

## MARXISMUS PO PÁDU KOMUNISMU

Polský spisovatel a esejista Gustaw Herling-Grudziński ve svém *Deníku psaném v noci* (1989–1992) popisuje tuto zlomyslnou, ale v jistém smyslu nesporně pravdivou vizi: „Existuje druh velikých afrických mravenců, kteří se živí výkaly vlastními nebo svých družek. Tito mravenci vytvořili autarktický vnitřní oběh, který se ve zvláštním okruhu *perptua mobile* stal nezávislým na venkovním světě. Předpokládám, že na podobných principech budou tak asi 15–20 let působit noví adepti ‚sovětologie‘ po pádu SSSR a krachu komunismu. Až do dne naprostého zmizení ‚země vítězné revoluce‘ z naprostého povědomí čtenářů. Když si dnes prohlížím produkty nové ‚sovětologické vlny‘, mám pocit *déjà vu*: kdosi už to všechno napsal, přežvýkal a strávil, a generace mravenců se teď v autarktickém vnitřním oběhu pouští do konzumace výkalů... Nyní, ‚na smetišti idejí‘ (Broniewski), mají ‚sovětologičtí‘ mravenci čím začít své přežvykování a vyměšování“ (Herling-Grudziński 1995: 284).

S plným vědomím, s jak krutým sarkasmem Herling-Grudziński ve vztahu k mé generaci napsal, ale současně s jasným vědomím, že s mou generací odchází také – věřme tomu – poslední generace, která má zkušenost s „autentickým marxismem“ v nejširším smyslu – od revizionistického přes stalinistický k reformnímu, otevírám kapitolu, která navazuje na předchozí a není co do relevantnosti sociologických výsledků o mnoho slavnější. Ale pominout ji nemohu. Nesmím. Dokonce ani za cenu, že budu označen za autarktického mravence, který... viz výše. Snad jen s tím dodatkem, že jsem se neživil jen „marxistickou autoprodukcí“, abych se vyjádřil méně literárně, ale že jsem se snažil – pokud to moje generace vůbec ještě dokáže – zachovat si nutný kritický odstup k oběma extrémům, k pekelnickému odvržení na straně jedné a andělské adoraci na straně druhé. To druhé nebezpečí dnes už naštěstí příliš nehrozí.

## KONEC VELKÉHO SNU O EMANCIPACI A FALZIFIKACE MARXISMU JAKO VĚDECKÉ TEORIE

Pád komunismu nebo přesněji „reálného socialismu“ v zemích východní a střední Evropy lze interpretovat lečjak: od umírněného (a nostalgického) *zklamání* nad tím, že skončil jeden velký mýtus o emancipaci, mýtus hluboce zakořeněný nejen v osvícenské tradici, ale snad v celých evropských duchovních dějinách, až po *triumfalistickou tezi*, že pád komunismu dokládá nejen to, že „socialistický recept na hospodářský růst byl od základu chybný“ (Fukuyama 2002: 57), ale především to, že „paralelní krize autoritarismu a socialistického centrálního plánování zanechaly v ringu pouze jedinou ideologii s možnou univerzální platností: liberální demokracii“ (c.d.: 59).

Oba tyto krajní postoje, aniž by se zamýšlely nad tím, co to vlastně „reálný socialismus“ (komunistický totalitarismus, poststalinismus atd.) byl, o jaký sociálně ekonomický systém vlastně šlo, spojuje implicitní přiznání, že skončil nejen věk pokusu o realizaci utopické vize „nového světa“, ale také a především „věk marxismu“, epocha dominance jedné velké teoretické iluze, která *via facti* oním „rokem zázraků 1989“ (Garton Ash 2009) doložila svou neživotnost. Znamená ale doklad *praktické neživotnosti* totéž co doklad aktuální i *perspektivní teoretické impotence*, tedy jinými slovy – je „zánik marxismu“ jako státní ideologie „reálného socialismu“ nutně totožný s „koncem marxismu“ jako teoreticky relevantního pohledu na svět – ať už jej chápeme globálně (marxismus jako teoretická soustava) nebo partikulárně (marxismus, klasický i pozdní, jako zdroj dílčích inspirací)?

Především – pád komunismu paradoxním způsobem prokázal, že je vědeckou teorií<sup>47</sup> *par excellence* v požadova-

<sup>47</sup> Je přirozené, že adjektivum „vědecký“ zde nemá hodnotící význam (jako tomu bylo v případě tzv. vědeckého ateismu, vědeckého komunismu apod.), ale odkazuje výhradně k pozitivistické a postpozitivistické „demarkační čáře“, totiž oddělení toho, co do vědy patří a co do ní nepatří – bez ohledu na míru prokázané „pravdivosti“.

ném – a dosti rigidním – smyslu, který statusu vědecké teorie připsal Karl Popper: soubor určitých tvrzení můžeme přijmout za vědeckou teorii nikoliv proto, že existují fakta, která je potvrzují, ale proto, že lze uvést důvody, které by mohly vést k jejich vyvrácení (falzifikaci). Marxismus (a psychoanalýza) podle Poppera právě tento požadavek nesplňovaly mimo jiné proto, že – v případě marxismu – žádný proces, žádná tendence, ba dokonce žádná událost nikdy nestaly k tomu, aby marxismus jako teorii vyvracely (v jednotlivostech nebo vcelku): „Zkušenost ukazuje, že Marxovo proctví bylo mylné (šlo o Marxův předpoklad „absolutního zbídačování dělnické třídy“ jako nevyhnutelného dějinného procesu – pozn. M.P). Ale zkušenost lze pokaždé nějak úhybně vysvětlit. A vskutku sám Marx a Engels začali vypracovávat *pomocnou hypotézu*, která by vysvětlila, proč zákon růstu zbídačování nepracuje podle jejich očekávání“ (Popper 1994: 161). Takových „úhybných hypotéz“, jež Popper decentně označuje za pomocné, vypracovali marxističtí doktrináři bezpočet, protože základní předpoklad, že totiž kapitalismus se v historicky dohledné perspektivě zhroutí nebo alespoň že „socialismus“ prokáže hmatatelně své přednosti ekonomické, politické a mravní (blahobyť, svobodu a slušnost), se nenaplnoval: nikdy a nikde.

