

KONTRADIKCE

Anarchistické
inspirace

Anarchistické
inspirace

KONTRADIKCE

Časopis pro kritické myšlení

KONTRADIKCE

ročník 7 2023 číslo 1

Redakce

Michael Polák, Ondřej Slačálek (hostující editoři 1. čísla 7. ročníku), Kristina Andělová, Joseph Grim Feinberg, Ondřej Holub, Ľubica Kobová, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Tereza Reichelová, Jiří Růžička, Šimon Svěrák, Dan Swain, Monika Woźniak

Mezinárodní redakční rada

John Abromeit (Buffalo, NY, USA), Oliver Belcher (Durham, UK), Jana Beránková (New York, USA), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Varšava, Polsko), Wojciech Burszta (1957–2021, in memoriam), Maria Čechonadskich (Londýn, UK), Barbora Černušáková (Manchester, UK), Ľubomír Dunaj (Viedeň, Rakousko), Elżbieta Durys (Łódź, Polsko), Ingo Elbe (Oldenburg, Německo), Mariya Ivancheva (University of Strathclyde), Juraj Halas (Bratislava, Slovensko), Adela Hincu (Bukurešť, Rumunsko), Peter Hudis (Oakton, IL, USA), Michael Löwy (Paříž, Francie), Moishe Postone (1942–2018, in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton, NJ, USA), Michał Rauszer (Varšava, Polsko), Peter Steiner (Philadelphia, PA, USA), Richard Stáhel (Bratislava, Slovensko), Karolina Szymaniak (Vratislav a Varšava, Polsko), Gáspár Miklós Tamás (1948–2023, in memoriam), Francesco Tava (Bristol, UK), Zhivka Valiavicharska (New York, USA), Xinruo Zhang (Šanghaj, Čína)

Jazyková redakce češtiny Pavla Toráčová

Jazyková redakce slovenštiny Silvia Ruppeldtová

Jazyková redakce angličtiny Greg Evans, Scott Alexander Jones

Sazba Jana Andrllová

Grafická úprava © Markéta Jelenová

Vydal © Filosofický ústav AV ČR, v. v. I., Jilská 1, 110 00 Praha 1, Česká republika ve svém nakladatelství Filosofia jako jeho 607. publikaci



STRATEGIE AV21

Publikace vychází s podporou Strategie AV21 – Anatomie evropské společnosti, historie, tradice, kultura, identita.

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-771-9 (tištěná verze)

ISBN 978-80-7007-772-6 (elektronická verze)

DOI 10.47376/filosofia.2024.3

Kontakt +420 222 220 124, kontradikce@flu.cas.cz

Webová stránka kontradikce.flu.cas.cz/en

*Toto číslo věnujeme památce historiků a historičky českého anarchismu,
kteří už tu nemohou být s námi*

Pavlu Koukalovi (1944–2014)

Janu Měchýřovi (1930–2018)

Václavu Tomkovi (1942–2022)

Renatě Wohlgemuthové (1926–2022)

Václavu Štěpánovi (1935–2023)

OBSAH

Slovo úvodem *Michael Polák, Ondřej Slačálek*, Anarchist studies počesku? 7

Studie

Arnošt Novák, Růst, nebo dobrý život pro všechny? Nerůst a anarchismus 21

Veronika Korjagina, Tereza Reichelová, „Scheiß auf die Geschichte und auch auf die Wissenschaft!“ aneb k možnostem filosofie Maxe Stirnera v antropocénu 45

Dominika Moravčíková, Gesto, text a moc. Spochybenie autority učiteľa v hudobnom vzdelávaní podľa Jacquesa Ranciéra 75

Materiály

Michael Polák, Vzpouora podzemního života. Texty anarchistických horníků z počátku 20. století 95

Michael Polák, Úvod 96

Alois Šefl, K odvětě 98

Alois Šefl, Za lepší budoucnost 99

Václav Draxl, Základní pojem odborových organizací horníků 102

Václav Draxl, K nynějším poměrům 104

Alois Šefl, Slova skoro sentimentální 106

Karel Gena-Lichý, Otázka žen zaměstnaných při hornictví 109

Alois Šefl, U šachty 111

Karel Geňa Lichý, Stromy, práce, mozek 112

Karel Gena, Lichý, mimo církve 114

Gaston Montéhus, Alois Šefl, Stávka matek 115

Václav Draxl, Problém pohlavní. Novo-malthuism a žena 117

Václav Draxl, Stávka rodiček 118

Překlady

Dagmar Magincová, Max Ščur a Miroslav Tomek (eds.), Proti diktatuře, proti impériu, proti nadvládě. Současné myšlení běloruského, ruského a ukrajinského anarchismu 123

