

Jean-Claude Michéa

# TAJNOSTI LEVICE

OD IDEÁLU OSVÍCENSTVÍ  
K TRIUMFU NEOMEZENÉHO KAPITALISMU

1720169	316 1473
MORAVSKÁ ZEMSKÁ KNIHOVNA	
sign. 2 - 1439.414	

*J. mff.*

[www.masarykovaakademie.cz](http://www.masarykovaakademie.cz)

© Masarykova demokratická akademie, z. s., 2019  
© Climats, a department of Editions Flammarion, Paris, 2013  
© Překlad a předmluva, Petr Drušák, 2019  
© Jean-Claude Michéa, 2013

ISBN : 978-80-87348-63-5

## JEAN-CLAUDE MICHÉA: KONZERVATIVNÍ SOCIALISTA

Petr Drulák

Jean-Claude Michéa patří k nejoriginálnějším politickým myslitelům v dnešní Francii. Levicovým myslitelům, chtělo by se dodat. Vychází z levicového prostředí (jeho otec, legenda cyklistické žurnalistiky, píše pro deník *l'Humanité*), v mládí byl několik let členem francouzské komunistické strany (než ho znechutil její dogmatismus), všechny své eseje věnuje levicovým otázkám, či přímo levici jako takové a stále se hlásí k ideálu socialistické společnosti. Přesto už po přečtení prvních stránek tohoto eseje je zřejmé, že by se s tímto atributem patrně neztotožnil. Termín levice považuje dnes za natolik zdiskreditovaný, že radí od něj upustit.

To může znít českému čtenáři povědomě. Čtyřicet let vlády komunistické strany, obecně chápané jako levicová diktatura, podkopaly v českém prostředí legitimitu levice jako takové. To však vůbec nejsou důvody Michéových pochyb o levici.

Michéa jako věrný čtenář Orwella rozhodně není příznivcem reálně existujícího socialismu sovětského typu, ani stalinismu, ať už jako ideologie či praxe. Stalinismus však považuje pouze za historickou úchylku, anomálii, která marxismus, či dokonce mnohem širší tradici socialistického a anarchistického myšlení, nemůže zdiskreditovat.

Michéa vysvětluje, že levice nezničil komunismus, nýbrž liberalismus. Představuje vliv, s nímž se levice nedokázala vypořádat – otevřela se liberalismu, aby mu nakonec podlehla. Přesněji řečeno jde o liberální víru v nevyhnutelnost a žádoucnost společenského pokroku bez ohledu na jeho morální a ekonomické důsledky a o pupeční šňůru mezi liberalismem a kapitalismem, která z každého liberála nutně činí přímého či nepřímého obhájce sociální nespravedlnosti kapitalismu. Obhajoba lidských práv jde ruku v ruce s obhajobou kapitalismu; Michéa poznamenává: „kdo začne s Kouchnerem, skončí u Macrona“. Zatímco Kouchner coby zakladatel Lékařů bez hranic zosobňuje ve Francii obranu lidských práv a kulturní či levicový liberalismus, prezident Macron postavil svůj program na obhajobě liberálního kapitalismu. Tento liberalismus pak uvnitř levice vytlačuje a marginalizuje původní program sociální spravedlnosti. Takto předefinovaná levice opouští své tradiční voliče a oni jí to oplácejí. Michéa tím mimo jiné dává odpověď na otázku, proč se všude v Evropě hrouť sociální demokracie.

Pokud Michéu poslechneme a zapovíme si termín levice, jak můžeme charakterizovat jeho pozici? Především, že nám nejde o formální klasifikaci k tomu, abychom správně nade-psali šuplík, do něhož ho uložíme. Vyjasnění pozic, z nichž

formuluje svoji kritiku, je totiž také vodítkem při hledání východiska. Směřuje nás k odpovědi na otázku: „Pokud levice selhala, tak co s tím?“

Michéa uniká obvyklým kategoriím. Jeho kritika míří především na liberální levice, což však z něho nečiní neoliberalá, ani konzervativce, ani nacionalistu, ani komunistu; o zavedené krajní levice dokáže psát se stejným sarkasmem jako o levice liberální. Jeho pozice se ozřejmí při pohledu na jeho mistry – na velká díla, z nichž vychází a k nimž se opakovaně vrací. Zcela výlučné místo mezi nimi připadá Georgi Orwellovi. Mimo četných odkazů napříč celým svým dílem mu věnuje dva samostatné eseje (*Orwell, anarchistické tory*, Climats, 1995; *Orwell éducateur*, Climats, 2003).

Rozebírá především jeho esejistiku a publicistiku a vysvětluje, proč jeden z největších kritiků totalitarismu dvacátého století mohl být také přesvědčeným socialistou. Všimá si jeho nedůvěry vůči intelektuálům, kteří se opájí teoriemi, ideologiemi a rétorikou dělnické třídy, aniž by je zajímal dělník. Nikoliv intelektuálové, nýbrž „básníci s dělníky“ mají podle Orwella formulovat socialistický program. Zájem o jazyk, manipulaci diskurzu i uznání limitů toho, co jím lze vyjádřit, je dalším tématem, které si z něho Michéa bere. Neméně důležité je Orwellovo pojetí svobody, nikoli jako schopnosti překonávat a popírat to, v čem jsme situováni (jak soudí Sartre v návaznosti na německou klasickou filozofii), nýbrž naopak stvrzovat a mílovat to, čím jsme obklopeni a na čem nám záleží. Proti vykořisťování a vyhovující potřebám kapitalismu (permanentní mobilita, věčná flexibilita) tak stojí zakořeněná svoboda, která

žije ze svého vztahu k místu a lidem. S tím je spojen i význam obecné slušnosti (*common decency*), tedy každodenního respektu k lidem i k přírodě, který Orwell poznává ve třicátých letech mezi dělníky. Etika socialismu nemá být odvozena z nějaké teorie dějinného pokroku a vyplývající potřeby mu napomáhat, nýbrž z morálních zásad obyčejných lidí jako loajalita, absence vypočítavosti, štedrost a odpor k privilegiím, i když Michéa připouští, že pod tlakem masové kultury (která je protikladem lidové kultury) z těchto zásad příliš nezbylo.

Orwellův odpor vůči privilegiím, nonkonformismus, důraz na slušnost, odmítání progresivismu a jeho zásadní kritika kapitalismu ve světle sociální otázky vysvětlují, proč Michéa vyzdvihuje jeho sebeidentifikaci coby „anarchistického konzervativce“. Tuto vnitřně protikladnou charakteristika lze do určité míry vztáhnout i na samotného Michéu. Nejočividnější anarchistickou inspirací je tomto ohledu Guy Debord s dílem *Společnost spektaklu*. Nicméně spíše než k anarchismu je vhodnější Michéu zařadit do širší socialistické tradice. Čerpá z děl klasiků Marxe a Engelse, například v analýze sociální otázky v podmínkách kapitalismu, či když poukazuje na dynamickou, anti-konzervativní povahu kapitalismu jako systému neustálé a hluboké proměny. Čtenář by asi ocenil, kdyby se Michéa vypořádával s těmito klasiky s podobnou kritičností, jakou vyhrazuje liberálům. Na druhou stranu patrně má dobrý důvod si myslet, že slepé uličky dnešní doby neleží v nekritickém přijímání Marxe a Engelse.

Do socialistické tradice patří i americký historik a společenský kritik Christopher Lasch, za jehož žáka a pokračovatele se

Michéa považuje. Jeho *Kultura narcismu*, nyní už přeložená i do češtiny, ukazuje patologické změny na úrovni subjektu dopro-vážející transformaci amerického kapitalismu do post-indust-riální a konzumní podoby. Michéu rovněž výrazně ovlivňuje Laschova *Vzpoura elit* (*The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*), New York: W.W. Norton, 1995). Lasch zde obrací lo-giku Ortegovy *Vzpouře davů*, aby ukázal, že proti západní civi-lizaci se nestaví davy vydané napospas fašismu či komunismu, nýbrž liberální elity vyšších středních tříd – manažeri a od-borníci nejtrůnějších odvětví (např. médií, univerzit, justice, svobodných povolání). Tyto „rozmazené děti lidských dějin“ se těší neustále narůstajícím příjmům a svým netolerantním morálním a společenským progresivismem ničí společnost, čímž vyvolávají konzervativní reakci nižších tříd. Přesně tato třída představuje společenskou základnu také francouzských kulturních liberálů, vůči nimž mluví Michéova kritika. Mimo-chodem pokud někdo dnes stále ještě nechápe, proč Ameri-čané mohou volit Trumpa, měl by si přečíst tento čtvrtstoletí starý esej. Vše podstatné v něm je.

Michéa důsledně sdílí Laschovu kritiku kapitalismu, kul-turní konzervativismus i schopnost dívat se na základní otáz-ky společnosti zdola, tj. z perspektivy její chudší a slabší části. Snad se nedopustíme žádného násilí vůči jednomu či druhé-mu, pokud je oba budeme považovat za představitele určité-ho **konzervativního socialismu**, který není ani liberální, ani komunistický.

Přehled Michéových mistrů by nebyl úplný, pokud by-chom neuvedli antropologa Marcella Mause a sociologický

proud MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales), k němuž má Michéa blízko. Zejména Maussova teorie daru, s níž Michéa pracuje i v tomto eseji, má obrovský význam. Nabízí totiž možné (byť jistě ne jediné možné) vysvětlení a obhajobu konceptů společenství a obecné slušnosti, na nichž Michéa staví alternativu ke světu konzumního kapitalismu. Bez filozofické a sociologické analýzy, například právě cestou teorie daru, se referování k těmto pojmům blíží spíše nostalgickému vzpomínání na dávno zašlé časy, což esejistu Orwella, ani historika Lasche nemuselo trápit, ale pro někoho, kdo promýšlí reálnou alternativu, by to problém byl. Navíc je zřejmé, že marxistická tradice, která je Michéovi jinak blízká, mu v tomto ohledu příliš pomoci nemůže, o liberalismu nemluvě.

Michéa je ve francouzském intelektuálním prostředí v mnoha ohledech netypickým jevem. Jakkoli vychází z marxismu, rozhodující intelektuální vliv na něho mají dva anglosaští autoři, Angličan Orwell a Američan Lasch. Nikdy nepůsobil na univerzitě, není to pařížský intelektuál a jeho jméno nenajdeme pod každou druhou peticí. Čtyřicet let své profesní kariéru věnoval výuce filozofie na gymnáziu v Montpellier; dodejme však, že instituce francouzského středoškolského učitelství filozofie je naprosto výjimečná a v českém prostředí nemá obdobu. Po odchodu do důchodu se přestěhoval do malé osady na jihozápadě, kde hospodaří na farmě a ve zbylém čase píše politicko-filozofické eseje.

Přes svůj intelektuální i existenciální odstup je ve francouzském politickém a myšlenkovém prostředí natolik zakotven,

že občas vyvstává otázka, zda jsou jeho analýzy uplatnitelné i mimo Francii. Jistě platí, že Michéa empiricky čerpá téměř výlučně z francouzské zkušenosti. Ke klíčovým historickým zkušenostem, k nimž se opakovaně vrací, patří: Pařížská komuna (kterou chápe jako potlačení socialistického hnutí liberály), Dreyfusova aféra (která naopak spojuje liberály se socialisty proti klerikální a národně-konzervativní pravici) či Mitterandovo prezidentství (během něhož levice definitivně rezignuje na ideál sociálně spravedlivé společnosti).

Rovněž se vymezuje vůči dominantní ideologii na francouzské intelektuální a mediální scéně, která je od konce druhé světové války levicová. Zatímco do sedmdesátých let se jednalo o levici převážně marxistickou (stalinistickou, trockistickou, maoistickou), neomarxistickou či post-marxistickou, od konce sedmdesátých let přejímají hlavní slovo orientace liberální, ekologické, feministické či post-koloniální, jinými slovy téměř všechna představitelná „progressivní“ témata až na otázku sociální spravedlnosti. Jejich představitelé z prominentních míst ve veřejném prostoru (v médiích, státní správě či politice) s maoistickou (či trockistickou nebo stalinistickou) záníceností a dogmaticností hlásají své progresivní pravdy, s krajním pohrdáním umlčují nepřátele a naplno požívají výhod globalizovaného kapitalismu. Jím předešlým je vyhrazen Michéův sarkasmus a od nich na oplátku sklízí nejtvrďší kritiku.

S porozuměním se naopak setkává u části konzervativní pravice, která přijímá jeho konzervativní kritiku kapitalismu jako systému rozkládajícího přirozená společenství, jeho skepsi k liberálnímu individualismu i respekt k orwellovským

„obyčejným lidem“. Alain de Benoist, klíčová postava francouzské konzervativní pravice, ho zařazuje do svého esejistického přehledu významných intelektuálních postav (*Ce que penser veut dire*, Editions du Rocher, 2017) jako jediného žijícího myslitele. Nelze vyloučit, že se jedná o ideovou konvergenci konzervativní pravice a levice, jež může vyústit v politickou odpověď na splyvání kulturního a tržního liberalismu, který na dnešní politické scéně představuje prezident Macron a jeho hnutí. Vyjadřuje politicky tuto konzervativní konvergenci hnutí žlutých vest z podzimu 2018? Michéa je proti svým zvyklostem veřejně podpořil (Dodatek, s. 117) a se sympatiemi je sledoval i de Benoist. Ač na opačné straně barikády, žluté vesty i Macron se shodují přinejmenším v tom, že tradiční pojetí pravice a levice pro ně už nic neznamená.

Navzdory Michéově zakořeněnosti ve francouzské zkušenosti, mají jeho texty širší platnost. Nejenže se opírá o kategorie, které vždy z francouzského prostředí nepocházejí (Orwell, Lasch, marxismus), ale rozebírá také fenomény, které mají své analogie i v jiných evropských kapitalistických společnostech. Co si z něho můžeme vzít pro analýzu české skutečnosti? Analogií je několik, i když se často bude jednat v důsledku odlišností spíše o analogie na úrovni vztahů než na úrovni aktérů. Základní rozdíl vyplývající z historické zkušenosti z odlišných stran železné opony spočívá v tom, že na české intelektuální a mediální scéně po roce 1989 není dominantní ideologií levice, nýbrž pravice. Nejedná se však o pravici národně či klerikálně konzervativní, nýbrž liberální, tržní, která je doprovázena liberální levicí. Česko pak zažívá tytéž procesy prolínání

liberální levice a pravice, byť mají trochu odlišný obsah a vše se odehrává v jiných poměrech a intenzitách.

Již samotná ideologická dominance a elita znamenají v Česku něco jiného než ve Francii. Ve Francii tvoří elitu převážně absolventi několika výběrových škol v čele s École nationale d'administration (ENA). Jejich absolventi obsazují rozhodující místa ve veřejné správě, politice, hospodářství, kultuře i v médiích. Stát je navíc výrazně přítomen ve všech segmentech společnosti, ať už přímo, či nepřímou (skrze konkrétní dohled). Jakkoliv mezi příslušníky elity určitá názorová pluralita panuje, drtivá většina z nich se na půdě progresivních představ nachází kousek napravo, či kousek nalevo od liberálního středu. Ideologická dominance, jejímž je tato elita nositelem, je tudíž poměrně výrazná a koherentní.

České prostředí se podobnou výrazností a koherencí nevyznačuje. Elity jsou otevřenější, a tím i vnitřně rozrůzněnější. I uvnitř samotné vládní elity koexistují dosti odlišné orientace (tradičně mezi vládou a prezidentem a také uvnitř vládní koalice), které na rozdíl od Francie nejsou tlumeny ani socializací v elitních školách, ani většinovým volebním systémem. Stát je v české společnosti přítomen mnohem méně než ve francouzské, což má mimo jiné za následek, že zbývající části společnosti zde fungují s větší autonomií (či menší koordinací). Neznamená to však, že by francouzské prostředí bylo v důsledku zmíněné centralizace a ideologické dominance myšlenkově chudší. Naopak jeho velikost (která kromě Francie sahá do frankofonie), mimořádně široký vějíř tradic politického myšlení a vášně pro politickou debatu (nesrovnatelná

s českou) mu dávají mimořádné myšlenkové bohatství, které je však přísně kontrolováno.

Nicméně i Česko zažívá po roce 1989 období výrazné a koherentní ideologické dominance zasahující všechny části společnosti; orientačně ho můžeme vymezit vznikem Občanské demokratické strany počátkem roku 1991 a jejím rozpadem koncem roku 1997. Téměř sedm let hegemonie pravicového liberalismu či tržního fundamentalismu doprovázelo budování českého kapitalismu a rovněž odpovídalo očekáváním západních spojenců, sponzorů a podporovatelů české transformace. Již nikdy potom nezažila česká společnost tak intenzivní ideové propojení mezi vládou, hlavními médii, ekonomickým elitami a veřejným míněním. Vývoj po roce 1997 je ve znamení stýkání a potýkání pravicového a levicového liberalismu s různými podobami nacionalismu, aniž by zde působil jasné hegemonní proud.

Politická levice se nachází ve dvou stranách – sociálně demokratické a komunistické. Zatímco komunisté se po roce 1989 uzavírají do nostalgického gheta, v němž třicet let více či méně úspěšně přežívají, sociální demokraté se mezi lety 1996 a 1998 vynořují z výchozích skromných podmínek, vytvářejí úspěšnou vládní stranu, aby se rokem 2017 opět přiblížili hranici politického nebytí. Od devadesátých let strana obhazuje svoji existenci levicově-liberálním programem. Umožňuje jí přihlásit se ke společenské transformaci, odlišit se jak od komunistů, tak i od hegemonní ODS a získat uznání v očích Západu (na čemž například zkrachovalo Mečiarovo HZDS) ze stran uznávaných ikon této orientace Tonyho Blaira, Billa Clintona, Gerharda

Schrödera. Tento program je sice v rozporu s konzervativní orientací jejich voličů, nicméně v podmínkách doznávající liberálně-pravicové hegemonie a končící transformace představuje přijatelnou alternativu. Navíc pokud strana umí dát najevo, že má lidový charakter, např. volbou zemitého lídra, dokáže se s tímto rozporem vyrovnat – alespoň na čas.

Úřitou zvláštností českého politického prostředí je přítomnost anti-politické politiky. Původně je spojena s Václavem Havlem, tj. politicky těžko definovatelným kulturním liberálem, ale časem nabývá různých podob idiosynkratické syntézy pravicového a levicového liberalismu (např. v postavě Karla Schwarzenberga). Čistě politicky jde o neúspěšný projekt. Těší se však uznání intelektuálních a mediálních elit, což z něho činí zajímavý investiční cíl post-komunistického kapitálu (např. investice do Respektu, Knihovny Václava Havla, Lidových novin či Tomáše Halíka). Kapitál tím získává novou legitimitu a příslušné elity možnost reprodukce.

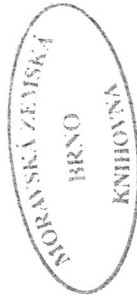
Pokud vztáhneme Michéovy poznatky na české prostředí, uvidíme, že za zdánlivými rozpory stojí soulad a že naopak zdánlivý soulad skrývá hluboké rozpory. Například na první pohled konfrontační vztah mezi kulturním liberálem Václavem Havlem a tržním liberálem Václavem Klausem se odhaluje jako nezbytná a vzájemně výhodná symbióza (navzdory štámům na duši obou protagonistů). Na různých aktech si pak můžeme testovat platnost parafráze, že kdo začne s Havlem, skončí u Klause (či naopak). Michéa rovněž dává klíč k lepšímu uchopení symbiózy mezi moralizující „pražskou kavárnou“ a důsledně pragmatickým, post-komunistickým

kapitálem či k porozumění politickému fenoménu Karla Schwarzenberga. Naopak jako dlouhodobě nepřekonatelný se ve světle Michéových úvah ukazuje rozpor mezi liberální orientací sociální demokracie a jejími tradičními voliči. Z tohoto hlediska je podnětné i Michéovo východisko levice konzervativní, tj. ani komunistické, ani liberální. Nabízí se pak otázka, jak uplatnit tento koncept v politické praxi.

Na závěr ještě stručná poznámka ke způsobu čtení Michéova textu. Sám autor dává závěrem svého úvodu pár doporučení. Jsou na místě proto, že Michéa píše všechny své eseje svébytným stylem, kdy po esejí následují komentáře, které jsou obvykle rozsáhlejší než samotný esej. Je třeba upozornit, že se nejedná o žádné odkazy či poznámky, které by bylo možno přeskočít. Naopak, komentáře jsou přinejmenším stejně důležité jako text, který jim předchází, a často jsou místem originálních závěrů.

Citace klasiků jsou převzaty z existující českých překladů. Úvodní Konfuciův citát nalezneme v knize Jaromíra Vočcha (*Konfucius v zrcadle sebraných výroků*, Praha: Academia, 2009, s. 70). Citáty Marxe a Engelse jsou převzaty z *Marxistického internetového archívu* na <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/> (prosinec 2018). Citáty z knihy Guy Deborda pocházejí z překladu Josefa Fulky a Pavla Siostrzonka (*Společnost spektaklu*, INTU, 2007). Názvy děl jiných než francouzských autorů uvádím buď v jazyce originálu, nebo v češtině, pokud byla přeložena. Za konzultace s překladem děkuji Pavlu Baršovi, Michaelu Hauserovi a účastníkům semináře Masarykovy demokratické akademie vedeného Janem Chmelíčkem. Textu prospěly cenné redakční úpravy a návrhy Kateřiny Sedláčkové.

*Lindě, jako vždyj...*





## PŘEDMLUVA

Tento esej, jehož název odkazuje ke známému dílu Eugena Sue (*Tajnosti pařížské*, pozn. překl.), vychází z odpovědi napsané v létě 2012 – na žádost Paula Aricse, šéfredaktora časopisu *Les Zindigné(s)* – na dopis Floriana Gulliho, profesora filozofie v Besançonu a aktivisty komunistické strany a Levicové fronty. Gulli ve svém dlouhém dopise, psaném s příkladnou kritičností a intelektuální poctivostí, sice souhlasí s řadou bodů mé kritiky liberalismu a mýtu neomezeného růstu, ale pozastavuje se nad tím, že vytvrvale odmítám používat „levici“ jako *výlučný* termín pro narůstající rozhořčení „obyčejných lidí“ (Orwell) nad společnostmi. Společnost, která je stále více *amornální, nerovná a odcizující* a jež svůj psychologický základ nalézá, a to i podle svých nejdůslednějších obránců, pouze v „chamtivosti“ (Milton Friedman) a racionálním egoismu (Ayn Rand). Doporučuje spíše pracovat na *rehabilitaci* tohoto dříve emancipačního termínu. Pojem *levice*

v podmínkách rostoucí nejistoty a odlidšťování. Na druhé straně „obvyklý pravcový respekt k ‚tradičním hodnotám‘ nemůže zakrýt, že se pravice vzhlíží v pokroku, v neomezeném ekonomickém rozvoji a v dravém individualismu“ (Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, 1991). Odmítnání vážné se zabývat otázkou pravice a levice je více než cokoliv jiného zodpovědné za slepou uličku, v níž se v současnosti ocitají všichni, kteří ještě věří v *možnost* společnosti, jež by byla současně srozumitelnou, rovnou i přátelskou. Tedy jinými slovy v možnost toho, co se v 19. století nazývalo, a nazýval to tak i Bakunin, Proudhon a ruští „narodníci“, socialistickou společností, a co Orwell občas označoval jednodušeji a určitě inkluzivněji jako *slušnou společnost*.

Chopil jsem se proto nabídky nakladatelství Climats vydat tuto drobnou stať, abych ji dále rozvinul a, jak mám ve zvyku, obohatil o mnoho nových komentářů. Stejně jako v mých předchozích esejích jsou tyto komentáře pojaty jako nezávislé kapitoly, jež je lepší (a záživnější) číst *po* hlavním textu v pořadí, v němž jsou řazené. Rád bych také poděkoval Paulu Ariesovi a Florianu Gullimu za to, že mi dovolili upřesnit filozofickou pozici, která se stále potýká – ač není nijak „nezařaditelná“ – s celou řadou nesprávných výkladů, a někdy dokonce evidentních překroucení. Jinak se rozumí samo sebou, jak praví klasická formulace, že ani Paul Aries, ani Florian Gullim nenesou žádnou odpovědnost za tyto doplňky.

počátkem osmdesátých let, pravidel, které patří k bezprostředním příčinám současné „krize“ tržní ekonomiky (zvané „dluhová krize“), tento americký ekonom dokonce přichází s hypotézou o „patrižském konsensu“.

však po třiceti letech soustavného napínování ekonomickým a kulturním liberalismem, což Gulli bez výhrad uznává, do velké míry přišel o věrohodnost v očích lidových tříd, které dnes více než kdykoliv dříve trpí ztrátou orientace a naděje (a dělníci Arcelor Mitalu mi v této věci určitě nebudou oponovat). Samozřejmě je mi velmi dobře známo, kam taková debata může vést, a velmi dobře rozumím *citovému* vztahu, který levicové aktivisty váže k termínu s tak slavnou minulostí. Navíc ve světě neustálé mobility a všobecného vykořenění je často jednou z posledních kolektivních záruk jejich osobní identity. Přesto se mi zdá, že je nejvyšší čas položit si otázku, co *dnes* může znamenat tradiční protiklad pravice a levice formující francouzský veřejný život *od Dreyfusovy aféry*. Oficiální levice dnes dospívá k tomu, že se bude symbolicky profilovat především na tématech jako „manželství pro všechny“, legalizace marihuany<sup>1</sup> a budování tržní Evropy<sup>2</sup>, což oslabuje důraz na obranu těch, kteří žijí a pracují

1 Což očividně neznamená, že by tyto „společenské“ požadavky byly a priori neslučitelné se socialistickou společností; pouze *demokratická* debata může rozsoudit tyto otázky, jejichž filozofická a antropologická složitost předem vylučuje, abychom k nim přistupovali pouze z hlediska médií a voleb. Na jedné straně to znamená, že jejich legitimitu nelze opřít *pouze o základy liberální ideologie*; současná levice, jejímiž kariatrami jsou například Cécile Duflot nebo Noël Mamère (představitelé zelených, pozn. překl.), bohužel jiné základy nezná. Na straně druhé to znamená, že je bude třeba konečně přestat používat jako *oblíbenou politickou masku*, pod níž se moderní levice naučila skrývat své úplné obrácení k tržní ekonomice. Jako kdyby úmysl přenechat tvůrce kolektivního bohatství na milost dravcům světových financí mohl být „kompenzován“ tím, že *vyměnou* za to budou moci kouřít marihuanu před pracovním úřadem.