Lenin kdysi, rozvíjeje Engelsovu poněkud naivní teorii poznání, ovšem zformuloval kritérium „pravdivosti poznání“, které bylo sice – řečeno jeho skvěle dialekticky plastickými slovy – „natolik ‚neurčité‘, že nedovoluje lidskému poznání proměnit se v ‚absolutno‘, ale zároveň je tak určité, že vede nesmiřitelný boj se všemi druhy idealismu a agnosticismu“ (Lenin 1952: 127). Pomineme-li onen „nesmiřitelný boj“, pak tím kritériem je Leninovi „hledisko života, hledisko praxe“; přičemž ale nesmíme zapomínat, že „kritérium praxe v podstatě nemůže úplně potvrdit, ani vyvrátit žádnou lidskou představu“ (l.c.). S tím se sice dá rozmanitě teoreticky a ideologicky hauzírovat, jde-li o jednotlivosti (nedohnali jsme a nepředehnali Ameriku, nesplnili pětiletku a kdovíco ještě), ale nelze svévolně s vlastním kritériem ma-

nipulovat tehdy, jestliže se zhroutí *celý systém*, který je (rozhodně deklarativně) ztělesněním určité teoretické koncepce, teoretické vize, teoretické předpovědi, je-li naplněním určitého „vědeckého světového názoru“. <sup>48</sup>

Vztáhneme-li tedy ekonomicko-politickou *praxi* reálného socialismu jako kritérium pravdivosti na doktrínu, která jej podkládá a zakládá, pak je nepochybné, že doktrína („teorie“) byla falzifikována – dokonce svými vlastními prostředky. Její koryfej navrhl „kritérium praxe“ jako verifikační i falzifikační kritérium a „teorie“ neobstála. Tím sice neprokázala o mnoho více, než že naše poznání je omylné (popperovský falibilismus) a že doktríny, které mají v sobě zabudován princip sebesplňujícího proroctví<sup>49</sup>, se samy vystavují extrémně vysokému nebezpečí vyvrátitelnosti, nicméně aspoň zdánlivě se zařadila mezi „standardní teorie“ – „kvaziempirické“, totiž zčásti potvrditelné a zcela falzifikovatelné.

Je sice pravda, že marxistická teorie *en bloc* spíše odpovídá představě spekulativní teorie 19. století, která se nedá „přepsat“ do empiricky verifikovatelné (a falzifikovatelné) podoby (což – jak jsme uvedli jinde – poněkud zlomyslně s „historickým materialismem“ provedl polský sociolog Andrzej Malewski), než „moderním“ sociologickým teoriím (ale ani ony ve své většině neodpovídají neopozitivistickému či kritickoracionalistickému kánonu). Nicméně z faktu „totálního vyvrácení“ marxismu jeho vlastním kritériem, kritériem „společensko historické praxe“, je možné odvodit několikero poučení.

---

<sup>48</sup> Dnes inspirovány nikoliv touto jednoduchou Leninovou tezí, ale spíše klasickým raným Marxem, vznikají stále nové sociologické „teorie praxe“, „teorie praktického rozumu“, „praktického smyslu“ atd. (v posledních letech nejvlivněji jistě u Pierra Bourdieua).

<sup>49</sup> Popper píše: „Je snadné činit velice obecná proroctví; např. prorokovat, že v rozumně dohledné době bude pršet. Nebude tedy nijak valné proroctví, že během několika desetiletí dojde někde k revoluci. Ale... Marx řekl o trochu více a právě dost, aby mohl být vývojem událostí vyvrácen. Ti, kteří se pokoušejí tuto falsifikaci zamluvit, zbavují Marxův systém posledního zbytku empirické významnosti. Ten se pak stává čistě „metafyzickým““ (Popper 1994: 293–294).

Především – vezmeme-li úvahu o sebevyvrácení marxismu doslova, pak máme disponibilní základ pro uzavření jakékoliv věcně smysluplné diskuse o marxismu jako relevantní sociologické teorii: teorie, která byla en bloc falzifikována, může sloužit nanejvýš k tomu, co bychom mohli označit jako feyerabendovské poučení. Pro Feyerabenda, jak známo, byly vždycky zajímavější teorie alternativní nebo dokonce vyvrácené než (banální) teorie „potvrzené“. Ale ani tak se mnoho nového nedozvíme, protože zkoumání toho, jak k falzifikaci teorie došlo, je na jedné straně redundantní (historicky je „pád komunismu“ poměrně přesně popsán), na druhé straně neuzavřené (sociologické zkoumání fenoménu „reálného socialismu“ není zdaleka ukončené).

Úvaha, že marxismus byl „dějinami“ vyvrácen jako slepá ulička nejen lidské praxe, ale především lidského uvažování o možnostech uspořádání lidských věcí, a proto je „totálně passé“, že je tedy antikvován ve všech myslitelných ohledech, je značně obecná nejen mezi poněkud pohodlnými žurnalisty, ale i mezi těmi sociology a humanitními vědci, kteří marxismus odmítali vždycky z důvodů spíše mimovědních než na základě jeho specifického studia jako sociální teorie. Toto odmítnutí en bloc, toto velké negujícího gesto ve vztahu k marxismu právě jako k sociální teorii na jedné straně naráží na nezpochybnitelný fakt, že „marxismus“ v různých podobách a v různých teoretických kombinacích (např. s feminismem, postmodernismem, multikulturalismem apod.) reálně žije<sup>50</sup>, na druhé straně pak má celé toto gesto minimálně tři tematické proluky, které je třeba zaplnit korektní úvahou, jinak je každé „odmítnutí“ pouze prázdným gestem. Tedy:

1. Marxismus nebyl jen ideologií státního (či jak říká trockistická tradice – byrokratického) socialismu, ale byl podstatnou komponentou *socialistického hnutí*, a to v průběhu

---

<sup>50</sup> Příklad za všechny: nadále vychází – dokonce v solidním nakladatelství – časopis *Rethinking Marxism*.

celých jeho dějin – problém první: vztah marxismu a socialismu obecně a socialistického (dělnického) hnutí zvláště.

2. V tomto – ale nejen v tomto – kontextu měl marxistický pohled na stav společnosti a její budoucnost vazby na obdobné diagnózy a analýzy kapitalistické (západní atd.) společnosti zcela nemarxistické nebo kryptomarxistické provenience.

3. Marxismus nebyl ani zdaleka jen „globální vizí“ budoucí lidské společnosti, nebyl jen jednou z vědecky podkládaných (ale nakonec nedoložených) utopií, byl – dokonce snad především – analyticko-kritickým zkoumáním jednoho konkrétního typu společnosti v jejím vzniku a počátečním vývoji s náznakem jejího budoucího směřování, tedy společnosti, v jejímž „nejvyšším vývojovém stadiu“ aktuálně žijeme.

