

Boris Buden

KONEC POSTKOMUNISMU

Od společnosti bez naděje
k naději bez společnosti

Třidvacátého dubna 2009 přerušili studenti a studentky Filozofické fakulty v Záhřebu výuku a obsadili budovu fakulty. Jejich požadavek byl jednoduchý: zrušení poplatků za studium pro všechny studující v zemi. V následujících dnech došlo k protestům a blokádám na dvaceti dalších fakultách. V Záhřebu se studujícím podařilo Filozofickou fakultu okupovat více než měsíc. Cíle – zrušení poplatků za studium – nebylo dosaženo. Navzdory tomu se díky jejich protestu dlouho opomíjená sociální otázka opět vrátila na politické kolbiště. Byla nastolena téma, která nemohou ztratit žádně iluze o minulosti, protože ztělesňují naději v budoucnost. Jim je věnována tato kniha.

Copyright © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009
Translation © Radovan Baroš, 2013
Epilogue © Radovan Baroš, 2013
Czech edition © Rybka Publishers, 2013
ISBN: 978-80-87067-70-3

Také zóna ve filmu Andreje Tarkovského je jen pouhou epizodou v životě jeho protagonistů – riskantní vpád do zakázané zóny, jenž je příslibem splnění všech přání. Avšak u cíle, kde na místě ruin zaniklého světa již nastoupil nový, pestrobarevný život, zůstávají tato přání nesplněna. Lidé na ně rezignují a obracejí se zpět k šedivé realitě, kde dál pokračuje úpadek. Nikoliv v euforickém vstupu do této zóny, nýbrž v návratu z ní, přinášejícím rozčarování, nacházejí dějiny svůj skutečný smysl. To, na čem záleží, nejsou iluze, které nás do této zóny zavcdly, nýbrž výlučně zkušenosti, které jsme v ní načerpali.

To byl postkomunismus, zóna přechodu, z níž jsme se vrátili. Zbývá jen otázka, zda jsme si z toho vzali nějaké poučení.

ČÁST PRVNÍ

*Společnost a kultura:
Od beztřídní společnosti
k třídě bez společnosti*

KAPITOLA PRVNÍ

Cynický obrat

V obrazu pádu Berlínské zdi, která je symbolem zhroutení komunismu, je obsažena celá pravda postkomunismu: vidíme euforické masy, které se valí přes Zeď a přes její otevřené brány jako obilí z roztrženého pytle, nevidíme však, co vidí tyto masy. Pohled lidí, kteří právě strhli Zeď a spolu s ní svrhli i komunismus, není v ikonickém dokumentu jejich revolučního skutku zahrnut. Ten totiž ukazuje pohled těch druhých, těch, kteří se této události aktivně neúčastnili. A tak je náš obraz pádu komunismu rozštěpený na slepé dění a jeho symbolickou reprezentaci, která se utvářela mimo toto dění.

V zorném poli druhého

Podobný jev pozoroval již Kant. Tehdy to byla Francouzská revoluce.⁵ Tvrdil, že její pravý historický význam se vyjevoval v pohledu přihlížejících, kteří se tohoto dění neúčastnili. Důvod, proč se z nějakého dění stává historická událost, nespočívá tedy ani tak v jednání aktérů jako spíše v identifikaci pasivních pozorovatelů s tímto jednáním: „Je to toliko způsob myšlení přihlížejících, co se veřejně vyjevuje při této hře velkých zvratlů.“ Teprve když tito přihlížející, jako v případě Francouzské revoluce, v pařížských událostech roku 1789 rozpoznávají „postup k lepšímu“, a to ve smyslu „tendence lidského rodu v jeho celku“, stává se z pouhé, jak píše Kant, „příhody“ dějinné znamení. Tak se z vyplnění pařížského státního vězení stalo „dobyty Bastily“, symbol revoluce ve světově dějinném smyslu.

Nemá se to s pádem Berlínského zdi podobně? Nebyli to pasivní přihlížející na Západě, kteří právě svým nadšením, neboli řečeno Kantovými slovy, svou „toužebnou sympatií, bezmála hraničící s entuziasmem“, v pádu Zdi rozpoznali událost světového významu, událost, která ztělesňuje epochální konec komunismu? Co však bylo tím, co západní přihlížející v roce 1989 na pádu Berlínského zdi a na dalších pro zhroucení komunismu signifikantních událostech – od „sametové revoluce“ v Praze až po krvavé svržení Ceausescova režimu v Rumunsku – naplňovalo takovým nadšením? S čím se pasivní pozorovatelé na Západě vlastně identifikovali?

Nemohl to být samotný „návrát“ Východoevropanů k ideálu demokracie již uskutečněnému na Západě, tvrdí slovenský filosof Rado Riha, jenž téměř bezprostředně po demokracickém obratu let 1989/90 poukazoval na paralelu s Kantem.⁶ Západní přihlížející si prý byli nedostatků liberální demokracie velmi dobře vědomi. Na honu vzdálení tomu, aby se opájeli nadšením pro systém, v němž žijí, k němu chovají spíše střízlivý vztah, přičemž často k němu zaujímají ironický nebo dokonce cynický postoj. V éře pozdního kapitalismu nejsou masy na Západě už žádnými přesvědčenými věřícími v přednost demokracie – na rozdíl od obyvatel evropského Východu osvobozujících se od jha komunismu. V této asymetrii lze najít pravý důvod pro entuziasmus západního publika. To, co lidé na Západě naplňovalo takovým nadšením, byla „domněle bezvýhradná fascinace východoevropských aktérů západní demokracií, jejich naivní, tak říkajíc slepá víra v ni“.⁷

