté periférii kapitalistického světového řádu umožněn Řijnovou revolucí a jež 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 statistice 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 duševních 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 tvrdšího zápasu pracující třídy. Politicky se zakládá na principu lidové suverenity. Dle Močnicka byly však oba tyto institucionální poliické rámce v obou svých podobách uzurpovány politickými elitami: v centru „partitokracií“ (nadvládá uzavřeného klubu stran), jež se legitimovala jako autentický reprezentant lidu; na periférii „byrokracií“ (dik-tatura 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 kapitalu, až nakonec svým společenostem – „častokrát velmi brutálně“, jak konstatuje Močnik – vnuťily neoliberalismus.

Na východní periférii se však elity, představované partajni 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 prohlubily systém svrhly. To byl podle Močnicka 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 homogennizovaném světě, který byl během 90. let převládán rychlou

děna 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.)

neoliberalní 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 original, tedy flexibilnější, bezohlednější, 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: Ktrrá Evropa je vlastně postkomunistická, ta „stará“, která zčásti ještě stále tvrdšíjně lpí na socialistickém odkazu, nebo ta „nová“, která ho ze sebe radikálně seřásla; 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 do-stižena? Co je tu original a co jeho kopie? Západ, či Východ? Močnik píše: „Obě oblasti si jaksí 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 zkometován 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 podél svévolně ustavené kulturní difference

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 vzpi-
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“ (*Verweigerung*) 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 kastračním komplexem, v procesu je-
hož formování se oním zavrženým traumatickým vjemem stává pohled na ženské genitálie: když dítě mužského pohlaví poprvé zjistí nepřítomnost penisu u dívek, „popřč 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 du-
še 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 vystu-
puje již jako odvržená. V prvním kroku pochoduje ještě de-
mokratická revoluce; ve druhém je již na cestě neoliberální
thermidor. Ve znamení politického hesla „jsme jeden národ“
se nadvláda vládnoucích elit Západu rozšiřuje na osvobozují-
cí se masy Východu. V důsledku svého neuskutečnění na Zá-
padě totiž nebyla revoluce na Východě jen „polovičatou“ re-
volucí, nýbrž byla přímo *kontrarevolucí*. Tato zákonitost byla
známá již Saint-Justovi, který měl svého času údajně prohlá-
sit: „Kdo skuteční revoluci jen zpola, sám si kope hrob.“ Ten-
tokrát však padla společnost za obět sama sobě. Nejmocnější
politická zbraň kontrarevoluce, národ, byla onou rakví, v níž
byla odncensena ke svému hrobu.

nejdrsnější realitou, pokud mu ovšem nic nebrání v nerušené fixaci na je-
ho fetiš. V opačném případě ho může postihnout i psychotické zhroutení.
Stejně jako v případě freudovského *Verweigerung* také termín *Verleugnung* na-
chází 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 po-
pření výlučně příznakem perversze, 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 so-
ciálního fundamentu východoevropských společností, lze schopnost obyva-
tel bývalého východního bloku se s touto absencí sociálního fundamentu
relativně snadno smířovat připsat na vrub zvláštnímu případu perversní po-
ruchy, jež jim dovoluje zvynout si na všechny traumatické okolnosti
nové, kapitalistické reality, protože se mohou spolehnout na oporu liberál-
ně demokratického fetišce. A stejně jako se může fetišistický svět ze dne na den
zhroutit, když jeho realistický postoj k životu přijde o oporu jeho privátního
fetišce, mohou se mladé východoevropské liberální demokracie kdykoliv pro-
padnout do chaosu, když ztratí oporu svého kolektivního fetišce. (R. B.)