Bělorusko 124

Anarchisté a protesty 124

Rusko 130

Bojová organizace anarchokomunistů. Rozhovor ze srpna 2022 s partyzánskou anarchistickou skupinou 130

Marija Rachmaninova, Machnovština jako epistemologicky významný fenomén 138

Ukrajina 144

Jakiv Jakovenko, Lekce dialektiky 145

Recenzní eseje

Bohumil Melichar, Nad sebranými spisy Jiřího Weila. O nadšení a pochybnostech ze sovětského socialismu 151

Recenze

Jakub Vrba, Silné a slabé stránky biografí 171

Slovník pojmů

Přímá akce 179

Ondřej Slačálek, „Civil disobedience“, „Propaganda durch die Tat“ a „l'azione diretta“: poznámky ke genealogii 180

Michael Polák, Přímá akce jako hospodářský třídní boj 185

Ivana Veselská, Samozřejmá, vytěšňovaná, znovu objevovaná.

Role reprodukční práce ve stávkových bojích 189

Kristýna Trochtová, Feministická přímá akce. Poznámky k otázce ne/násilné sebeobrany 193

Arnošt Novák, Přímá akce: liberální a anarchistická 200

O autorkách a autorech 203

SLOVO ÚVODEM

Anarchist studies počesku?

Toto číslo *Kontradikcí/Contradictions* je první, kde anglicky psané a česky psané číslo vychází odděleně. Odlišné je i pojetí obou čísel. Zatímco anglicky psané číslo představuje pokus vstoupit do mezinárodní debaty *anarchist studies* se zkušenostmi hnutí ze střední a východní Evropy, česky psané číslo představuje pokus o reflexi toho, jak si stojí potenciál pro studia anarchismu v českém kontextu.

Léto 2022, kdy jsme na čísle začali pracovat, bylo pro česká anarchistická studia velmi smutným obdobím. Prvního července zemřel ve věku 79 let Václav Tomek, autor řady studií o anarchismu a rozsáhlé antologie z dějin českého anarchistického myšlení. Mnozí z těch, kdo se věnují dějinám českého anarchismu, si na něj vzpomněli nejen v měsících po jeho smrti, ale opakovaně, se smutkem, že už s ním nebudou diskutovat o různých otázkách týkajících se anarchistické historie, že se jeho dílo uzavřelo... a především, že už nikdy neuslyší jeho vlídný hlas, že se nesetkají s jeho laskavým úsměvem, že tu zkrátka není.

O pouhých pár měsíců později, 11. září 2022, zemřela ve věku šestadevadesáti let Renata Wohlgemuthová, autorka, která se nevěnovala českému anarchismu podobně soustavně jako Václav Tomek, ale napsala na počátku sedmdesátých let jedno z nejhutnějších shrnutí příběhu českých anarchistů a ve výkladu formovaném dobovým marxisticko-leninským prismatem zanechala budoucím badatelům několik průrazných kritických postřehů. Když jsme o pár dnů později pořádali na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy workshop o dějinách anarchismu ve střední a východní Evropě, který se stal základem anglického čísla *Contradictions*, procházeli její účastníci a účastnice z Finska, Rumunska, Maďarska, Polska a dalších zemí kolem parte, které fakulta vyvěsila své dlouholeté učitelce.

Možná i toto bezděčné setkání dává tušit, že dějiny anarchismu jsou sice na první pohled okrajovým tématem výzkumu, pokud ale rekapitulujeme, co už bylo uděláno, zjistíme, že tyto okraje jsou až překvapivě zalidněné. Hovořit v českém kontextu o ekvivalentu *anarchist studies* by mohlo snadno být vnímáno jako nemístný optimismus. Nicméně rekapitulujeme-li zájem o anarchismus v různých vědních disciplínách či intelektuálních tradicích, zjistíme, že základy studií anarchismu v českém kontextu existují. To, co chybí, je zejména větší dialog různých přístupů a vzájemné propojení.