4. Klasický marxismus je v jistém smyslu příkladem sebeustručujícího (sebelikvidujícího) proroctví, protože marxistická katastrofická předpověď stimulovala aktivity, které její naplnění oddalovaly a nakonec destruovaly, čehož příkladem je (zčásti) proslulé „zbídačování dělnické třídy“ a „zánik středních vrstev“; na druhé straně ale s vysokou mírou pravděpodobnosti lze marxismu připsat schopnost implicitní (nezamýšlené) předpovědi v oblasti vývojových tendencí globalizovaného světa („světového systému“, v terminologii I. Wallersteina).

V následujících kapitolkách tyto teze postupně probereme.

#### KLASICKÝ MARXISMUS, SOCIALISMUS A DĚLNICKÉ HNUTÍ: DĚJINNÁ ROLE PROLETARIÁTU A DNEŠEK

Především – jak řečeno – marxismus byl nejen historicky spjat s se socialistickým hnutím, byl jeho součástí po celou dobu jeho existence. Odmítnout *a limine* marxismus znamená tedy odmítnout *a limine* (nebo z podstatné části) také socialistické hnutí. Této ideji se nelze bránit, ale zdá se, že ji nelze odvodit z logiky pádu komunismu: protože se komunismus diskreditoval a „vyvrátil“ jako dějinná

možnost, je tím prostě také „zrušeno“ a „vyvráceno“ dělnické a socialistické hnutí. Taková logika je poněkud nekorektní. Její racionální jádro je ale v něčem jiném, podstatnějším.

Alain Touraine již v roce 1980 v knize příznačně nazvané *L'après socialisme* konstatuje, že socialismus (především pojatý jako ideologie dělnického hnutí) má tři složky, které jsou pro něj konstitutivní, totiž ústřední úlohu boje dělnické třídy v dějinném procesu, spojení tohoto boje se státní intervencí a konečně víru v dějinný pokrok. Lze prokázat, že první složka (zde nereprodukuje Touraina, ale rozvíjíme „variace na Tourainovo téma“) je dějinně oslabena procesem, který označujeme jako směřování k postindustriální společnosti, v níž je role dělnické třídy minimalizována jednak proto, že podíl manuální práce (jíž je primárně dělnická třída definována i v marxovském smyslu) podstatně klesá a její role ztrácí svou specifickou váhu „produktivní práce“ (obecně: produkuje se více informací a služeb než materiálních statků a ty jsou z větší části produkovány jinak než manuálně). Třídní boj dělnické třídy v klasickém smyslu skončil – to je neodvolatelná pravda, která ale nebudiž ztotožněna s tvrzením, že vymizely podmínky pro vznik nových druhů sociálního napětí a tedy i pro vznik „nových sociálních hnutí“<sup>51</sup>, tím méně s finalistickou teorií „konce dějin“.

Dále – Touraine ve svých analýzách ukázal, že socialistické hnutí v postmarxovské fázi reflektuje změny, k nimž došlo v souvislosti s tzv. manažerskou revolucí (idea Burnhamova z 30. let o oddělení vlastnictví a řízení) a posléze se vznikem sociálního státu: „Socialismus neintervenuje do pracovních vztahů, ale do vztahů vlastnictví podniků; neútočí na výrobní vztahy, ale na kapitalistické řízení výroby...

---

<sup>51</sup> Je příznačné, že „nová sociální hnutí“ se definují jako „hnutí založená na široké, heterogenní členské základně, jež bojují za realizaci univerzálních, postmaterialistických hodnot: za harmonii s přírodou, ochranu životního prostředí, mír, emancipaci žen, zajištění práv menšin a vykořisťovaných skupin, ochranu počatého života atd.“ (Sztompka 2002: 174). Vymezení jasně naznačuje, čím se tato hnutí liší od tradičního dělnického a socialistického hnutí dob minulých a současnosti.

*Kapitalismus ale není výrobní způsob, kapitalismus je způsob vývoje, je to industrializace řízená buržoazií*“ (Touraine 1980: 33–34). Touto reorientací se ovšem povaha socialistického hnutí proměňuje k nepoznání. Ale nejen to – kromě „socialistické státní praxe“ sovětského typu není a nikdy nebyla k dispozici solidní teorie socialistického státu (na rozdíl od mnohosti socialistických teorií státu), takže transformace společnosti v „socialistický stát“ se stává buď iluzorní vidinou nebo obávaným, protože tragickými konci poznamenaným strašidlem. A nadto se celý problém evidentně podstatně komplikuje tím, jak se proměňuje role státu v kontextu globalizačních procesů, kdy prolínání ekonomiky a řízení se stává stále nepřehlednějším.

A konečně víra v pokrok jako „třetí konstituenta“ socialistické ideologie (a dělnického hnutí) se proměnila z univerzální konstanty evropské civilizace v pochybnou a zpochybňovanou ideu – je lhostejné, zda „pád ideje pokroku“ je zdůvodněný nebo prostě jen sociálně zkonstruovaný. Podstatné je asi to, že ideologie pokroku se dnes sama o sobě a zejména s minulou naléhavostí nemůže stát základnou žádného, tedy ani socialistického hnutí. Shrnutí – všechny „tři základní principy socialismu – ústřední role boje dělnické třídy, spojení tohoto boje se státní intervencí a víra v pokrok – ztratily svou původní sílu... a v tomto smyslu je socialismus mrtev“ (c.d.: 56 a 12).

Jinými slovy – tradiční socialistické hnutí bylo mrtvé dříve, než „padl komunismus“, a „zemřelo“ dokonce nikoliv na následky tohoto pádu (ten proces umírání jen stvrdil, zdynamizoval a zdramatizoval), ale na následky vnitřní vývojové dynamiky samotné kapitalistické společnosti. Ve vztahu k marxismu jako teorii můžeme pouze konstatovat, že socialistické (dělnické) hnutí přestalo být argumentem, kterým je marxismus eticky legitimizován a „prakticky“ verifikován.

Toto zjištění má ale ještě jednu podstatnou teoretickou složku, kterou nelze pominout, totiž velké marxistické téma „historické role dělnické třídy“, proletariátu.



ve vší vážnosti viděl v proletariátu nejen „hrobaře buržoazie“ (který, jak poznamenal Jaroslav Šabata, se nedostavil), ale také jakýsi nejvyšší poznávací subjekt. V marxistické kritice ideologií hraje totiž proletariát roli garanta maximálně vědeckého, protože minimálně zájmově deformovaného poznání společenského života. Jestliže proletariát zmizel z dějinné scény, pak mizí i tato gnoseologická garance a marxismus jako sociální teorie se tak dostává do pastí, kterou si sám nastražil.