2 Ohledně role *motoru*, kterou francouzská levice (v čele s Jacquesem Delorssem, Pierrrem Bérégovoyem a Pascalem Lamy) hrála při budování této tržní a byrokratické Evropy, a tudíž nutné posrádající duši a širokou podporu, doporučujeme kritickou knihu Rawiho Abdela, *Capital Rules: the Construction of Global Finance* (Harvard University Press, 2007). Při popisu zavádění nových pravidel globálního kapitalismu

*„Nemá-li jméno správný obsah, pak se nelze slovy dobře vyjádřit, nelze-li se slovy dobře vyjádřit, nelze zamýšlené věci uskutečnit.“*

*Konfucius*

## TAJNOSTI LEVICE

Podle všeho sdílím s Florianem Gullim řadu analytických postrěhů o povaze reálně existujícího liberalismu a o jeho zákonitostech vedoucích k odlidštění, nerovnosti a ekologickému pustošení. Přesto je zřejmé (a v tom se bezpochyby nejvíce lišíme), že můj partner v dialogu by nesouhlasil se závěrem formulovaným Corneliem Castoriadisem před více než čtvrtstoletím, podle něhož „rozdíl mezi pravíci a levíci, ve Francii i jinde, už dlouho nemá co do činění ani s hlavními problémy naší doby, ani s protipóly politické volby“<sup>1</sup>. Ovšem pokud má program *odchodu z kapitalismu* získat širokou lidovou podporu, bude do velké míry třeba, aby napřed vznikl nový *společný jazyk* srozumitelný a přijatelný jak pro zaměstnance, tak i živnostníky, jak pro veřejný, tak i soukromý sektor, jak pro místní, tak i pro

1 *Le Monde*, 12. července 1986. Tento komentář Cornelia Castoriadise byl převzat pod titulem „Nous traversons une basse époque“ do sborníku jeho esejů *Une société à la dérive* (Seuil, 2005).

imigranty. Jinými slovy jazyk, který by umožnil, na rozdíl od čistě volebních aliancí, „dialekticky překonat“ různé *rozpory zvnitř lidové vrstvy*. Z těchto důvodů nabývá naprosto zásadního významu otázka, co má být oním lacanovským „vládnoucím signifikantem“, pod nímž by se taková aliance mohla vytvořit. Pokusím se proto vysvětlit, proč se domnívám, že *termín levice* dnes už nedokáže tuto roli plnit efektivně. Rozumí se samo sebou, že svou tezí ani na okamžik nechci popřít, že tento termín po dlouhou dobu, převážně od restaurace až po osvobození (1815–1944, pozn. překl.), fungoval jako sjednocující totém, kdykoliv bylo třeba kácet poslední bašty reakce. Dodávám, že dnes chybně používaný výraz reakce vyhrazuje *předkapitalistickým* sociálním a politickým silám – tvrdému jádru balzakovské kontrarevoluční pravice 19. století – které věřily v možnost udržení, či dokonce obnovy tradičních základů předrevolučního režimu, a především pak v dlouhodobé poručnictví, jež katolická církev vykonávala ve francouzské společnosti, a obzvlášť na venkově. Zdá se mi, že termín levice rychle ztrácí na jednoznačnosti, a snad i zbytečně *rozděluje*, a to zrovna dnes, kdy jde o mobilizaci naprosto většiny lidových vrstev, bez jejíž aktivní účasti, nebo alespoň spřízněné neutrality, by jakýkoliv pokus vymanit se z kapitalismu a jeho strukturálního jha „růstu“ nevyhnutelně skončil u nějakého nového Pinocheta. Mám na mysli mobilizaci nikoli proti vyblouzněným „silám minulosti“ (patriarchální rodina, „nápravné ústavy“, právo prvorozeného nebo „spojenectví trůnu a oltáře“), nýbrž proti kapitalistické společnosti *čhes už nahprostno moderní* (což ještě zdaleka neplatilo před květnem 1968), jejíž schopnosti lákat a manipulovat přerostly všechny meze

(zejména vůči mládeži). Máme co do činění se zcela novým typem třídní společnosti. Na rozdíl od všech předchozích civilizací nachází pravý princip svého rozvoje v neustálé mobilitě (či „flexibilitě“) jednotlivců, k jejichž vykořeňování [A]\* přispívá, a v permanentní kulturní revoluci (jejímž nejsilnějším paradigmatem je svět módy), která ji nevyhnutelně – ve jménu „pokroku“ a „modernosti“ – vede k „profanaci všeho dříve svatého“ a k utopení morálního a duchovního dědictví národů „v chladných vodách sobeckého uvažování“ (Marx).

Nebudu se zde zdržovat tezí, kterou jsem rozvinul v *Orfeově komplexu* a kterou ostatně Florian Gulli výborně shrnul. Spokojím se s připomínkou, i ta by však měla stačit k probuzení naší kritičnosti, že ani Marx, ani Engels (a ostatně ani další velcí zakladatelé socialistického a anarchistického hnutí) *nikdy* ani na okamžik nepomysleli na to, že by sami sebe definovali jako *příslušníky levice* [B]. Když už sáhli po slovníku „parlamentního žargonu“ (jak poznamenává Tocqueville ve svých *Vzpomínkách* z roku 1850), tak v jejich očích „pravice“ představovala všechny strany, které hájily (někdy protikladně) zájmy staré pozemkové šlechty a katolické hierarchie. Zatímco kolem „levic“, jež byla sama vnitřně rozdělená, se politicky soustřeďovaly různé frakce „střední třídy“ (podle tehdejší terminologie) od průmyslové a liberální velkoburžoazie – obecně planoucí pro „nutné svobody“ v pojetí Adolfa Thierse – až po republikánskou a „radikální“ maloburžoazii („dílna a krámk“) v té době ještě silně poznamenanou jakobínskou tradicí.

\* Viz kapitola Komentáře na straně 57.

Zde musíme poznamenat, že v praxi bylo třeba z tohoto schématu slevovat, mimo jiné i kvůli významu, jaký měla rozličná uskupení „politického středu“ ve všech kombinacích složení parlamentu v 19. století. Socialistické dělnické hnutí se muselo vymezovat současně proti útlu „feudalismu“ i kapitalu; tedy jak staré, monarchistické a klerikální pravice Josepha de Maistrá či Louise de Bonalda, tak i mladé liberální a republikánské levice Benjamina Constanta, Frederica Bastiata či Johna Stuarta Milla. *Za všech okolností* si zakládalo na udržení své cenné organizační a politické nezávislosti; tento nesmlouvavý postoj zachovávali až do první světové války revoluční syndikalisté.

Ostatné není od věci připomenout dnešnímu levicovému čtenáři (příliš často poznamenanému stoletím „republikánského“ dějepisu a „pokrokové“ volební rétoriky), že dvě nejtvrdší a nejkrvavější potlačení třídního hnutí, která v 19. století zakusili francouzští dělníci (přirozeně za potlesku monarchistické a klerikální pravice), byla pokaždé dílem vlády liberální či republikánské, tedy „levice“ v původním slova smyslu. Nejprve represe nařízené Louis-Eugénem Cavaignacem v červnových dnech 1848; Cavaignac se pak stává hlavním kandidátem levice v prosincových prezidentských volbách, což částečně vysvětluje taktické hlasování mnoha pařížských dělníků ve prospěch Louis-Napoléona Bonaparta. Následovalo ještě brutálnější potlačení Pařížské komuny pod taktovkou Adolpha Thierse v květnu 1871 [C]. Je proto pochopitelné, že většině anarchistů a socialistů přišlo zcela absurdní a nehorázně vyzývat dělníky, kteří nedlouho předtím unikli masakrům (nebo kteří byli deportováni do Nové Kaledonie či uprchli

do Anglie), aby se pod záminkou jakéhosi „sjednocení levice a všech pokrokových sil“ co nejrychleji smířili s některými ze svých nejdopornějších katů, jako byl například neblahý Gaston de Galliffet, „rezník komuny“, který zaujme rozhodující místo ještě ve vládě „republikánské obrany“ Waldeck-Rousseaua. Teprve až v konkrétních souvislostech Dreyfusovy aféry (socialistické skupiny ostatně čekaly *čtyři roky*), než se zapojily do toho, co Guesde a Jaurès zprvu označovali za „občanskou válku buržoazie“) a tváří tvář *bezprostřední* hrozbě převratu ze strany monarchistické a klerikální pravice socialistické skupiny zastoupené v parlamentu (s výjimkou revolučních syndikalistů) nakonec přistoupily na dojednání kompromisu nazvaného „republikánská obrana“ se svými bývalými protivníky z parlamentní levice. Tímto kompromisem, původně čistě provizorním, se nejen *skutečně rodí moderní levice*, nýbrž také pod tlakem okolností zásadně urychluje dlouhý historický proces, v němž se postupně rozpouští původní specifika dělnického a lidového socialismu do něčeho, čemu se od té doby říká „tábor pokroku“. Z důvodu tehdejší intelektuální hegemonie radikální strany bude toto rozpouštění interpretováno ve výsadním rámci „filozofie osvícenství“ a boje proti „klerikalismu“ či „reakci“. To částečně vysvětluje, proč nová „socialistická levice“ bude mít neustále potíže pojmát kapitalismus jinak než jako „konzervativní“, „reakční“ a obrácený do minulosti. Kdyby neexistoval tento pakt o postupném začleňování dělnického socialistického hnutí do buržoazní a republikánské levice Émila Combese, Josepha Caillauxe či Georgese Clemenceaua – začleňování, jehož nejbrilantnějším filozofickým obhájcem je

Jean Jaurès – nebylo by možné pochopit zvláštní význam, který bude mít slovo „levice“ po celé dvacáté století [D].

Florian Gulli – pokud jsem ho dobře pochopil – vůbec nepopírá závažnost této zapomenuté (či spíše potlačené) genealogie levice dvacátého století. Nicméně (po právu) ho oslovují zejména nesčetné politické, sociální a kulturní výdobytky, za něž Francouzi dodnes vděčí velkolepým bojům, jež tato levice vedla; až do roku 1945 nebyla „reakce“ rozhodně pouhou prázdnotou skořápky či větrným mlýnem. Proto přece jen nechce zpochybňovat způsob, jakým se v politice používá slovo s tak slavnou historií. Z jeho pohledu není pochyb o tom, že „levice“ je i nadále jediným termínem schopným efektivně sjednocovat hnutí narůstajícího rozhořčení, které do hloubi otrásá lidovými třídami (které Orwell nazýval „obyčejnými lidmi“), když jsou dnes vystaveny neskrývané nestoudnosti systému, který již odmítá (ve jménu „modernizace“ a „požadavků“ globálního trhu) jakoukoliv představu morálních limitů či zeměpisných hranic [E]. Florian Gulli se proto ptá: „Proč se namísto odmítání levice jednoduše nevrátit k její podobě z období od Dreyfusovy aféry až do sedmdesátých let?“ Je však třeba si ujasnit, zda postupně připojování oficiální levice, jež trvá už přes třicet let (ve Francii i ve všech západních zemích), ke kulturní soutěži, mezinárodní „konkurenceschopnosti“ firem a neomezenému růstu (jakož i samozřejmě ke kulturnímu liberalismu, který vše doplňuje o „morální“ a psychologickou dimenzi) lze ještě rozumně považovat za pouhou *nebohu* dějin, stejně jako například děsivou „vsuvku“ stalinismu. V takovém případě by se k odvrácení návratu podobných pohrom stačilo

postarat o obnovu levice, „která je opravdu levicí“. Nebo zda naopak toto urychlené obrácení levice sedmdesátých let k ekonomickému, politickému a kulturnímu liberalismu není spíše *logickým vyústěním* dlouhého historického procesu, jehož scénář byl zapsán už v taktickém kompromisu vyjednaném představiteli francouzského dělnického hnutí během Dreyfusovy aféry. A je třeba důraznit, že jde o kompromis, jež postupem času nalezne své politické období ve všech evropských zemích.

Zastávám druhou hypotézu, podobně jako přede mnou Cornelius Castoriadis a řada jiných. Jeví se mi totiž jako zcela jasné, že rozhodujícím filozofickým hybatelem, který umožnil extrémně rychlý posun od původního obranného kompromisu mezi dělnickým hnutím a liberální republikánskou levicí k politicky bezprecedentní konfiguraci oficiálně natolik považované za trvalou, že svým novým příznivcům poskytuje *identitární vymezení* s téměř náboženskými parametry, není nic jiného než ona metafyzika pokroku a „směrování dějin“, která od 18. století definovala tvrdé jádro všech buržoazních představ o světě. Tato metafyzika vytváří skutečný „zdrojový kód“ původní levice (která přirozeně nachází svoji prvotní, ne-li výlučnou inspiraci v dědictví osvícenství). Avšak jakmile je převedena do scientismu a pozitivismu (například ve spisech Julese Guesda, Karla Kautského nebo Georgije Plechanova), jež záhy ovládnou „marxismus“ druhé internacionály, zasáhne nakonec samotné kořeny socialistického hnutí ve Francii, Německu a Rusku devadesátých let 19. století. Ostatně je známo, že Engels se zpočátku tolik radoval z levice, kterou Francouzům uštědřila Bismarckova armáda, poněvadž

v tomto vítězství viděl vysněnou příležitost německé sociální demokracie překonat „Proudhonovy myšlenky“, tehdy ještě dosti rozšířené mezi francouzskými dělníky, a nahradit je „vědeckým socialismem“<sup>2</sup>. Ovšem tato dogmatická a zjednodušená verze původního marxismu (zešla pomíjející cenné filozofické úvahy, k nimž Marx přiměl v posledních letech jeho života antropologické práce George Maurera a Lewise Morgana a také setkání s ruskými narodniky) se vyznačuje tím, že staví na dvou tématech, jež čerpají mnohem více z velkých metafyzických příběhů osvícenské filozofie (například z Condorcetova *Náčrtu historického obrazu pokroku lidského ducha*) než z dialektického myšlení, které by skutečně reflektovalo fakta. Jde především o myšlenku, že „kapitalistický výrobní způsob“ představuje „*historicky nutnou etapu*“ mezi „feudálním výrobním způsobem“ a budoucí komunistickou společností (právě tuto myšlenku začal Marx přehodnocovat v korespondenci s Nikolajem Michajlovským a Věrou Zasulic). Dále se jedná o přesvědčení, že *velkovýroba* (vnímaná jako „nejpokrokovější“ přímý kapitalismu lidským dějinám) představuje jediný způsob organizace produkce včetně zemědělství, jenž by byl schopen uspokojit nároky komunistické společnosti, v níž by každý pracoval „podle svých schopností“ a na oplátku by si mohl zdarma posloužit v centrech kolektivní distribuce výhodně podle svých potřeb a přání. Na rozdíl od většiny „utopických“ socialistů Marx a Engels považovali za samozřejmé,

2 „Deterministicko-vědecká stránka Marxova myšlení byla právě onou trhlinou, skrze níž pronikl proces ‚ideologizace‘, a to už za jeho života, a ještě více v teoretickém dědictví zanechaném dělnickému hnutí.“ (Guy Debord, *Společnost spektrálu*, teze 84).

že řemeslo, malé podniky ani rolnické zemědělství nebudou mít nejmenší místo ve *společnosti nadbytku*, která měla nutně odpovídat „komunistickému výrobnímu způsobu“. Už se téměř zapomnělo, že původní socialistický projekt se zpočátku vymezoval jako radikální kritika průmyslové modernity – onoho metafyzického přesvědčení o *směrování dějin* a o *neomezeném materiálním pokroku*, které od počátku 19. století vytváří intelektuální gravitační centrum „strany pohybu“, a tedy republikánské a buržoazní levice. Tento dvojí metafyzický postulát, naroubovaný na socialistický projekt, však s sebou nesl tři zásadní politické důsledky, které výrazně ztížily odpor ke kapitalismu.

Za prvé Marxova fascinace tím, co považoval za osvobozující stránku průmyslové velkovýroby (tato fascinace se dnes vrací v kultu internetu a „nových technologií“), nemohla než posílit – mezi jeho budoucími žáky, napřed sociálními demokraty a později bolševiky – výrazně negativní hodnocení tradičních středních tříd. Podle *Komunistického manifestu* „střední stavy, malý průmyslník, drobný obchodník, řemeslník a rolník – ti všichni bojují proti buržoazii, aby zachránili před zánikem svou existenci v podobě středních stavů. Nejsou tedy revoluční, nýbrž konzervativní. A nejen to, jsou reakční, snaží se *otočit kolo dějin zpět*. Jsou-li revoluční, tak jen vzhledem ke svému nastávajícímu přechodu do řad proletariátu. V tom případě nehájí své nyní, nýbrž budoucí zájmy a opouštějí své vlastní stanovisko, aby se postavili na stranu proletariátu.“ Tak naivní víra v tajemné „kolo dějin“ na politické úrovni vedla k obzvláště katastrofálním důsledkům. Toto „kolo“ bylo navíc zjevně imunní k ekologickým



dopadům extrémní industrializace. Zatímco populistické strany (od ruských *narodníků* po americkou *People's Party*) většinou dbaly o to, aby jejich program úniku z kapitalismu stavěl na širších a filozoficky pevnějších aliancích různých tříd (jednak nesdílely liberální mystiku pokroku a rovněž díky menší ideologičnosti byly vnímavější ke každodennímu utrpení *obyčejných lidí*), nastupující představitelé „marxistických“ evropských stran bez ustání oslavovali technický pokrok *za každou cenu*, velkopřmyslovou organizaci a všechny představitelné „megastroje“ (termín zavedený Lewisem Mumfordem). To naopak ještě více odradilo od nevyhnutelného společného boje proti logice kapitalismu ty sociální kategorie, jejichž často skromné postavení se zakládalo na *drobném* soukromém vlastnictví. Zatímco jejich *láska k zemi* nebo jejich *smysl pro řemeslo* – hodnoty neslučitelné s liberálním utilitarismem – je do té doby obvykle vedly k radikální opozici vůči této logice. O tom dodnes dostatečně svědčí řada revolučních hnutí ve „třetím světě“. Tato krátkozraká politika (s bytostnou nedůvěrou ke všemu „malému“ a „zastaralému“) v první řadě postupně dotlačila tradiční střední třídy pod ochranná křídla tehdejší konzervativní pravice (očividně mnohem bystřejší v chápání dvojnácnosti pokroku), jež od strašné krize roku 1929 byla pod křídly fašismu a nacismu.

Dalším neblahým důsledkem této metafyziky „pokroku“, jejíž základy položili Adam Smith, Turgot, Condorcet a Auguste Comte, bylo, že paradoxně přiměla vedoucí představitel *nového* „socialistického“ hnutí, aby jednu po druhé opustili

analýzy, které Marx mistrně rozpracoval v *Kapitálu*. V první řadě myšlenku, že „bohatství společnosti, v nichž vládne kapitalistický výrobní způsob, se jeví jako ohromný soubor *zboží*“. Na rozdíl od předchozích civilizací kapitalistické hospodářství nikdy nesměřovalo k produkci *užitných hodnot*, tedy zboží a služeb, které by uspokojovaly skutečné lidské potřeby, ať už materiální, psychologické či symbolické. Na prvním místě si klade za cíl vyšší a neustále se zvyšující výrobu „zboží“, a sice zboží a služeb vytvářených pouze pro jejich *směnnou hodnotu*, jinými slovy pouze pro jejich předpokládaný potenciál rozmnožit původně investovaný kapitál. John Ruskin si všiml, že v liberální společnosti „se zboží nevyrabí kvůli reálnému užítku, nýbrž jen proto, *aby bylo prodáno*“. Přirozeně že zboží, které bylo vyráběno novým průmyslovým způsobem, se zpočátku většinou stále ještě opíralo o nespornou užitnou hodnotu; módní průmysl odjakživa představoval hlavní výjimku z tohoto původního pravidla. Marx proto mohl ještě rozumně doufat, že například s rozvojem nových dopravních a komunikačních prostředků, elektrifikací či využitím uhlí pro výrobu energie kapitalismus nepřímo přispívá ke kolektivnímu bohatství a nevědomky pravuje „materiální základnu“ své budoucí negace – socialistické společnosti. Sto padesát let poté různí Badiouové či Negriové tuto analýzu stále ještě nedokázali překonat, i když mají před očima svět *vyspělého* kapitalismu, který Marx nemohl znát. Ale doufat v něco takového znamená zapomenout, jak později napsal Guy Debord, že „směnná hodnota je žoldněrem užité hodnoty, který nakonec válčí na svůj vlastní účet“ (*Společnost spektrálu*, teze 46). A skutečně od chvíle, kdy se kapitalistická

společnost ve snaze překonat opakující se krize z *madvynoby*, jež k ní nutně patří, jak už v roce 1819 geniálně odhalil Sismondi, začne od dvacátých let následujícího století přeměňovat na všeobecnou konzumní společnost (tudíž společnost postavenou na úvěru, neboli na systémovém *zadlužení*, plánovaném zastarávání a reklamní propagandě) [F] nevyhnutelně směřuje k tomu, že uspokojování základních lidských potřeb je „nahra-zováno nepřetržitým vyvážáním pseudo-potřeb, které se podřizují jediné pseudo-potřebě, již je sebezáchova systému“ (Guy Debord, *Společnost špekulátu*, teze 51). Proto je dnes svatosvatý „růst“ – tedy absurdní ideál (ve světě omezených zdrojů) mezeného rozvoje zbožové výroby a odcizené spotřeby, která představuje její odvrácenou stranu – pouze mediální fasádou *neomezené akumulace kapitálu*, tedy nekonečného obohacování těch, kteří už bohatí jsou. V historických stropách tohoto „neustálého pohybu zisku“ (Marx, *Kapitál*) kráčí temný průvod morálních, psychologických a ekologických škod, jež tento pohyb nutně vyvolává (a to nemluvíme o nárůstu nerovnosti mezi národy a uvnitř národů). Stačilo by proto znovu nainstalovat, byť jen na několik minut, Marxův filozofický software (a upravit několik parametrů), abychom ihned dokázali pochopit, že podle analogie Anselma Jappeho se dnes nestačí tázat pouze na *cestovní podmínky*, nýbrž také na *směr samotné cesty*. Levice však oslavuje sebe sama ze všech možných historických důvodů jako „stranu zítřka“ (tento výraz nacházíme už u Zoly), tedy stranu, pro niž *každý krok kupředu je už z definice krokem správným směrem*. Dělá to natolik, že dnes poznáme levicového aktivistu podle toho, že není psychologicky schopen připustit, že *by vůbec mohla být nějaká*

*oblast*, kde by předchozí poměry byly lepší. V takových podmínkách se radikální kritika „přeměny světa na zboží“ (Debord) předem a nutně podřizuje „pokrokové“ a „emancipační“ povaze všech existujících i budoucích modernizací (k čemu by jinak byla chlouba „levicovostí“, „avantgardností“ či „předstizněním doby“?). A to podobnému tázání zrovna nepomáhá [G].

Tím však omyly ideologie „pokroku“ bohužel nekončí. Přede-  
dem daná jistota, že můžeme v levicovém kotlíku bez nejmenší újmy smíchat původní socialistickou kritiku – Pierra Leroux, Charlese Fouriera či Victora Consideranta – s filozofií osvícen-  
ství, vedla ke třetímu důsledku, který je s odstupem času ještě ničivější. Jak jsme viděli, otevřela brány oslavám ekonomické-  
ho růstu kapitálu jakožto nezbytné a nezadržitelné materiální základy „pochodu vpřed“, jímž se lidstvo ubírá ke stále lepší-  
mu životu. Především si však dříve či později vynutila likvidaci samotných základů socialistického projektu. Nepozorovatelně ho nahrazuje „ideologii ryzí svobody, která *vše glajcióltuje* a za-  
puzuje jakoukoliv myšlenku dějinného zla“ (Debord, *Společnost špekulátu*, teze 92) a která je odjakživa vývěsním štítem liberál-  
ní filozofie. Na tomto postupném rozpouštění socialistického ideálu *beztržní společnosti* (pojmu, který dnes vymizel ze všech levicových politických programů) v soumraku liberální unifor-  
mity, pochopitelně není nic záhadného. Stačí si vzpomenout, že pokrokářská či levicová víra v nezvratný historický pohyb ovládaný prozírelností, který postupně otevře lidskému rodu brány k zárné budoucnosti, má nutně i druhou tvář, již si připouštíme mnohem méně. Vede totiž k závěru, že všech-  
ny civilizace, které předcházely našemu slavnému světu vědy,

průmyslu a obchodu, můžeme navzájem klasifikovat podle stupně jejich nevědomosti a barbarství, tedy podle jejich vzdálenosti od Rozumu, jež určuje jejich místo na „stupnici Pokroku“. Právě tato pozitivistická víra kromě jiného vysvětluje zásadní roli, kterou v 19. století levice v čele s Julesem Ferrym hrála při ideologické legitimizaci koloniálního dobrodružství. Ovšem tato metafyzická víra ve „směr dějin“ a v pokračující „emancipační“ přínos moderní civilizace („emancipace“ je oficiálně měřena hojností zboží, zdánlivě neomezeným potenciálem technologií a bezprecedentní prosperitou „produktivních sil“) nevyžadovala pouze, abychom se jako Orfeus otočili zády k předchozí neblahé zkušenosti lidstva. Jak je známo, „spánek rozumu“ může zrodit pouze příšery. Především pod tlakem obav vedla k neúnavnému odstraňování všech stop a kořenů (na univerzitách se tomuto čištění stájí minulosti říká „dekonstrukce“) pod hrozbou, že jinak isme odsouzeni se tak či onak vrátit do „nejtemnějších dnů našich dějin“. Pokrokové představy „osvícenské filozofie“ proto mají v praktické rovině evidentní důsledky a rovněž vedou k jasným omezením. Od dočasně restaurace monarchie v roce 1815 se termín „levice“ svou podstatou skutečně bez ustání váže k prostému filozofickému (a psychologickému) odmítnutí jakéhokoliv „konzervativního“ či „reakčního“ pokusění a k věčně se opakujícím výzvám jednotlivcům a národům, aby *zavřeli od nuly* a pohřbili nepohodlnou minulost. Případně, pokud nemožou jinak, aby na ni vzpomínali pouze v náboženském modu „pokání“.