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

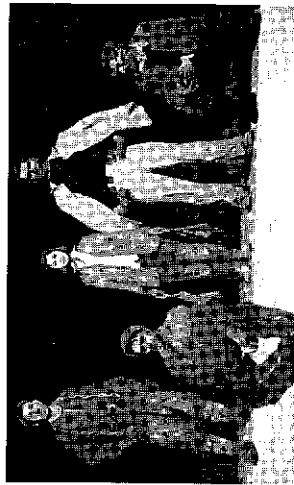
rického vědomí lze ilustrovat na příkladu dokumentární série *Sbohem, soudruzi!* (Farewell Comrades!, Alexander Někrasov, 2011), natočené v koprodukcí několika západoevropských i východoevropských televizních stanic, která se pokouší zmapovat události, jež vedly k pádu sovětského bloku. Jednotlivá dějství historického příběhu zhroutcení východoevropského komunismu se při tom odehrávají na pozadí dialogu mezi režisérem Alexandrem Někrasovem a jeho dcerou Gagarinou. Na této okolnosti samotné by nebylo nic moc pozoruhodného, kdyby perspektiva, v jejímž rámci se tento dialog odvíjí, nebyla obrácená naruby: místo aby starí poučovali o totalitní minulosti mladé, varují staré před jejími nástrahami mladí. Zatímco tedy Někrasov nostalgicky vzpomíná na „nejgeniálnější myšlenku hned po křesťanství“, na systém, který „se zrodil ze snu o bratrství a spravedlnosti“, ze snu, jenž „se po celé staletí zdál až směšně nereálným“ a jež jeho krajané „dokázali povznést na státní zřízení“, Gagarina, která se podle vlastních slov „rozhodla studovat historii, aby se na ni nezapomnělo“, se mu jeho zavržením plnění na utopických ideálech jeho generace pokouší rozmluvit poukazem na všechny ty „špiný, otročké práce, masové vraždy, Stalina, gulagy“, na mučení disidentů v psychiatrických léčebnách, na střelení po lidech, kteří se pokoušeli utéct z ráje dělníků, nebo na zatajování jaderné katastrofy v Černobylu. Jak si vysvětlit tento kuriózní jev, že dnes mladí musí o minulosti poučovat staré? Standardní vysvětlení by se opíralo o notoricky známý fenomén takzvané selektivní paměti: otec byl v oněch dobách mladý a plný života, a tak se mu vše, co tehdy prožíval, s odstupem času přirozeně jeví v lepším světle, než jaké to ve skutečnosti bylo, a to včetně reality tehdejšího režimu. Proto musí dostat slovo dcera, aby mu tyto nepřijemné stránky totalitní minulosti obezpečně selektivním zapomenutím pomohla oživit. (Mimochoodem, totéž vysvětlení vytrvale přezívající iluzi starší generace o totalitní minulosti zaznává i ve známém klipu „Přemluv bábu“, v němž Jiří Mádl v jednu chvíli říká, že „starý lidé mají takzvanou selektivní paměť. To znamená, že si pamatují jen ty hezké věci: jak si dali poprvé pusu na ta nečnou zábavu, ale už třeba úplně zapomněli na proces s Míladou Horákovou.“ Proto mají mladí neprodlečně sednout na vlak nebo na autobus a vydat se přemluvit své na venkově dožívající prarodiče, kteří se ve jménu svých notně příkráslných vzpomínek na totalitní minulost nerozvážně chystají dát svůj hlas chronicky rozhazovačně levíci, aby v zájmu dluhem nezatížené budoucnosti svých vnuků a vnutek v nadcházejících všeobecných volbách oddali svůj hlas rozpočtově zodpovědné pravici.) Ve skutečnosti tento paradoxní přesun rezervoáru varovné historické zkušenosti z generace rodičů na generaci jejich potomků nesouvisí ani tak se zmíněným fenoménem selektivní paměti, která by dětem dovolovala vidět minulost objektivněji než jejich rodičům, jako má spíše co dělat se skutečností, že zatímco rodiče ještě vyrůstali v cpošce skrz naskrz nasáklé utopickými ideály o lepším světě, jejich potomci již touto historickou zkušeností vesměs zasaženi nebyli. Synové

a dcery tedy mají neúnavným vzýváním strašáků totalitní minulosti svým ucitím a matkám ve skutečnosti z hlavy vyhnat i ty poslední mlhavé vzpomínky na emancipační étos minulého režimu. Ve světle tohoto úkolu se ukazují i nejvlastnější smysl všech těch suggestivních televizních dokumentů, které nám dnes a denně připomínají zločiny komunistické éry, do jejichž kategorie lze bezpochyby zařadit i seriál *Sbohem, soudruzi!*. Jejich smyslem v podobu tedy není připomínat těm, kteří minulý režim nezažili, jaké hrůzy se páchaly ve jménu komunismu, ale naopak pomoci zapomenout těm, kteří minulý režim zažili, jaké přísliby se s tímto jménem kdysi spojovaly. A tak když se ve čtvrté epizodě seriálu s názvem „Šok“ otec svěří, jak pyšný byl kdysi na rozlohu a rozmanitost své země, která jako jediná na světě neměla ve svém názvu jméno žánádného určitého národa, pospíší si jeho dcera s námitkou, že v Sovětském svazu s neruskými národy zacházelo jako s porobenými národy a že nejnak první země socialismu nakládala i se svými východoevropskými satelity. Proklamovaný ideál má tedy být zdiskreditován poukazem na každodenní praxi, která za tímto ideálem trestuhodně pokulhávala. Právě toto zaostávání ideálu za realitou je skutečným obsahem děčiny výtky, a nikoliv jakékoliv jeho skutečné či jen domnělé závady, ačkoliv právě na ně její výtky potažmo poukazuje. Tento ideál však zůstává těmito výtkami netknutý. A právě toto vytrvalé vzdorování utopického emancipačního ideálu tvrdí v tvář jakkoliv dálece za ním klopýtající realitě je podle všeho tím, co vede dnešní děti k tomu, aby svým rodičům znovu a znovu připomínaly, co to byl komunismus.