Východisko z tohoto dějinného patu (má-li vůbec smysl je hledat) by bylo pouze a jedině v prozkoumání samotné gnoseologické premisy o poznávacím primátu proletariátu, což by mohlo mít obecně sociologický smysl jako obecná otázka po možnostech „kolektivní garance“ adekvátnosti společenskovedního poznání. Teorii o rozhodující roli „třídního vědomí proletariátu“ pro pochopení dějinného procesu „historicky nevyhnutelného zániku kapitalismu“ nejvýznamněji rozvinul Georg Lukács, který říká, že „pouze třídní vědomí proletariátu může ukázat cestu východiska z krize, v němž se nachází kapitalismus“. Lukács v duchu i literou klasického marxismu sděluje slavnou dialektickou tezi o budoucnosti proletariátu: *„Proletariát se definitivně uskuteční teprve tehdy, když se zruší, když tím, že dovede třídní boj až k vítěznému konci, nastolí beztřídní společnost. Zápas o tuto společnost... je nejen bojem s vnějším nepřítelem, s buržoazií; je to současně zápas proletariátu se sebou samým: s devastujícím a degradujícím působením kapitalistického systému na jeho třídní vědomí... Proletariát se nemusí bát žádné kritiky ani sebekritiky, protože vítězství mu přinese jenom pravda“* (Lukács 1988: 197, kurziva v orig.; text je z roku 1920).

Necitoval bych tuto patetickou větu, kdyby již v ní nebyl obsažen podstatný moment rozštěpu marxismu, rozštěpu na marxismus východní, leninský, „ruský“ a marxismus západní, gramsciovský, „neomarxistický“. Teze, že proletariát může dosáhnout jaksi sám o sobě extrémně vysoké míry „pravdivého poznání“ v podobě svého třídního vědomí, byla od počátku sporná pro svůj noetický romantismus a víru

v kognitivní dispozici sociálních kolektivit (v tom je klasický marxismus spřízněn s klasickým durkheimovstvím). Lenin problém vyřešil tím, že požadoval formování „avantgardy“ proletariátu, která bude jednotou „profesionálních revolucionářů“ a vzdělaných intelektuálů, aktivistů i vědců (jistě osobitého druhu). Ono „pravdivé poznání“ nevzejde z mytického proletářského třídního sebeuvědomění, ale bude do třídního vědomí prostě zvnějšku implantováno. Odtud vedla cesta k nahrazení idealizovaného proletariátu reálnou politickou stranou a strany jejím vůdcovským jádrem. Lenin fakticky uskutečnil to, co Robert Michels teoreticky předpokládal a v zárodečné podobě identifikoval jako „železný zákon oligarchie“. Gramsci též problém vyřešil svou teorií „organického intelektuála“, vzdělance, který je vědomě ve službách „své“ třídy, a teorií „hegemonie“, tedy tezí, že politická moc se realizuje jako jednota násilí (donucení) a konsenzu, tedy také jako duchovní hegemonie, kdy „myšlenky vládnoucí třídy jsou vládnoucími myšlenkami“ (Marx). Tato transformace myšlenek se podle Gramsciho neděje žádným zázračným dějinným samopohybem, ale tím, že každá třída si vytváří („povolává“) jako svou specializovanou odnož skupinu osob, která se více či méně profesionálně touto transformací myšlenek vládnoucí třídy ve vládnoucí myšlenky zabývá (viz např. Gramsci 1959: 7–27).

Marxovská vize proletariátu je příkladem mimořádné neschopnosti odolat sebeklamu: připsání dějnotvorné role těm nejposlednějším z posledních je sice mravně možná povznášejících, ale sociologicky iluzorní. A v tomto bodu, v rozchodu *marxistické vize role proletariátu v dějinách s reálným chodem dějin*, lze spatřovat možná významnější symptom jeho zániku než v „pádu komunismu“.<sup>52</sup>

---

52 Vědomě zde pomíjíme proces „objektivního odchodu proletariátu z dějinné scény“, jehož dvojdimenzionálnost byla patrná již na počátku druhé poloviny 20. století: Daniel Bell (1973) ukázal, že postindustriální společnost nebude společností, v níž by klasický průmyslový proletariát organicky spjatý s tradiční industriální výrobou vůbec mohl hrát nějakou významnější roli, a Herbert Marcuse (např. 1991) propojil toto zjiště-

MARXISMUS – PROTOTYP „KRITICKÉ TEORIE“  
JAKO SOUČÁST EVROPSKÉ TRADICE

Marxismus jako kritika kapitalismu nebyl ani osamoceným výstřelkem v evropském myšlení, ani důsledkem výjimečného naladění „levicových intelektuálů“. Historicky vzniká prakticky současně s teoretickou (a politickou) artikulací toho, co známe jako „otázkou sociální“. Ostatně první sociologicky relevantní spis nejen v komplexu sociálně teoretického díla Marxova a Engelsova, ale vlastně do značné míry novodobé sociologie vůbec,<sup>53</sup> je Engelsova práce *Postavení dělnické třídy v Anglii*, v níž se spojuje dobový zájem o „sociální otázku“ (u Engelse osobně stimulovaný faktem jeho „třídní příslušnosti“ – byl vlastníkem textilní továrny) s pokusem překročit prostý sentimentalistický popis empirickou charakteristikou založenou na vlastním pozorování, rozhovorech atd. V jistém smyslu je tento Engelsův spis na jedné straně východiskem pro budoucí teoretickou orientaci sociálního bádání jeho i Marxova, na druhé straně – nezávisle na dalších osudech spisu – je objektivně počátkem pokusů skloubit tři součásti sociologického pohledu na skutečnost: *teorii* („spekulaci“, filosofický rozměr, dějinné ukotvení), *empirii* (popis partikulární skutečnosti, „segmentu reality“

---

ní s nelichotivým konstatováním, že proletariát svou „dějinnou roli“, historickou misi „zrazuje“ tím, že se stává vědomě (sic!) součástí konzumní společnosti. Marxem prokletá dělba práce ukázala klasickému proletariátu cestu na „hřbitov dějin“, svody konzumní společnosti jej zbavily potřeby třídně se uvědomovat v opozici k danému státu quo.