Na následujících řádcích chceme nejprve čtenářky a čtenáře provést pomyslným terénem dosavadních anarchistických studií v Česku, následně se zamyslíme nad jejich potenciálem i možnostmi a posléze představíme samotné číslo.

*

Český anarchismus přelomu 19. a 20. století byl předmětem zájmu řady badatelek a badatelů z vícero důvodů. Pro vliv mezi mladými autory české literární moderny jej za významný fenomén považovala literární historie a díky výrazné přítomnosti mezi severočeskými dělníky se anarchismu věnovaly sociální dějiny. Zároveň hrál sice okrajovou, avšak nikoliv zanedbatelnou roli v dějinách českého socialismu. Anarchismus byl v tomto kontextu studován jako radikální frakce sociální demokracie v osmdesátých letech 19. století, jako slabé, ale výrazné hnutí antagonistické vůči sociální demokracii v dekáдах před první světovou válkou či jako radikální síla během první světové války. V neposlední řadě byl český anarchismus vyprávěn také jako příběh, v jehož rámci se republikánští ministři a poslanci, stejně jako zakladatelé komunistické strany v poválečných letech, s anarchistickou minulostí rozcházejí. Jak je tedy patrné, peripetie českého anarchismu nabízely mnoho průzorů, skrze něž jej šlo pozorovat.

První příspěvky k historii českého anarchismu takřka splývají s memoárovou produkcí. Texty autorů jako August Krčal, Josef Hybeš, Karel Vohryzek, Václav Draxl, Stanislav K. Neumann, Franta Sauer, Alois Šefl, Michal Mareš, Michael Kácha či Luisa Landová-Štychová (a dalších) mohou mít tvar historického líčení, klasického memoáru (to nejčastěji) nebo i beletrie.¹ Jakkoli mají výhody i nevýhody zpětného pohledu, představují nedocenitelné svědectví přímých účastníků.

V meziválečném období jsou dále výrazní tři autoři, kteří spojují roli svědků s autory historických líčení, byť se nejedná o profesionální historiky. Prvním z nich byl sociálně-demokratický novinář a spisovatel František Cajthaml-Liberté. Ten v řadě textů zachytil především severočeské socialistické hnutí, jehož byli anarchisté nedílnou součástí. Druhým byl Tomáš Čapek, kronikář života Čechů v USA, který navštívil v cele smrti haymarketské mučedníky v Chicagu a zanechal po sobě rovněž unikátní popis osobností českého anarchismu v USA. Třetím pak byl právník a bibliofil Kamill Resler, známý především jako advokát K. H. Franka. V mládí přítel řady anarchistů při-

¹ Viz např. August Krčal, *K dějinám dělnického hnutí v Rakousku 1867–1894*, přel. K. Vohryzek (Liberec: L. Brunclík, 1898); Stanislav Kostka Neumann, *Politická epizoda: trochu vzpomínek na hnutí pokrokové a tak zvanou Omladinu* (Praha: Dr. Rud. Brož, 1911); Luisa Landová-Štychová, *Sociálně-revoluční význam 14. října 1918* (Praha: Socialistická knihovna Solidarita, 1923); Alois Šefl, *Za lepší budoucnost: román ze života poddaných krále uhle* (Duchcov: nákladem Hornických listů, 1922); Franta Kysela, *Franta Habán ze Žižkova: obrázky z doby popřevratové* (Praha: Ladislav Šotek, 1923); Franta Sauer, *Pašeráci* (Praha: Pokrok, 1929); Michal Mareš, *Ze vzpomínek anarchisty, reportéra a válečného zločince* (Praha: Prostor, 1999).

spěl nejen k historiografii anarchistických tisků, ale také ke shromažďování archiválií o anarchistickém hnutí.²

Po druhé světové válce se anarchismu věnovalo několik nepublikovaných prací, včetně dosud asi nej kvalitnějšího a zcela jistě nejpodrobnějšího zpracování dějin českého anarchismu z pera nedávno zesnulého Václava Štěpána. Kandidátská disertace z roku 1966 takřka není poznamenána dobovou ideologií a je příznačné, že její autor byl literární historik, který svou rekonstrukci dějin českého anarchismu psal v souvislosti s pracemi k vydávání spisů Stanislava K. Neumanna. Šedesátá léta jsou charakteristická i dalšími literárněhistorickými příspěvky k dějinám českého anarchismu, spojenými zejména se jmény Františka Buriánka a Miroslava Červenky.³