Tím získává propast mezi pasivními přihlížejícími historického dění, kteří nicméně disponují smysluplnou mocí nad tímto děním, a aktéry, kteří si historického smyslu svého praktického jednání nejsou vědomi, další rozměr. Potažmo poukazuje i na rozštěp v samotném současném pojmu demokracie. Ten se rozpadá na ideál, jemuž očividně nelze nikdy dostát,

a na nedokonalou realitu, která se s ním rozchází. Realita má při tom ovšem před ideálem přednost. Ve shodě s tím je dvojnásobně významný také náš základní postoj k demokracii. Jak naznačuje Riha, může být buďto *střízlivý*, nebo *naivní*. Ani zde však nevylučujeme žádnou symetrii. Střízlivý demokrat si není vědom pouze nedokonalosti demokracické reality, tedy nemožnosti dosáhnout dokonalé transparentnosti sociálního a politického života, jako kupříkladu nemožnosti zbavit se demokracickými prostředky jednou provždy korupce, egoismu, monopolizace, manipulace apod. Má také jisté ponětí o reformním potenciálu vlastního demokracického systému a má ve svém zorném poli tak říkajíc obojí, jak realitu, tak ideál, je však náchylný k tomu, odlišovat je od sebe a stále znovu podrobovat ideálu všeho podstatu demokracické střízlivosti. Jsou drženy pod kontrolou, aby se nezvrhly v utopické blouznění. Naivní demokrat se naproti tomu podle všeho nenachází v pozici, aby bral náležitě v potaz dimenzi reality. Zaměřuje svou ideální představu demokracie s její realitou. Dalo by se tedy říci, že zůstává utopické pojetí demokracie. Je ale ten, kdo nedokáže rozlišit demokracii od utopie, ještě stále demokratem?

Ve srovnání s naivitou se zdá demokracická střízlivost oplyvat vyšší mírou autenticity. Nikoliv naivní, nýbrž střízlivý demokrat je ten pravý demokrat. Ten první věří v demokracii tak říkajíc slepě, je hluboce přesvědčen, že demokracie je tím nejlepším ze všech možných systémů. Střízlivý demokrat nicméně ví, že – otrápanými slovy citáru připisovaného W. Churchillovi – demokracie je tím nejhorším ze všech možných politických systémů, ale že žádný lepší nemáme. To je ukázkový příklad demokracické střízlivosti v její zdánlivě stoické sebestojitosti. Její ironický podtón je nepřeslechnutelný. Ironický odstup vůči realitě není ani v nejmenším v rozporu s demokracickou střízlivostí; spíše se jeví jako její autentická součást.

Kupříkladu jako vzhled do neredukovatelné kontingentnosti této reality, jako třeba u Richarda Rortyho. Její cynické stupňování podle Rihy však taktéž náleží k demokratické střízlivosti, která tak sebevědomě vyznačuje z pohledu západních demokratů. Je ale demokratický cynik též pravý demokrat? Nebo se při přechodu od ironie k cynismu vytratila také demokracie?

Když slovo utopie nebylo ještě nadávkou: Rortyho liberální ironie

V čem spočívá rozdíl mezi ironickým a cynickým postojem ke světu, respektive k demokratické realitě? Každopádně ne v tom, v čem jej svého času hledal Sloterdijk. Nám se zdá, že s všudypřítomným cynismem dnes už nelze, jak kdysi doufal Sloterdijk, bojovat ironií. Ironie nefunguje již jako zbraň kynické kritiky ideologie proti „osvícenému falešnému vědomí“ (jak Sloterdijk nazývá cynismus), aby vyřadila jeho rozpory v celé jeho nahotě posměchu a aby tak podkopala stávající hegemonii, která je vždy hegemonií cynismu. Sloterdijkův „fantasticko-ironický strom zátraků“, vyšperkovaný „květnatými myšlenkami“ – metafora, kterou si vypůjčil od Heinricha Heineho, aby jí zpečetil svou inovaci filosofie jakožto kritiky cynického rozumu⁸ –, byl pohlcen cynickým lesem. Nejen jeho kynická ironie, nýbrž také další strategie kulturní transgrese, počínaje bachtinovským karnevalem* a postkoloniálními

* Ve své knize *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* (1965; česky 2007) vypracoval ruský literární vědec Michail Bachtin originální teorii kulturní transgrese, která je inspirována dočasným suspendováním a někdy i inverzí společenských rolí, jak k nim docházelo během karnevalových průvodů mask ve středověké a renesanční Evropě. Tato teorie ovlivnila řadu škol postmoderního myšlení zejména postkoloniální proveniencie, které v ní nacházely předobraz ironické transvestice zvyků a obyčejů koloniálních vládců jejich koloniálními poddanými, podřívající jejich autoritu v očích jimi ovládaného koloniálního národa. Naproti tomu jini, jako například stoupenec slovinské školy lacanovské psychoanalýzy (Žižek, Salced), upozorňují na praktické politické limity tohoto způsobu podřívání systému, když

konceptem kulturní hybridizace* konče, zkrachovaly na současném cynismu, respektive jím byly kooptovány. Jakkoliv je Sloterdijkova terapie neúčinná, jeho diagnóza naší doby jako „skrz naskrz“ cynické si nadále zachovává svou platnost.