Avšak jestliže je zřejmé, že první teoretici socialismu sdíleli s liberály totéž revoluční odmítnutí *starého světa* kast a *válčné*

*šlechty* – světa tradičních agrárních společenství založených na nerovnosti od narození, patriarchální rodině a dominantní válčné a náboženské moci – je rovněž právě tak zřejmé, že rozhodně nezamýšleli zpochybňovat *společensví jako takové*. Neřeba připomínat, že Pierre Leroux zavádí pojem „socialismus“ jako protiklad vůči „individualismu“. Odtud též pochází jejich výrazný sklon udržovat mnohem méně negativní obraz minulosti a předchozích civilizací než liberálové, a to zcela v tradici Rousseaua a florentského občanského republikánství. Tím spíše, že antropologické studie 19. století záhy ukázaly přitrožený „komunismus“ „primitivních“ společenství v novém světě. Můžeme dokonce říci, že pokud se tito myslitelé vymezovali vůči liberální ideologii (zejména proti moderním dogmatům „anglické politické ekonomie“) s takovou vehemencí, bylo to *především* proto, že se zakládala na pojetí individuální svobody, která jelikož má ve *všem* navrch, v jejich očích nutně vedla k rozpuštění *vamotné myšlenky společného života* v novém univerzu absolutní konkurence nevyhnutelně ústící do nových, a možná ještě horších forem nerovnosti a nevolnictví. Ostatně myšlenka, že postavení moderního dělníka, „námezdního otroka“ v Londýně či Manchesteru, je v mnoha ohledech horší než postavení nevolníků ve středověku či „černochoů ve Virginii“, patřila k opakovaným tématům první socialistické propagandy.

Je třeba říci, že z liberálního hlediska se skutečná emancipace, ať už jednotlivce či společnosti, může uskutečňovat pouze pod podmínkou *důsledného vynázení* ze všech omezení a tradičních závazků společenství, jímž je zpočátku podřízena existence

každé lidské bytosti (jako při vzpouře oidipovského adolescenta či rozhodnutí emigrovat do jiné země). V první řadě se jedná o všechny *symbolické* či „*posvátné*“ *dělny* podléhajících logice cti a daru. Liberál z definice bdí vždy nad tím, aby měl každý zaručenu možnost „pokojně užívat své soukromé nezávislosti“, jak píše Benjamin Constant, a proto považuje za samozřejmé, že *všechny* formy přináležení nebo identity, které si subjekt sám svobodně *nezvolil*, což dodnes logicky zahrnuje jeho pohlaví či vzhled, potenciálně dávají prostor k utlačování a „diskriminaci“. Právě proto je *světový trž bez hranic* pro autentického liberála, tedy liberála psychologicky schopného přijmout *všechny* logické důsledky své víry, jedinou přijatelnou formou „vlasti“ („svět je mým kmenem“ napsal Guy Sorman v roce 1977). Tedy pokud pod tímto dnes demonizovaným slovem rozumíme každou strukturu *původní příslušnosti*, která – podobně jako rodina, země původu či mateřština – nepochází ze svobodné volby subjektu. A přesně tuto lhostejnost vůči všem lidovým tradicím a všem zeměpisným hranicím, a tedy každé autentické kultuře, na níž liberalismus stojí, komunistické hnutí kdysi odsuzovalo pod příhodným termínem „buržoazního kosmopolitismu“, aby ho odlišilo od skutečného „proletářského internacionalismu“ a od svých patriotických a komunitárních základů [H]. Liberální doktrína považuje trž za jedinou cestu „socializace“ zcela slučitelnou s individuální svobodou díky tomu, že nevyžaduje od jednotlivců, které propojuje, žádné zvláštní morální či citové zapojení, a už vůbec žádné oplácení darů, neboť se zakládá pouze na hodnotově neutrální výzvě k racionální rozvaze a k dobrému pochopení vlastních zájmů.

Zakladatelé socialismu bez ustání odsuzovali jako samotný princip nového kapitalistického řádu právě nereálnou představu o subjektu (k jejíž legitimitě častokrát přispěla současná filozofie, od Sartra až po Luca Ferryho). Podle ní subjekt dospěje k autentičné svobodě (symbolizované *selfmademanem*, který z podstaty věci *nikomu nic nedluží*) teprve v okamžiku, kdy konečně může „svobodně“ sebe sama přetvořit *ve své úpinosti* po odříznutí ode všech „kořenů“ a předurčení (veden pouze stoickým cílem nikdy nezáviset na nějakém konkrétním zeměpisném místě či jazyce, ani na konkrétní kultuře, ani obecně na žádné jiné lidské bytosti). Například Engels píše v roce 1845 o „abstraktním člověku bez jakýchkoliv vazeb s minulostí, zatímco celý svět *spočívá na minulosti a rovněž tak jednotlivci*“. Především díky tomu, že první socialisté explicitně vycházeli z aristotelovské teorie člověka jako „společenského tvora“ (stačí si přečíst Marxe a jeho kritiku osvíceneckých „robinsonád“), dokázali od počátku 19. století odhalit pod liberální chválou absolutního individualismu a důsledného vykořenění (k jehož hlavním předpokladům patří moderní oddělení výrobců od výrobních prostředků) pravý filozofický klíč revoluční dynamiky kapitalismu, která musí skončit jedině, slovy mladého Engelse, „atomizací světa“, „válkou všech proti všem“ a „rozpadem lidstva do monád, každé s vlastními životními principem a vlastními směřováním“. Bohužel se obávám, že mnoho aktivistů patříšské „nové radikálnosti“ (odkaz k salonní radikální levici, pozn. překl.) si pod *levicovostí* dnes představuje pouze to, že je třeba se mobilizovat *za všech okolností*, a pokud možno před kamerami systému, na obranu liberálního práva každé izolované monády na „vlastní životní princip a vlastní účel“.

Nyní tedy máme v ruce všechny karty nutné k pochopení politicky paradoxní (či „dialektické“) povahy socialistického projektu. Zrodil se pod dvojitým filozofickým znamením. Na jedné straně se jednoznačně jeví jako jeden z nelegitimnějších dědiců osvícenství a francouzské revoluce – tím, že přebírá péči o rovnost a myšlenku, že opravdová emancipace má smysl, pouze pokud se hlásí k *univerzálním* cílům. Tedy cílům, které pokud budou vhodně rozvinuty a přeloženy, mohou oslovit všechny národy světa a každého jednotlivce. Avšak na druhou stranu rovněž představuje nejradikálnější a nejkohereantnější kritiku, která kdy byla formulována, tohoto nového liberálního a průmyslového světa, jenž v té době ještě zdaleka netrpěl všemi dnešními neduhy. Podivnou ironií osudu se její principy zakládají na témže filozofickém dědictví. Proto by bylo dobré, aby si všichni levicovní aktivisté jednou provždy připomenuli, že Adam Smith byl s Davidem Humem nejslavnějším myslitelem *skotského osvícenství*, žádným „reakcionářem“, a že většina encyklopedistů s významnou výjimkou Rousseaua nadšeně schvalovala nové liberální myšlenky jak v politice a kultuře, tak i v *économie*. Můžeme následně přijmout myšlenku – ve stopách zjednodušeného marxismu druhé internacionály a „stalinského“ komunismu – že samotný rozvoj kapitalismu automaticky povede k vytvoření „materiální základny socialismu“. A pak se jednoduše stačí spolehnout, jak radí raný Negri, na revoluční vývoj (či dokonce „urychlit všechny jeho procesy“, jak naivně navrhol Gilles Deleuze), a trpělivě čekat, až dravá dynamika „nových technologií“ protřhne „kapitalistický obal“ a komunistická společnost se sama vylihne

jako Minerva z hlavy Jupitera, vyzbrojená od hlavy až k patě. Nejprostodušší verzi tohoto moderního mesiášství nacházíme mezi přívrženci internetové levice. Nebo naopak připustíme, že dějiny dvacátého století zcela vyvrátily toto barokní schéma (a ve světle faktů nevidím, jak by bylo ještě možné tvrdit opak) a že je tudíž vhodné se s tímto problémem vypořádat *dialekticky*, totiž konečně přijmout, že je třeba *přemýšlet s osvícenstvím proti osvícenství* – či, pokud líbo, s levicí proti levici.

Zrekapitulujme tedy vývoj a argumentační souvislosti. Víděl jsem, že socialistický projekt se zpočátku definoval nesmířitelnou kritikou liberálního (či kapitalistického) systému a nových způsobů života (individuálních i kolektivních), které nutně vyplývaly z jeho soutěžní dynamiky; Hayek se svou příznačnou stručností píše, že socialismus je zprvu „*reakcí proti liberalismu francouzské revoluce*“. Jak tušíme, ani ne tak proto, že by hlavní představitelé tohoto nového proudu zuřivě odmítali myšlenky individuální svobody, osobního naplnění nebo autonomie, naopak ideál individuální a kolektivní emancipace jde napříč velkou většinou původní socialistické literatury; stačí si přečíst Charlese Fouriera či Pierra Leroux. Nýbrž proto, že liberální definice svobody jako *čistě soukromé vlastnosti vlastní izolovanému jednotlivci* („přirozené“ právo každého „žít jak rozumí“ pod ochranou právního státu, který se věnuje pouze „administrativní“ jim příšla stejně „absurdní jako představa o vývoji jazyka bez jednotlivců, kteří by spolu žili a komunikovali“ (Marx, *Úvod do kritiky politické ekonomie*, 1857). Ovšem, jak Marx podotýká, právě pouze „v té společnosti, v níž vládnou svobodná soutěž, se jednotlivec *jeví* jako oproštěný od

přirozených pout, které z něho činí částku jasně určeného lidského celku“. Z těchto důvodů se mu liberální filozofie (se svými „velkými a malými robinsonádami“, které „patří k čirým výmyslům 18. století“) jeví jako založená především na opomenutí toho, že „člověk je nejen *politickým tvorem*, ale také tvorem, který se může izolovat pouze ve společnosti“. A jistě není náhodou, pokud se tato čistě metafyzická a abstraktní koncepce svobody (s níž dodnes pracují žáci Friedricha Hayeka, Ayn Randové nebo Milтона Friedmana) nikdy nemohla historicky naplnit jinak než našim moderním světem, v němž *každodenní závislost* jednotlivce na iracionálních pohybech světového trhu a na odcizujících omezeních „nových technologií“ paradoxně spěje do *totalitní* podoby a bezpochyby dosahuje míry, kterou si nikdo z prvních socialistů neodvažoval představit [I].

Pokud se budeme držet těchto prvních poznámek, nelze popřít, že socialistická kritika „rozbití lidstva do monád, z nichž každá má svůj vlastní životní princip“, jako dvojího důsledku logiky soutěže vlastní novému kapitalistickému světu a logiky kulturního liberalismu, který má za úkol předvídat všechny jeho proměny, se *částčně* překrývá s kritikou britských *konzervativců* a francouzské tradiční pravice. Ani Marx, ani Engels, kteří tuto kritiku považovali za reakcionářskou, „často zatrpklou, kousavou a mystickou“, ostatně nikdy neskrývali svůj hluboký obdiv ke Carlylovi či Balzakovi, nebo dokonce k některým tehdejším anglickým pravicovým politikům, zejména v boji za „desetihodinový zákon“ [J]. První myslitelé socialismu však bránili *princip společnosti* – jinými slovy své hluboké přesvědčení, že společnost *bodná toho názvu* se nemůže

zakládat na čistě právní smlouvě „mezi od přírody nezávislými jednotlivci“ (Marx) ani na předpokladu o „přirozeném sklonu jednotlivců k obchodu“ (Adam Smith). Jejich argumenty však nelze v žádném případě ztotožňovat (jak se dnes snaží jistý Emmanuel Terray<sup>3</sup>) s tím, co od devadesátých let 18. století píše Edmund Burke (i když takový marxista jako C. B. Macpherson významně přispěl k zachycení udivující politické činnosti a šíře tohoto myslitele) či ideologové reakční pravice 19. století. Často oprávněnou obhajobou tradice a principu společenství usilovali tito ideologové *především* o obnovení předrevolučních nerovností a jejich legitimizování náboženskou mocí; jejich zdánlivý zájem o udržení „sociálních pout“ tudíž často pouze zastíral skutečný zájem na udržení společenské hierarchie a rodových privilegií. Přesně toto vedlo Marxe v dopise Engelsoni z 25. 3. 1868 k rozlišení dvou typů „reakce *proti* francouzské revoluci a filozofii osvícenství“ [K]. První typ, přičemž jiný typ dnešní levicový aktivista asi ani nezná, odpovídá reakcionářské pravici nakloněné návratu předrevolučního absolutismu. Druhý typ naopak zcela spadá do „socialistického směřování“ a svou nejpevnější oporu nachází dokonce ve studiu „primitivní fáze vývoje každého národa“, jež podle Marxe mělo vést k „*nalezení toho nejmodernějšího v tom nejstarším*“. Bude třeba počkat ještě půlstoletí, než Marcel Mauss ve svém *Eseji o daru* dá konkrétní základ tomuto výrazně dialektickému

3 Emmanuel Terray v rozhovoru pro týdeník *Marianne* (28. 4. 2012) vydává jakýkoliv diskurz „o ztrátě hodnot, o tom, že každý jednotlivec si dnes může dělat, co chce, bez ohledu na ostatní“ (tedy původní socialistickou kritiku) za podstatu *vécné pravice*. Současný mediální průmysl skutečně s oblibou omílá škatulkování stoupenců této socialistické kritiky jako *neo-reakcionářů* nebo *neofašistů*.

vyzdvížení „archaismu“. Samozřejmě nelze ani na okamžik zapomenout, že tato primitivní společenství, jakkoliv dodržovala rovnost – se zároveň opírala o kolektivní struktury a způsoby života (například o široké a někdy velmi omezující uplatňování logiky daru a cti, jež lze částečně vysvětlit jejich válečnými souvislostmi), které se očividně neslučují s nároky na svobodu, soukromí a osobní rozvoj, jimiž by se měla vyznačovat moderní *socialistická* společnost; a to zde nezmiňujeme řadu otázek souvisejících s maskulinní dominancí. Právě z toho důvodu se socialistická kritika opakovaně od třicátých let 19. století potýkala s definicí konkrétních forem (falanstéry, družstva, místní komuny, samospráva, nebo naopak Debordovo „jakobínské ovládnutí státu“), které by konečně umožnily budování společnosti představující „návrat archaického typu v pokročilejší formě“. Marx si tuto formulaci vypůjčil od amerického antropologa Lewise Morgana a systematicky ji používal ve svých posledních spisech. Což opět vedlo k otázce, dnes aktuálnější než kdykoliv dříve, za jakých podmínek by bylo prakticky možné nejen efektivně neutralizovat materiální, právní a kulturní mechanismy politického útlaku a třídního rozporu (a následně každodenního vykořisťování „obyčejných lidí“ menšinami ovládajícími bohatství, moc a informace), ale také postupně zavést ve všech stávajících lidských společenstvích reálné podmínky maximální možné individuální i kolektivní autonomie. Přitom však způsob zavedení svobody (a tentýž problém by se objevil při zavádění nezbytného technického pokroku do tradiční společnosti) *nevím* podkopat samotné základy sociálního pouta, což je v kontrastu s jeho rozměňováním, k němuž

nevyhnutelně dochází při liberálním způsobu „emancipace“ prostřednictvím Práva a Trhu. A rovněž nesmí rozbít onu původní antropologickou „skálu“ (Marcel Mause) představovanou logikou cti a daru (jež je zdrojem každého skutečného vztahu důvěry, vzájemné pomoci či přátelství), logikou, která jакmile jednou dospěje do *moderní* podoby (v níž se otevře *abstraktní* prostor *pěří o věbe* a legitimní potřebě samoty a intimity), bude definovat princip a nutné východisko každého morálního vědomí a každé *common decency* (obecné slušnosti, pozn. překl.). Je vždy užitečné připomenout, že latinské *munus*, z něhož pocházejí slova „společný“ (commun), „společenství“ (communauté) a „komunismus“, původně označovalo závazky a povinnosti: umět dávat, přijímat a oplácet, které patří do logiky cti a daru [L].

Přijďme k praktickým závěrům. Ve všech západních zemích se volební podivná už přes třicet let v podstatě odehrává ve znamení pouhého *střední* liberální pravice s liberální levicí, jež se až na pár drobností spokojují s tím, že jedna po druhé naplňují ekonomický program, který píše a prosazují velké instituce mezinárodního kapitalismu a jejich prostřednictvím mocné nadnárodní lobby, které jsou jeho hlavním inspiračním zdrojem. V tomto dokonale sehrávaném divadle má především levice (z důvodu „levotočivosti“ liberální demokracie, o níž mluví Albert Thibaud) zájem prezentovat tento „antagonismus“ jako přirozené pokračování boje a „společenské volby“ údajně sahajících až k samotné francouzské revoluci. Ale nekažme si radost, jistě se pobavíme pohledem na Dominiqua Strauss-Kahna, Françoise Hollanda či Pascala Lamyho

(vládní představitelé francouzských socialistů, pozn. překl.), jak se stavějí do role hrdinských potomků mučedníků Komuny nebo červnové revoluce 1848. Jak jsme viděli, problém je v tom, že se jasně jedná o volební pohádku založenou na zaujatém přepisování dějin posledních dvou století. Částečně proto, že současná ortodoxní levice (žijící dnes v přesvědčení, že kapitalismu nelze uniknout, a dokonce to ani není žádoucí) se už přes třicet let zříká spojenectví, které jí téměř sto let sjednocovalo v socialistickém dělnickém hnutí. Svým způsobem se vrací k tomu, čím byla před Dreyfusovou aférou, když neúnavně pranýřovala „kolektivistické nebezpečí“. Ale především proto, že ani moderní pravice (ta, jejímiž duchovními mistry jsou Friedrich Hayek a Milton Friedman) očividně nemá moc společného s reakční pravíci 19. století (představovanou Charlesem Montalembertem či Monsignorem Dupanloupem), jejíž naděje na obnovu monarchie a ideologické moci katolické církve byly jednou provždy smeteny osvobozením v roce 1944. Vichystický režim, navzdory některým technokratickým prvkům předčasně ohlašujícím manažerský ideál moderního kapitalismu, představuje poslední historickou křeč této do minulosti obrácené pravice. Z tohoto pohledu znamená vítězství Valéry Giscarda d'Estaing v roce 1974 poté, co byla uzavřena složitá historická kapitola „gaullismu“ (vítězství srovnatelné s vítězstvím Margaret Thatcherové v roce 1975 nad jejím starým protivníkem Edwardem Heathem, jemuž s určitou zvráceností vyčítala „základní socialismus“), definitivní spojení nové pravice (bytosně spojené s modernizačními sektory velkokapitálu) s principy ekonomického liberalismu a obchodní

globalizace, které v počátcích, ve dvacátých letech 19. století, obhajovali Jean-Baptiste Say a Frédéric Bastiat, *významní představitelé dobové levice*. To, že si tato nová „pravice“ dokázala u levice tak rychle zařadit dodávku politického a ideologického zpracování nezbytných kulturních prvků tohoto liberalismu (chvála věčně mobilního světa bez jakýchkoliv morálních omezení či zeměpisných hranic), vyplývá pouze a jedině ze zvláštní povahy jejího voličstva. Ještě máme v paměti chybu Giscarda d'Estainga, který chtěl uskutečňovat některé „společenské“ reformy sám a draze za to zaplatil v prezidentských volbách v roce 1981 (prohrál se socialistou Mitterandem, pozn. překl.). Nová liberální pravice si tuto lekci ihned zapamatovala.

Znamená to tedy, že pokud je politický manévrovací prostor moderní pravice trvale omezen „konzervativismem“ části jejího voličstva (Pascal Lamy nedávno světil americkému historikovi Rawi Abdelalovi, že „pokud jde o liberalizaci, tak ve Francii už není pravice; musela se jí ujmout levice, neboť pravice by se do toho nikdy nepustila“), pak je to způsobeno především její přílišnou věrností ke kulturnímu odkazu klerikální a monarchistické pravice 19. století, či dokonce k jejím petainistickým excesům (fasizující rysy odkazující k válečné kolaboraci, pozn. překl.)? Jak lze tušit, věci jsou složitější. Ve skutečnosti lze jen těžko tvrdit, že by větší na lidových vrstev voličstva pravavicových stran (drobní podnikatelé, živnostníci, zemědělci či zaměstnanci menších firem) sestávala z masy nostalgiků šuanské protirevoluční rojalistické rebelie, kteří žijí ve strachu z provinční honorace a stále sní o obnově absolutistické monarchie a patriarchální rodiny. I když určitě nelze podceňovat vliv náboženské tradice v některých částech



tohoto voličstva. Naopak podle všeho lze předpokládat, že toto voličstvo se ve svém celku plně hlásí k představám o rovnosti z roku 1789. A to do té míry, že voličská základna samotné Národní fronty je dnes podle všeho mnohem blíže republikánskému populismu na způsob generála Boulangerera, kterého ve své době podporovala většina blanquistických socialistů, než „fašismu“ v historicky přesném významu tohoto slova [M]. Proto se jeví jako zcela na místě, abychom přijali tezi prvních politologů z počátku dvacátého století, kteří soudili (například po vzoru André Siegfrieda), že z důvodů přirozené „levotočivosti“ kapitalistické společnosti „se moderní pravice nejčastěji rodí z bývalé levice“. Podívejme se například, co se dnes stalo z „radikální“ strany Léona Gambetty či Georgese Clemenceaua poté, co tak dlouho sloužila jako neopominutelný pilíř každého „spojení levice“ (dnes menší středové uskupení, pozn. překl.). Každý nový krok vpřed či každý nový exces kulturního liberalismu, zejména na jeho bytostná tendence odstranit poslední pozůstatky starého republikánského patriotismu a školství, které představovalo jeho nejceněnější součást až do doby Clauda Allègra a Philippa Meirieu (aktéři liberálních reforem školství, pozn. překl.), vede tuto bývalou levičičku k umanuté obraně „tradičních“ hodnot i za cenu toho, že se ocitá v opozici vůči veškerému vývoji moderního kapitalismu. Vzpomeňme donkichotský boj Jeana Royera, gaullistického starosty Tours, jenž vedl jak proti velkoproděním a supermarketům, tak proti tehdy vzkvetajícímu pornografickému průmyslu. Tento dvojitý „reakcionářský“ boj z něj ihned učinil oblíbený terč měsíčníku *Charlie Hebdo* a nové „krajní levice“ sedmdesátých let. To si pak uvědomíme neuvěřitelný

cynismus představitelů moderní liberální pravice (v čele s Nicolasem Sarkozym a Françoisem Copé), když se při každém volebním „klání“ vydávají za nesmlouvavé obránce těchto „tradičních hodnot“. Přitom vědí *lépe než ostatní*, že hlavní překážkou nepřetržité expanze globalizovaného kapitalismu jsou právě „hodnotově orientované“ politiky (*value-oriented*, v terminologii užívané od počátku sedmdesátých let Trilaterální komisí). Tedy politiky, které se po vzoru politik náboženských, republikánských nebo socialistických ještě hlásí k morálnímu a filozofickým *hodnotám*, a nikoliv pouze k pragmatickým imperativům „vládnutí“ a „technického“ řízení věcí a událostí.

Podobná oddanost tradičním hodnotám – jakmile nejde o jejich „otevření“, a tedy rozvinutí směrem k rovnosti či podřazení univerzálním cílům – s sebou přirozeně nese riziko *instrumentalizace* a politického zneužití s těmi nejnebezpečnějšími a nejkatastrofějšími konci. V tomto ohledu mají neustále varování levice svůj nezpochybnitelný smysl. Ale bylo by ještě nebezpečnější zapomenout, pod záminkou odhalování nejskrytějších známek návratu fašistické zrůdy, že v řadě případů tyto „tradiční hodnoty“ (mám na mysli *lidovou* podporu pravicových stran, jakož i těžko uchopitelný a neustále narůstající fenomén volební neúčasti a vřazování prázdných listů) ve skutečnosti vycházejí z přirozeného pocitu sounáležitosti, který se *už z definice* střetává s abstraktním individualismem moderního liberalismu. Plně rozvinutý liberalismus se samozřejmě nespouští s jakýmkoliv pojmem hranice či „národní identity“ [N]. Tradiční hodnoty se však současně zakládají i na řadě dalších ctností, které se z pocitu sounáležitosti logicky odvíjejí:

smysl pro míru a symbolické dluhy, oddanost morálce a individuální zásluze oproti liberálnímu nároku podrobovat celek mezilidských vztahů výlučně uniformizačním pravidlům práva a trhu, důležitost přisuzovaná kulturnímu předávání v rodině a ve škole či ochrana některých tradic a zvyků, které jsou v základu každé lidové kultury. Takové hodnoty samozřejmě samy o sobě nejsou „reakcionářské“ ani „pravcové“, byť je zřejmé, že krajní pravice nebo jakékoli jiné totalitní hnutí se je bude vždy snažit využít ke svým nemorálním a elitářským cílům. Jakmile jsou formulovány a směřovány k rovnosti a univerzalizmu, mohou právě tak poskytnout to nejlepší východisko socialistickému projektu a jeho hlavní prioritě – zachování základních podmínek každého skutečně lidského a *společného* života navzdory kapitalistické atomizaci světa.