Zároveň se anarchismu věnovala oficiální historiografie, již zajímal zejména polický vývoj hnutí, jako v případě textů Renaty Wohlgemuthové, či proměna z anarchistů v členy strany československých socialistů a posléze zakládající členy KSČ – to byl zejména případ Jiřího Tůmy, který také zpracoval životopis českého anarchokomunisty, ministra a posléze dlouholetého komunistického politika Bohuslava Vrbenského. Největší význam ale měly práce ze severočeské regionální historie, zaměřené na působení anarchismu mezi severočeskými horníky, jejichž autorem byl sociální historik Jan Měchýř.⁴

Někdy se regionální a literární historie setkávala. To byl případ neúnavného duchcovského kronikáře severočeských buřičů Pavla Koukala, autora knížky o anarchistických literátech na severu Čech i řady příspěvků o významných postavách severočeského anarchismu.⁵

Na konci osmdesátých let vydal svou knihu o ideologii českého anarchismu Václav Tomek, během devadesátých a nultých let následovala řada knih o českém anarchis-

² Viz zejména František Cajthaml-Liberté, *Český sever v hnutí dělnickém* (Praha: Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, 1926); František Cajthaml-Liberté, *Josef Boleslav Pecka Strahovský: průkopník českého hnutí dělnického* (Praha: Nakladatelství A. Svěcený, 1928); Tomáš Čapek, *Naše Amerika* (Praha: Národní rada československá, 1926); Kamill Resler, *Buřiči a stříbrný vítr: křížovatky díla Fráni Šrámka* (Praha: Československý spisovatel, 1952).

³ Václava Štěpán, *Český anarchismus od začátku 90. let XIX. století do roku 1914* (Praha: Ústav pro českou literaturu ČSAV, 1966); Miroslav Červenka, *Symboly, písně a mýty: studie o proměnách českého lyrického slohu na přelomu století* (Sova, Březina, Neumann, Gellner, Toman) (Praha: Československý spisovatel, 1966); František Buriánek, *Generace buřičů: básníci z počátku 20. století* (Praha: Univerzita Karlova, 1968).

⁴ Renata Wohlgemuthová, *Příspěvek k dějinám českého anarchistického hnutí v letech 1900–1914* (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1971); Jiří Tůma, *Na cestě ke komunistické straně* (Liberec: Severočeské nakladatelství, 1975); Jan Měchýř, *Bouřlivý kraj* (Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1983); Jiří Tůma, *Bohuslav Vrbenský* (Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1980).

⁵ Pavel Koukal, *Trubači revolt* (Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1984); Pavel Koukal, *Václav Draxl* (Praha: Masarykova demokratická akademie, 2010).

tickém myšlení. Zejména antologie z českých anarchistických textů představovala průlomový počín – hlas dostali znovu přímo anarchisté, jakkoli se Tomkovy knihy setkávaly také s otázkami, do jaké míry lze rekonstrukci idejí oddělit od praxe hnutí. Postupně se anarchismus vrátil i jako téma politické a sociální historiografie, z nichž zmiňme zejména Stanislava Holubce, autora nedávné monografie o Luise Landové-Štychové (viz recenzi v tomto čísle).⁶

K anarchismu se vrátila též literární historiografie – v polistopadové produkci se jedná zejména o tři jména: Lucie Kořínková, autorka několika studií o Neumannově *Novém kultu* a především monografie o Františku Gellnerovi; Radek Hylmar, rekonstruující ve své disertaci řadu témat anarchismu a ženského hnutí v průsečících mezi politikou a literaturou; a Michal Jareš, který je vedle několika studií také autorem výboru z české anarchistické a sociální poezie.⁷