V čem se ale liší ironický demokrat od cynického, když ne v tom, že ten první ztělesňuje efektivní kritiku toho druhého? Vše nasvědčuje tomu, že přímou odpověď na tuto otázku nelze očekávat od liberální teorie. Přechod od ironie k cynismu podle všeho leží mimo rádius její představitosti. Liberální myšlení není s to vykročit za horizont ironie už jen proto, že z ironie čerpá své nejdražší naděje. Ten nejlepší doklad této skutečnosti nám skýtá Richard Rorty. Jeho vize liberální utopie kulminuje právě pojmem ironie. Ovšem, pro Rortyho a onu liberální teorii, kterou ztělesňuje, ještě slovo utopie není nádváhou. Řeč je tedy o období konce 80. let, kdy si střízlivý demokrat mohl ještě dovolit myslet utopicky, aniž by byl zároveň zlehčován nebo dokonce pranýřován jako nepřítel demokracie, jehož vzývání něčeho, co tu ještě nebylo, je přímou cestou do gulagu.

Jak známo, spářoval Rorty ideální ztělesnění liberální demokracie budoucnosti v postavě imaginární osoby, kterou nazval „liberální ironičkou“. To, co ji činí liberální a co podle Rortyho vůbec definuje liberálně založené jedince, je především svědčení, že „krutost je tím nejhorším, čeho se dopouštíme“.⁹

poukazují na skutečnost, že v pozdním kapitalismu se z ironické transgrese stává módus jeho každodenního fungování. Konzumní kapitalismus dennodenně sám sobě organizuje ty nejnеспoutanější reje karnevalového veselí, při nichž ironicky shazuje i své nejposvátnější hodnoty, aniž by tím jakkoliv přicházel o svou autoritu, ba naopak tímto svým „subverzivním“ počínáním ještě upevňuje své panství. V pseudokarnevalovém prostředí pozdního konzumního kapitalismu byly tedy někdejší nadějné výhonky subverzivní ironie nejprve pohlceny hustým lesem strukturálního cynismu, aby byly posléze povýšeny na *modus operandi* současného systému. (R. B.)

* Koncepcí kulturní hybridizace se zrodila na půdě postkoloniálních kulturních studií někdy kolem poloviny 90. let minulého století. Klíčovými texty

Tato teze dává smysl jen ve vztahu k ústřední kategorii Rortyho liberální utopie, tj. k solidaritě.

Solidarita se manifestuje skrze naši schopnost spatřovat v cizích lidech druhy v utrpení a pociťovat soumělnost s bolestí a ústrky, které musejí snášet. Dle Rortyho se tato senzibilita nerodí ze vzhledu do jinak skrytých příčin nespravedlnosti a vykořisťování, které je třeba radikálně odstranit, aby se kvalita společenského života zlepšila. Neskryvá svou averzi vůči historicky jedinečné a přechodné formě solidarity – míněny jsou tehdy ještě aktuální socialistické nebo komunistické projekty, které svou legitimitu nacházejí v ideji sociální solidarity a pokoušejí se ji prakticky uskutečňovat v politické podobě více či méně totalitárního sociálního státu. Rorty nicméně není ještě připraven odvrhnout ideu solidarity jako bytostně totalitářskou. Solidarita pro něj není žádná faktum sociálního života, které hledá svou pravou, pokud možno liberální politickou artikulaci, protože ji nenašla v poměrech reálného socialismu, nýbrž ideální cíl, k němuž se upírá projekt jeho liberální utopie. Solidarita, jak ji definuje Rorty, je utopickým ideálem liberální ironičky. Její primární úkol tkví v tom, napomoci postupu lidstva k lepšímu skrze prohloubení a rozšíření naší citlivosti vůči strádání druhých, tedy skrze jistý druh pokroku v pocitu solidarity. Tento postup nemůže být záležitostí nadřazeného filosofického poznání, které by na

tem v evoluci teorie kulturní hybridizace se stala kniha Homiho Bhabhy *The Location of Culture* (1994). V ní její autor argumentuje, že postkoloniální kulturní identita se uvaží na bytostně kontradiktorické a ambivalentní půdě kulturní hybridity, což činí jakýkoliv hierarchický nárok na „čistotu“ kultury neudržitelným. Neredukovatelně ambivalentní charakter střetávání s kulturní kolonizovaného národa, kdy si koloniální elita kupříkladu nikdy nemůže být jistá, zda otročká imitace (*mimicry*) jejich způsobů a naveněk příslušky ovládané rasy ve skutečnosti není pouhou jejich ironickou transvestí (*mockery*), navozuje v kolonizátorech pocitu kulturní dezorientace, a tím podtrývá jejich postavení suverénních vládců. Příkladem je hybridní identita označovaná jako „Black British“, tj. identita černých obyvatel brit-

své straně mělo silnější argumenty. Spíše by mělo jít o jistý druh všeobecného kulturního zdokonalení a zjemnění. Dle Rortyho mohou soucítění s utrpením jiných stupňovat rozličné formy kulturní artikulace od etnografických výzkumů a novinových reportáží přes komiksy a dokumentární dramata až po románové fikce (Dickens, Henry James, Nabokov, Orwell atd.), kinematografii či televizní vysílání.

Rorty je liberální romantik, a to v sebereflexivním smyslu. A tak se coby filosof ve své liberální utopii dobrovolně vzdává opory filosofické reflexe. Tím, co posiluje solidaritu a spolu s ní i všeobecný mravní pokrok, nemá být analytická schopnost lidského rozumu, ale spíše obrazovnost, vzdělávání v romantickém smyslu kulturního zdokonalování.