Odkud však brát naději, že lze oslovit tuto část voličů (kteří jsou navíc nejpotřebnější a *nejméně chráněni* stávajícími institucemi, jak ukazují studie Christopha Guillyho), pokud se po nich vzápětí požaduje, aby se zřekli hodnot slušnosti a zdvořilosti, které jim tak leží na srdci? Intelaktuální elity navíc své požadavky s oblibou vznášejí arogantním a obviňujícím způsobem ve jménu dogmat kulturního liberalismu, který si tyto voliči většinou odůvodněně spojují s oním abstraktním a konformním univerzalizmem, jímž se vždy vyznačovala levicová buržoazie. Nebo jinými slovy, neustále jsou vyzýváni, aby se klaněli programové korouhvi levice, která se v jejich očích zaklíná pouze kulturem přemířené modernizace, povinné a všeobecné mobility (jak profesní, tak i geografické) a překračování všech možných morálních a kulturních hranic.

A právě na tomto případě je možné zhodnotit, do jaké míry náhlé zhroutení oné skutečně lidové alternativy ke stávající společnosti, kterou navzdory své stalinistické úchylice a kultu „rozvoje produktivních sil“ představovala bývalá komunistická strana, vysvětluje děsivou absenci jakékoliv imunitní reakce moderní levice tváří tvář ničivému vývoji společnosti Spektáklů a jejího kulturního liberalismu [O]. Naopak by mělo být zcela jasné, že pouze pokud se „skutečně levicová levice“ konečně uvolí ke snaze (intelektuální, morální a psychologické) o porozumění *dobrým důvodům*, jaké může mít běžný pravcový volič (stejně jako ten, který bojkotuje volby) pro své *rozbořené* nad stavem věcí (tato snaha porozumět očividně vyžaduje alespoň minimální empatii a smysl pro druhé) [P], teprve tehdy bude konečně možné přimět tohoto voliče, aby překonal zjevné hranice své stávající nechuti vůči levici. Poněvadž žádný boj vedený moderní pravíci evidentně nemůže na kapitalistickém systému cokoli změnit. Tímto by tomuto běžnému pravcovému voliči rovněž pomohl k obrácení jeho rostoucího hněvu a pobouření proti tomu, co v posledním důsledku představuje základní příčinu jeho bídy a utrpení, totiž liberální globalizaci, která roste a prosperuje pouze postupným ničením všech morálních hodnot [Q], na nichž běžný pravcový volič stále hluboce a oprávněně lpí. Neboť, jak zdůrazňoval Engels, v konečném důsledku skutečně jde o „důsledně uplatnění principu obsaženého již ve svobodné soutěži“, která nevyhnutelně vytváří nelítostný svět bez duše, jehož základní tendence popsal takto: „Každý se stará jen o sebe a bojuje jen za sebe proti všem ostatním, a zda bude všem ostatním, kteří

jsou jeho zapřísáhlými nepřáteli, škodit, či ne, závisí jen na sobeckém uvážení, co je pro něho nejvýhodnější. Nikoho už ani nenapadne, aby se se svými bližními dorozuměl po dobrém. Všechny spory se vyřizují hrozbami, násilím nebo před soudy. Zkrátka každý vidí v druhém nepřitele, kterého musí odstranit s cestou, nebo nanejvýš nástroj, který může využít pro své zájmy. A tato válka je, podle svědeckví tabulek zločinnosti, rok od roku urputnější, vášnivější, nesmířitelnější“ (*Postavení dělnické třídy v Anglii*).

Pokud má vůbec existovat naděje na oslovení „běžných pravcových voličů“ (o nichž předpokládám, že by bez váhání podepsali tuto Engelsovu *socialistickou* analýzu), bylo by třeba, aby všichni, kteří se hlásí ke „skutečně levicové levici“, dokázali pochopit, že kapitalismus dnes představuje *totalní sociální faki*. Jinými slovy dialektickou totalitu, jejíž *všechny* prvky (ať už politické, ekonomické a kulturní) jsou navzájem neoddělitelné a vyžadují radikální kritiku. Jednoduše to znamená, že pokud se tato „levicová levice“ nedokáže hodně rychle (což znamená, než bude pozdě) a jednou provždy vymanit z onoho „miterandovského“ kulturního liberalismu, jímž je stále poznamenána většina jejích analýz, bude neustále s fanfárami pouštět oknem systém, s nímž se marně pokoušela vyrazit dveře. [R] Pokud například bude tvrdošijně považovat kapitalismus pouze za *ekonomický* systém vedoucí k nerovnému rozdělování kolektivně vytvořeného bohatství, který ale jako takový nemá co do činění s kultem neomezeného růstu, odcizením spotřebitele, neustálou profesní a geografickou „mobilitou“,

systematickým ničením měst a venkova<sup>4</sup>, všeobecnou mediální otupělostí či neustálým překračováním morálních a kulturních hranic. Nicméně prozatím je třeba přiznat, že kromě určitých anarchistických a radikálních kruhů, některých „společenských experimentátorů“ obdivuhodně oddaných věci [S] a aktivistů nerůstu (což nutné vede ke zpochybnění samotného *kapitalistického způsobu života*) je na levici jen málo těch, kteří smysluplně dokázali vykročit správným směrem, a oživit tak emancipační reflexy původního socialismu.

Pokud přijmeme alespoň hlavní linie této analýzy, z velké části ztrácí na významu praktická otázka po vládnoucím signifikanu, pod nímž by se dala sešikovat nová fronta lidového osvobození; jakmile jednou opustíme představu o zařazení tohoto „historického bloku“ – v Gramscioho terminologii – pod výlučné znamení levice, „pokroku“ a „filozofie osvícenství“. A jistě není náhodou, pokud se rostoucí počet politických a sociálních hnutí, jež se v zemích hlásících se k Západu pokoušejí zpochybnit zhoubnou nadvládu kapitalismu nad životy lidí a nad jejich přirozeným prostředím, dnes vyznačují snahou vymanit se z tradičních dichotomií a vyvěšovat vlajky, které budou více sjednocovat („Hnutí občanů“ v Jižní Koreji, „Indignados“ v Evropě, „Hnutí 99 %“ v USA atd.). Je známo, že v Latinské Americe, tedy kontinentu s nejsilnějším a nejradikálnějším protikapitalistickým hnutím dneška čerpajícím

4 O tom, jak logika kapitalistické modernizace nevyhnutelně rozkládá jakékoli materiální a morální základy *společného života*, se lze dočíst v pozoruhodné studii Jean-Pierra Le Goffa založené na konkrétním případě provensálského městečka Cadenet, *La Fin du village*, Gallimard, 2012.

z domácích lidových tradic (včetně inspirace José Mariáteguiem, mimořádným peruánským marxistou počátku dvacátého století), se sjednocený lidový boj („El pueblo unido jamás sera vencido“) již dlouho odehrává především ve znamení velkých historických postav z různých národních kultur („Zapatist“, „Sandinist“, „Bolívarovci“ atd.). A nesmíme zapomenout, že mimořádné luddistické hnutí, jehož *příkopnický* boj se dočkal skvostné rehabilitace ve studii Edwarda P. Thompsona o utváření anglické dělnické třídy, v podobné logice úmyslně zasvěcovalo své příkladné boje mytologickým patronům, jejichž jména (od „generála Ludda“ po „kapitána Swinga“) vycházejí z nevyčerpatelné lidové představivosti. To však není to nejpodstatnější. Ve skutečnosti jediné, na čem záleží, je dosažení trvalé dohody na kritice logiky kapitalismu, která by konečně měla být *filozoficky koherentní*. Taková, která by na jedné straně dávala skutečný smysl *všem* lidovým třídám, a dokonce snad i těm představitelům buržoazie či vyšších středních tříd, kteří se upřímně chtějí k tomuto lidovému boji připojit, aniž by se hned pokoušeli převzít jeho vedení. To se však od konce 19. století a proročké kritiky Jana Wacława Machajského opakovaně jeví jako problém většiny revolučních hnutí. Na druhou stranu se tato kritika nesmí spojovat s tím, že bude rituálně odsuzovat následky ekonomického liberalismu (pro tyto účely tudíž překřtěného na „neoliberalismus“) a současně posilovat dopady liberalismu politického a kulturního, který ho jako siamské dvojče doplňuje po stránce psychologické a ideologické. Jakmile budou tyto předpoklady nastaveny, bude možné začít šířit tuto radikální kritiku – s odpovídajícím politickým

programem – mezi *všemi* lidovými třídami, ať už volí pravici, levici či v den voleb jdou raději na ryby. Pokud tento projekt chceme skutečně dotáhnout do konce, bude třeba mít i zde neustále na paměti, že jde *především* o nalezení jazyka, jímž bude možné mluvit ke všem *obyčejným lidem*, kteří se ve svých životech primárně zabývají jinými věcmi než pouze politikou v úzkém slova smyslu. Jazyka, který se neobrací pouze k omezenému okruhu profesionálních aktivistů, kteří skutečně žijí jenom politikou, často se vyjadřují už jen frustrujícími politicko-byrokratickými floskulami a v krajních případech se stýkají už jen sami mezi sebou. Pateticky řečeno, ocitají se *odtrženi od lidu*. Co se ostatního týče, souhlasím s Lautréamontem, že pokud se „myšlenky zlepšují, smysl slov je na tom úcasten“ (citace z Deborda, pozn. překl.). Pokud tomu tak bude, můžeme si být jisti, že až přijde čas, lidové třídy samy dokáží najít ty nejvhodnější sjednocující symboly svého boje.

# KOMENTÁŘE

[A]

*(... v neustálé mobilitě jednotlivců, k jejichž vykořeňování  
přispívá...)*

„Během padesátých a šedesátých let se mobilita stala základním kategoričným imperativem francouzského ekonomického řádu, symbolem vůle překonat minulost; každý jednatel měl být připraven a ochoten se přesouvat podle ekonomických potřeb. Automobil tehdy plnil (a stále plní) funkci, která je prvním předpokladem ideologie volného obchodu: funkci *mobility*. Ta se stala základním kamenem nového a komplexního obrazu „člověka v pohotovosti“ – jednotlivce bez výhrad přijímajícího přesuny

jakýmkoli směrem. Zatímco předválečná Francie sledovala jakékoli masové pohyby s obavami a změny profese považovala za výraz vrtkavosti, *motorizovaná Francie šedesátých let prošla skutečnou revolucí ve způsobu vnímání mobility a vykořtenění (...)*. Tato revoluce rozbořila veškeré předchozí uspořádání sociálního prostoru, včetně historického města, za cenu fyzických a sociálních proměn, které jsou srovnatelné s tím, čím si Francie prošla o sto let dříve. Tak jako Pařížané padesátých a šedesátých let devatenáctého století, tak i Pařížané šedesátých let na vlastní oči viděli, jak demolice a přestavby, které *vše obětovaly doprava*, nahradily starou Paříž Paříží novou.“ (Kristin Ross, *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*, October Books, 1994). Rossová si mimochodem všimá zásadní role, již sehrála Françoise Saganová, představující dokonale ztělesnění nové orientace levice, svým literárním oslováním obrazu, který si „motorizovaná Francie šedesátých let“ vytvářela o sobě samé. Její vlastní problematický vztah ke světu drog učinil toto oslavování ještě o něco „modernějším“. Zde se také jistě nachází jeden z hlavních filozofických zdrojů následné redukce geopolitického a kulturního konceptu „hranice“ (který do té doby činil přijatelným ideál sebeurčení podrobených národů – od Polska po Palestinu) pouze na dimenzi překážky. Překážky jednak pro mezinárodní konkurenční schopnost firem, ale také pro související mobilitu globální pracovní síly. Tomu odpovídá i rozvoj turismu, oficiálně navázaný na vizi „otevřeného“ světa, ačkoli *turista* je naprostým protikladem *cestovatele*.

## [B]

*(... ani Marx, ani Engels nikdy ani na okamžik nepomysleli na to, že by sami sebe definovali jako příslušníky levice...)*

Pokud Marx systematicky odkazoval k protikladu levice a pravice, bylo to vždy pouze v přísně *filozofickém* smyslu. Odlišoval tak (příčemž pouze přebíral zavedenou terminologii) „praví-cové“ hegelovce, přívržence „Systému“, od „levicových“ hegelovců – stoupenců „Metody“. Toto filozofické použití se svým způsobem znovu objevuje ve slovníku leninistů (a pak maoistů) k označení dvou možných typů filozofických *odchytek* od „správné linie“ – „levicová úchylka“ (či „levičácká“ a „sek-tářská“) a „pravíková úchylka“ (či „oportunistická“ a „revizio-nistická“). Ostatně Lenin očividně nikdy nevyzýval pracující, aby se rozpustili v jakési „levicové unii“ (koalice umírněné a radikální levice, pozn. překl.), kterou by se podle něho děl-nické hnutí dostalo *do vleku* buržoazie, a tím méně v nějakém „republikánském bloku“ (spojení umírněných sil celého spek-tra proti krajní pravici, pozn. překl.).

## [C]

*(... potlačení Pařížské komuny...)*

Kdo chce pochopit, jaká přesně byla politická stanoviska Adol-pha Thierse, z něhož někteří mladí levicoví akademici dnes

dokonce dělají předchůdce krajní pravice, určitě by si měl přečíst každodenní parlamentní komentáře, které od února 1870 psal Emil Zola pro časopis *La Cloche* (jeden z tehdejších deníků republikánské levice). Najdeme v nich především na- prosté potvrzení toho, že rozdělení na pravici a levice tehdy stále ještě stavělo proti sobě „lidi rozumu a pokroku“ defino- vané loajalitou k republice, k pokroku a k vědě a „venkovskou šlechtu“ spolu se zastánci návratu ke staré katolické monar- chii (*La Cloche*, 5. července 1871). Následně tam také zjistíme, že za historické situace, jež je poznamenána porážkou roku 1870, souvisejícím zhroutčením císařství a ztrátou Alsaska- -Lotrinska a v níž „máme pouze pravici složenou z čistých roa- jalistů, nejasný a pohyblivý střed a radikální levice“ (*La Cloche*, 24. února 1871), veškeré naděje na odpor proti útoku pravice a reakce, které mohla tato levice (a tedy i republika) ještě cho- vat, tehdy podle Zoly spočívaly v politice „znamenitého pana Thierse („ztělesnění francouzského génia“). Každým svým komentářem mu vytvářel mimořádně lichotivý a obdivný por- trét. Tento proud chvály nám prozrazuje o to více tím, že sám Zola se cítil blíže Gambettově „krajní levice“ než Thiersovu „levému středu“. Tyto každodenní recenze nám však pře- vším umožňují docenit ideologicky nepřekročitelnou propast, která v prvních letech třetí republiky oddělovala republikán- skou a liberální levice od dělnického socialistického hnutí. Do- kládá ji následující drobná příhoda. Jen několik dnů po roz- drcení Pařížské komuny (v níž Flaubert jako dobrý levicový liberál spatřoval „poslední záchvěv středověku“) navrhuje Ná- rodní shromáždění postavit v katedrále Notre Dame památník

věnovaný zajatcům zastřeleným komunou (*La Cloche*, 8. června 1871). Tento návrh však vyvolá debatu pouze mezi poslanci, kteří chtějí, aby na památníku stálo pouze jméno monsignora Darboise, a poslanci, kteří *zleva* požadují, „ve jménu rovnos- ti před smrtí“, aby památník zahrnul *všechny* oběti popravené komunou (nikdo tedy nenavrhuje připomínku obětí vlád- ních represí, pozn. překl.). Zjevně téma „boje proti jakékoli diskriminaci“ už tehdy zaujímalo významné místo v ideolo- gické výzbroji dobové levice. Je zbytečné dodávat, že tento návrh bude 6. června 1871 jednomyslně schválen, a to *rovněž blasy krajní levice*. Svůj význam má také to, že jednou z prvních starostí Adolpha Thierse před zahájením konečného útoku „versaileských“ proti komuně bylo „uklidnit levicová zastu- pitelstva velkých měst, která se obávala návratu monarchie“, jak připomíná Georges Valance ve svém díle *Thiers bourgeois et révolutionnaire* (Flammarion, 2007, s. 374). Nepřekvapí pak, že Thiersův pohřeb 6. září 1877 vyústil v jednu z největšo- lepších demonstrací pařížské levice (podle odhadu Julesa Ferrého přibližně milion účastníků kráčelo v tichém průvo- du vedeném Victorem Hugem a Léonem Gambettou). Émile Zola poté, co se dozvěděl „bolestnou zprávu“, napsal delší esej (*Thiers, zakladatel třetí republiky*) určený k publikování v ruštině v Petrohradu, v němž ještě naposledy vzdal svůj bezvýhradný hold dílu tohoto „uznávaného vůdce levého středu“, v němž viděl jedno z „dětí roku 1789“. Dospívá zde dokonce k ná- sledujícímu závěru, kterého si dnešní levicový čtenář patrně ani nevšimne: „Nikdo by Thierse nenásledoval, pokud by se vydal doprava, ale instinkt davu ho vedl doleva“ (*Le Messenger*

de l'Europe, říjen 1877). O sedm let později vypuká Dreyfusova aféra, která umožní ono „republikánské“ přehodnocení dějin, jež dodneška určuje většinu volebních štěpení.

## [D]

(... zvláštní význam, který bude mít slovo „levice“ ...)

Je na místě zdůraznit, že Komunistická strana Francie (KSF) se dlouho odmítala definovat jako levicová a od listopadu 1927 dokonce dávala explicitně přednost heslu „třída proti třídě“. Text ústředního výboru to vysvětloval následovně: „toto vymezení je o to nezbytnější, že mnoha pracujícím se strana stále jeví jako „nejlevicovější strana“ a mechanická taktika odstupování ve prospěch „levicového“ kandidáta umístěného před komunistickým aktivistou budí *navzdory našim prohlášením* dojem, že komunistická strana je „krajním křídlem levicového kartelu“ či účastníkem obnoveného kartelu“. Toto odmítnutí KSF definovat se ve svém nejrevolučnějším období jako strana levicová či krajně levicová bylo tak výrazné, že dokonce přivedlo André Siegfrieda (který se tolik zasazoval o přijetí republikánského dogmatu pravolevého štěpení), aby ve svém *Přehledu stran ve Francii* připustil, že na komunistickou stranu se skutečně nelze dívat jako na levicovou, „neboť se vysmívá republikánské disciplíně, kterou respektuje každý demokratický aktivista“ (Grasset, 1930, s. 172). Bez ohledu na přínosy „levicové fronty“ (spojení řady

uskupení radikální levice proti kapitalismu a globalizaci v letech 2008–2018, pozn. překl.), které velmi rád uznává, je rovněž třeba vzít v potaz všechno to přepisování historie, které je s ní v praxi spojeno. A to ani nezmiňuji, jak se historie přepisovala uvnitř samotné KSF za velmi liberálního vedení Roberta Hue a jeho následníků.

## [E]

(... systému, který už neváhá odmítnat jakoukoliv představu morálních limitů či zeměpisných hranic...)

Když si v říjnu 2012 „socialističtí“ představitelé aglomerace Montpellier volí oficiální logo, které by nejlépe symbolizovalo jejich zavedenou filozofii místního rozvoje (neboť „komunikace“ je dnes klíčem jakékoliv moderní politiky), první nápad, který okamžitě osloví jejich inovativního ducha, je přirozeně *Montpellier Unlimited*. Oceňme mimochodem dojemnou poctu, jakou tímto vzdali okcitánským kořenům svého regionu (tedy regionu s hlubokou kulturní identitou zahrnující vlastní jazyk, pozn. překl.). Proč se však podívat nad takovým, dnes už banálním obrácením k liberálnímu kultu založenému na *no limit*? Mělo by naopak být zřejmé, že levicové město *bodné svého jména* (tedy „evropská“, dynamická a moderní „aglomerace“) *v době internetu* existuje jen proto, aby přitáhlo „ekonomické aktéry“ z celého světa do „regionu inovací a excelence“ (*Le Canard enchaîné*, 31.října 2012). Heslo *Coca-Cola City* by určitě také uspělo.



[F]

(... plánované zastarávání a reklamní propaganda...)

K naprosto zásadní otázce plánovaného zastarávání (která nás z definice vede k dotazování po podstatě „růstu“, a z tohoto důvodu bude vždy chybět ve velkých předvolebních „debátách“) lze doporučit poslední dílo Serge Latouche, *Bon pour la cause: les dérèglements de l'obsolescence programmée* (Les liens qui libèrent, 2012). Všimněme si mimořádně, že tento systém plánovaného zastarávání umožňuje přesněji vysvětlit rozdíl v charakteru, jenž odlišuje společnost socialistickou (či slušnou) od kapitalistické. Například skutečnost, že je technicky možné (a to už dost dlouho) (1) vyrábět žárovky, jejichž životnost přesahuje život člověka, znamená pouze a jediné jasné vyhodnocení z pohledu společnosti založené na primátu *užijné hodnoty* a ekologické péče. Společnost tak může věnovat uskutečněné úspory na jinou užitečnou výrobu a významně omezit produkci odpadu (2). Naopak z pohledu systému založeného na zisku a na primátu *směnné hodnoty* je zřejmé, že prosazení takového technologie (jednoduché, odolné a trvanlivé) je od základu neslučitelné s požadavky akumulace kapitálu (či „růstu“) a nepřetržitého, právem nijak neomezeného obohacování velkopřemyslníků a velkých akcionářů. Ostatně právě proto, aby se kartel výrobců žárovek (slavný „Phoebus“, mezinárodní dohoda, již se na počátku účastnily zejména Philips, Osram a General Electric) ochránil před ekonomicky katastrofálními následky takového až příliš *užitečného vynálezu*, vyvinul a od

roku 1925 začal prosazovat plánované zastarávání. Dnes už to je všeobecně rozšířená praxe používaná od automobilového průmyslu až po informatiku či domácí spotřebiče. V konečném důsledku se jedná o *systematickou* a vědecky organizovanou *zabídku* většiny zboží určeného k prodeji na světovém kapitálistickém trhu. Tak vypadá bezpochyby nej cyničtější odvrácená strana ctnostného „růstu“.

- (1) Světově proslulý je dnes případ hasičské stanice v kalifornském Livermore, kde od roku 1901 pořád slouží původní žárovka vyrobená koncem 19. století.
- (2) Socialistická společnost samozřejmě neodmítá inovace jako takové. Pouze zavrhuje inovace neužitečné či škodlivé pro přírodu a lidi; Orwell v roce 1945 píše o „hromadění vychytávek, které jsou dnes považovány za žádoucí a vyjadřující civilizovanost“. Na základě tohoto filozofického odlišení by člověk tudíž mohl „s rozmyslem přisrupovat k výsledkům vědy a průmyslu tak, že by jejich možné využití vždy podroboval jednomu a témuž kritériu: učiní mne více, či méně člověkem? Instinktivní hrůza, kterou každý vnímá jedině pocituje z postupné mechanizace života, by pak už nebyla považována za sentimentální staromilcevtví, nýbrž za zcela oprávněnou reakci“ (George Orwell, *Les Lieux de loisir*, 1946).

[G]

(... radikální kritika „přeměny světa na zbožš“...)

Směnná hodnota má od určitého vývojového stupně kapitalistického systému tendenci postupně se osamostatňovat od jakékoli *reálné* užité hodnoty. Zboží se tak mění na pouhé vychytávky, jejichž spotřeba je čistě ostentativní. Vychází z *pseudo-potřeb*, které nejdříve musí být vytvořeny odvětvím módy, reklamy a zábavy, než se začnou šířit podle věčného zákona touhy napodobovat. Tato tendence z velké části vysvětluje rostoucí politické obtíže, jimž dnes čelí tradiční hnutí emancipace jednotlivců a národů. Dokud se akumulace kapitálu opírala především o výrobu konkrétního hmatatelného zboží, zpravidla vyvinutého podle *opravdových* lidských potřeb či skutečně osobních přání (potřeby a přání, jejichž konkrétní definice vyžaduje v každém případě *minimální* filozofickou shodu na významu štěstí a dobrého života), bylo stále možné přijmout hlavní směry stávajícího technického pokroku a především naprosto jasně chápat smysl odborového boje a především tažení. Například pracující odhodlaní k boji proti uzavření závodu vyrábějícího kvalitní nábytek, výkonné systémy osvětlení či odolné a efektivní otopné soustavy se mohli bez problému přesvědčit, že hrdou obranou svého zaměstnání a svých dovedností současně také brání zájmy širšího kolektivu (v čemž měli naprostou pravdu). Většina z nich si docela dobře dokázala představit svět, v němž by jednoho dne mohli uchopit svůj osud do vlastních rukou a společně převzít kontrolu nad výrobou tak, aby ji nastavili podle zájmu všech

spíše než pouze podle zisku několika. Není náhodou, že požadavky prvních socialistických dělníků na autonomii se objevily právě v době, kdy si akumulace kapitálu ještě zachovávala zřejmý vztah s pojmem *řemesla a užité hodnoty*.