53 Ono alibistické „do značné míry“ nutno vysvětlit takto: spis, o němž se zmiňujeme, je skutečně asi první prací, která má výrazně sociologické ambice: překračuje prostý popis (a přitom je pozoruhodně empirická) a ústí ve vizi nezbytné sociální změny. Patří samozřejmě k většímu tradičně uváděnému souboru prací z oblasti „sociální kritiky“ té doby a v jistém smyslu završuje (bez většího dobového ohlasu) vstup sociologických intelektuálních impulsů do kontextů ekonomických (Malthus, Smith), morálně filosofických (Berkeley, Hume, Godwin, zejména ovšem Bentham), filosofickohistorických (Vico, Fichte, Hegel), politologických (Montesquieu, Burke, Paine) a právních (Blackstone, Savigny) a sociálně antropologických (Diderot, Retzius aj.). O vědomou kontinuitu samozřejmě nejde.

překračující spekulaci přímým kontaktem s realitou nebo jeho zprostředkováním statistickými a jinými daty) a *sociální kritiku* (obvykle ústící v návrh sociální reformy). Ostatně na tuto skutečnost, totiž na „vzájemný vztah mezi raným sociálně reformním hnutím a vznikem sociologie“, poukázal již v roce 1924 zakladatel americké sociologie Albion Small (podle Barnes 1970: 72).

Marxistická teorie se ve své klasické verzi stala evropským modelem, prototypem „kritické teorie“ tím, že radikalizovala jak *kritické předpoklady* předchozích kritických zkoumání (kritická analýza se proměnila v teoreticky poměrně konzistentní kritiku daného socioekonomického systému), tak zejména jejich *vyústění*: požadavek graduálních nebo partikulárních reforem byl kategoricky nahrazen revolučním řešením jako jedině důsledným a vlastně jedině možným.

Problém není v tom, jak klasický marxismus vyrůstá z určité dějinné tradice, jeho tak říkajíc „přirozenou genezi“ nelze z evropských dějin eliminovat jinak než jejich znásilněním. Kdysi slavná trojčlenka

*marxismus = (německá) klasická filosofie + (anglická) politická ekonomie + (francouzské) osvícenské myšlení ústící v socialismus*

jako elementární schéma historické geneze sociální teorie klasického marxismu prostě platí. Marxismus je součástí evropské myšlenkové tradice, ale je její součástí také jeho vyústění v „bolševickou praxi“? Patří *leninismus* geneticky k evropské tradici nebo je již její radikálně ruskou modifikací, „ruskou“ ve smyslu euroasijské emancipace ruského specifika od evropské kultury? A konečně – jak se stalo, že marxismus (posléze již v „neklasické“ podobě, tedy jako leninismus či jako tzv. západní marxismus, neomarxismus) mohl získat tak silný intelektuální vliv? Jak se mohl – aspoň na čas – stát téměř „vůdčí silou“ evropského myšlení sociologického, politického, sociálně politického, ba zčásti i filosofického?

Je přece zcela nepřehlédnutelný fakt, že všichni klasikové sociologie bez výjimky pokládali za nutné se nikoliv k marxismu (a socialismu) marginálně vyjádřit jako k jednomu z mnoha jiných směrů či koncepcí, ale zaujmout k němu většinou argumentované stanovisko – zpravidla kritické, ale vždycky (až na výjimky) svým způsobem uznalé. Ba co víc – otcové zakladatelé nejednou nacházejí v marxistické myšlenkové orientaci vlastní tematickou inspiraci. Platí to o Weberovi i Simmelovi (téma vzniku kapitalismu, fungování kapitalistické racionality a role peněz), o Durkheimovi (dělba práce, sociální koheze) a Paretovi (studium „ideologického“ deformování sociální optiky), ale i o Le Bonovi (kategorické odmítnutí socialismu jako možné budoucnosti) nebo Tönniesovi (kritická analýza kapitalistické formy zespolečnění) atd. U nás nelze pominout Masaryka, který podává jednu z nejfundovanějších analýz marxismu ve své době na světě vůbec (*Otázka sociální*) a současně poměrně přesně odhadne „ruskou“ deformaci západního marxismu v Rusku a Evropě...

Mnohé z těchto autorů spojovalo, že viděli, že kapitalismus není ideální uspořádání ani z hlediska ekonomického ani mravního: oba soudy, ekonomický a etický, se nezřídka setkávaly a prolínaly (vznikl dokonce tzv. etický socialismus). Už Werner Sombart (který prošel složitými myšlenkovými peripetemi) na počátku 20. století chápe důrazně kapitalismus jako „přechodovou vývojovou fázi“ a nedává mu dějinnou perspektivu. Karl Polanyi, autor slavné knihy *Velká transformace*, ještě v roce 1944 předpokládal úpadek „utopie volného trhu, svobodné tržní ekonomiky“ a ve fašismu a socialismu viděl dvě radikálně odlišné reakce na tento stav věcí. Polanyi také poměrně přesně odhalil dvojlovnost ruských revolucí roku 1917 a jejích efektů, když napsal: „...to, co nazýváme ruskou revolucí, ve skutečnosti sestává ze dvou oddělených revolucí, z nichž první vyjadřovala tradiční západoevropské ideály, kdežto druhá tvořila část naprosto nového vývoje v třicátých letech. Revoluce z let 1917–1924 byla vlastně *posledním* z velkých převratů v Evropě,

kteře opisovaly vzorec anglické republiky a Francouzské revoluce. Revoluce začínající kolem roku 1930 kolektivizací zemědělství byla *první* z velkých sociálních změn, které v třicátých letech přetvořily náš svět. První ruská revoluce jako opravdový dědic ideálů z roku 1789 dosáhla zničení absolutismu, feudální držby půdy a rasového útlaku. Druhá revoluce nastolila socialistickou ekonomiku. Koneckonců první byla pouze ruskou událostí..., kdežto druhá tvořila část souběžné univerzální transformace“ (Polanyi 2006: 246n., 244). Složitost problému – historická, teoretická i empiricko-deskriptivní – se projevuje v tom, že existují stanoviska, jež se s Polanyim shodují jen zčásti: zatímco akceptují, že první ruská revoluce byla sice „specificky ruská“, byla však opožděnou součástí demokratizačního procesu evropské civilizace, druhá revoluce byla již jen a jen výlučně ruskou záležitostí, byla „orientální“, „byzantinskou“ apod. deformací klasického marxismu, pakliže s ním měla vůbec co společného.