Tedy ještě jednou. Mluvíme o době, kdy romanticko-utopické smýšlení ještě nezbytně nepřivolávalo strašáka revolučního teroru, nýbrž mohlo být ještě oslavováno jako instrument liberálně demokratického pokroku. O tento pokrok by se mělo, přinejmenším v případě Rortyho liberální utopie, postarat ironie. Být ironickým pro Rortyho znamená být si vědom náhodnosti, která v posledku propustuje životy jednotlivců i společnost a nakonec i celé dějiny. Přesně to činí z jeho liberální ironičky vzor demokratické střizlivosti. Má ve svém zorném úhlu obojí – kýžený ideál solidarity, jenž spočívá v tom, co možná nejvíce omezit míru krutosti, a realitu, která není jen

ských ostrovů, v konfrontaci s jejichž dokonale osvojenými britskými manýrů se identita bývalých kolonizátorů jeví jako bytostně nečistá, heterogenní entita, která již nemůže popřít svou „blackness“. Za své při tom bere jak kultura bývalých kolonizátorů, tak kultura bývalých kolonizovaných národů, přičemž výsledkem tohoto kulturního střetávání je zcela nová hybridní kulturní konstelace. Nejedná se tedy o tradiční dialektickou práci negativity, v jejímž průběhu by se ze dvou protikladných termínů rodila nová dialektická jednotna, nýbrž o oboustranný proces vzájemné hybridizace, při níž se heterogenní elementy dvou odlišných kultur splétají do nové hybridní kulturní entity. Bhabha si tuto subverzivní praxi spojoval s emancipačním příslibem rozpuštění veškerých tradičních sociálních antagonismů, jako jsou

realitou reálně existujících a stále nových forem otevřené krutosti, nýbrž také realitou neironických lidí, kteří svůj sociální a politický život organizují podle metafyzických principů nebo, jak by řekl Rorty, podle finálního slovníku (*final vocabulary*)*, ať už je jím konfesijně svázaná náboženská víra, ideologické dogma či něco podobného. Vztah mezi nimi neboli odstup mezi ideálem a realitou je pro Rortyho liberální ironičku vždy kontingentní. Jinými slovy, nelze jej zredukovat na nějaký základ, jenž by se nacházel mimo doménu historické a politické neurčitosti nebo mimo nahodilost prostoru a času. Střízlivý demokrat v liberálně-ironickém smyslu je někdo, kdo se nedá ovládnout přeludem prvních principů, a proto se zdráhá brát vážně jakýkoliv princip společenského života postulovaný ideologií nebo (demokratickou) většinou a nechat se jím vést k praktickému uskutečnění utopického ideálu.

A nyní jde do tuhého: přechod k cynismu

Vezměme si jeden konkrétní historický příklad: střízlivý liberálně-ironický demokrat by se s komunistou shodl na tom, že solidarita ve smyslu omezení krutosti je chvályhodným cílem společenského života. Avšak nikdy by nemohl či – řečeno spolu s Rortyem – nemohla brát vážně tvrzení komunisty, že toto cíle lze dosáhnout zrušením společenských tříd. Být iro-

trida, pohlaví nebo národ, a s možností ustavení nové autenticky mezinárodní kultury, v níž by bývalé koloniální kultury úplně ztratily potupný nános své někdejší exotičnosti. Tyto vysoké ambice vkládané do praxe kulturní hybridizace, která není ničím jiným než specifickou praxí překladu jazyků rozličných kultur do hypotetického jazyka jedné mezinárodně srozumitelné kultury, podle Budena však naráží na nezpochybnitelný fakt, že jazyk jakékoliv kultury je ze své podstaty nepřeložitelný: „Veškeré naše rozmanité zkušenosti – ať už z tohoto, či z onoho světa – byly přetlumočeny do jazyka kultury, avšak zkušenost kultury samotné nenachází už žádný jazyk, do něhož by se dala převést. Kultura je nepřeložitelná, protože je sama konečným překladem.“ Viz „Der Schacht von Babel oder: Die Gesellschaft, die

nickým zde znamená zachovat si odstup od komunistického finálního slovníku, jenž má za to – a zakládá na tom svou ideu společnosti –, že dějiny jsou ve své nejvladnější podstatě dějinami třídních bojů, a proto lze ideálu solidarity dosáhnout jen skrze revoluční zrušení dějin jakožto dějin třídních bojů a stvoření beztřídní společnosti. A tak musí liberálně-ironický, střízlivý demokrat zahrnout ideu a praxi proletářské diktatury nebo i reálně socialistického sociálního státu, a to nikoliv proto, že odmítá jejich specifickou, totalitární krutost, nýbrž proto, že nemůže brát vážně komunistický metajazyk o konečném vymýcení krutosti.

K čemu tento obšírný výklad Rortyho ideje liberální ironie? Protože první známá definice postkomunismu odvozuje tento historický fenomén právě z ideje ironie. Podle této definice je postkomunismus systém, „v němž rozklad (*withering away*) komunismu dosáhl bodu, ve kterém ani marxistická teorie, ani dosavadní komunistická praxe rozhodujícím způsobem – pakliže vůbec ještě – neurčují aktuální veřejný pořádek (*public policy*). Postkomunismus bude jednoduše systém, v němž ti, kteří se pokládají za „komunisty“, již neberou svou komunistickou doktrínu vážně jakožto rukověť pro organizaci společenského života.“¹⁰

Tím, co tedy bytostně odlišuje postkomunismus od komunismu, je ironický odstup od komunistické ideologie a je-

Politik mit Kultur verwuchselt“. In: Buden, B., *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersehbar?*, Berlin, Kadmia, 2005, s. 195. (R. B.)