Politický kontext se naopak nutně mění okamžikem, kdy se kapitalismus snaží překonat sobě vlastní odbytovou krizi a současně odvrátit pracující od sílící revoluční kritiky. To ho nutně vede do éry masové spotřeby a úvěru, jehož hlavním cílem je odsunout *v čase* řešení problémů vyplývajících ze strukturální odbytové krize. Neboť s transformací kapitalismu do *hodnotově neutrálního* systému (poté co se vymanol ze všech původních morálních a náboženských omezení), v němž podle slov Friedricha Hayeka má každý mít „svobodu produkovat, prodávat či kupovat vše, co se dá produkovat či prodávat“ (jinými slovy, *prodávat cokoliv komukoliv*), se ukázalo, že jeho nová forma růstu každým dalším dnem více odhaluje iluzornost představy (stále tak drahé lidem jako Antonio Negri či Alain Badiou), podle níž „přirozený“ rozvoj tržní společnosti směřuje k tomu, aby sám o sobě připravil „materiální základ socialismu“. Na prvním místě proto, že „klesající trend užité hodnoty“ (Guy Debord) nutně vede ke společnosti, která se stále více vzdaluje od reálných podmínek lidské existence hodné toho jména. Jak by se totiž měl emancipovat svět ničeny betonem, zprůmýšleným zemědělstvím, jaderným odpadem, všudy přítomnými auty a letadly či nepřetržitým chrlením technických vychytávek, které jsou stejně sofistikované jako zbytečné a odcizující? Také však proto, že narůstající nutnost vnutit lidem proměněným v pouhé „spotřebitele“, zejména těm nejmladším, produkty a služby, které ve

skutečnosti nepotřebují (pokud se tedy nejedná o kompenzaci psychologické prázdnoty existence věnované spotřebě) (1), logicky vyžadovala vytvoření *nové střední třídy*. Podívejme se blíže na postavu „mladého dynamického pracovníka“ v literatuře šedesátých let – od *Věcí* Georgese Pereca až po *Lábní obrázky* Simone de Beauvoir. Jeho pozoruhodný nástup, jenž ve Francii začíná po osvobození, především odpovídá „obrovskému rozšíření týlových linií armády distribuce a oslavy současného zboží“ (Guy Debord). Avšak „moderní“ a „transversální“ dovednosti, které definují většinu této nové střední třídy – pokud odhlédneme od skutečných výzkumníků, techniků či umělců – v principu nemají mimo společnost založenou na primátu směnné hodnoty žádně skutečné uplatnění. To se například jasně týká všech, kteří dnes pracují v reklamě, „novém managementu“, v průmyslu mediální dezinformace či *mainstreamové* kultury. Avšak úměrně tomu, jak tyto nové střední třídy, které dnes vznikají ve všech metropolitních zónách celého světa, v principu směřují k podobě „*ovládání zón činitelů kapitalistické nadvlády*“ (André Gorz), je nevyhnutelné, aby se pod vlivem svého rozporuplného sociálního postavení a s ním souvisejícího *špatného svědomí* postupem času staly jednou z hlavních volebních základen nové liberální levice. Ta ve Francii získává jedno ze svých symbolických východisek zvětejněním *Americké výzvy* od Jean-Jacquesa Servana-Schreibera v roce 1967. Z tohoto titulu tvoří tyto třídy hlavní sociologickou oporu kulturnímu liberalismu, který se stal nepochybným a nezpochybnitelným duchem doby Společnosti Spektáku. (2)

Problém je v tom, že levice je založená na víře ve „směrování dějin“: majestátní samočinný pochod lidského rodu

vpřed od počátečního „odporného barbarství“ (kmeny Dogonů a Janomamů) až po úžasnou západní modernitu (Steve Jobs, jaderné elektrárny a techno-přehlídky). To však a priori výrazně komplikovalo jakoukoliv radikální kritiku (či dokonce prosté pochopení) tohoto jinak zcela logického vývoje kapitalismu. Pro „člověka pokroku“ bylo už tak dost psychologicky komplikované, aby přijal starou socialistickou myšlenku, že jednotlivci „musí obětovat ze sebe to nejlepší, aby vykonali zázraky [moderní průmyslové] civilizace“ (Engels). Ale žádný pokrokář, i kdyby byl sebeděně konzistentní ve svém myšlení (tedy bytostně přesvědčený, že *dříve bylo v každém ohledu nutně hůře*), by nikdy nemohl jen tak přijmout myšlenku, byť novou, že dnes již rozhodující a *především stále rostoucí* část materiálního bohatství vytvářeného novým konzumním kapitalismem stále více podkopává možnost vytvoření slušné socialistické společnosti. K tomu přispívá i „osvobozený“ způsob života, který se zrodil v USA o několik desetiletí dříve a představuje odvrácenou kulturní stránku konzumního kapitalismu. Odtud také pochází dnešní neotřesitelná jistota, jež ovlivňuje všechny proudy moderní levice a podle níž *jakýkoliv* odsudek důsledků této nepřetržité ekonomické, morální a kulturní modernizace, nutně generované konzumním kapitalismem a odstartované Marshallovým plánem a poválečným „slavným třicetiletím“, musí pocházet z trestuhodné „nostalgie“ po „zmlzelém“ světě nebo z „reakcionářských“ sklonů k „izolacionismu“ a k „obavám z jiného“. Jako kdyby Jacques Tati a Sempé (kulturní ikony poválečných desetiletí, pozn. překl.) měli symbolizovat všechny ty „odporné“ myšlenky, které by nás mohly jednoho dne vrátit

do „nejtemnějších chvil našich dějin“. Za takových podmínek nemá smysl dále hledat hlavní *filozofický* důvod pro dnešní všeobecnou mobilizaci moderní levice kolem kultu růstu, „konkurenční schopnosti“ a globalizace. A v důsledku toho ani vysvětlení, proč se v této souvislosti vzdala jakékoliv kritiky světa trhu a spektaklu, byť by byla jen dílčí. Tatož filozofická neschopnost ortodoxní levice pochopit „revoluční“ povahu kapitalistického vývoje (ještě nikdy v lidských dějinách nedokázal žádný sociálně-politický systém tak rychle a tak významně změnit tvář celého světa) je rovněž zodpovědná za to, že samotný čas už dnes pracuje čím dál tím více proti svobodě a blahu jednotlivců a národů (v rozporu s představami starých pokrokařů). Je totiž jasné, že čím déle budeme otálet s nastolením teoretických a praktických podmínek návratu k základním axiomům původní socialistické kritiky (které je samo sebou třeba aktualizovat co do formy i obsahu), tím složitější, pomalejší a bolestnější bude *přetvoření* stále narůstající části nynějších „pracovních míst“ v našem upadajícím světě na skutečně tvořivou lidskou činnost prospěšnou všem. Samozřejmě při vědomí, že takové přeměně bude nutné dát potřebný čas, aby obyčejní lidé nesli co nejméně jejich materiálních a psychologických nákladů (3). A to i s tím rizikem, že pokud lidem bude příliš dlouho trvat, než si to uvědomí, nebude už časem s definitivní platností ani možné si slušnou společnost vůbec představit. Tedy společnost, jež je zároveň svobodná, přátelská a založená na rovnosti; tomu zajisté neodpovídá společnost, v níž jedni mají reálnou moc disponovat podle libosti časem a životy druhých. Taková je hloubka a naléhavost úkolu, před nímž dnes stojí přátelé pracujících

a celého lidského rodu. Socialismus, nebo barbarství: toto heslo ve skutečnosti ještě nikdy nebylo aktuálnější.

(1) O psychologických základech bezhlavého závodu za spotřebou pro spotřebu (který pouze donekonečna udržuje existenciální prázdnotu subjektů) a o alternativní možnosti definovat podmínky opravdového štěstí, které už by se nezakládalo na mýtu neomezeného růstu, nalezneme pozoruhodné analýzy v pracích Luise de Mirandy, zejména v jeho *Peut-on jouir du capitalisme? Lacan avec Heidegger et Marx* (Max Milo, 2009). Píše například: „Říci někomu, že si kupuje Porsche jen proto, že nemůže dosáhnout absolutna, ho od koupě odradí stěží, i když to bude pravda. Neboť pokud je mi býtí nedostupné, tím spíše si budu libovat v náhražkách. Úspěchu se dosáhne spíše, když mu vysvětlí, že podílet na býtí se dá s odstupem od víru imperativů zábavy. Levnější než Porsche, ale přepychovější“ (s. 78). Luis Miranda coby dobrý čtenář Marxe připomíná nezbytné politické a komunitární základy onoho „podílu na býtí“ překonávajícího odcizení a přinášejícího emancipaci.

(2) Ohledně nejednoznačného statusu nových středních tříd a jejich ústřední role při kapitalistické modernizaci Francie šedesátých let a současně při souvisejícím formování moderní liberální levice odkazujeme k již zmíněné knize Kristin Rossové (*Rouler plus vite, laver plus blanc*). Tato vědecká a naprosto strhující studie pracující s myšlenkou, že „prvním americkým exportem nebyla Coca-Cola ani hollywoodské filmy, nýbrž nadřazenost humanitních věd“ (s. 263), ve stopách Henriho Lefebvra vyzdvihuje rozhodující roli strukturalismu při ospravedlňování této kapitalistické modernizace: „strukturalismus si bere na starost mrzkou ideologickou práci kasty představované mladým vedoucím pracovníkem; dodává mu ideologickou legitimitu a intelektuální pozlátko“. Tím originálně vysvětluje následný osud

„postmoderní“ univerzity i současné sociologické charakteristiky státního aparátu, jež jsou téměř vždy levicové.

- (3) Tím spíše, že společnost v přechodném období (a následně nový *historický blok*, který jí bude duší i motorem) bude muset čelit přinejmenším dvěma dalším velkým překážkám. Za prvé se jedná o klasický limit keynesiánského sociálního státu. Všechny doposud přetrvávající mechanismy sociálního zabezpečení (existující v podstatě proto, aby liberální systém *dokázal vířeb vládnout*) finančně závisejí na čím dále více ničivém a odcizujícím růstu, jenž je každopádně odsouzen k tomu, aby se dříve či později rozbil o *ekologický ledovec*. Například pokračující vzestup „nových technologií“ podstatně závisí na proslulých „kovech vzácných zemin“, které se vyskytují jen ve velmi omezeném množství. Dále se pak jedná o rostoucí propojování (v důsledku otevírání hranic a globalizace) všech stávajících systémů výroby a směny, v jehož důsledku je čím dál tím náročnější obnovit produktivní oblasti činnosti, které daná společnost mohou kontrolovat. To znamená oblasti v rámci možnosti co nejvíce zaměřené na sebe samé. Je například jasné, že pokud tato společnost rychle nezískají zpět klíč k vlastní potravinové autonomii, což předpokládá zachování dostatečné výměry orné půdy vyňaté z všeobecné posedlosti betonováním, zcela přenechávají základní podmínky svého biologického přežití na strategických cynické zemědělsko-potravinářské lobby a lačnosti mezinárodních spekulantů. Lze tedy říci, že čím déle budeme otalet s přetnutím gordického uzlu, a tedy přehodnocením našich „tužeb z plastu a snů z nylonu“ (Elsa Triolet), tím menší bude šance, že by únik z kapitalismu skončil měkkým přistáním. Ukazuje se bohužel, že už nemáme žádnou volbu. Neboť pokud věříme, že můžeme ještě dlouho odkládat tento nezbytný chirurgický zákrok, srážka s ledovcem bude v dlouhodobém horizontu nevyhnutelná. A její lidské náklady budou *nevyčísitelné*.

## [H]

(... *lhostejnost vůči všem lidovým tradicím...*)

Těžko bychom hledali lepší ilustraci toho, co znamená „buržoazní kosmopolitismus“, než výzvu uvetejněnou v *Libérati-on* 3. září 2012 („Mladí Francouzi, vaše ščestí je jinde: klidte se!“) třemi ceněnými služebníky současného spektaklu: Félix Marquardt – ultraliberální byznysmen, pořadatel „transatlantických“ večerů elit globálního kapitalismu, Mouloud Achour – veřejný bavič v *Grand Journal* na Canal+ (pořad nabízející směs zábavy a odlehčené politické debaty na hlavním komerčním televizním kanále, pozn. překl.) a Mokkles – oblíbený rapper Oliviera Besancenota (aktivista radikální, protikapitalistické levice, pozn. překl.). Tváří tvář onomu „základnímu faktu“, který v jejich očích představuje pokles životní úrovně „mladých Francouzů“ (oceňme sociologickou hloubku této analýzy), naše třicetileté výtečníky nenapadá opravdu nic lepšího, než vyzývat onu mládež bez budoucnosti, aby se co nejrychleji „klidila“ (i za cenu, že je to „může něco stát“), a tím si „vylepšila životní úroveň“. Původci dotyčného poklesu životní úrovně spěchají s varováním, že tento pokles samozřejmě není „plodem spiknutí zosnovaného bohatými a mocnými tohoto světa“ (člověk buď nalevo je, nebo není). A s dikcí učenců upřesňují: „Protože i kdybyste přesunutím *kariéry* do zahraničí automaticky nevydělalí více peněz, pravděpodobnost, že vaše životní úroveň během několika let citelně vzroste, je statisticky vyšší, než když se zahrabete ve Francii“ (autoři ostatně logicky

považovali za důležité nás informovat, že jejich výzva se netýká pouze „začínajících číšníků, kadeřníků a řidičů“, nýbrž také, jak se trochu dalo tušit, *mladých bankéřů*). Nevím, zda ti tři mimořádní myslitelé na okamžik pomysleli, že takováto výzva prakticky odrazuje cizince od toho, aby se přicházeli usadit do Francie (člověk zde hledí do tlamy odporné bestie), když se je snaží naprosto nepřiměřeně přesvědčovat, že tato země je „přecentralizovaná a zkosmatělou gerontokracií, která se každým dnem propadá o něco hlouběji“ a která jim nemůže nabídnout nejmenší výhlídku na „kariéru“ či společenský úspěch (možná kromě pořadu *Grand Journal*). Naopak je zjevné, že pokud by se všichni, kteří se svého času přidali k odporu proti nacistické okupaci (což z hlediska „kariéry“ nebo příjmu nebyla právě nejrozsáhlejší pozice), nechali svěst touto „pokrokařskou“ chválou liberálního kariérismu, Evropa by patrně ještě dnes živořila pod hitlerovským jhem.

[I]

(... odrazující omezení nových technologií...)

Rostoucí každodenní závislost na nejrůznějších technologických protézách (od genetického inženýrství po nové komunikační systémy), které světový trh bez ustání produkuje a vnucuje moderním jedincům (tento dějinný proces pomáhá z velké části pochopit systémovou křehkost tohoto trhu, poněvadž rozšíření vzájemné závislosti už z definice usnadňuje všechny

možné řetězové reakce), dokonce vedla Petra Sloterdijka – s jeho příznačným provokatérstvím – k označení dnešních *invalidů* (jejichž autonomie je nutně omezená) za „předchůdce člověka zítřka“ (*Hodina zločinu a čas uměleckého díla*, Calmann-Lévy, 2000, s. 72). A vskutku řada vyznavačů „transhumanistické“ kyberkultury (připomeňme průkopnické práce Pierra Lévyho) se už těší na zvětšovanou antropologickou proměnu a na život na technologických kapacitách, který slibuje lidskému rodu. Je to příležitost si zde připomenout, že liberální *logika*, která se původně zakládala na zdravém rozumu, a sice na myšlence, že člověka je třeba brát „takového, jaký je“, nakonec vždy skončí (v rámci nějaké teorie „nutné adaptace“ na „nevyhnutelnou evoluci“) ve staré pavlovské mytologii o *novém člověku*. Reklamní průmysl z tohoto pohledu pouze liberálně vykročí k vědomému přetváření člověka výlučně podle požadavků trhu a „demokratické správy světa“ (viz Vance Packard, *The People Shapers*, 1977).

[J]

(... socialistická kritika se částečně překrývá s kritikou britských konzervativců a francouzské tradiční pravice...)

Podobnou svobodu ducha si u většiny dnešních levicových aktivistů očividně *vůbec nelze představit*. Umíme si představit jejich rozhořčenou reakci, okamžitě vyvolaný mediální *brzdot* – zejména na „síti“ – a nakonec obvyklou štvanici, k níž to vše

směřuje, pokud by dnes někdo z jejich řad připustil filozofický či literární zájem o spisy toho či onoho myslitele řazeného na pravici či krajní pravici? Stačí si přitom přečíst velké dílo Michaela Löwyho a Roberta Sayra (*Vzpoura a melancholie. Romantismus proti modernitě*, Payot, 1992), mistrovské dílo, jemuž po dvaceti letech nepřibyla ani vráska, abychom z marxistické perspektivy docenili, do jaké míry byly vztahy mezi tezemi socialistů a „romantiků“ či „reakcionářů“ vždy mnohem složitější. A do jaké míry tehdejší marxističtí intelektuálové po vzoru George Lukáse vždy bez váhání otevřeně přiznávali své filozofické dluhy tomu či onomu z těchto různých tradic. Ostatně právě tohoto znepokojivého mizení svobody ducha (a tedy schopnosti uznat filozofickou či literární hodnotu spisů politického protivníka) litoval Orwell ze všeho nejvíce. Napsal: „Je smrtelným hříchem říkat: X je politický nepřítel, a proto je to špatný spisovatel.“ A pokud mi někdo řekne, že k takovým věcem nikdy nedochází, prostě mu odpovím: *proč-že si literární rubriky levicového tisku* („Literatura a levice“, *Tribune*, 4. června 1943).

[K]

(... *Marx rozlišoval dva typy reakce proti francouzské revoluci a filozofii osvícenství...*)

Ještě než se stal „stávkokazem“, Clemenceau prosadil, aby se k politickému a filozofickému odkazu francouzské revoluce

přístupovalo jako k „jednomu celku“, což mělo praktický smysl, když bylo třeba odolávat útokům *skutečné* reakcionářské pravice. Tím však nejen ztížil *moderní* zpochybňování náboženství pokroku, které se rodí u Rousseaua a v Herderově kritice kantovské teleologie a o něž se přirozeně opíral první socialistický odboj proti nastupujícímu průmyslovému řádu. Tento přístup současně také v nejdůležitější osvětské tradici vedl k pojetí předrevolučního režimu jako unifikovaného a homogenního světa, ačkoliv byl ve skutečnosti mimořádně členitý. Pod centralizovanými strukturami monarchie (posvěcenými církví) se s přispěním „feudálního“ systému ve skutečnosti udržovaly celé výseky *života ve společnosti* – a místní autonomie – z hloubi napájené principem rovnosti. Šlo například o *zrytková* práva „pastvy“ a „průchodu“, která po staletí dovolovala nejhudším rolníkům (tedy těm, kteří představovali většinu venkovského obyvatelstva) s koncem období sklizně pást dobytek na společné i *soukromé* půdě patřící k vesnici. Ve skutečnosti až pod rostoucím ideologickým tlakem prvních liberálních ekonomů ovlivněných anglickým modelem (a jejich stále početnějších příznivců uvnitř státního aparátu monarchie) se v průběhu druhé poloviny 18. století postupně prosazuje myšlenka, že k nejpodstatnějším požadavkům svobodné společnosti patří právo ohradit půdu v osobním vlastnictví a zamezit v přístupu těm nejpotřebnějším. „Nevyhnutelnému“ nástupu práva ohrazení až do té doby bránily jen „barbarské zvyky, které se mohly zrodit pouze v dobách neznalosti“, pokud bychom převzali formulaci ze spisu liberálního ideologa Ethise de Novéant z roku 1767. Jak oprávněně

připomíná Marc Bloch, „tento pocit sdíleli především ti nejpěší novátoři. Zdálo se jim, že vlastnictví je skrceno dvěma pouty: panskými právy a kolektivními právy. Vzájemně se nenáviděli stejnou záští a navzdory dějinám bezostyšně přičítali zodpovědnost za obojí „feudální vládě“. Slavný Boncertův pamflet *Oblíže feudálních práv* je obhajobou absolutního vlastnictví, které středověk neznal. Při výčtu obtíží, od nichž chce autor osobní vlastnictví oprostit, rozhodně nezapomíná uvést „šleň a barský obyčej“ práva pastvy („La Lutte pour l'individualisme agraire dans la France du XVIIIe siècle“, *Annales d'histoire économique et sociale*, 1930, s. 335). Z tohoto konkrétního příkladu bez potíží pochopíme, že to především kritika *ovševské politické ekonomie* namířená proti „konzervativismu“ vlastního lidovým třídám a jejich „iracionálnímu“ lpění na starých zvyklostech a na „privilegiích“ (dnes by se řeklo vůči jejich „populismu“) logicky dovedla zakladatele liberalismu k *vylíčení dítěte pospolitosti s vaničkou „feudalismu“*. Postupně nahradili původní revoluční boj proti všem formám společenských vazeb založených na osobní závislosti dané narozením (čehož hlavní výdobytky právně kodifikuje francouzská revoluce a císařství) bojem – stále vedeným jménem „lidských práv“ a „svobody“ – který v druhé fázi nelítostně zaútočí na *základy společenské usázky jako takové*, tedy na všechny antropologické struktury, které každodenně umožňují vzájemnou výpomoc, kulturní předávání a společenské soužití (1). A jistě není náhodou, že pro Marxe stejně jako pro většinu prvních socialistů nepředstavovala nová „lidská práva“, v jejichž jménu se měla naplňovat liberální revoluce, „nic jiného než práva člena buržoazní společnosti,

*totiž sobeckého člověka, člena izolovaného od lidí i od společenství*“. Za těchto podmínek proto nepřekvapí, že francouzská revoluce – dcera osvícenství a náboženství pokroku – tak rychle přijala liberální program rozbití tradičních lidových společenství. Marc Bloch poznamenává: „svoboda ohrazování se až příliš dobře shodovala s představou mužů revoluce o právech jednotlivce, než aby z ní neudělali článek víry“ (tamtéž, s. 545). Ze stejných důvodů nepřekvapí, že právě *republikánská levicová vláda* se zákonem z 9. července 1889 ujímá historické zodpovědnosti za definitivní zrušení posledních právních a obyčejových norem, které ještě chránily venkovská společenství před řádním majetnického individualismu vlastního průmyslové společnosti. Ostatně se to také neobešlo bez živého odporu lidových tříd, což podle Marca Blocha svědčí o „tehdy ještě silné houževnatosti pospolitostní tradice“. Z toho je na místě učinit závěr, že politické fungování dvojice „pokrokový/konzervativní“ (která dodnes dává strukturu jak oficiální politické „debatě“, tak i všudypřítomné mediální propagandě) bylo ve *skutečném životě* vždy mnohem složitější, než si obyčejně představují bezelstní čtenáři deníků *Le Monde* a *Libération* či stádní mladé obecnstvo televizního pořadu *Grand Journal* na Canal+ (2). Abychom se však mohli pozvednout na tuto, byť elementární, úroveň pochopení věci, potřebovali bychom ještě umět rozlišovat mezi pouty, která svazují, a pouty, která *ovobozují*, a tím zaujmout odstup od liberální koncepce „svobody“.

- (1) „Rolnické povstání je jisté konzervativní v nehlubším slova smyslu. Avšak právě v radikálnosti jeho konzervativismu



je třeba vnímat, jak šíří touhu po svobodě. Co chce zachovat? *Svobodný* prostor, tu *autonomní* sféru vyhrazenou společenství rodiny a vesnice, kterou všechny předchozí formy státní nadvlády pozoruhodně univerzálním způsobem nechávaly na pokoji a pouze moderní západní stát na ni vyvinul zničující tlak“ (Miguel Abensour a Marcel Gauchet, předmluva k *Rozpravě o dobrovolném otroctví* Étienna de la Boétie, Payot, 1976). Zde stojí za povšimnutí, že pokud má socialistická společnost umět při svém vývoji k univerzálním cílům zachovat tu část svobody a autonomie, která se vždy vyskytuje v životě tradičních společenství, máme se hodně co učit ze zkušeností obyvatele „třetího světa“, a zejména pak Afriky. K tomu se nabízejí přinejmenším dvě významná díla: Anne-Cécile Robert (*L'Afrique au secours de l'Occident*, Éditions de l'Atelier, 2006) a Serge Latouche (*L'Autre Afrique, entre don et marché*, Albin Michel, 1998).

(2) Pro změření dnešní propastné vzdálenosti mezi novou levicí (čtenářů *Libération* či mladých diváků *Grand Journal*) a levicí, která ještě existovala během „nepokojů května 68“ (Guy Debord), můžeme odkázat na rozhovor Oliviera Assayase pro týdeník *Marianne* o jeho filmu *Après Mai* (Po květnu). Příznává: „Musel jsem se vzdát věcí, které mi ležely na srdci, *aby ten film v očích dnešní mládeže nevypadal jako karikatura*. Zejména všeho, co se týkalo teoretických debat, jež rozdělávaly různé levicové skupiny. To se už nedá re-produkovat.“ Když má upřesnit důvody, proč už to nelze, Olivier Assayas zdůrazňuje, že „*mladí berčí to nedokážou zabránit*. Napsal jsem dialog mezi Gillosem, který se hlásil k libertariánskému socialismu, a Jean-Pierrem, jeho trockistickým parťákem, v němž šlo o ruskou revoluci a kronstadtské námořníky. Tehdy to něco znamenalo! Chtěl jsem ten rozhovor natočit jako komediální scénu s rychlými údernými replikami ... *Ale mladí berčí nedokázali pochopit, že by se dva mladí lidé mohli o něco takového bádát*. Nakonec jsem to nenatočil“ (*Marianne*, 10. listopadu 2012). Stačilo třicet let mediální propagace *SOS Rasismu* (mediálně aktivní levicová nevládní

organizace bojující proti rasismu, pozn. překl.), a vzdělávání k neznalosti, abychom dospěli k takto jedinečnému výsledku.