S nástupem nového anarchistického hnutí kolem roku 1989 se objevují také příspěvky k dějinám anarchistického hnutí psané anarchisty samými, nesené zájmem o rekonstrukci vlastní tradice. V devadesátých letech to byl zejména Andrej Funk, jehož studie o Vilému Körberovi a dějinách českého anarchosyndikalismu byly příslibem rozsáhlejší knihy, k jejímuž vydání bohužel nedošlo. Později, zejména v desátých letech, se tímto směrem profilely dvě výrazné aktivistické skupiny: Nakladatelství Anarchistické federace, které přispělo zejména k připomenutí činnosti Michaela Káchy a některých anarchistických literátů (v poslední době zejména účast Jaroslava Haška v anarchistickém hnutí), zatímco Historický spolek Záduha se pokouší především přihlásit se k tradicím anarchosyndikalistické aktivity na českém severu a své texty a přednášky pojímá více jako produkci kolektivní paměti hnutí, bez přílišného ohledu na požadavky kritické historie.⁸

⁶ Václav Tomek, *Ideologie českého anarchismu* (Praha: Nakladatelství československé akademie věd, 1988); Václav Tomek, *Český anarchismus 1890–1925* (Praha: Filosofia, 1996); Václav Tomek, *Český anarchismus a jeho publicistika (1880–1925)* (Praha: Filosofia, 2002); Stanislav Holubec, *Nešťastná revolucionářka* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2022).

⁷ Lucie Kořínková, *František Gellner: text – obraz – kontext* (Praha: Akropolis, 2017); Kořínková, „Nový kult jako tribuna sociálně vyloučených?“, in *Útisk – charita – vyloučení: sociální 19. století*, ed. Zdeněk Hojda, Marta Ottová a Roman Pahl (Praha: Academia, 2015), s. 342–352; Lucie Kořínková, „Směřování k anarchistickému novému přístupu na stránkách Neumannova Nového kultu v devadesátých letech 19. století“, in *Bude, ako nebolo. Podoby utopického žánru*, ed. Ivana Taranenková a Michal Jareš (Bratislava: Ústav slovenskej literatúry SAV, 2012), s. 44–53; Radek Hylmar, *Český literární anarchismus v souvislostech socialismu a ženského hnutí (1890–1914)* (Praha: Ústav české literatury a komparatistiky, FF UK, 2017).

⁸ Viz např. Andrej Funk, „Stručné dějiny českého a slovenského anarchismu 19. a 20. století. Vilém Körber a Alois Věkoslav Háber“, *Svobodná práce* 17 (2000), s. 45–57; Funk, „Anarchosyndikalismus v Čechách“, 3. 1. 2003, https://web.archive.org/web/20050103030344/http://csaf.cz/stara_verze/autori/f/funk/asyndi.html; autor neuveden, *Michael Kácha (1874–1940)* (Praha: Nakladatelství Anarchistické federace, 2015); Jaroslav Hašek, *Všivá historie a další texty z anarchistických novin* (Praha: Nakladatelství Anarchistické federace, 2023); neuveden, *Ladislav Knotek: čelný představitel českého anarchosyndikalismu* (Krupka: Historický spolek Záduha, 2017).

Zároveň se tématem výzkumu stává i samo obnovené anarchistické hnutí. Zatímco politologové jako například Martin Bastl kladou důraz na formální organizace, jejich vymezení a agendu, Arnošt Novák, environmentální sociolog reflektující zkušenost vlastní angažovanosti, se zaměřuje zejména na praxi přímé akce. Hnutí prošlo také feministickou reflexí, ať už ze strany anarchofemistických skupin nebo akademicky ze strany socioložek Marty Kolářové a Lindy Sokačové.⁹

Patrně nejvíce reflektovaným tématem souvisejícím s anarchistickým hnutím pak jsou subkultury – ať už jsou reflektovány jejich souvislosti s anarchistickými a antifašistickými proudy politologem Janem Charvát, v kontextu doby a místa antropologem Bobem Kuříkem či socioložkou Petrou Kumovou a geografkou Michaelou Pixovou, nebo spojovány širší problematikou násilí historikem Ondřejem Danielem. Se subkulturou souvisí také zaměření na specifickou formu zínů, jimž se v minulosti věnovala zejména Jitka Kolářová a v nedávnější době Miroslav Michela, Karel Šíma a Jan Lomíček. Významným produktem tohoto zájmu je také Archiv českých a slovenských subkultur.¹⁰

Témata *anarchist studies* se nicméně nevyčerpávají zájmem o lokální hnutí. Jeho tématem je také anarchistické myšlení v globální perspektivě. Zde je balance reflexí méně rozsáhlá, ale přesto neopominutelná.