* Jako „finální slovník“ označuje Richard Rorty takový soubor termínů přirozeného jazyka, které pro daného mluvčího vyjadřují poslední pravdy o tomto světě. Při tom není podstatné, zda se tyto pravdy opírají o obecně akceptovaná mínění nebo zda svou autoritu čerpají z vědeckého poznání či filosofické reflexe. Důležité není ani to, zda jsou specifické pouze pro daného mluvčího, nebo zda jsou sdíleny širší komunitou. Rozhodující je jen statut epistemologické finality, který je jim přisuzován jejich mluvčími. Jako typické příklady takových termínů lze uvést slova „pravda“, „dobro“, „spravedlnost“, „krása“, „Kristus“, „Anglie“, „slušnost“, „revoluce“ či „cír-

jích ústředních postulátů třídního boje, historické role proletariátu, odstranění vykořisťování atd., jakož i od historické formy praktické realizace této ideologie, takzvaného reálného socialismu s jeho specifickými institucemi – od systému jedné strany přes plánované hospodářství až po jeho represivní infrastrukturu s tajnou policií a síťmi špiclů.

Autorem citované definice postkomunismu je politolog Zbigniew Brzeziński, bývalý poradce amerického prezidenta Jimmyho Cartera pro otázky národní bezpečnosti.¹¹ Pozoruhodné na tom je to, že byla zveřejněna bezprostředně před zhroutením komunistických systémů ve východní Evropě. Několik měsíců před pádem komunismu věří jeden z nejvýznamnějších strategií americké zahraniční politiky druhého poloviny dvacátého století a jeden z vůdčích antikomunistů studené války stále ještě v jeho pokračování. Jak se mohlo stát, že osvědčený antikomunista bere komunismus vážněji než samotní komunisté?

Vysvětlení, které se vnučuje, opět vychází z ideje liberální ironie: ve své definici postkomunismu dává Brzeziński najevo svůj vlastní liberálně-ironický postoj vůči historické realitě. A tak nachází v tehdejší realsocialistické nomenklatuře určitý druh liberálních ironiček, které si konečně uvědomily bytostnou kontingenci historického dění a nyní, když již samy sebe neberou vážně jakožto komunisty, chtějí namísto komunistické utopie uskutečnit utopii liberální. Ponechme stranou otázku, zda jsou komunističtí aparátčící z poslední fáze

kev¹². Úkolem Rortyho hypotetické liberální ironičky je zachovávat si vůči proklamovanému finálnímu statutu těchto pravd radikální pochybnost. Tím se sama učí ironickému odstupu vůči svému vlastnímu nekriticky přijímanému finálnímu slovníku a kultivuje tak v sobě pocity liberální empatie. Takto přispívá ke zrodu autentické liberální komunity, jež za svůj prvořadý cíl pokládá zmiřování zbytečné krutosti, což má v posledku vést k prohloubení pocitů liberální solidarity. Srv. Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1989, zejména s. 73. (R. B.)

komunismu, kdy již pilně pracují na jeho pádu, komunisté nebo spíše již liberálové, a odpovíme si nejprve na jednozluchou otázku: Je samotný Brzeziński liberálně-ironický demokrat, jehož myšlení a jednání je normativně určováno poznáním historické kontingentnosti? Nebo ještě konkrétněji, je jeho pohled na tehdejší komunistickou realitu, která se v tomto pohledu již *avant la lettre* proměnila v realitu postkomunistickou, skutečně pohled oné liberální ironičky Richarda Rortyho, jež se opájí ideály liberální utopie?

Zbigniew Brzeziński je znám jako stoupenec tvrdé linie, jenž se v boji proti komunismu nezdřáhal podporovat ani fundamentalistické islamisty. Byl tím, kdo se jakožto politický strateg zasadil o pomoc antikomunistickým mudžahedinům v Pákistánu a Afghánistánu s cílem svrhnout sice komunistickou, ale sekulární vládu v Afghánistánu, a to, jak později přiznal, ještě před sovětskou intervencí v prosinci 1979. I kdyby vznešený cíl tento prostředek ospravedlňoval – Brzeziński byl přesvědčen, že právě jeho strategie podpory radikálních islamistů rozhodujícím způsobem oslabil komunismus a v posledku přivodila jeho pád v celé východní Evropě –, stále zůstává otevřená otázka: Je demokrat, jenž v boji za demokracii podporuje dokonce i jejího nejhoršího nepřítele, ba se účastní coby porodní bába jeho historického zrození a věrně mu stojí po boku, až dokud se tento nerozvinul v již nezvládnutelné teroristické monstrum, stále ještě demokrat? „Lépe žít pod bičem šarii nežli v reálném socialismu.“ Je toto krédo pragmatické demokratické střídlivosti, nebo liberální ironie?

V Brzezińského strategii boje za demokracii stejně jako v jeho pozdější definici postkomunismu se manifestuje postoj, který je od historického projektu kapitalistické liberální demokracie neoddělitelný a doprovází její nejdražší ideály jako stín. Později, když se onen teror, který stvořila sama demokracie ve svém boji proti komunismu, obrací proti ní, dosáh-

ne tento postoj v postavě mučičího demokrata své zralosti. Pak také ztratí ona věta, v níž Rorty rozpoznal podstatu liberalismu, svou utopickou dimenzi. „Cruelty is the worst thing we do“ nyní tedy již neztělesňuje naději liberální demokracie ve světě bez krutosti, nýbrž krutost, kterou člověk působí v reálném světě svým bližním ve jménu liberální demokracie.