## [L]

(... *společný, společenství, komunismus...*)

V jádru morálních protestů prvních socialistických myslitelů 19. století je především zjištění, že liberální emancipace zahájena francouzskou revolucí (myslenka, že *rovnost práv* nabízí řešení záhady dějin) v ničem neřeší *sociální otázku*. Proti ideálu abstraktní rovnosti, představující nový právní rámec postavení proletariátu, stavěli ideál *reálně* svobodného společenství založeného na rovnosti, které je rovněž připraveno ujmout se věci celého lidstva (Engels tak píše v roce 1892: „komunismus není pouze doktrínou dělnické třídy, ale teorií, jejímž konečným cílem je osvobození celé společnosti včetně samotných *kapitalistů* ze současných společenských podmínek, které ji dusí“). V takovém projektu hrál přirozeně klíčovou roli pojem „společenství“ (u Marxe *Gemeinwesen*). Pouze pokud moderní ideál svobody a rovnosti dokáže zakořenit v realitě společenství – tedy pokud vezme na vědomí skutečnost, že člověk je svou podstatou „společenský tvor“, a nikoli izolovaný atom či Robinson ponechaný na svém ostrově – může konkrétní politické rozvinutí tohoto ideálu překonat (v hegelovském smyslu) rovinnu čistých forem, a získat tak obsah, který by byl skutečně lidský a společensky emancipační (1). Kritiku

prvních socialistů liberální ideologie a průmyslové revoluce je tudíž třeba situovat především do tohoto dnes již zapomenutého filozofického kontextu. Mýšlenka, že by se společnost mohla klidně rozvíjet pouze na základě „sobeckého uvázení“ ovládajícího výměnu zboží (Carlylův *cash nexus*) a čistě právní dohody mezi jednotlivci, kteří mají být od přírody navzájem nezávislí, v jejich očích nevyhnutelně vedla k rozkladu všech existujících forem společného života (říkali tomu „atomizace světa“) a k nástupu *jednotlivce-krále*. Takové individuum je zaměřené pouze na sebe sama a odsouzené k vnímání svých bližních pouze jako překážek, jimž je třeba se vyhnout, či jako prostředků užitečných k dosažení jeho dílčích a zistných cílů. Pierre Leroux například v roce 1847 píše: „monarchie budou všudypřítomné, dokud *jejich nejzarytější odpůrní* nebudou mít jiný ideál, než aby se v malém sami stali monarchy“. Práce Marcela Mause (a také Karla Polanyho či Marshalla Salinse) získaly tak velký politický význam především proto, že díky nim ona základní *intuice* původního socialismu získala solidnější pojmový základ. Ukázali totiž, že logika daru (pradávná trojnásobná povinnost dát, přijmout a vrátit) od nepaměti vytvářela *základní předtvo společenských pout* (přirozeně nabývajících nejrůznějších symbolických forem – někdy vzájemně rovných, jindy nerovných), a to ještě předtím, než si bylo vůbec možné představit právní dohodu či výměnu zboží. Jejich průkopnické práce umožnily promýšlet s doposud nebývalou přesností konkrétní procesy vedené liberální logikou a systematicky ústící do zničení jakéhokoliv lidského společenství (od kmene po národ přes vesnici či čtvrť) pod pláštíkem „vstupu do moderního

světa“ či zavádění „svobody“ a „lidských práv“. Dvojitý proces modernizace a emancipace v praxi vede k nahrazení socialistického projektu postupným a kontrolovaným odbouráváním *pouze* těch společenských pout, která jsou založena na vykořisťování a ovládání člověka člověkem, a sice prostřednictvím ojedinelého a scestného projektu *zrušení společenského pouta jako takového*. Poprvé v lidských dějinách tím vzniká reálné riziko „války všech proti všem“, která je konečnou pravdou „rovného“ práva každého na všechno a všeobecné konkurence, jež je toho nevyhnutelným důsledkem (2).

Ovšem zatímco korumpující důsledky obchodní směny na lidské vztahy založené na daru jsou relativně dobře známy (tyto poznatky sahají dokonce až do vrcholné antiky), totéž neplatí (mimo jiné kvůli tíze osvícenské tradice) pro podobné důsledky, k nimž nutně vede abstraktní právo, jakmile se jednou z něho stane *cíl sám o sobě*, jehož uskutečňování, považované za osvobozující, má pokračovat až do nekonečna. Právě tento proces bez konce a bez obahu posvěcuje mediální mašinérie již od osmdesátých let pod přitažlivějším heslem „boje proti *jakékoliv* diskriminaci“ a ve jménu údajně „přirozeného“ vývoje mravů. Na rozdíl od privilegia má moderní „právo“ (Hobbes patří k tvůrcům tohoto pojmu) smysl pouze tehdy, pokud je přiznáno *všem* členům dané společnosti. Odhlíží se tudíž od jejich specifických zásluh i od toho, zda právo budou využívat k účelům morálním, či nemorálním; připomeňme například právo volební, právo na rodinné přídatky či eventuelní „univerzální občanský příjem“ (3). Jednoduchá logika právní rovnosti

tím vede k otevření zvláštního prostoru založeného na požadování toho, co si může každý bezpodmínečně *nárokovat*, v němž jsou dar a morálka neutralizovány a odsunuty stranou. Pokud s Durkheimem nazveme *morálním* „vše, co je zdrojem solidarity, vše, co člověka nutí, aby bral na vědomí druhého, aby své jednání řídil i něčím jiným než podněty vlastního sobectví“, pochopíme, že samotné moderní morální vědomí má své antropologické a psychologické kořeny v logice daru. Logika daru spočívá v doposud univerzálním pocitu, že opětování dárku či poskytnuté služby nemůže být nikdy zaručeno, a tím méně je *vymahatelné* jako něco *povinného* (totiž jako právo). Pro obdarovaného naopak implikuje zásadní svobodu dar neoplatit, jinými slovy „právo na nevděk“. Pouze tato svoboda může dát lidský smysl možnému „protidaru“, a založit tím mezi partnery symbolické výměny vztah přátelství (nebo spojení a spolupráce), které jsou skutečně osobní a postavené na vzájemné důvěře. Jacques Godbout a Alain Caillé píší: „dárci nejde v první řadě o oplátku, chce především, aby oplátka byla svobodná, a tudíž nejistá“ (4). Společnost, která má v úmyslu *donekonečna* rozšiřovat onu neosobní a anonymní sféru čistě abstraktních a právních vztahů, za těchto podmínek pouze dále rozkládá samotnou podstatu každodenního života a osobních vztahů, které jsou jejím základem; a to paralelně s pokračujícím komodifikací všech lidských činností. Například rodina, v níž by rodiče živili své potomky (či jim *dávali* vzdělání) jen z „právní povinnosti“ (nebo v níž by považovali „manželské povinnosti“ pouze za plnění vyplývající z manželské

smlouvy), by zcela jistě přestala být rodinou v lidském slova smyslu (5). Platí to tak dalece, že se lze ptát, jak opět píše Godbout a Caillé, „zda moderní vášeň pro rovnost (Tocqueville) částečně není tím nejzákeřnějším přenesením trhu do společenských vztahů“ (6).

Tímto poukázáním na potenciálně rozkladný a „antisociální“ charakter toho, co Marx nazýval „právníckým pohledem na svět“, samozřejmě nechceme popřít emancipační důsledky, které právo samo o sobě přináší; tím spíše, že obłudná zkušenosť „stalinismu“ dostatečně prokázala, že žádná slušná společnost se nemůže stavět na zapomenutí či popření nejzákladnějších právních záruk. Jde naopak o to, připomenout, že abstraktní logika *liberálního* práva nevyhnutelně vede k ohrožení samotných základů svobody a lidského řádu, jakmile se jednou její vývoj ocitne pouze v režimu *neomezivosti* a *božnostné neutrality*, a začne tak pohlcovat *všechny* oblasti „ne-práva“, které ještě unikají jejím byrokratickému duchu. Pokud tedy „proletářský požadavek rovnosti“ (Engels) směřuje ke společnosti, která by postupně znemožnila vykořisťování a ovládnutí jedněch lidí druhými, což především znamená zrušení *řízení společnosti*, odstranění maskulinní převahy a konec jakémukoliv *pronásledování* menšin, potom je z toho třeba také vyvodit, spolu se samotným Engelsem, že „každý požadavek rovnosti, jenž jde nad to, zabíhá nutně do absurdnosti“ (*Anti-Dühring*) (7). Takový princip neomezivosti by ve jménu „boje proti všem formám diskriminace“ vedl k zákazu každé konkrétní morálky napájené duchem daru (toho, co Hegel nazýval *Sittlichkeit*), jinak řečeno jakýchkoliv skutečných *společenských vztahů* (8).

Samozřejmě pokud se jeví, že socialistické právo dokáže *že samo sebe omezovat* a poskytovat všechen nutný prostor duchu daru a možnosti jednat s morální odpovědností, je tomu tak pouze do té míry, do níž se *explicitně* opírá (na hony daleko od liberálního práva a jeho „hodnotové neutrality“) o filozofii lidské bytosti jako „společenského tvora“ definovaného souhrnem strukturálních dluhů vůči druhému a vůči kolektivu. Tento tvor je v hloubi formován slovem, touhou a nevědomím, přičemž jeho „důstojnost“ (filozofický pojem v tom nejnepřímějším smyslu) je zakořeněna mimo jiné v jeho konstitutivní schopnosti dávat a vracet, kolektivně proměňovat přírodu prací svého ducha i rukou a nepřetržitě utvářet svůj osud v konkrétních situacích, které mu historie neustále přináší. A především díky existenci takové filozofie, byť by nepřekročila stádium pocitu a intuice, je možné položit základy „*kategorického imperativu*“ zvrátit všechny vztahy, v nichž je člověk poníženu, ujařmenou, opuštěnou, opovrženou bytostí“ (Marx, *Ke kritice Hegelovy filozofie práva*), a skoncovat tedy s nespravedlivým společenským systémem, v němž privilegované menšiny, které mají pod kontrolou moc, bohatství a informace, mohou podle libosti a ke svému prospěchu nakládat s většinou (9).

Naopak jakmile právo vychází výhradně z představy (do mně hodnotově neutrální) lidské bytosti coby *svou podstatou nezávislého jednotlivce* (10), jinak řečeno jako Robinsona, „do té míry osvobozeného od veškeré skutečnosti, ode všech národnostních, hospodářských, politických, náboženských vztahů, které se vyskytují na zemi, ode všech pohlavních

a osobních zvláštěností, že... nezbudě nic než pouhý pojem člověk“ (Engels, *Anti-Dühring*). Toto právo poté nevyhnutelně a nenapravitelně, pod vahou své vlastní logiky neomezenosti, směřuje k transformaci do chladného a neosobního mechanismu rozšiřujícího svoji kontrolu na všechny stránky lidské existence počínaje vším, co se týká svobody mluvit a psát, a to ve jménu boje proti všem formám „diskriminace“ a „stigmatizace“. Je proto zcela logické, že „ideologicky neutrální“ liberální pravice, tudíž dokonalejší doplněk paralelních tržních mechanismů, vlastním způsobem a rytmem postupně omezuje své praktické cíle na přípravu příchodu světa imitace a netrozlišitelnosti (dvě dokonalosti tržní uniformity), v němž by všechny možnosti osobní a autentické existence, faktické morální odpovědnosti, základního zdravého rozumu či *skutečné* štedrnosti (a nikoli její mediální exhibice) měly být položeny na oltář formy a abstrakce (11). Takové liberální právo (jehož nejextrémnějším příkladem je dnes Evropský soudní dvůr, poněvadž nemusí skládat účty před žádným lidem) se jistě může samo sobě nadále jevit jako to nejnáročnější ztělesnění skutečné rovnosti a neustálého pokroku „lidských práv“. A jejich levicová stoupenci se k nim budou hlásit vždy. Ale v praxi se spíše zdá jako vytvořené pro svět „přízraků“ a „přeludů“, jak už si všiml Engels. V konečném důsledku právě tato zakládající *přízrakovost* liberálního práva ho obvykle činí tak lhostejným k *reálným* praktickým důsledkům (psychologickým, sociálním či antropologickým) každého dalšího výstřelku jeho boje za uniformizaci „proti každé diskriminaci“. *Fiat Justitia et percat*

*mundus* (ať se stane spravedlnost, i kdyby měl zhynout celý svět, pozn. překl.): kulturní liberálové se svým „právníckým pohledem na svět“ dozajista dokáží dát zcela nový význam této staré maximě Ferdinanda Habsburského. (12)

- (1) Zasluhou Costanza Preveho se pojem „společensví“ opět dostává do středu zájmu marxistického (či post-marxistického) myšlení. Máme na mysli například jeho nedávné dílo *Éloge du communautarisme. Aristote – Hegel – Marx, Krisis, 2012*. Očividně neplatí, že by obrana univerzálních hodnot (svobody, rovnosti atd.) byla sama o sobě tím, co by odlišovalo liberalismus od socialismu. Jde o to, že u socialismu máme co do činění s případem konkrétního univerzalizmu, jehož filozofické rozpracování dialekticky vychází z dílčí zkušenosti reálné existujících společensví a z té například odvozuje univerzální princip reciprocit. Zato u liberalismu se setkáváme pouze s abstraktním univerzalizmem (jenž ostavně dokonale odpovídá, jak píše Orwell, „citové bídě“ středostavovské inteligence), který „nechává vně sebe celý život a celý svět“ (Hegel), protože se zakládá na prvoplánové demonizaci každé formy dlíčního kulturního zakořenění a každé lidové tradice. Tato odlišnost vysvětluje například rozdíl mezi skutečným protirasistickým reflexem – morálním cítěním, které se obvykle urváří ze zkušenosti sdílených situací tváří tvář společnému nepříteli – a liberálním a mediálním „bojem proti rasismu“. Ten vždy napřed popře živou zkušenost obyčejných lidí, a pak „z tohoto popření faktů vyzdímá, co se dá“, jak opět rád říkával Orwell. Jeho abstraktní a čistě rétorická pravda se v praxi může dokonale přizpůsobit nejhoršímu morálnímu pokrytectví; připomeňme například děsivé řízení SciencesPo za Richarda Descoings, onoho knížete „pozitivní diskriminace“ (proslul favoritováním etnických menšin, sociálně necitlivými opatřeními, nepotismem,

neprůhledným řízením, rozpočtovou nekázní i barvitým osobním životem včetně kontroverzní smrti, pozn. překl.). K této základní odlišnosti mezi negativní a sobeckou svobodou liberálů (jejíž rozkladná logika dříve či později její vyznavače vede k „pojídání vlastních dětí“) a autenticky lidskou svobodou, která se může rozvinout pouze na pozadí společného života a ve znamení pout, která osvozuji, přirozeně zůstává základní filozofickou referencí Hegel. Odtud pochází rozhodující vliv starého mistra z Jeny jak na Marxe a první socialisty, tak i na následující kritickou teorii – od Lukáse a Adorna ke Guy Debordovi a Henri Lefebvrovi. V této otázce doporučujeme pozoruhodné dílo Charlese Taylora, *Hegel and Modern Society*, 1979.

- (2) Engels píše: „Konkurence je nejdokonalejším výrazem války všech proti všem, která zuří v moderní občanské společnosti. Tato válka, válka o život, o existenci, o všechno, v nejhrošším případě tedy také válka na život a na smrt, se nevede jen mezi jednotlivými třídami společnosti, nýbrž i mezi jednotlivými příslušníky těchto tříd. Každý někomu překáží, a proto se také každý snaží všechny, kteří mu stojí v cestě, vytláčit a sám se postavit na jejich místo. Dělníci si vzájemně konkurují zrovna tak, jako si vzájemně konkurují buržoasie (...) Odtud ono úsilí dělníků překonat tuto konkurenci sdružováním, odtud onen vztek buržoasie na tato sdružení a její vítězný pokřik nad každou ranou zasazenou těmto sdružením“ (*Postavení dělnické třídy v Anglii*).

- (3) Společnost, která by zrušila všechny formy diskriminace (a jejíž každodenní život by tudíž byl zcela ovládnán „hodnotově neutrálními“ mechanismy liberálního práva), by nutně byla uniformovanou společností, z níž by definitivně zmizel jakýkoliv pojem morální odpovědnosti a individuální zásluhy, považované za „stigmatizující“ a vyvolávající pocit viny. To je nejjasnější implikace onoho „práva všech na všechno“, jež je pouze hobbesovskou formulací „boje proti všem formám diskriminace“. Lze tedy pochopit, proč se kulturní liberalismus vždy nakonec ze všeho nejraději

epistemologicky opře (jako už u Hobbese) o ideologii důsledného determinismu. Jako je tomu například u představy, že kriminalita či školní neúspěch nejsou ničím jiným než mechanickým důsledkem „sociálního prostředí“, tedy důsledkem, který nijak nesouvisí s konkrétní odpovědností subjektu. Ve staré buržoazní teorii *člověka-stroje* bez obtíží rozeznáme osu každodenní činnosti intelektuálních obhájců stávajících poměrů a liberální výchovy, jakož i samozřejmě definitivní metafyzický základ „kultury omlouvání“, „ideologie obětí“ a kulturního relativismu. Jde o tutéž hodnotovou neutralitu, které podléhá jak *bono juridicus*, tak i *bono economicus*.

(4) Jacques Godbout a Alain Caillé, *L'Esprit du don*, La Découverte, 1992, s. 256. Proces, na jehož konci liberální logika vždy vede ke zrušení cyklu obdarování, a tím ke zničení antropologických, morálních a psychologických podmínek všech společenských pout, lze shrnout následovně. Na jedné straně politický a kulturní liberalismus postupně omezuje sféru symbolické směny a vzájemné pomoci i důvěry výlučně ve prospěch neomezeného subjektivního práva a rostoucího pronikání právních nástrojů do každodenního života, které je pouze druhou stranou liberální mince. Připomeňme si, že se to stává problémem, až když se byrokratický duch práva začne uplatňovat za hranicemi oněch základních individuálních a kolektivních práv, které každá slušná socialistická společnost musí už z definice zaručovat a za určitých podmínek dokonce rozvíjet a posilovat. Na druhou stranu ekonomický liberalismus neustálým rozšiřováním sféry tržních vztahů přináší podobné důsledky, neboť možnost na místě zaplatit za „nabízené“ zboží či „poskytovanou“ službu (výpomoc při stěhování, chápavé a pozorné naslouchání, sexuální styk atd.) natrvalo otvírá možnost přerušení cyklu vzájemného symbolického zadlužování, bez něhož nelze mezi nezávislými osobnostmi navazovat a udržovat výsadní lidská pouta typu přátelství. Zde je vhodné připomenout, že ve společnostech

rozšířených (v pojetí Johna Deweyho, pozn. překl.), a tudíž v konečném důsledku podřízených cílům společným celému lidstvu, to znamená ve společnostech, které už nespočívají na rozdíl od primitivního společenství pouze na prvotním a lokálním společenském poutu, je udržování tržní sféry institucionálně a kulturně omezeno. To předstává asi jeden z nejjednodušších prostředků (včetně různých forem družstevních vztahů), jak každému jednotlivci zaručit, že jeho osobní existence bude záviset na kolektivních rozhodnutích pouze v mezích vyžadovaných obecným dobrem a *common decency*. Odpovídající Polanyiho termín „embedded“ prostě vyjadřuje, že vše se nedá vyrobit, prodat a koupit, a už vůbec ne za jakýchkoliv podmínek. Je pak na svobodném uvážení a morální odpovědnosti každého, aby si určil, jaký rozsah má sféra daru zaujímat konkrétně v jeho životě. Bez udržování takové tržní sféry vzniká riziko, před nímž prorocky varoval Pierre Leroux, že skončíme ve společnosti „kolektivistického“ typu, v níž „se z jednotlivce stává pouze a jedině úředník: je naverbován, má předepsanou oficiální doktrínu a inkvizici za dveřmi“ (Leroux mluvil na „papežské sny saint-simonské církve“). Jak je vidno, stále a dokola jde o otázku hranice a jejích morálních a filozofických základů (jde o to, jak říkal Orwell, že „některé věci se nedělají“), kterou se svobodná, rovná a přátelská společnost musí naučit každodenně řešit, a pokud to vyžaduje zdravý rozum, občas tolerovat čtené výjimky. Ke „kasárenskému komunismu“ má stejně daleko jako k onomu režimu neomezenosti, který je nevyhnutelným důsledkem liberální „hodnotové neutrality“.

(5) Je třeba říci, že pro liberály – kteří vždy viděli v soukromé smlouvě podstatu a zjevenou pravdu všech společenských a lidských vztahů – je symbolická stránka rodiny a snátka filozoficky nemyšlitelná (jinými slovy nutně vnášející do hry – na rozdíl od jasně dohodnutého volného soužití – společenské a antropologické skutečnosti, které řečeno s Marxem přesahují „stanovisko izolovaných jednotlivců“).

Ledaže by šlo o čisté folklorní pozůstatek k soukromému použití: přítomnost dvou rodin a jejich přátel, ceremoniální oblečení, házení konfet, taneční bál a troubení automobilů – jinak řečeno všechny ty kolektivní rituály, které by neměly žádný smysl při podpisu bankovní půjčky či pojistovací smlouvy. Takto se například Noël Mamère nedávno radoval (*La vie est à nous*, 17. listopadu 2012), že zákony z roku 1791 nakonec umožnily omezit instituci manželství na „prostou smlouvu uzavřenou dvěma osobami vzájemnou dohodou“. Z tohoto pohledu tedy „manželství na způsob Las Vegas“ představuje vyústění logiky „levicového manželství“. Tohoto poslance z kraje Gironde viditelně více ovlivnila teorie manželství Garyho Beckera a krajně liberálních ekonomů než koncepce Charlese Fouriera. Patrně ani na okamžik nezaznamenal, že svými výzvami k utopení této symbolické instituce v ledových vodách soukromé smlouvy a vzájemné dohody mezi dvěma jednotlivci chápanými jako „izolovanými od člověka i od společnosti“ (Marx), oklikou přináší do jádra své analýzy celou filozofickou a právní konstrukci kapitalismu s jejími základy v „robinsonádách“ (s příznačnou skromností svoji analýzu vzdvihuje s tím, že konečně dovoluje „jasně vyjádřit složitost světa“). A jistě není náhoda, že Ústavní shromáždění přijalo v témže roce 1791 dekret Allarde a přeslavný zákon Le Chapelier. Oba se zakládají na těže liberální logice atomizace společnosti, která dodnes vzbuzuje bezmezný nadšení Noëla Mamèra. Oceníme rovněž odvahu, s níž v roce 2004 hájil právo starostů – ve jménu svobod svědomí – odmítnout naplnování plamného zákona o manželství (ironická poznámka, neboť Mamère tehdy oddal v rozporu se zákonem homosexuální pár, pozn. překl.). Marx a první socialisté v nich naopak vždy dokázali rozpoznat zákonnou formu, která nejvíce vyhovuje kapitalistickému vykořisťování, a kulminační bod onoho „buržoazního a právníckého pohledu na svět“, jenž dnes sdílí všechny strany levice i krajní levice. K vyjasnění všech

těchto otázek, k jejichž zatemnění tolik přispěla liberální touha po modernosti za každou cenu, je naléhavě třeba se vrátit k mistrovské knize Christophera Lasche, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, 1977. A přirozeně k celému dílu Charlese Fouriera.

(6) Godbout a Caillé, op. cit., s. 253. Ostratně je známo, že tato myšlenka se nachází v samém jádru marxismu. Například Engels píše: „Obchod ve velkém měřítku, tedy zvláště mezinárodní a ještě více světový, vyžaduje svobodné, ve svých pohybech nebrzděné majitele zboží, kteří jako takoví jsou rovnoprávní, kteří směňují na základě jediného, aspoň na každém jednotlivém místě pro ně všechny stejného práva“ (*Anti-Dühring*). A Engels po Marxovi dokonce dospěl až k explicitnímu propojení liberálního pojmu rovnosti a „lidských práv“ (s důrazem na jejich „specificky buržoazní“ charakter) s pojmem „zákona hodnoty moderní buržoazní ekonomie“ a souvisejícím termínem „abstraktní práce“, který přesně předpokládá úplné zrušení všech forem „diskriminace“, které existují mezi různými druhy práce. Nynejší řádění kulturního liberalismu moderní levice je třeba chápat na pozadí globálního rozšíření světového obchodu (a „zvyšování konkurenceschopnosti“ či „socialismu nabídky“). A posuzujeme podle jejich skutečného intelektuálního přínosu všechny ty levicové (či krajně levicové) představitelé, kteří stále ještě mají kapitalismus za systém, který se strukturálně opírá o nacionalismus, „izolacionismus“ a protekcionistický kult hranic.

(7) Pokud bychom hledali příklad toho, co Engels myslel požadavky na rovnost, „které nutné končí v absurdnosti“ (Cédric Monget, na výborných webových stránkách Ragemag, to výstižně nazval provšechností (pourtousisme)), domnívám se, že ten, který nedávno poskytla švédská levice, mluví za vše – pokud se samozřejmě nejmenujete Éric Fassin, Caroline Fourest nebo Najat Vallaud-Belkacem (představitelé politické a intelektuální levice, pozn. překl.). Tato strana, která má ve švédském parlamentu 22

poslanců, podala 12. června 2012 prostřednictvím své místní hvězdy Viggo Hansena na hlavní radě provincie Sörmland návrh zákona směřujícího k zákazu všem „jedincům mužského pohlaví“ močit vestoje. Fakt v 21. století jistě nepochopitelný, že Švédsko stále ještě nemá zákon, který by umožňoval definovat způsob močení, jenž by konečně byl stejný pro všechny, v očích aktivistů této krajně levicové strany skutečně představuje pobuřující a ideologicky nepřijatelnou diskriminaci. Rozumělo se ostatně samo sebou, že jediný demokratický způsob močení nemohl být vnucen maskulinní normou. Jisté by bylo dobré, kdyby se takto emancipační zákon, který ale poněkud rychle přebírá lidovou představu, podle níž odlišnost pohlaví má něco do činění s anaromickými rozdíly, jasněji doplňoval s „genderovou teorií“ (ve stejné míře obhajovanou švédskými Eriky Fassiny), podle níž naopak údajně odlišnosti mezi pohlavími označují pouze výsledky historických konstrukcí, které jsou zcela libovolné a diskriminující (kdo si vůbec troufne tvrdit, co je to „jedinec mužského pohlaví“?) Faktem však zůstává, že čácký Viggo, a ani žádný jiný aktivista jeho strany, si patrně dosud nevěštil této filozofické obrůže. Jinak je na čtenáři, aby posoudil, zda je stále ještě možno považovat Friedricha Engelse za skutečného marxistu, či zda spíše nebyl – jak by si dnes pomyslel divák Grand Journalu – zlověstným, xenofobním, fašizujícím a populistickým agitátorem.

(8) Tato odlišnost mezi logikou práva a logikou daru má mimo jiné zásadní důsledky pro pedagogiku. Jedna věc je naučit dítě, jaká jsou jeho práva (a jak je bránit), a něco jiného pak naučit ho duchu daru (tedy umět dávat, přijímat a opětvovat). Do té míry, do jaké liberální (či „pokroková“) výchova uznává pouze první logiku (samozřejmě navázanou na logiku trhu a jeho konzumní dynamiku), může dítěti pouze předat pocit, že „si může nárokovat vše“, včetně průměrného prospěchu ve všech školních předmětech. Odtud pochází velmi moderní – a velmi liberální – myšlenka, že

k „úspěchu v životě“ stačí umět „žádat, přijímat a brát“ (Beaumarchais), což by klidně mohlo být heslem Federace rodičovských rad školní mládeže.