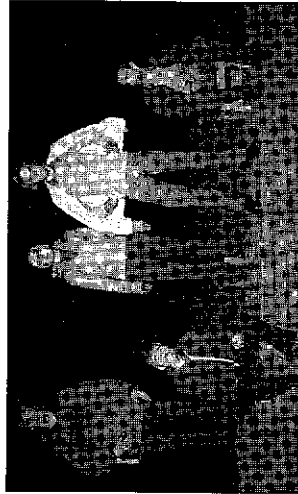
Toto nenadálé probuzení historické paměti u dětí sotva odrostlých z dětských škamen a její paralelní výpadek u jejich nelitostnými větry zkušenosti všeho druhu notně ošlehaných rodičů má však ještě jednu pozoruhodnou dimenzi. Boris Buden ve své knize uvádí, že někdejší účastníci demokratických revolucí ve východní Evropě byli po jejich vítězství degradováni na nesvéprávné děti těmi, kteří se jich vůbec neúčastnili. Podobný osud postihl i rodiče, kteří vzhledem ke své někdejší politováníhodné expozici historicky zdiskreditované zkušenosti kolektivistického sociálního étosu poklesli v očích svých vlastních dětí, které této zkušenosti vystaveny nebyly, na sociálně poněkud infantilní jedince. Proto dochází k této inverzi rolí, díky níž se paradoxně rodiče zdají méně zkušenými nežli jejich vlastní děti. V současných dravých, kapitalistických poměrech, ovládaných duchem nelitostné konkurence a patologického individualismu, se rodiče, jimž byly v mládí vštepovány altruistické ideály o všelidské solidaritě, nutně musí jevit jako nedospělé děti.

Se seriálem *Sbohem, soudruzi* se pojí však ještě jedna pozoruhodná skutečnost. Nejenom že na jeho motivy byla vydána kniha a že jeho premiéry v různých zemích provázely naučné výstavy, ale je mu věnována také interaktivní webová prezentace (její českou mutaci lze najít na <http://sbohem-soudruzi.ceskatelcivize.cz/cs/flash/#/topics/>) a byla k němu vytvořena do-

konce i mobilní aplikace. Nemí tato rozvětvená multimediální kampaň přesvědčivým důkazem, že vbledlé vzpomínky na emancipační étos komunistické éry, přezívající v kolektivní paměti generace rodičů, navzdory úporné snaze jejich individualisticky smýšlejících dětí úplně je ze sociálního povědomí vymýtit těmto jejich pokusům doposud vytvále odolávají?
(R. B.)



Reprodukce olejomalby *Strojitelé Bratska* od Viktora Popkova ze sbírky Trefjakovské galerie v Moskvě.



Fotografie z videoprojektu *Strojitelé* od skupiny *Čto dělat*, realizace Caplija [Olga Jegorovová], Nikolaj Olejnikov a Dmitrij Vilenckij © Courtesy of the Artists. Viz <http://vimco.com/6878627>.

KAPITOLA ČTVRTÁ

Kde bývala společnost...

Existuje jeden aktuální umělecký výtvar, jenž s ohromující přesností shrnuje zkušenost obratu, který pejorativně označujeme jako pád postkomunismu: *Strojitelé* (Budovatelé) ruské umělecké skupiny *Čto dělat?* (Co dělat?). V rámci jedné dialektické projekce reinscenují čtyři muži a jedna žena námět jednoho z nejznámějších výtvarných děl sovětského socialistického realismu, *Strojitelé Bratska* (Budovatelé Bratska) od Viktora Popkova. Obraz ze 60. let znázorňuje skupinu stavebních dělníků, čtyři muže a jednu ženu, kteří si právě udeřili přestávku. Na tmavém pozadí je patrná silueta města, sibiřského města Bratsk, které stavějí. Ve stejné póze jako budovatelé Bratska se o půl století později ruští umělci pídí po smyslu a významu, které má pro ně toto dílo i svět, jež znázorňuje a zároveň vytváří: Co se dnes buduje? Co znamená pracovat společně? Co je to společenství? Nezávazně, i když zcela otevřeně diskutují o této a dalších podobných otázkách, aniž by dospěli k nějakému závěru. Jedno nám však sdělují neomylně – prožitek historického obratu 1989/90 jakožto zkušenost ztráty společenosti. Otázka, kterou nám svou prací kladou, má epochální dimenze: Jak se mohou lidé zhroutené společnosti zase dát dohromady?

Tato práce se opětovně pokouší najít vztah k minulosti, která se jeví zároveň jako překonaná a opovržlivá. Nečiní tak však ve smyslu kulturní paměti. Umělci ze skupiny *Čto dělat?* se neobracují do minulosti proto, aby sami sobě a své době