Toto už není ironie, ale cynismus. Teprve tento přechod činí Brzezińskiho definici postkomunismu srozumitelnou. Jím postulovanému ironickému obratu v pozdně komunistické realitě předchází obrat cynický v pohledu liberálně demokracického přihlížejícího. Vysvětluje rovněž kolosální nepochopení historické reality, která činí Brzezińskiho definici z dnešní perspektivy směšnou: vysoce vzdělaný politolog a nejlépe informovaný politik, člověk, jenž celý svůj život zasvětil boji proti komunismu, nebyl s to předvídat bezprostřední blízkost jeho zhroucení. Zní to nepředstavitelně, ale tento elitní antikomunista studené války náležel k posledním, kteří vedle zkontatěných komunistických dogmatiků, jako byli Honecker nebo Nicolae a Elena Ceaușescuovi, ještě věřili v komunismus, když tento byl již v posledním tažení. Tento paradox není těžké objasnit. V ironickém odstupu od ideálů, přesněji řečeno Rortyho „centrálních přesvědčení a tužeb“ lidí – vůči kterým by si měl člověk zachovávat ironický postoj, protože jsou kontingentní –, spatřoval Brzeziński dokonaly nástroj panování. Proto si byl jistý, že komunisté, kteří sami sebe neberou vážně, nikdy nemožili ztratit svou moc. Jeho fantazie (sebe)ironických komunistů se tak ukazuje být primitivní narcistickou identifikací: nyní také oni pohrdají svými komunistickými ideály – stejně jako již dávno předtím pohrdal Brzeziński svými ideály demokratickými (a tak mohl podporovat islamistické teroristy a mohl dosáhnout svého politického cíle, jímž bylo svržení komunismu). Ironie, kterou si Brzeziński projektval do zanikajícího komunismu, nebyla ničím jiným než

cynismem v demokratickém pohledu – v pohledu samozvaného demokrata, jenž se již jakožto demokrat nebere vážně.

„Co to je, co z nás dělá členy
jedné společenosti?“

V momentě, kdy Brzeziński vyhláší jejich ironické obrácení, se východoevropský komunisté buďto skutečně již sami podílejí na nezadržitelných procesech demokracizace, nebo jsou jim bezmocně vydáni na milost a nemilost (tam, kde se jim stáváví do cesty, jako například v Rumunsku, jsou nelhostiště odstraněni). Kromě toho komunismus hlasnosti a perestrojky už dávno není komunismem inscenovaných procesů, nucené kolektivizace a masového obětování lidských životů ve jménu splnění nereálných pětiletých plánů. Je cynické spatřovat v pozdně komunistických reformních hnutí, ať už vycházejí shora či zdola, pouze zradu na komunistických dogmatech, a nikoliv projev autentické víry v ideály svobody, spravedlnosti a demokracie. Byla hlasnost jen komunistický (sebe)klam, pásek vrhaný do vlastníků očí nebo eventuálně do očí mas, jenž měl posloužit pouze k upevnění moci? Nebylo zde opravdu nic z osvícenského ideálu otevřenosti ani z liberálně demokracického práva na svobodu projevu a tisku? Nemůže být pochyb o tom, že hlasnost i perestrojka byly ve svém pokusu reformovat reálně existující socialismus historickým fiaskem. Nebyly však fiaskem ve svém úsilí probudit v lidech naději v lepší svět a vůli změnit stávající poměry. Nebo snad ony masy, které všude ve východní Evropě s nadšením vítaly hlasnost a perestrojku a rozpoznávaly v nich výzvu k vlastnímu vysvození, tleskaly toliko komunistům ironizujícím sebe samotné?

Co se cynickému pohledu jeví jen jako ironický odstup komunistických vládců od jejich vlastní ideologie, je ve skuteč-

nosti vpád nahodilosti do všech sfér socialistických společností, ať už shora, zdola nebo ze strany (neboť hlasnost a perestrojka byly ještě více oslavovány v reálné socialistické cizině nežli doma v Sovětském svazu). Co bylo včera ještě nemyslitelné, se přes noc ocitlo ve sféře možného. To se týkalo nejenom snů disidentů, ale také snů komunistů. Mnohým z nich se najednou zdál reálně existující socialismus jako reformovatelný, rozšířitelný o ideály svobody a všeobecně sociálně-ekonomické prosperity. Jako by se v samém středu komunismu opětovně otevřela jeho vlastní dlouho potlačovaná a zneužívaná utopická perspektiva. Na hony vzdání tomu, aby sami sebe nebrali vážně, objevili komunisté odhodlaní k reformám tyto ideály nanovo. Věřili, že je lze ještě zachránit a opětovně vrátit k životu. Jím stejně jako všem ostatním, kteří tu to naději sdíleli nebo ji vítali, a nikoliv pouze antikomunistům, se dějiny jeví jako prostor svobody a společnost jako výsledek působení svobodného jednání – a nikoliv jako předem daná realita, do níž se člověk narodí a již se musí přizpůsobit. Jako by celá společnost ztratila pevnou půdu pod nohama bez ohledu na to, z jakého materiálu byla svořena. Pro jedno to byly železné zákony světových dějin, které nyní pozbýly svou platnost, pro jiné, jako třeba pro mlčící „masu pracujících“, to byl obraz společnosti jakožto nadřazené moci odcizené vůli jednotlivce, v konfrontaci s níž se každodenní oportunismus jevil jako jediná účinná strategie přežití. Onen strach, jenž tak dlouho prostupoval veškerý jejich sociální život – žili doslova ve společnosti strachu – se jim nyní zdál bezdůvodný. Tam, kde byl až doposud předem daný společenský fundament, zahlédli najednou sami sebe, sílu vlastních rozhodnutí, nečinnost svých přání a zájmů, otevřenost budoucnosti, zkrátka svou vlastní svobodu.