(9) Stačí si projít původní socialistickou literaturu, abychom zjistili, jak významnou filozofickou roli v tehdejší kritice rodičího se kapitalistického systému hrál pojem lidské přirozenosti, a tedy myšlenka, že co je v člověku lidské, skutečně může být za určitých společenských a historických podmínek zlomeno. Například Engels píše, že logický rozvoj kapitalismu vnucuje dělnické třídě životní podmínky, „proti nimž se lidská přirozenost vzpouzí“. V těchto bytech se může cítit doma jen tělesně nezdravý, degradovaný člověk, který ztratil lidskou tvářnost a duševně i mravně klesl na úroveň zvířat.“ Engels samozřejmě upřesňuje, že proletariát není vždy sám sobě odcizen takto absolutně. Nicméně filozofický rámec jeho analýzy zůstává stejný, neboť právě možnost takového absolutního odlidštění vytváří každodenní horizont údělu dělníka. V této souvislosti píše: „vím dobře, že na jednoho, kterého společnost takto ušlápla, připadá deset jiných, kterým se daří lépe. Tvrdím však, že tisíce pilných a pořádných rodin, mnohem pořádnějších, mnohem úctyhodnějších než všichni londýnští boháčí dohromady, žijí v takovémto postavení nedůstojném člověka a že každého proletáře, každého bez výjimky, bez vlastní viny a přes všechno úsilí může postihnout stejný osud“ (*Postavení dělnické třídy v Anglii*). Mimochoodem stojí za připomenutí, že Franz Fanon, Aimé Césaire a Albert Memmi přebírají každý po svém, na novém základě určeném koloniálním kontextem, konkrétní filozofii lidské bytosti jako „rodové bytosti“ (*Gattungswesen*), která byla už v jádru původního socialismu. Například autor *Pancí této země* píše: „když hledám člověka v technice a evropských způsobech, vidím sled negací člověka“. A také stojí za zmínku, již vděčíme Kristin Rossově (op. cit., s. 229), že „přesně v okamžiku, kdy si kolonizované národy nárokuji a přivlastňují status člověka, francouzští intelektuálové



prohláší „člověka za mrtvého“. Ideologický pohyb od „strukturalismu“ k „postmodernismu“ (a tedy k současné liberální univerzitě) tím přirozeně nabývá na politické uchopitelnosti.

- (10) To, že každá liberální společnost chápe své pokroky ve filozofickém znamení jedince, který je „svrchovaný“ a „od přírody nezávislý“, samozřejmě neznamená, že by všichni její členové byli navždy odsouzeni, jako skutečný Robinson, k životu v naprosté samotě. Tato společnost je naopak pravděpodobně mnohem více *on-line*, *státní* a *povedlá* *nápodobováním* než jakákoli společnost předchozí. Dokonce můžeme říci, že v postavě moderního adolescenta přilepeného k MP3 či k obrazovce počítače liberální řád nachází naplnění svého modelu člověka tak dalece, že pro všechny dospělé zakládá jediný imperativ „zůstat mladým“ za každou cenu. Ale tak, jak liberální společnost může oficiálně uznávat pouze vztahy založené na tržní výměně a právní smlouvě – tedy vztahy založené pouze na utilitárním principu „něco za něco“ – nedokáže sama ze sebe zrodit žádné skutečné společenské pouto ani žádné autentické a nezištné spojení. Primární zdroje přátelství, lásky a důvěry lze najít pouze v tvůrčích cyklech daru, tedy v těch antropologických základech, které liberální společnost ve svých důsledcích ničí. Sama ze sebe dokáže vytvořit jen syntetickou „společenskost“ umělých lidských vztahů, nejznámějšími vzory jsou dnes Twitter a Facebook. Guy Debord vyjadřuje totéž, když říká, že ve vyspělé liberální společnosti „diváky (spectateurs) spojuje pouze nezvratný vztah právě k onomu centru, které udržuje jejich izolovanost. Spektákl sjednocuje oddělené, *ale sjednocuje je jakožto oddělené*“ (*Společnost spektakulů*, teze 29). Nebo také psychiatr Jean-Pierre Lebrun, když připomíná, že liberální společnost je především společností, v níž se po nás chce, abychom „žili společně bez druhého“ (*La Perversion ordinaire*, Denoël, 2007). Tato „nespolečenská společenskost“ kapitalistické civilizace je v konečném důsledku skutečným zdrojem téměř všeho

- (11) morálního a psychologického určení současného člověka. Engels píše v dopise Augustu Bebelovi z 18. března 1875: „obyvatelé Alp budou mít vždycky jiné životní podmínky než lidé v rovinách. Představa socialistické společnosti jako říše rovnosti je jednostranná francouzská představa, opírající se o staré heslo ‚svoboda, rovnost, bratrství‘, představa, která měla své oprávnění ve své době a na svém místě jako stupeň vývoje, která však jako všechny jednostrannosti dřívějších socialistických škol by měla být dnes překonána, protože působí jen zmatek v hlavách a protože se už pro tuto věc našel přesnější způsob vyjádření“. Připomeňme, že Engels, odmítající pojem socialistického či lidového *státu*, v témtě dopise navrhuje „dát všude místo stát ‚Geweißen‘, dobré staré německé slovo, které může velmi dobře nahradit francouzské ‚komuna‘“.

- (12) Oblíbená filozofická metoda obhájců kulturního liberalismu (pokud zde lze mluvit o „filozofii“) spočívá v pojímání všech problémů, s nimiž se lidská společnost může setkat, výhradně z pohledu práva. V očích kulturních liberálů není legitimnost „společenského“ požadavku dána pevností a přesvědčivostí jeho morálních, filozofických, psychologických či antropologických argumentů. A s ohledem na jejich morální a kulturní relativismus by taková myšlenka měla sorva smysl. Požadavek je legitimní, pouze pokud pomáhá otevřít nový právní prostor pro každého bez ohledu na skutečný filozofický smysl a konkrétní dopady takového práva: právo každého na mobilitu, právo každého usadit se, kde bude chtít, právo každého navštívit jeskynní malby v Lascaux, právo každého na reprodukci, právo každého na sňatek, právo každého na vyznamenání za odboj atd. Pokud například neplodné heterosexuální páry usilující o děti mají „právo“ si k naplnění své potřeby objednat na světovém trhu adopci asijskou holčičku či afrického chlapce (post-koloniální právo, které by samo o sobě mělo představovat řadu problémů), nevyhnutelně z toho plyne, že tomuto právu se mají těšit i homosexuální páry usilující

o děti (které každopádně představují jen nepatrnou část komunity gayů, jež obecně dává přednost spíše nezávaznosti a hedonismu). Ovšem dítě, které si homosexuální pár opatří v nějaké exotické zemi (nebo si ho nechá udělat v Evropě podle pravidel „asistované reprodukce“), si nepřestane klást otázky a sprádat fantazie – jako jakékoliv jiné dítě na světě – o jedinečných lidských kontaktech, které předcházely jeho skutečnému narození, a v důsledku toho i o skutečné rodové linii, do níž náleží. Jakmile se začnou znalosti zákonů sexuální reprodukce (a jejího nutného vztahu k druhému a odlišnosti), jež dítě dříve či později získá, dostávat do otevřeného rozporu se situací, kterou má každodenně na očích (ta je naopak založena na primátu téhož), je zřejmé, že se tím značně ztíží a zkomplikují jeho subjektivace a konstrukce já. A to se všemi vztahy ke skutečnému, symbolickému a imaginárnímu, které tyto procesy vědomě či nevědomě sebou nesou. Přirozeně se nám zde otevírá klasický liberální konflikt mezi právem na dítě, založeném v subjektivní touze rodičů, a právem dítěte, které se teoreticky zakládá na objektivních potřebách dítěte. Vidím pouze jedinou cestu, jak předem neutralizovat tuto novou a politováníhodnou diskriminaci, a zaručit tím všem dětem světa možnost vytvořit si vlastní identitu (a odpovídající sebeúctu) v podmínkách, které budou ekvivalentní, nebo dokonce, pokud možno úplně rovné. Už od „mateřské“ školy (tento diskriminační termín bude samozřejmě třeba co nejdříve změnit) je třeba, aby ve školách učili každého žáka a každou žákyni (za předpokladu, že je možno mezi nimi rozlišovat, aniž bychom zabředli do fašismu), že je do jejich stávající rodiny – rodičů heterosexuálních, homosexuálních či jiných – přinesl *čáp*. Alternativní vysvětlení, že hoši se rodí ze zelí a dívky z růží, se naopak ukazuje jako příliš diskriminující vzhledem ke skandální úloze, jakou stále přiznává odlišnosti mezi pohlavími a myšlenice zakorenění. Po zralé úvaze by tento starý dobrý příběh o původu dětí, který se kdysi dlouhodobě osvědčoval

na francouzském venkově, mohl bez pochyby nejlépe odpovídat duchu moderní liberální společnosti *orientované na budoucnost*.

[M]

(... *lidové vrstvy voličtva pravicových stran ...*)

Na rozdíl od myšlenky obhajované Florianem Gullim, který se zde očividně opírá o klasickou tezi Norberta Bobbia, bych řekl, že levice už dlouho nemá monopol na ideál rovnosti. Nyní ponechávám stranou filozofické dvojznačnosti tohoto ideálu, když vede – jako v případě *liberálního* boje proti „všem formám diskriminace“ – k vypovězení všech závazků, které jsou spojené s logikou daru, cti či obecnou slušností, a jejich nahrazením abstraktními a uniformujícími příkazy liberálního práva. Dnes se lidové voličtvo pravice, či krajní pravice dokonce nejčastěji mobilizuje ve jménu boje „malých“ proti „velkým“ (za což si od mocenské elity vysluhuje nálepku „populistů“). A hodně voličů „lidové pravice“ naopak levice obecně vyčítá, že se přednostně věnuje obraně určitých sociálních kategorií (například „úředníků“), které podle nich těží z pracovních podmínek či právních a sociálních výhod, o něž se oni sami cítí nespravedlivě připravěni (1). Zcela jistě *není nic nalebavějšího* než pomoci těmto lidovým pravicovým voličům, aby si vytvořili trochu realističtější obraz skutečných životních podmínek úředníků a obecně *lidových* voličů levice. Žádoucí by ostatně byl i opak: například není jisté, zda gymnaziální profesor, který volí levice, má nějakou jasnější představu o materiálních a morálních

nesnážích drobného zemědělce, jenž volí pravici. Avšak nikde mezi těmito výčitkami, jakkoli mohou být nepodložené, nevídám nejmenší nostalgii po hierarchickém sociálním řádu odpovídajícímu přirozené nerovnosti a zaštitěnému božskou vůlí. Spíš tam někdy dokonce znovu cítím vůni *revoluce*.

- (1) Například odbory státních zaměstnanců (zejména v oblasti školství) zcela jistě stále nedoceňují, jak neuvěřitelné privilegium dnes *v očích zaměstnanců soukromého sektoru* představuje téměř stoprocentní ochrana před konkurencí zahraniční pracovní síly. To se ostatně může změnit rychleji, než se zdá, za pomoci „flexibility“ a „práce na dohodu“. Proto tedy příliš nepřekvapí, že se objevují například „sítě vzdělávání bez hranic“ či jiné charitativní spolky, jež vedou hlavně zaměstnanci veřejného sektoru. Jejich členové totiž téměř nikdy nemusejí *osobně* nést následky své dobročinnosti. Naopak si těžko představíme, jak pracovníci na stavbách, zejména ti se smlouvami na dobu určitou, *ze své iniciativy* zakládají „sítě staveb bez hranic“ s cílem přivést do Francie pracovníky z východní Evropy nebo ze „třetího světa“, kteří by přijali ještě horší zacházení a mzdy, než mají oni sami. Levicové strany bohužel mají stále více problémů chopit a připustit, že podobné situace každodenně zažívají nejnižší lidové třídy, což je do velké míry dáno tím, že významná část jejich voličské báze i aktivistů pochází právě z úředníků a zaměstnanců veřejného sektoru. Dokonce pak považují pracovníky soukromého sektoru za „rasisty“, xenofoby“ či posedlé „strachem z jiného“. Příliš často se zapomíná na ty, kteří žijí v nejtvrdších proletářských podmínkách, jelikož jejich zaměstnání přináší nejméně jistotu a naopak je vystaveno nejvíce světové konkurenci.

## [N]

(... plně rozvinutý liberalismus se neslučuje s jakýmkoliv pojmem hranice či národní identity...)

K pojmu národní identity – klíčovému prvku každé kritické analýzy kapitalistické logiky – vřele doporučujeme mistrovské dílo George Orwella, *Lev a jednorožec. Socialismus a anglická národní povaha*. Píše: „Ano, na anglické civilizaci je cosi výrazného a rozpoznatelného. Je to tak jedinečná kultura jako španělská. Tak nějak souvisí s vydatnými snídaněmi a melancholickými nedělemi, zakouřenými městy a klikatými silničkami, zelenými lukami a červenými poštovními schránkami. Má svou vlastní příchut'. Navíc je nepřetržitá, táhne se do budoucnosti i do minulosti, cosi z ní přetrvává, jako v živém tvorovi. Co může mít Anglie roku 1940 společného s Anglií roku 1840? Ale co máte společného vy s tím pětiletým dítětem, jehož fotografii má maminka vystavenou na krbové římsce? Nic, kromě toho, že jste jeden a tenýž člověk“ (*Lev a jednorožec. Ešeje 1, Argo, 2013*). Vskutku nebylo třeba ničeho menšího než zničujícího nástupu globálního kapitalismu, aby se tento typ textu stal současně levici definitivně nesrozumitelným.

## [O]

(... ničivý vývoj společnosti Spektáklů a její kulturní liberalismus...)

Ekonomický liberalismus vyžaduje, aby stát zrušil *všechna* omezení domněle „přirozené“ expanze trhu a konkurence (1), a kulturní liberalismus chce, aby stát zrušil *všechna* omezení domněle „přirozeného“ rozvoje lidských a „menšinových“ práv. Z filozofického hlediska jsou oba *logicky* neoddělitelné. To samozřejmě neznamená, že by nebylo možno je *fakticky* oddělit v konkrétním díle toho či onoho myslitele podle toho, jak moc je konzistentní (2). Z tohoto pohledu je proto zcela oprávněně stovnáni liberální logiky s *Möbiovou páskou*, jejíž dvě strany, na první pohled opačné, ve skutečnosti nenabízejí žádná přerušení vzájemné kontinuity. Pokud se podstata ekonomického liberalismu v konečném důsledku omezuje na právo každého „vyrábět, prodávat a nakupovat všechno, co vůbec může být vyráběno či prodáváno“ (Friedrich Hayek, *Cesta do otroctví*, Academia, 1990, s. 42), logicky z toho plyne, že každý záměr omezit toto právo jmenem nějaké morální, filozofické či náboženské preference znamená ničení samotných základů *svobodné* výměny (3). Dodejme, že pro liberála je prostou soukromou preferencí vše, co nespadá do oblasti vědy nebo techniky. Kulturní liberalismus ideologicky staví na tomto morálním relativismu (4), čímž se logicky nabízí jako jediná filozofická opora schopná ospravedlnit historický pohyb v jeho úplnosti, jenž neustále vnaší kapitalistický trh do *každé* sféry lidské existence včetně těch nejintimnějších.

Pouze pod jeho symbolickou ochranou (tedy pod heslem, že každý normativní systém nutně vychází z „diskriminující“ a historicky libovolné kulturní konstrukce (5)) je konečně možné, aby se stala myslitelnou liberalizace obchodu s drogami nebo zásobování se na trhu adopcí „vytouženými dětmi“ *made in Asia* (nebo *in Africa*) (6). Případně též zakládání *soukromých škol* *prostituce*, jak se dnes děje na jihu Španělska, kde umožní mladým nezaměstnaným ženám racionálně uplatnit jejich nevyužívané dovednosti. Pokud by bylo ještě třeba se o tom přesvědčovat, stačí se na okamžik podívat na praktické závěry, k nimž nemomylně vede vůle udržet všemu navzdory surrealistickou představu, že ekonomický a kulturní liberalismus představují dva filozofické projekty, které jsou zcela odlišné, a dokonce radikálně protikladné. A to i za cenu, že se pro tento účel vytvoří podivný pojem „liberismus“ (termín zhruba odpovídající termínu neoliberalismus, pozn. překl.), aby bylo možné odstranit všechny stopy nebezpečného spojení mezi liberalismem Adama Smitha a „opravdovým“ liberalismem. Bylo by pak třeba připustit, že *byť se vedoucí elity v rámci tébož rozložení politických sil na úrovni národní i mezinárodní už třicet let mají vždy dostatek moci* k tomu, aby zlomily odpor lidových tříd a vnutily jim jedno po druhém všechna možná omezení tržní ekonomiky: flexibilitu, masovou nezaměstnanost, přenašeni výroby do zahraničí, geografickou mobilitu, rekvalifikaci, postupné odbourávání sociální ochrany atd. Na druhé straně však *nikdy* nejsou dostatečně silné na to, aby se mohly účinně postavit jakémukoliv novému „společenskému“ požadavku levicových kulturních liberálů. A liberálům to nijak nebrání prezentovat své požadavky coby naproste

popření patriarchálního, rasistického a homofobního světa ob-  
ráceného do minulosti a zosobňovaného lidmi jako Steve Jobs,  
Bill Gates nebo bankéř Pigasse (spolumajitel deníku *Le Monde*,  
pozn. překl.). Jinak řečeno jako kdyby se pokračující a neome-  
zené rozšiřování „lidských práv“ (které je den po dni tešáno do  
liberálního mramoru „evropského“ práva) mohlo uskutečňovat  
pouze v podmínkách *jak sociálního, tak i ekonomického* podrobová-  
ní všekterých evropských lidových tříd. Každý se samozřejmě  
může svobodně rozhodnout, zda přistoupí na takové pohádky.

Nutno uznat, že jsou dokonale přízřibobené *schizofrennímu po-  
hledu na svět*, který vychází ze sociálně a psychologicky rozporné  
situace nové městské střední třídy (7). Považují však za mno-  
hem jednodušší z toho vyvodit, že *liberální* emancipace jednot-  
livců (která nejde za abstraktní požadavky formální rovnosti)  
už z definice *nikdy nezabuhuje* samotné základy kapitalistické do-  
minance (8). A jednou provždy tímto připustit, že ekonomick-  
ký liberalismus (zastávaný Laurencem Parisotem či Jacquesem  
Delorsem) a kulturní liberalismus (zastávaný Ericem Fassinem  
či Carolinou Fourrestovou) představují pouze dvě vzájemně se  
doplňující tváře jednoho a téhož historického trendu (odpoví-  
dajícímu rozpolcené bytosti *liberálního Januse*), jejichž zdánlivý  
protiklad je neúnavně zdůrazňován mediální propagandou. To  
je v konečném důsledku hlavní filozofický důvod, proč jsou tato  
dvě křídla liberalismu odsouzena k témuž vývoji, jak neustále  
potvrzují evropské dějiny posledních třiceti let (9).

- (1) Je však na místě připomenout, že logika ekonomického  
liberalismu v sobě od počátku nese základní dvojznačnost.  
Mýšlenka, že by se trhu měl nechat volný vývoj (*laissez-faire*),

aby dospěl ke společenské harmonii nutné k dosažení „bo-  
haství národů“ (pohádková země, kde by všechny kraje  
světa mohly současně vyvážet více, než dovážejí), může  
být ve skutečnosti interpretována dvojím způsobem podle  
toho, zda máme na mysli trh *takový, jaký by měl být* (například  
podle rovníc teorie všeobecné rovnováhy a dokonalé kon-  
kurence) nebo trh *takový, jaký je*. V prvním případě (wal-  
rasovské interpretace ekonomického liberalismu) má stát  
dobré důvody zasahovat, aby neustále napravoval přetvá-  
vajících nesoulad mezi trhem reálným a ideálním. V druhém  
případě jde naopak o zásahy, aby se postupně odstranily  
všechny existující překážky volného fungování reálného  
trhu. V obou případech by se koherentní tržní ekonomika  
neobešla bez státu, který musí *zasahovat*, aby zlomil jaký-  
koliv odpor vlády volného trhu (*laissez-faire*). Přetrvávající  
odlišnosti mezi tou či onou variantou reálně existujícího  
liberalismu lze tudíž z valné části vysvětlit odkazem na  
tuto základní dvojznačnost, aniž by bylo třeba donekoneč-  
na drolit, po vzoru prací Serge Audiera, pevnou koherenci  
liberální logiky. Což se obvykle děje v naději, že se tím  
zamezí jakémukoliv *celkovému* zpochybnění kapitalistického  
systému.

- (2) Pochopení filozofické jednoty ekonomického a kulturního  
liberalismu bylo dlouhou dobu komplikováno tím, že od  
krize roku 1929 (a následně pod tíhou válečné ekonomiky  
a poválečné obnovy) kapitalistický systém zažívá po něko-  
lik desetiletí období relativní regulace, a dokonce i omeze-  
ného plánování. Keynesiánský a „sociálně-demokratický“  
liberalismus představuje nejznámější ideologický výraz  
této doby. A to do té míry, že sám Orwell, ostatně stejně  
jako Karl Polanyi, považoval návrat původního „volného  
trhu“ za jednou provždy překonanou utopii; odtud jeho  
rozpačitost nad spisy Friedricha Hayeka. Ve skutečnosti  
až v průběhu sedmdesátých let (v souvislosti s krizí „key-  
nesiánské“ akumulace kapitálu a postupným zhroutením  
sovětského impéria) se ekonomický liberalismus dokázal

opřít o své logické základy a vrátit ke svému původnímu modelu. Z tohoto úhlu pohledu je tedy absurdní mluvit o nějakém „neoliberalismu“. A tento návrat kapitalismu ke své původní podstatě (ale tentokrát *de-regulovaného ve světovém měřítku* a osvobozeného od všech přechozích historických kompromisů, přicházející nejen spolu s aristokratickou kulturou, ale rovněž s národními, republikánskými a sociálně-demokratickými ideologiemi) je klíčem k pochopení aktuálně probíhajícího řádění narcistického individualismu a kulturního liberalismu, který je jeho logickým projevem. Jean-Jacques Servan-Schreiber (jehož myšlenky dovezené z Ameriky Johna Kennedyho a Lyndona Johnsona hrály rozhodující roli, jakkoli dnes zapomenutou, při obrácení francouzské levice k liberalismu) varoval před jakoukoliv kritikou kapitalistické modernizace, která by se zakládala na „ideologických“ hodnotách; především pokud se opíraly o pojem „odcizení“ – odsuzovaný v téže době Louise Althusserem a jeho školou. Podle něho šlo o znepokojivý návrat „osvíceného despotismu“; tehdy se ještě váhalo nad použitím termínu „totalitarismus“. Píše: „Elita, jistá si svou pravdou, je přesvědčena, že má právo podrobným nátlakem vnutit všem své preference. Neskrývá, že je dokonce připravena znovu vyvolat velkou nouzi, aby ochránila masu před morálními riziky růstu ve svobodném životě“ (*Le Défi américain*, Denoël, 1967, s. 274). Stojí za povšimnutí, že tato pasáž nemíří na nikoho jiného než na Simone de Beauvoir, jejíž zatvrzelý odpor (nutně „archaický“) k obětování na oltáři nového „amerického“ kultu modernity a konzumu (krátce předtím publikovala *Les Belles Images*) v očích Servana-Schreibera přesně symbolizoval vše, čeho se nová přicházející levice – liberální, „otevřená“ a moderní – měla co nejrychleji a bez nejmenších výčitek svědomí naučit zbavovat. Dnes, po triumfu mitterandismu a „boje proti jakékoliv diskriminaci“, víme, že zakladatel týdeníku *Express* (a svého času předseda radikální strany) byl v této věci vyslyšen nad veškerá očekávání.

(3)

(4) Právo každého žít *podle svých představ*, jinými slovy myšlenka, že všechny možné způsoby života si jsou rovny, má očividně smysl pouze tehdy, pokud předpokládáme, že neexistuje žádná filozofická cesta, po níž bychom mohli dojít ke shodě na minimální definici morálky. Například na myšlence, že středě či solidární jednání vždy stojí morálně výše než jednání sobecké nebo že existují způsoby dělení bohatství společnosti, které jsou *jasně* spravedlivější než jiné. Kulturní liberál a *důsledný* politický liberál nemůžou být kulturním liberálem, je tudíž vždy veden k *a priori* odmítnutí orwellovské myšlenky obecné slušnosti, a *tím spíše* jakékoliv myšlenky psychologické „dospělosti“, chápané jako získaná schopnost postupně rozvíjet pochopení pro druhé.

(5) Liberální (či „postmoderní“) předsudek, podle něhož jsou všechny symbolické konstrukce vytvořené lidstvem (od instituce posvátného po logiku daru) *shodně* arbitrární, a proto mohou být *libovolně* nahrazeny jakoukoliv jinou konstrukcí považovanou za „modernější“, se v konečném důsledku opírá o naivně spiritualistickou (a navíc zastaralou) interpretaci rozdílu mezi „přírodou“ a „kulturou“ (před níž varoval své čtenáře sám Claude Lévi-Strauss). Ohledně tohoto předsudku (který v podstatě vykresluje společnost jako jednoduchou skládku z Lega) můžeme odkázat ke studii Stéphanu Habera (*Critique de l'animaturlisme*, PUF, 2006), jakož i k čteným pracím etologa Franse de Waaala, které nás vedou k relativizaci onoho absolutního metafyzického předělu – zejména mezi člověkem a zvířetem – jehož nejrozsáhlejší a nejnaivnějším projevem je dnes „genderová“ ideologie.

(6) Podnikatel Pierre Bergé v této věci s naprostým klidem píše: „Nemůžeme právně odlišovat mezi asistovanou produkcí, náhradním materstvím a adopcí. Jsem pro *všechny* svobody. *Pronajmout své břicho k vytvoření dítěte nebo pronajmout své paže k práci v továrně, v čem je rozdíl?*“ (*Figaro*, 16. prosince 2012). Alespoň že je ve věci jasno. Pro tohoto typického

představitelé mitterandovské levice není náhradní matka nikým jiným než *proletářkou*, jejíž „pracovní síla“ má být ve jménu „lidských práv“ k dispozici všem párům, které mají *kapitál* nutný k jejímu dočasnému pronajmutí. Tato analýza má velkou výhodu v tom, že ji lze bez dalšího použít i na „sexuální pracovnice“. Jak vidno, nebohá *Pénkava* (prostitutka z románu *Tajnosti pařížské*, pozn. překl.) má před sebou ještě pěknou řádku zákazníků. Určitě se však nedá počítat s tím, že by Pierre Bergé byl jejím princem Rudolfem (zachránce z románu *Tajnosti pařížské*, pozn. překl.).