K anarchistickému myšlení se na přelomu 19. a 20. století opakovaně polemicky vracel Tomáš Garrigue Masaryk, zejména v *Ideálech humanitních* a *Rusku a Evropě* nalezneme jeho vyrovnání se Stirnerem, Bakuninem a Kropotkinem. Masarykův zájem o anarchismus byl nicméně příliš nesen politickou polemikou, jak vcelku jasně vysvítá především z jeho spisu *Karel Havlíček*: právě proto, že promýšlel politiku bezstátního národa, vnímal protistátní radikalismus jako jakousi nezralost, dětskou nemoc, s níž je třeba se vyrovnat.¹¹

⁹ Martin Bastl, *Radikální levice v České republice: devadesátá léta dvacátého století* (Brno: Masarykova univerzita, 2001); Martin Bastl, „Anarchismus“, in *Krajní pravice a krajní levice v ČR*, ed. Martin Bastl, Miroslav Mareš, Josef Smolík a Petra Vejvodová (Praha: Grada, 2011), s. 91–138; Marta Kolářová, *Protest proti globalizaci: gender a feministická kritika* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2009); Linda Sokačová, „Czech Anarchofeminism“, in *Czech Feminisms: Perspectives on Gender in East Central Europe*, ed. Iveta Jusová a Jiřina Šiklová (Bloomington: Indiana University Press, 2016), s. 144–157.

¹⁰ Jan Charvát a Bob Kuřík, ed., *Mikrofon je naše bomba: politika a hudební subkultury mládeže v postsocialistickém Česku* (Praha: Togga, 2018); Arnošt Novák, *Tmavozelený svět: radikálně ekologické aktivity v České republice po roce 1989* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017); Ondřej Daniel, *Násilím proti „novému biedermeieru“: subkultury a většinová společnost pozdního státního socialismu a postsocialismu* (Příbram: Pistorius & Olšanská, 2017); Michalea Pixová, „Alternative culture in a socialist city: Punks and lon-haired people in Prague in the 1980s“, *Český lid. Etnologický časopis* 100, č. 3 (2013), s. 319–338; Miroslav Michela, Jan Lomíček a Karel Šíma, *Dělej něco!: české a slovenské fanziny a budování alternativních scén* (Praha: Grada, 2021).

¹¹ Tomáš Garrigue Masaryk, *Ideály humanitní* (Praha: Čas, 1901); Tomáš Garrigue Masaryk, *Karel Havlíček: snahy a tužby národního probuzení* (Praha: Ústav TGM, 1996); Tomáš Garrigue Masaryk, *Rusko a Evropa II, část 2* (Praha: Ústav TGM, 1996).

Výraznou reflexi anarchismu nalezneme na sklonku šedesátých let 20. století v díle Roberta Kalivody *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. V posledním ze tří esejů knihy se autor věnuje marxismu a „modernímu libertinství“, které je podle Kalivody současným vyjádřením dialektiky emancipace, které rekonstruuje rozsáhlý rodokmen nejpozději ke středověké sektě svobodného ducha. Kalivoda tvrdí, že politické neúspěchy anarchistických hnutí je třeba číst jako vyrovnávané sedimentací anarchistických idejí v moderním umění, zejména v avantgardách (Kalivoda zde pochopitelně navazoval na Karla Teiga, v mládí čtenáře Neumannova *Nového kultu* a *Června*, který se ve svých juvenilních deníkových zápiscích identifikoval s anarchismem). V důsledku toho Kalivoda přehodnotil představu o neúspěchu anarchismu a vnímal jeho impulzy jako důležité pro emancipaci člověka. Vášnivý spor mezi marxismem a anarchismem bylo podle Kalivody třeba znovu promyslet jako dialektickou jednotu a anarchistickou kritiku moci a představy o osvobození člověka integrovat do úsilí o svobodný komunismus.¹² Teze o tom, že anarchismus neuspěl jako politika, ale uspěl sedimentací v kultuře, pak předjímala o třicet let hlavní tezi úspěšné knihy Davida Weira *Anarchy and Culture*.¹³