Poslední dějství krachujícího komunismu se odehrává jakožto drama nového společenského založení, jehož východis-

ko je zprvu ještě otevřen: vše se zdá opět možným – dokonce i lepší socialismus. To, co se tu na scéně dějím odehrává, je ve skutečnosti radikální politizace všeho jsoucího. Tato politizace nemá co dělat s představou lidí, kteří se jinak o politiku nikdy nezajímají a skoro jako by ji opětovně objevili. Také dalece přesahuje orážky, které jinak obvykle provázejí demokratizační proces reálné socialistických společností. Ku příkladu do jakých politických stran má být kanalizována pluralita osvobozených politických zájmů, v jakém rozsahu má být osvobozená soukromá iniciativa (de)regulována, respektive komu patří ona „svobodná a nezávislá“ média, která měla sestrojit novou, demokratickou veřejnost. Politizace, o níž se zde jedná, se netýká jen lidí ve společnosti či základních otázk jejich života v této společnosti, nýbrž společnosti jako takové, jejího vlastního fundamentu. To, z čeho se nyní stává politikum, není jen otázka „Jak bychom v naší společnosti mohli žít lépe?“, ale spíše „Co to je, co z nás dělá členy nějaké společnosti?“. Je to sociální spravedlnost, nebo kulturní identita, Bůh, nebo soukromé vlastnictví, „naše hodnoty“, nebo „jejich ohrožení“? Ve hře je tedy politizace v téměř transcendentální dimenzi společenského života, která se netýká ani tak člověka coby společenské bytosti, nýbrž *společenskosti jeho bytí*. Politizace všeho jsoucího jednoduše znamená, že se jsoucí jako takové stává politickou otázkou.

Žádná demokracie bez kapitalismu?

Je jasné, že se zde dovoláváme zapomenuté, ba dokonce vytěšně pravdy moderní demokracie, jejího původního revolučního charakteru. Právě tuto pravdu vynesly události let 1989/90 opět na světlo světa – totiž to, že demokracie a revoluce mají jeden a tentýž původ a že vůle k radikální změně stávajících poměrů je neoddělitelně spjata s vůlí po demokracii.

Pod pojem revoluční radikalita je zde třeba chápat nikoliv jen způsob a charakter dané změny, jako například její eventuelní násilnost, nýbrž také její kvalitativní rozsah, jenž zahrnuje jak ony nikdy neexistující a teprve se konstituující, tak i její dávno zapomenuté, historicky „nedozrálé“ nebo represivně potlačené formy demokracie, jako například rozličné formy přímé demokracie, které jsou reaktivovány právě v průběhu revolucí.* Pomyšleme jen na polskou Solidarnitu. Jakožto akt bezprostřední proletářské demokracie bylo povstání gdaňských dělníků od samého počátku něčím více než jenom zápasem o jejich partikulární zájmy coby zaměstnanců v námezdním vztahu vůči svému zaměstnavateli, jímž byl tehdy komunistický stát. Co však znamená toto „více“, když ne to, že se ve zcela abstraktním smyslu jednalo o svobodu? Že chtěli snad to, co už měli lidé na Západě? Říci, že skutečným cílem a nejvyšším ideálem polských dělníků byl liberálně demokratický kapitalismus existující již na Západě, by asi bylo stejně zavádějící jako říci, že povstali kvůli zvýšení cen masa, což tehdy skutečně bylo bezprostředním podnětem k stávce. Stejně jako se ona trhlina v realitě, kterou otevřel jejich demokratický – a revoluční! – čin, nedala uzavřít nižší cenou masa, tak se ani dnes nedá říct, že realita liberálně demokratické, kapitalistické společnosti, v níž dnes žijí, je definitivním uskutečněním jejich demokratických snů.

V přání, které polští dělníci dali najevo svým povstáním –

* Tento radikální exces demokratických očekávání vůči jakémukoli již konstituované demokratické realitě je ve skutečnosti vlastní motivaci veškerých demokratických aspirací, jak ve své knize *Neshoda. Politika a filosofie (La Mésentente, 1995; česky 2011)* dokládá Jacques Rancière. To, co totiž Rancière označuje termínem „neshoda“, není ničím jiným než bytostně agonistickým sporem o hegemonické společenské postavení mezi těmi, kteří v ničem nemají žádný podíl, a těmi, kteří si pro sebe uzurpovali svrchované právo rozhodovat o distribuci veškerých podílů. Tato výchozí asymetrie podílů zakládá skandál autentické demokratické politiky, kdy se ti, kteří by se také dali ozna-