Tomuto stanovisku se velice blíží Joseph A. Schumpeter, který sdílí generální předpoklad o problematice perspektivnosti kapitalismu (ptá se, zda může kapitalismus přežít), současně však na základě zkušeností s ruským experimentem shromáždil námitky „nikoli proti socialismu jako takovému, nýbrž proti rysům, které se v některých typech socialismu mohou objevovat. Nevyplývá z nich, že bojovat za socialismus je nesmyslné nebo podlé. Vyplývá z nich jen to, že boj za socialismus nic neznamena, dokud není spojen s pocitem, jaký typ socialismu bude fungovat. Zda by takový socialismus byl slučitelný s tím, čemu obvykle říkáme demokracie, je už jiná otázka“ (Schumpeter 2004: 237). Ostatně Schumpeter celé své uvažování o tom, zda může kapitalismus přežít a socialismus fungovat, otevírá rozsáhlou analytickou studií o Marxovi jako sociologovi a ekonomovi (a navíc „prorokovi“). V úvahách o „Schumpeterově vizi“ Tom Bottomore konstatoval – poučen dalším vývojem, který Schumpeter neuměl předpovědět –, že bolševická revoluce degradovala „nejvyšší ideál, jaký se vůbec v moderní západní evropské kultuře objevil“, a že nejmocnější úder idea socia-

lismu obdržela ze strany nejméně očekávané, protože intelektuálně a politicky se socialismus znemožnil „zkušeností východní Evropy a především ovšem Sovětského svazu“ (Bottomore 1981, cit. podle Krasnoděbski 1996: 139).

Nemá smysl rozmnožovat příklady podlehnutí iluzi a sebeklamu a popisovat kocovinu následného vystřízlivění. Bylo by nekorektní, kdybychom ale současně nepřipomenuli, že také kritiků „reálného socialismu“ bylo nemálo: pokřik o tom, jak levicová inteligence málem totálně zdevastovala věcně kritického ducha západoevropské civilizace, kritického samozřejmě i k vlastním ideálům, je nadsazený. Socialistické ideje, socialistický ideál zejména jako ideál ekonomické rovnosti byly předmětem soustředěné kritiky řady ekonomů, především Ludwiga von Misesa, jehož analýza „antikapitalistické mentality“ intelektuálů je sice provokativní, ale rozhodně dodnes inspirativní.<sup>54</sup> Podobně Hayekův poukaz na nebezpečnou „cestu do otroctví“ (Hayek 1989), která je onou reálnou, faktickou „třetí cestou“ mezi kapitalistickou realitou a socialistickou utopií (socialismus totiž neploď ideální rovnost a spravedlnost, ale „otrocký a zotročující stát“), nezůstal bez ohlasu. Pomineme rozsáhlou diskusi o totalitarismu (Hannah Arendtová, Karl Popper, Raymond Aron aj.) a soudobé spory o „identitu“ či „diferenci“ mezi totalitarismy nacistickým a komunistickým. Nikoliv proto, abychom je banalizovali, ale proto, že odkazují ještě k jiným, dalším souvislostem tématu.

---

54 Misesova kritika je ovšem více než kritikou „oslnění socialismem“ radikální kritikou „levicových intelektuálů“ jako vrstvy endemicky náchylné k socialistickému sebeklamu. Zvláště zajímavá je četba kapitoly o „literatuře v podmínkách kapitalismu“. Kritika tzv. sociálního románu je vedena z pozice, že jejich autoři „nejsou schopni si uvědomit, že šokující jevy, které popisují, jsou výsledkem absence kapitalismu, pozůstatkem předkapitalistické minulosti“, a „interpretují fakta z pozic učení Marxe, Veblena a Webbových“ (Mises 1994: 63–64). Poznamenejme jen, že Webbovi byli tvůrci anglické verze socialismu, tzv. socialismu fabiánského.

Pominout bychom ale rozhodně neměli ty, kteří o tragické degeneraci socialistického ideálu v Sovětském Rusku věděli nejvíce, totiž emigranty, jako byl Sorokin a Berdajev. Studie Nikolaje A. Berdajeva *Prameny a smysl ruského komunismu* dokazuje věcně, kupodivu klidně a analyticky přesně (již marginálně zmíněnou) tezi, která je poměrně málo známá, že totiž „ruský komunismus je tradičnější, než se lidé obvykle domnívají, a že transformuje a deformuje starou ruskou mesi-anistickou ideu. Komunismus v západní Evropě by byl zcela jiný, bez ohledu na shodu s marxistickou teorií. S tradičně ruským charakterem komunismu jsou spjaté jeho pozitivní i negativní stránky: na jedné straně je to hledání království Božího a celistvé pravdy, schopnost oběti a absence buržo-azního životního stylu, na druhé straně absolutizace státu a despotismu, chabé povědomí o právech člověka a nebezpečí neosobního kolektivismu“ (původní text z let 1933–1937, cit. z čes. vyd. Berdajev 2012: 206).

Shrneme-li tento exkurs do dějin reakcí na marxismus a socialistickou ideu, smíme konstatovat, že v jistém smyslu pád komunismu neměl být překvapivý. Jeho predikce u autorů, kteří nebyli motivováni primárně politicky a zájmově, dokládá, že údiv nad pádem komunismu na sklonku 20. století byl spíše selháním prognostiky a futurologie, jakož i sovětologických a kremnologických ústavů, než sociologické imaginace těch, kteří se orientovali v teorii i v dějinách. Připouštíme ovšem, že je přece jen dosti podstatný rozdíl mezi schopností odvodit „smrt komunismu“ z analýzy jeho vlastních teoretických premis při absenci „ztělesněného komunismu“ a fundovanou predikcí zániku totalitního systému kdysi metaforicky charakterizovaného v jeho rozpornosti jako „Horní Volta s nukleárním potenciálem“. Nicméně „síla abstrakce“ i zde slavila své v podstatě obvyklé vítězství nad pragmatickými dobovými analýzami provozovanými *ad usum delphini*.

Klasický marxismus i neomarxismus jsou ale nejen modelovými příklady kritických teorií (leninsko-stalinskou kritiku vyjímáme, protože její dominantu nebyla analy-



ticko-kritická, ale apologeticko-ideologická<sup>55</sup>), ale také součástí určitého vizionářského či profetického myšlenkového proudu. *Profetická dimenze* v marxismu obsažená jej řadí ke všem těm velkým „diagnózám doby“, které konstatovaly „krizi našeho času“ (Sorokin), „úpadek západní civilizace“ (Znaniiecki), „konec Západu“ (Spengler), „krizi moderního světa“ (Guénon) atd., atp. Marxismus patřil „diagnosticky“ k negativistickým koncepcím a „prognosticky“ k optimistickým verzím vidění světa. Možná to byl poslední pokus vidět budoucnost světa jako nekomplikovaně nadějnou, protože zákonitě ústící ve společenský ráj. Snad proto se marxismus, který se pokládal za vědeckého dovršitele socialistických utopí, sám stal utopíí.