Základní princip této strukturální „schizofrenie“ nových středních tříd (v nichž se sociologicky soustředí špatné svědomí v důsledku jejich dvojí role podřízených a současně nástrojů dominance) byl jasně a jednou pro vždy formulován Charlesem Péguyem, když v roce 1907 napsal (*De la situation faite au parti intellectuel*), že noví levicoví intelektuálové, „povznesení nad jakýkoliv rozpor, tentýž svět vynášejí do něbe jako moderní a zatracují jako buržoazní a kapitalistický“. Nejjasnější příklad podobných zmatečností nalezneme v moderní sociologii vzdělávání, v níž se výrazně projevují všechny rozpory kapitalistického systému. Například počátkem sedmdesátých let se Christian Baudelot a Robert Establet (dva zdatní představitelé oficiální althusserovské sociologie) proslavili tím, že se jim konečně podařilo vědecky dokázat – pomocí statistických tabulek – že tehdejší škola byla pod svým humanistickým nátěrem *politickým* strojem na udržování kapitalistického systému a těch nejkrutějších nerovností (*L'École capitaliste en France*, Maspéro, 1971). O osmnáct let později (tedy po dvou desetiletích *bezuzdaného* rozvoje globalizovaného kapitalismu a liberální logiky) byli titíž dva představitelé levicové sociologie (a ostatně nesmířitelní odpůrci „neoliberalismu“) naopak schopni prokázat, na základě téže statistické metody a *tyčků teoretických nástrojů jako v přechozím díle*, že francouzská škola se stala mnohem méně kapitalistickou než dříve a že (oproti „elitářským“ a „nostalgiickým“ tezí zastánců „republikánské

(7)

školy“) v podstatě ještě nikdy nebyla tak demokratická ani tak efektivní (*Le niveau monte*, Seuil, 1989). Toto dílo bylo ve své době oslavované *bez rozdílu* všemi hlavními médii a dodnes to je nepominutelná reference všech směrů podporujících reformy, které od sedmdesátých let postihují francouzské školství. Ponaučení z této sociologické bajky je jasné: moderní levicový člověk (tedy kulturní liberál) už s konečnou platností ví, že *čím silněji kapitalismus ovládá danou společnost ekonomicky, tím více mu tato společnost uniká kulturně*; anebo ještě – pokud bychom chtěli *Baudelot-Establetův zákon* formulovat vědeckěji – „rozvoj kritické inteligence a reálné svobody je vždy přímo úměrný rozvoji kapitalistického trhu“. A toto dává levicové sociologii její velikost. Většina moderních intelektuálů už vůbec nedokáže pochopit myšlenku, že obranu základních svobod – individuálních i kolektivních – nelze omezovat na „fašně zbytnění buržoazní svobody v naprostou nezávislost a samostatnost jednotlivce“ (Engels, *O hesle zrušení státu a o německých „přátelích anarchiie“*, 1850). Od mediálního triumfu Bernarda-Henriho Lévyho a „nových filozofů“ (mediálně aktivní bývalí příslušníci maostické levice hájící anti-totalitarismus a neokonzervativismus, pozn. překl.) si už ani nedokáží představit, že by tato obrana mohla mít jiný základ než *liberální přirozené právo* (jež je možné do nekonečna rozšiřovat) „všech na všechno“ (*Jus omnium in omnia*). To znamená zapomenout, že tyto nezbytné svobody lze způsobem specificky socialistickým – a anarchistickým – opřít o pojetí lidské bytosti jako „společenského tvora“ a současně o pojetí *svobodné, rovné a slušné společnosti* (Orwell). Na tomto filozofickém základě lze evidentně postavit a obhajovat i řadu nových svobod včetně těch „společenských“. Rovněž to znamená opomíjet kdysi mimořádně životaschopnou *republikánskou* teorii základních svobod založenou na myšlence „společného dobra“ a lidové suverenity, proti níž liberálové bez oddechu brojili po celé osmnácté století (jak píše Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge

(8)

University Press, 1998). Jedním z filozoficky originálních přínosů George Orwella je ostatně právě to, že se obvykle staví do průniku těchto dvou směrů. Například jeho *bezpodmínečná* obrana svobody myšlení a projevu (svoboda, kterou dnešní levicovní intelektuálové čím dál tím více považují za trestný přečin) se opravdu neopírala o liberální teorii o „přirozeném“ původu lidských práv, nýbrž o „známá pravidla odvěké [republikánské] svobody“ (*by the known rules of ancient liberty*), jak sám připomínal v explicitním odkazu ke slově Johna Milтона. Zdůrazňoval přitom, že „slovo *odvěká* ukazuje na to, že svoboda myšlení je *hluboce zakotvenou tradicí* nepochybně neoddělitelnou od toho, co dává západní civilizaci její specifčnost“ (Předmluva z roku 1945 k *Farmě zvířát*). A pokud podle Orwella byla tato svoboda myšlení a projevu (stejně jako intelektuální poctivost, která je její podmínkou) smrtelně ohrožena, bylo to přesně proto, že „řada našich intelektuálů dnes *tuto tradici porývá*. Přijali teorii, podle níž o publikaci, chvále či kritice knihy nerozhodují její kvality, nýbrž politický oportunismus. A ostatní, kteří ve skutečnosti tento způsob vidění nesdílejí, ho přijímají *z čiré zbabělosti*“ (tamtéž). Doba Nicholase Demoranda (přední francouzský levicově-liberální novinář, pozn. překl.) rozhodně v tomto bodě Orwella ani v nejmenším nevyvrací.

(9) V tomto smyslu si můžeme vypůjčit lidovou moudrost a říci, že konzistentní *liberál* je někdo, kdo „má srdce na levici a peněženku na pravici“. Podle všeho tomuto lidskému druhu zánik nehrozí.

## [P]

(... *minimální empatie a smysl pro druhé...*)

Velmi dobrým příkladem nutného rozvíjení empatie, k němuž odkazují, jsou ve Francii filmy Bertranda Taverniera (které politicky nejsou bez souvislosti s tvorbou Kena Loache). Mám na mysli zejména postavu Dava Robicheauxe (mistrovsky ztvárněnou Tommy Lee Jonesem ve filmu *V elektrizující mlze*), skrze níž se Tavernierovi obdivuhodně daří zachytit všechny lidské *rozpory*, které hýbou „obyčejným bělochem“ z Louisiany, konzervativcem vyznávajícím *obecnou slušnost*. Je pravda, že Tavernier je velkým čtenářem Orwella a velkým obdivovatelem Johna Forda, a proto vždy zcela záměrně vzdával hold jejich pojetí obecné slušnosti a obyčejných lidí. V této souvislosti doporučujeme jeho úžasnou knihu rozhovorů s Noëlem Simsolou, *Le Cinéma dans le sang*, Écritures, 2011.

## [Q]

(... *liberální globalizace, která roste a prosperuje pouze postupným ničením všech morálních hodnot...*)

Liberální ideolog Philippe Manière (bývalý ředitel Montaignova institutu, jednoho z hlavních center propagandy a dezinformací francouzského velkokapitálu) ještě před nedávnem litoval, že kritici kapitalismu stále ještě nepochopili



tu „jednoduchou myšlenku“, že „bez podnikatelů poháněných v nadhledem zisku nemáme ani ekonomickou dynamiku, ani nová pracovní místa“ (*L'Express*, 21. listopadu 2012). Rozumí se samo sebou, že žádný pravcový lídr (který pod tlakem svého lidového voličstva neustále *předstírá*, ba dokonce i směšně *přebírává* nesmlouvavou věrnost hodnotám obecně slušnosti) si nikdy *věřejně* netroufne přihlásit se k této liberální chvály nemorálnosti a chamtivosti, tedy dvou „soukromých neřestí“, bez nichž by se „růst“ brzy zhroutil. U toho je obzvláště zábavné upozornit, že Maniérova analýza se podivně překrývá s Leninem, když psal o chamtivosti kapitalistů, že je jednoho dne přiměje, aby „nám sami prodali provaz, na němž je pověšime“. Tento bonmot dokonale vystihuje sebevražednou podstatu liberální logiky. Jen škoda, že Lenin nedomyšlel, že totalitní hospodářství v rukách byrokratické oligarchie nikdy nedokáže vytvořit materiální prostředky na nákup onoho provazu. Krátce a stručně, Lenin a Philippe Manière jsou oba těmi nejlepšími důvody k tomu, abychom dali přednost slušné společnosti.

[R]

(... pokud se levicová levice nedokáže vymanit z „mitterandovského“ kulturního liberalismu...)

Rozhodnutí Evropského soudního dvora z 15. prosince 1995 (označované podle jména hráče FC Liège jako

„Bosmanovo pravidlo“) dovolilo modernímu kapitalismu, aby se definitivně zmocnil profesionálního fotbalu, a završil tím zkázu jeho hravé a lidové podstaty. Rozhodnutí zamezuje, aby UEFA s cílem zaručit *minimální sportovní férovost* zakazovala evropským profesionálním klubům nákup více než tří zahraničních hvězd. Pro většinu klubů (dnes už drtivou) přestává platit, že se o výsledku rozhoduje na hřišti. Nemají totiž finanční prostředky na to, aby se mohli utkávat s bohatci, ať už se jedná o ropné miliardáře či ruskou mafii. Není bez zajímavosti, že všichni, kteří se tehdy mobilizovali, jako například kamerunský brankář Joseph-Antoine Bell, aby nadšeně podpořili toto katastrofální rozhodnutí, se většinou odvolávali na „boj proti rasismu“, „boj proti všem formám diskriminace“ a na právo zaměstnanců na „úplnou mobilitu“. Dobře víme, že liberálové opět sáhli k téže strategii během referenda v roce 2005 s tím, že „švédského středního útočníka“ jednoduše vystřídal „polský instalatér“. Jedná s o možnostně čistý příklad onoho dnes už zavedeného procesu, který kulturně-liberální *dobrodince* dříve či později obsadí do role *užitečných idiotů* ekonomického liberalismu. Jako pomník tomuto podivnému pokřivení proto navrhuji od nynějška nazývat *Bosmanovým principem* zákon, který neúprosně žene celou moderní levici k tomu, aby za *kapitalismus* dokončovala jeho špinavou práci.

[S]

(... společenství experimentátorů obdivuhodně oddaní věci...)

Pro konkrétní představu o rozsahu a pestrosti těchto společenských experimentů, které „od USA po Indii, od Kanady po Francii, od Argentiny po Japonsko“ už nyní umožňují tisícům obyčejných lidí, aby se začali vmaňovat ze sevření kapitálu a znovu pro jednotlivce i kolektiv vydobyli základy skutečně autonomního života, odkazujeme na posilující knihu Bénédicta Manicra, *Un million de révolutions tranquilles. Comment les citoyens changent le monde* (Les liens qui libèrent, 2012). Jistě by bylo naivní si myslet, že podobné alternativní praktiky (které se dotýkají jak práce a bydlení, tak i zdravotnictví, obchodu a životního prostředí) by mohly samy o sobě stačit k vysvození lidstva z ocelové klece liberalismu. Tím spíše, že moderní vládnoucí třídy disponující dnes represivním aparátem mocnějším než kdykoliv dříve mu po dosažení určité meze nikdy nedovolí, aby se „pokojně“ rozvíjelo. Bylo by však ještě naivnější (pokud opravdu jde o naivitu) odhlížet od toho, že se jimi lidé učí a získávají vzory. Pokud by dnes měla být jedna věc jasná – po století bloudění a neúspěchů revolučního hnutí – pak jde o to, že svět se skutečně může změnit k lepšímu (toto žádoucí vyústění mechanicky nezaručí žádný „směr historie“, ani žádná teorie „pokroku“), pouze pokud se bude měnit současně *zdola i shora* a pouze pokud následně každý bude *ve svém každodenním životě* připraven tomu něco málo obětovat. „Profesionální“ revolucionáři, kteří sní pouze

o „jakobínském převzetí státu“ (Guy Debord), by se spíše měli zamyslet nad svým vlastním vztahem k vůli k moci a k *obecné slušnosti*. Věčná lekce anarchismu.

## DODATEK

NEUVEŘEJNĚNÝ ROZHOVOR PRO MIDI LIBRE  
(7. PROSINCE 2018)<sup>1</sup>

Asi před dvěma lety jste se odstěhoval z Montpellier, i když jste to tam měl rád, a usadil se v malé osadě v kraji Landes. Můžete nám vysvětlit, v čem jde spíše o politické gesto než o geografický přesun?

Takový masochista zase nejsem! Pokud dnes žiju v malé vesničce v Dolním Armagnacu – 10 km od nejbližšího obchodu, nejbližší kavárny a nejbližšího doktora (26 % francouzských obcí je v důsledku globalizace na tom stejně) – je to proto, že už jsem nesnel standardizovaný a „sváteční“ způsob života bez půdy v Montpellier. A bez pochyby také proto, že jsem byl dost „reakcionářský“, nebo dost epikurejský, na to, abych si ještě troufnul věřit, že rajče vypěstované na místě a bez chemie bude nutně mít jinou chuť než

<sup>1</sup> V deníku vyšel pouze shrnující článek. Autor poskytnul plný rozhovor k publikaci českého překladu knihy.

jeho průmyslová náhražka dovezená z Číny nebo Austrálie v obrovských kontejnerech, jejichž – nezdancně! – palivo zatěžuje životní prostředí více než automobilová nafta (francouzská vláda v rámci boje proti klimatickým změnám chtěla zvýšit daně z benzínu a nafty, pozn. překl.). Samozřejmě že takový krok do jiného světa má nutné politický aspekt. Na jedné straně jde obvykle o snahu o trochu více vnitřní integrity v osobním životě; nechtěl jsem se podobat těm levicovým intelektuálům, kteří neustále oslavují „sociální pestrost“ a současně si dávají velký pozor, aby nebydli v těch „nejproblematičtějších“ čtvrtích! Na druhou stranu život ve venkovském kraji mi dal příležitost, abych si sám ověřil, jak na míle metr přesně odpovídá popis „periferní“ Francie Christophea Guillaunya, jemuž se celý sociologický establishment dlouho vysmíval, skutečnosti, kterou mám před očima. A opravdu stačí tady žít s drobnými rolníky, řemeslníky, chovateli nebo důchodci, pro něž každý konec měsíce přináší navzdory vyhraněnému smyslu pro vzájemnou výpomoc neřešitelný hlavolam, v kraji s nespoutanou a velkolepou krajinou, kde však veškerá veřejná doprava a služby (nemluvě o mobilním pokrytí) byly systematicky obětovávány liberálním dogmatům, abychom dokonale pochopili *vznešený hněv* (Orwellův výraz) žlutých vest!

Letos jste vydal nový esej „Kozel zahradníkem“ (*Le loup dans la bergerie*, pozn. překl.), v němž dále rozebíráte konvergenci, a i dokonce neoddelitelnost různých liberalismů (politického, ekonomického a kulturního). A levice, která se tím cítí

potrefěna (a také že je), na oplátku neustále klade otázku: „proč tolik nenávisť?“ Také se ptáme.

Zdá se mi, že aktuální dění už dalo odpověď! Čeho jsme to dnes svědky, ne-li návratu v úplně nové podobě oné „sociální otázky“ (tedy konfliktu zájmů stavějícího, třeba i skrytě, „ty nahoře“ proti „tém dole“), která donedávna byla jádrem každé socialistické kritiky? A přesně tuto sociální otázku a s ní samotnou myšlenku „třídního boje“ se evropská levice – od svého masového příklonu k ekonomickému, politickému a kulturnímu liberalismu počátkem osmdesátých let – snaží všemi prostředky utopit záplavou proslulých „společenských otázek“. Být nalevo dnes už neznamená bojovat proti nespravedlivému ekonomickému a společenskému systému založenému na neomezené akumulaci kapitálu. Naopak jde o pokus *nabradit* tento boj zcela zvláštní liberální křížovou výpravou „proti jakémoliv diskriminaci“ – od podpory genderově korektního pravopisu přes zákaz rodičovských výprasků až po vegetariánství. Je proto jasné, že levice se dnes stala *objektivně kontrarevoluční silou*. Netřeba se pak divit, že propast, která ji dělí od lidových tříd – a následně od té periferní Francie, kde žije většina Francouzů – se bez ustání rozšiřuje; zamysleme se například nad apatií, kterou vyvolalo hnutí žlutých vest u celé levicové inteligence (a). Situaci ještě komplikuje to, že tato *nová* levice má své voličské jádro v městských středních třídách. Nejenže tato super-vzdělaná a super-mobilní vrstva představuje pouze 10 až 20 % obyvatelstva, ale je ještě navíc výborně chráněna proti dopadům globalizace, pokud z ní dokonce neprofitují. To je

ostatně bezpochyby i důvod, proč mě opakované výzvy k rehabilitaci socialistické kritiky tolik vadí levicovým papalášům a papaláškám. Jak totiž poznamenal velký americký socialista Upton Sinclair, je velmi „těžké něco pochopit, když váš plat závisí na vaší nechapavosti“!

**Končící rok byl poznamenán lidovým hnutím žlutých vest. Čím vás tak mimořádně zaujalo, že jste ho zcela výjimečně veřejně podpořil?**

Hlavní zásluhou žlutých vest je to, že rozbili základní mýtus levicové „sociologie“, podle něhož pojem „lidu“ už dnes nemá žádný politický význam s výjimkou situace na „předměstích“ (používán pro příslušníky menšin, pozn. překl.). A přitom tento teoretický už „zaniklý“ lid se dnes nejen vehementně vrací na jeviště dějin, ale během několika týdnů díky svému výjimečnému smyslu pro politiku a osvěžující nápaditosti dosahuje více konkrétních výsledků než všechny odborářské a krajně levicové aparáty za třicet let. Bylo třeba naprosté zaslíbenosti, aby si buržoazní „ekologové“ hned nevěšili, že za konkrétní otázkou cen benzínu se formuje (v pozoruhodné formulaci Výzvy z Commercy) „všeobecné hnutí proti systému“, a především proti rostoucímu zabavování moci občana profesionálními politiky a nezvolenými soudci. Tím spíše, že nebylo těžké pochopit – kromě těch, kteří žijí na jiné planetě jako Bernard-Henri Lévy (viz s. 109) nebo Romain Goupil (angažovaný režisér, původně trockista dnes neokonzervativce, pozn. překl.) – že původní požadavky žlutých vest jen v menší míře vycházely

z „kultu autůku“, který má v očích „osvícených“ elit charakterizovat „burany“ z periferní Francie. Všechny statistiky přitom naopak ukazují, že bohatí zatežují životní prostředí na proudu nejvíce! Především šlo o spontánní morální povstání proti ekonomickému systému, který je stejně absurdní jako nespravedlivý a který – aby bohatí dále bohatli – neustále nutí nejpotřebnější Francouze, aby jezdili stále více a více kilometrů za prací, za lékařem, na poštu, za nákupy nebo také do školy, do porodnice či na úřady. To je jeden z důvodů, proč žluté vesty tak rychle znovuobjevily ctnosti přímé demokracie a místní autonomie. Ať už toto slibné revoluční hnutí krátkodobě čeká jakýkoliv osud (bohužel si můžeme být jisti, že bývalý bankéř Macron (b) nebude ani okamžik váhat s nasazením těch nejkrajnějších prostředků včetně vandálů (c), aby ochránil privilegia své kasty), už teď je jisté, že hněv lidu neopadne. „Páni, kteří nám vládnou“ (titul kritické knihy Michela Debré z roku 1957 o čtvrté republice, pozn. překl.) za to dříve či později zaplatí.

a) Je těžké nepomyslet na slavné dílo Paula Lidskyho, *L'écriture contre la Commune*, Maspero, 1970. Autor v tomto objeveném eseji připomíná, jak tehdejší nejvýznamnější levicoví spisovatelé načas pozapomněli na své obvyklé výtky proti buržoazii a „starému světu“, aby drtivou většinou přivítali potlačení Pařížské komuny: pravda, nařizované Adolphem Thiersem a Julessem Favrem – dvěma z nejvýznamnějších postav tehdejší liberální levice. Její výzva zřídít skutečnou sociální republiku dala rázem úplně jiný význam starému liberálnímu a republikánskému konceptu rovnosti. To veškeru potvrzuje slavnou Marxovu analýzu,

podle níž sice vždy existuje „určitá opozice a určité nepřátelství“ mezi pravavicovou ekonomickou buržoazií (která se přímo podílí na akumulaci kapitálu) a levicovou kulturní buržoazií (vysokoškolsí učitelé, spisovatelé či umělci, kteří „žijí z iluze, kterou si tato třída sama o sobě vytváří“), ale opozice a nepřátelství samy od sebe poleví, „pokaždé když se objeví praktický konflikt, který ohrožuje celou třídu“.

- b) Každému kdo bude chtít plně docenit míru cynismu a schopnosti manipulace Emmanuela Macrona, stačí připomenout, že dlouho působil jako specialista na „fúze a akvizice“ v Banque Rotschild. Jak se sám pochlubil v rozhovoru pro *Wall Street Journal* 8. března 2015 (tehdy ještě jako ministr hospodářství Francoise Hollanda), šlo o „práci“ vyžadující, aby se člověk především choval svým způsobem jako „prostitutka“, jejíž schopnost „svádět“ je pro práci zásadní („You're a sort of prostitute. Seduction is the job.“). Zajímavé úvahy nad tímto klíčovým obdobím utváření Emmanuela Macrona (bez jeho zkušenosti ze světa vysokých financí by nešlo pochopit jeho neutuchající úsilí o přeměnu staré historické země jako Francie na „národ startupů“) nalezneme v *Le code Jupiter* (Kód Jupiter, přičemž Jupiter je Macronova mediální přezdívka, pozn. překl.); podnětný esej vydaný v roce 2018 pod pseudonymem Démosthène nakladatelstvím l'Équateur.

- c) Ke specifické otázké vandalů jsem v rozhovoru se Sébastianem Lapaquem pro *Revue des deux mondes* v březnu 2017 napsal: „Za všech možných okolností si můžeme být jisti, že rudé gardy kapitálu („autonomní“, „antifa“, aktivisti hnutí No border atd.) pod oficiální záminkou boje proti „rasistickému a policejnímu státu“ podniknou vše, co bude v jejich moci, aby systematicky slepým násilím zdiskreditovali jakýkoliv lidový pokus o skoncování s logikou kapitálu; jejich praktiky v boji proti projektu letiště Notre-Dame des Landes nám z toho pohledu hodně napovídají. Tato

kontrarevoluční (a oidipovská!) mládež je odjakživa cvičena k tomuto poslání a každé revoluční hnutí s tím dříve či později bude očividně muset počítat. K této analýze nemám co dodat.

# OBSAH

Jean-Claude Michéa – konzervativní socialista (Petr Druháček)	5
Předmluva	19
Tajnosti levice	25
Komentáře	59
Dodatek	119



© Hannah Assouline / Opale / Flammarion

Jean-Claude Michéa (1950) je francouzský politický filozof a esejist. Navazuje na socialistické myslitele 19. století a je rovněž originálním interpretem díla George Orwella. Je znám svou kritikou kulturního liberalismu, kterému vyčítá, že ve jménu „náboženství progresivismu“ odvedl levici od boje s kapitalismem. Spojenectví kulturního a tržního liberalismu, které analyzuje v řadě esejů, považuje za hlavní překážku bránící dosažení spravedlivější společnosti.

Z francouzského originálu *Les mystères de la gauche*  
vydaného nakladatelstvím *Climats*, a department of Editions Flammarion,  
Paris, 2013

vydala Masarykova demokratická akademie, z. s.

Překlad: Petr Drulák

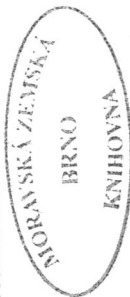
Odpovědná redaktorka: Kateřina Sedláčková

Korektura: Patrik Eichler

Sazba: Miroslav Švejda

Tisk: Cíl, a. s., Hybernská 1033/7, 110 00, Praha 1  
Praha 2019

Počet stran 128





# JEAN-CLAUDE MICHÉA TAJNOSTI LEVICE

OD IDEÁLU OSVÍCENSTVÍ  
K TRIUMFU NEOMEZENÉHO KAPITALISMU

„Michéa důsledně sdílí Laschovu kritiku kapitalismu, kulturní konzervatismus i schopnost divat se na základní otázky společnosti zdola, tj. z perspektivy její chudší a slabší části. Snad se nedopus-tíme žádného násilí vůči jednomu či druhému, pokud je oba budeme považovat za představitele určitého konzervativního socialismu, který není ani liberální, ani komunistický.“

*Petr Drulák*

„Kritika se nesmí spokojovat s tím, že bude rituálně odsuzovat ná-sledky ekonomického liberalismu (pro tyto účely cudně překřtěné-ho na ‚neoliberalismus‘) a současně posilovat dopady liberalismu politického a kulturního, který ho jako siamské dvojče doplňuje po-stránce psychologické a ideologické.“

„Logika daru (pradávná trojnásobná povinnost dát, přijmout a vrá-tit) od nepaměti vytvářela základní předivo společenských pout (přirozeně nabývajících nejrůznějších symbolických forem – někdy vzájemně rovných, jindy nerovných), a to ještě předtím, než si bylo vůbec možné představit právní dohodu či výměnu zboží.“

*Jean-Claude Michéa*



ISBN : 978-80-87348-63-5

Moravská zemská knihovna Brno

2

1439.414

**JEAN-CLAUDE  
MICHÉA**

**TAJNOSTI  
LEVICE**

OD IDEÁLU OSVÍCENSTVÍ  
K TRIUMFU NEOMEZENÉHO KAPITALISMU

**M<sup>d</sup>a**