přání, které nemohla uspokojit reálně socialistická ani žádná jiná realita –, se artikulovala základní zkušenost demokracie, která je možná jen skrze revoluční čin. Tato zkušenost byla ale z historického vědomí postkomunismu, respektive z momentálně hegemonického narativu konečného vítězství demokracie nad jejím komunistickým nepřitelem dodatečně vymazána. Přesněji řečeno, stala se obětí narůstajícího cynismu. To se ukázalo už v Brzeziňského definici postkomunismu, která historickým změnám ve východní Evropě upírá jakýkoliv autenticky demokratický – a tím i revoluční – charakter. Později se to opakovalo v inflaci revolučního pojmosloví: nejprve se mluvilo o „demokratických revolucích“, pak o „sametových“, později k tomu přistoupila „oranžová“, po ní ještě „růžová revoluce“ atd. Pro tento proces není příznačné jen postupné vyprazdňování pojmu revoluce, ale také potřeba explicitně revoluci označovat jako „přívětivou“ – to aby nikdo nebyl v pokušení klást revoluční svržení východoevropských komunistických režimů do stejné historické řady s onou „zlou“ a „antidemokratickou“ revolucí, totiž s Řijnovou revolucí. Zde se projevuje ambivalentní vztah liberálně demokratické ideologie vůči ideji revoluce. Skrývá se za ním její panická obava z „přílišné svobody“, kterou není s to udržet pod kontrolou a kanalizovat ji do odpovídajících zájmových sfér. Proto si stále znovu musí osobovat právo sama autorizovat demokratický charakter každého jednoho revolučního činu. Aby tak ni-

čit jako dříve bez podílu, prohlásí za ztělesnění všech částí celku, kdy se, řečeno parafrází notoricky známého verše z *Internacionály*, ti, kteří nejsou ničím, doslova přes noc stávají vším. Tento skandál se etablovaná demokratická politika pokouší zneutralizovat tím, že se svrchovaně demokratický nárok části bez účasti na reprezentování celku společnosti opětovně snaží podřít hierarchicky strukturovanému imperativu necrovné distribuce podílů. Tak se také rané východoevropské demokracie dříve či později musely podřít neúprosnému diktátu demokratického parlamentarismu a kapitalistického vykořisťování. A tak se z východoevropského demokratického

koho eventuálně nenapadlo pokládat za demokratickou také nějakou revoluci antikapitalistickou.

Teprve na tomto pozadí se ukazuje, co se skrývá za onou naivitou, kterou podle Říhy přisuzuje strážlivý pohled západních přihlížejících „slepé víře“ východoevropských aktérů v západní demokracii. Ve skutečnosti všichni věřili v demokracii, ať už si pod tím představovali cokoliv. Pro jedny jednoduše znamenala všemocnou sílu parlamentarismu a demokratické otevřenosti, pro druhé autoregulační potenciál tržního hospodářství. Reformní komunisté však v demokracii viděli příležitost pro nový komunistický začátek. Také antikomunisté věřili v demokratickou svobodu, nemínili tím ale často nic demokratického, ale spíše svobodu pro svůj národ, pro svou rasu, svého Boha, popřípadě svobodu nenávidět národ, rasu nebo Boha těch druhých. A mnozí z nich nebyli ve své víře vůbec naivní. Mnohá realita jejich sny vítala s nadšením, a to i tehdy, když se tyto proměnily v krvavou lázeň.

Figura naivity je produktem cynického pohledu samotných přihlížejících. V ní se manifestuje hegemonické vědomí liberálně demokratického kapitalismu jakožto nezpochybnitelného vítěze ve studené válce, které se jako v nějakém druhu narcistického deliria ztotožnilo s posledním slovem historie

lidu, dovolojícího se svých nezczitelných demokratických práv a svobod, stal východoevropský volební lid, stvrzující u volebních urn svou bezvýhradnou připravenost podrobit se politické praxi a ekonomickému pořádku standardních liberálních demokracií. V případě východoněmeckého volebního lidu, který během protestů proti zkosnatělému východoněmeckému režimu provolával vpravdě demokratické heslo „Wir sind das Volk“, aby jej v mezidobí rámcovaném pádem Berlínské zdi a prvními demokratickými volbami vyměnil za nacionalisticky podbarvený slogan „Wir sind ein Volk“, k tomuto podřízení suverénní demokratické vůle strukturám etablované liberální demokracie přiznačně ještě přistupuje přitakání nacionalistickému apelu k integraci do jednoho národa. Srv. Rancière, J., *Neshoda. Politika a filosofie*. Přeložil Josef Fulka. Praha, Svoboda Servis, 2011, s. 20 až 21. (R. B.)

lidstva. Jeho cynismus našel svou roli v zanikajícím komunismu – stanovit jasný limit možnostem, které se tam otevřely: „Ten, kdo chce vykročit ze stávajících poměrů, je naivní.“ A tak bylo zvolání z Východu, že „není socialismu bez demokracie“, následováno cynickým echem za Západu: „Není demokracie bez kapitalismu.“

V celém příběhu však zbývá jedna nevysvětlená záhada. Proč, jak tvrdí Říha, tato naivita připisovaná aktérům vyvolávala u jejich publika nadšení? Člověk může pocítovat nad naivitou druhých pohnutí nebo s nimi mít soucit, ale být jí nadšený, to zní dost zvláštně.

Je zde ale jeden případ, kdy v nás naivita druhých téměř vždy vyvolává nadšení. A to tehdy, když jsou tito druzí dětmi.

KAPITOLA DRUHÁ

Když svoboda potřebovala děti

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

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

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

Ideologie zvaná tranzitologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Výchova k nezralosti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V postkomunismu je otázka budoucnosti již zodpověze-

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

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

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

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

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

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

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

A nezapomenout: opovnovat a odpovovat

„Dítě“ je v postkomunismu jistým druhem ideologického

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

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

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

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

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

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