#### MARXISMUS V KONTEXTU KRITIKY MODERNITY A POSTMODERNÍ VIZE SVĚTA

Nejslavnější antiutopie inspirovaná marxismem a socialistickým totalitarismem, Orwellův román 1984, personifikuje totalitarismus proslulým Velkým bratrem a ten je zase u Zygmunta Baumana (např. Bauman 2002: 64n.) transponován do podoby moderního „pan-optika“, místa, v němž jsme všichni viděni a neustále pozorováni, místa, v němž se nachází jakýsi zvláště privilegovaný Nejvyšší Pozorovatel a Soudce našich činů – ergo zase jen a jen orwellovský Velký bratr. Zvláštním, ale nikoliv nezajímavým způsobem této literární metafory používá „konzervativní“ kritik postmodernismu Alain Finkielkraut, když konstatuje toto: „Myšlení, které bylo dříve slepé k totalitarismu, je nyní slepé v důsledku totalitárního systému. Nestvůrnosti spáchané ve jménu revoluce byly dlouho překrývány zločiny kolonizátorského Západu; nyní je to *Big Brother* (Velký Bratr), kdo slouží jako alibi i jako zdůvodnění zániku kultury na Západě. Posedlost ro-

55 Jistou výjimkou nepochybně je Leninův spis *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* (1916–1917, viz Lenin 1976), který dovršuje určitou analytickou fázi ve vývoji marxismu počátku 20. století, k níž patří Hilferding, Luxemburgová aj.

kem 1984 z nás dělá *hlasatele spotřební společnosti*: násilné pronikání moci do soukromého života ospravedlňuje jako důsledek kontrastu úsměvnou agresí zábavné hudby a reklamy; nucené verbování mas staví jednotlivce spoutaného vším a ničím před dilemata v Disneylandu kultury, způsob suverénního uplatňování autonomie a svět dálkového ovládání se nám jeví jako nejlepší z možných světů... I když zůstaneme na půdě striktně politické, je oslavování tohoto světa naivní. Třebaže je postmoderní člověk uvolněný, „cool“, je silně alergický ke všem totalitárním projektům, není schopen proti nim bojovat. Obrana demokracie ho nemobilizuje o nic více než rozvrat jejich hodnot“ (Finkielkraut 1993: 91).

Tím se totalitární vyústění marxismu dostává do dalšího kontextu, který je neméně podstatný, protože je všeobecný:

*marxismus – kritika kapitalismu – vize „šťastných zítřků“ – (totalitarismus) – kritika modernity jako předpokladu totalitarismu – postmodernismus jako ideologie plurality a permissivní tolerance*<sup>56</sup>

Hraničí téměř s naivitou dokládat, že marxismus byl organickou součástí „projektu modernity“ (Habermas) ve dvojitým smyslu: byl součástí progresistické vize vyústění modernity na straně jedné a současně kritikou modernity ztělesněné kapitalismem na straně druhé. Či jinak – byl ve svých důsledcích tragickým pokusem o „dialektické překonání“ modernity, jejíž byl součástí jako komponenta jejího „modernistického projektu“.

Literatura k tématu je obrovská – počíná například dnes již klasickou studií Giddensovou *Kapitalismus a moderní sociální teorie* (1971) a pokračuje v nekončících komparacích Marx – Durkheim – Weber atd.

---

<sup>56</sup> Permissivní tolerance znamená de facto přípustnost všeho, minimální reglementaci ze strany jakéhokoliv aparátu a rozvolnění normativního řádu jako reakci na „svazující modernitu“. Permissivní tolerance je spíše životní styl než teorie. Jejím analogonem je Marcuseho represivní tolerance: v ní je obsažena „dialektika“ vnučování a svádění, pocitu svobody a reálné manipulace.

Pravděpodobně nejpřesvědčivěji vyjádřil „stav ducha“ autorů konce tisíciletí ve vztahu k Marxovi jeden z marxizujících postmodernistů takto: „Marx... popsal sociální procesy, které tím, že fungují v rámci v kapitalismu, vedou k individualismu, odcizení, fragmentaci, efemérnosti, inovativnosti, tvořivé destrukci, vývoji vyvolanému spekulativním jednáním, nepředpokládaným změnám v metodách výroby a spotřeby, k proměnám zkušenosti s prostorem a časem, ale také ke krizemi ovlivňované dynamice sociální změny. Jestliže tyto podmínky kapitalistické modernizace utvářejí materiální kontext, v němž modernističtí i postmoderní myslitelé a kulturní producenti utvářejí svou estetickou senzibilitu, principy a praktiky, pak se zdá rozumné předpokládat, že obrat k postmodernismu není vyjádřením, reflexí žádné fundamentální změny sociálních podmínek. Vznik postmodernismu... reprezentuje změnu... ve způsobu myšlení o tom, co by se mělo či mohlo v těchto podmínkách změnit... V každém případě Marxova výpověď o kapitalismu, jestliže je správná, nabízí stále ještě solidní bázi pro uvažování o obecných vztazích mezi modernizací, modernitou a estetickými hnutími<sup>57</sup>, jež čerpají svou energii z těchto podmínek“ (Harvey 1991: 111–112).

Lze předpokládat, že se proměňují způsoby reflexe (teoretického vyjadřování) těchto podmínek v závislosti na tom, jak rychle se tyto podmínky samy mění: principiální sourodost sociálních podmínek, jež daly vzniknout marxismu (moderní kapitalismus), s podmínkami pozdně moderních a postmoderních teorií („desorganizovaný kapitalismus“ či globalizovaný tržní mechanismus) se ale nejspíše popřít nedá. Na druhé straně nelze bagatelizovat v mnoha ohledech zásadní změny, k nimž došlo a jež ve svých důsledcích, jak neustále konstatujeme, podvracejí věrohodnost marxistické teorie jako celku.

---

57 Nejde samozřejmě o „estetická hnutí“ v úzkém slova smyslu, ale o „kulturní změnu“ v širším významu (tak zní i podtitul Harveyovy práce).

Ilustrativním příkladem je pokus o syntetický pohled na téma *sociologické reflexe modernity*, jež nabízí Nigel Dodd (1999) v práci *Sociální teorie a modernita*. Dodd se pohybuje na trajektorii od Marxe a Durkheima („klasická teorie“) přes Horkheimera, Adorna, Foucaulta a Habermase („moderní teorie“) k Lyotardovi, Baudrillardovi, Baumanovi, Beckovi a Giddensovi („postmoderní teorie“). Marx má v tomto kontextu postavení poněkud zvláštní a myslím, že navýsost spravedlivé. Aniž se popírá jeho zásluha o rozvoj sociální teorie kapitalismu, ba o její ustavení, konstatuje se principiální rozdíl mezi Marxem a postmoderním sociálním étosem, který nevyplývá z Marxovy omylnosti, ale spíše z proměn společnosti, které nebyly v Marxově schématu prostě viditelné: „Marxova analýza kapitalistické politické ekonomie vymezuje to, co lze označit jako produktivní paradigma, jež spočívá na výrobě a jemuž stojí v opozici postmodernisté, kteří předpokládají, že jsme se pohnuli směrem ke společnosti směny a cirkulace; nikoliv zboží, ale znaky... Tato inverze Marxova základního pohledu na vztah mezi výrobou a směnou vede ke kladení dalekosáhlých a důsažných otázek o sociálních třídách, kultuře a identitě. V postmoderní teorii jsou otázky hledání vhodné alternativy ke kapitalismu, stejně jako idea historického pokroku, jež jsou centrem Marxovy argumentace, kategoricky odmítnuty. Snad proto řada komentátorů po kolapsu sovětského bloku v roce 1989 otevřeně prohlásila Marxe, všechny jeho ideje a koncepce, za definitivně mrtvé“ (Dodd 1999: 11). Dodd tuto ideu sice sám zčásti sdílí, snaží se však najít argumenty, které nevedou příliš jednoduchou spojnici mezi Marxem (1850) a pádem komunismu (1989). Dodd v podstatě shrnuje svou argumentaci či snad přesněji tázání (v nichž významným Marxovým partnerem je Durkheim zejména pro shodnost ontologického východiska, jímž je „celostnost“, holistické vidění společnosti, „totalita“), takto:

1. Marx i Durkheim vycházejí z představy společnosti celostní, reálně integrované, zatímco postmodernismus akcentuje její soudobou fragmentárnost.

2. Ačkoliv Marx nepochopil přesně (a v jeho době to ani nebylo dost dobře možné) roli spotřeby, upozornil na význam toho, co Weber později označí jako „instrumentální rozum“, zejména ve vztahu ke kultuře: jednostranný ekonomismus (instrumentalita) se v postmoderní společnosti promítá do její kulturní podoby, stejně jako tomu bylo v minulosti.

3. Oba, Marx i Durkheim, přikládali velký význam normativní argumentaci v sociální teorii (ačkoliv se oba lišili v její konkrétní podobě): Marxova teorie je daleko normativnější (a v tomto smyslu fakticky antikvovanější), než se na první pohled jeví.

4. Ačkoliv se tedy zdá, že Marx do postmoderního světa přece jen nakonec nepatří (je nesporné, že změněný svět vyžaduje rekonceptualizaci a odlišnou teoretickou reflexi), je přece jen přítomen ve všech úvahách o tom, kam se ubíráme. Nikoliv proto, že by nám mohl efektivně poradit, ale možná proto, že by nás mohl varovat.

Postmodernisté sami jsou z Marxova dědictví (z něhož většina z nich ale vychází) poněkud zmateni.<sup>58</sup> K marxismu se ovšem otevřeně nehlásí a konec konců ani nemohou už proto, že generální premisa postmodernismu zní: skončil čas legitimizačních metanarací, velkých vyprávění, jimiž se měla ospravedlnit ona moderní (modernistická) cesta k rozumnému „vyústění dějin“, cesta pokroku k osvícenému lidskému soužití atd. Jednu z významných variant takového „velkovyprávění“ ostatně představuje právě marxismus.

---

58 Problém a potíž je totiž v tom, že většina kritiků postmodernismu je orientována konzervativně, tradicionalisticky, prostě – „pravice“. Abychom uvedli jména neznámější – Daniel Bell, Allan Bloom, Alain Finkielkraut, ale ovšemže i Ernest Gellner aj. (u nás v neposlední řadě Jiří Krupička): jejich kritika je vedena z generální pozice pojetí postmodernismu jako „útěku od rozumu“, jako zrady na racionalitě evropské tradice, ba evropské tradice celé, jako radikálního relativismu gnoseologického i mravního, jako multikulturní flagelantství, které je bytostně pokrytecké atd. Ostatně velmi podobně lze – při jistém politickém (pragmatickém) zjednodušení – kritizovat i marxismus sám.

Autorita v té věci nejpodstatnější, protože tvůrce a zakladatel „teorie konce metanarací“ J.-F. Lyotard, píše o metanaracích mimo jiné v kontextu úvah o pojmovém uchopení fenoménu totalitarismu, tedy jevu, který zpětně leccos podstatného o marxismu vypovídá<sup>59</sup>: „Zdá se mi, že... je možné lépe poznat, co je míněno slovem totalitarismus. Je samozřejmě záhodno rozlišit ten totalitarismus, který se k moderní legitimizaci Ideou svobody obrací zády, a ten, který z ní naopak vyšel. Jestliže určitá moc opírá svoji autoritu o národní či etnické jméno, které je vepsáno do určitého souboru příběhů více méně vybájených, jako je germánská (nebo keltská či italská) sága, pak se to může dít jen v naprostém rozchodu s dědictvím *Vyhlášení lidských práv* z roku 1789. Nejde tu o ‚opuštění‘ moderního projektu, jak se vyjadřuje Habermas v souvislosti s postmodernismem, nýbrž o jeho ‚likvidaci‘... Rozlišil bych ještě také nacistický totalitarismus od totalitarismu stalinského. Způsob legitimizace stalinského totalitarismu zůstává ve svém principu republikánský. Socialismus je jednou z verzí příběhu o univerzální emancipaci... Bylo by velice důležité prozkoumat současný statut kapitalismu z hlediska totalitarismu. Republikánská instituce mu vyhovuje, ale špatně snáší teror (který ničí jeho trh). S despotismem dokáže dobře vyjít (to jsme viděli v případě nacismu). Zanikání velkých univerzalistických příběhů, včetně liberálního příběhu o obohacování lidstva, mu moc nevádí. Řeklo by se, že kapitál nemá zapotřebí legitimizace, že nic nepředpisuje v striktním smyslu závaznosti, a že následkem toho se nemusí vykazovat nějakou instancí, která by předpisy normovala. Je přítomný všude, ale spíš jako nutnost než jako finalita“ (Lyotard 1993: 53–59).

Lyotardova úvaha o metanaraci jako legitimizaci se dá pro náš případ shrnout do čtyř tezí:

---

<sup>59</sup> Poměrně dlouhý citát je nutný proto, že na něj budeme čas od času prostě jen odkazovat. [Ponecháváme tuto poznámku jako podpůrný „důkaz“ pro naši domněnku, že autor chtěl ve svých úvahách ještě pokračovat. Pozn. red.]