Jako až karikaturní protipól Kalivodovy reflexe anarchismu můžeme číst příspěvky exilového konzervativního myslitele Rio Preisnera v jeho trilogii o totalitarismu ze sedmdesátých a osmdesátých let. Rozmáchlé charakteristiky anarchismu, které jej spojovaly s německým nacionalismem 19. století a činily z něj důležitý stavební kámen moderního totalitarismu, dílem navazovaly na Masarykovu kritiku anarchismu, ovšem přetvářaly ji do autorova apokalyptického rámce, pro nějž je asi nejcharakterističtějším kondenzovaným vyjádřením tvrzení, že jakákoli „(s)voboda se vyvaruje anarchismu a libovůle jediné tenkrát, když vyplývá ze svazku s Bohem“. V posledních letech se tuto Preisnerovu kritiku snaží rekonstruovat a aktualizovat historik Jiří Hanuš, intelektuální soupevník a spoluautor současného českého premiéra.¹⁴

V polistopadovém Česku můžeme identifikovat hned několik výrazných příspěvků k analýze anarchistického myšlení. Sociolog a dlouhá léta profilující autor českého environmentalismu Jan Keller se nejen opakovaně vyrovnával se sociální ekologií Murrayho Bookchina, ale také nekonvenčně a inovativně vsadil do svých dějin sociologického myšlení kapitolu o Proudhonovi. Rekonstrukci Proudhonova myšlení nejen v jeho obsahu, ale také formě (jako „dialektiku bez syntézy“) přinesl nedávno také Čestmír Pelikán. Nejrozsáhlejší představení mezinárodního anarchismu podal

¹² Robert Kalivoda, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus* (Praha: Československý spisovatel 1968); Karel Teige, *Deníky 1912–1925* (Praha: FF UK – Akropolis 2022).

¹³ David Weir, *Anarchy and Culture: The Aesthetic Politics of Modernism* (Amherst: University Of Massachusetts Press, 1997).

¹⁴ Rio Preisner, *Kritika totalitarismu. Kompletní vydání* (Brno-Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury-Ústav pro studium totalitních režimů, 2019); Jiří Hanuš, „Zápas proti chaosu ve světě i v českém prostoru: Rio Preisner a jeho chápání anarchismu“, *Slovanský přehled* 104, č. 3 (2018), s. 569–579.

ve svém autorském i překladovém díle Václav Tomek, u nějž je z celé řady autorů, jimž se věnoval, třeba zdůraznit zejména jeho vztah ke Gustavu Landauerovi, k němuž se opakovaně vracel. O vztahu anarchismu a současných sociálních hnutí (zejména environmentálního, alterglobalizačního a squatterského) píše Arnošt Novák, který do českého kontextu uvedl např. debatu o posthegemonických „nejnovějších sociálních hnutích“, která nahradila „politiku požadavku“ přímým jednáním.¹⁵

Dílčí příspěvky k anarchismu v rámci svých disciplín přinesli zejména čeští slavisté (Anežka Hrebíková, Radomír Vlček, Josef Dohnal, Helena Ulbrechtová, Tomáš Glanc). Politický teoretik Pavel Barša v několika svých knihách (ve společné knize s Ondřejem Císařem *Levice v postrevoluční době* a zejména v *Cestách k emancipaci* a *Mezi rudou a Davidovou hvězdou*) poukázal k anarchismu jako prakticistní a antiautoritářské alternativě oproti proudům převládajícím v emancipačních hnutích 19. a 20. století. Současnému anarchismu se věnovali také politologové Petr Krčál a Vladimír Naxera. S pokusy přijít s aktualizovanou teoretickou formulací anarchistického stanoviska přišli v desátých letech 21. století zejména politický teoretik Petr Hušek v knize *Postanarchismus: proměny strategií resistance* a feministka Klára Lang v knize *Tělo jako prostor anarchistické rezistence*. Rozvíjení a aktualizaci kropotkinovského pojetí solidarity se v dlouhodobém dialogu s filosofkou Catherine Malabou věnovali filosofové Dan Swain, Petr Urban a Petr Kouba, výsledkem byla loňská kolektivní kniha *Unchaining Solidarity*.¹⁶

*

Jak ukazuje předchozí selektivní shrnutí, navzdory zdání okrajovosti je český anarchismus prostorem mnohohlasu, výzkumným polem, kde se setkává řada perspektiv. Sloveso „setkává“ je ovšem možná nadnesené – napříč generacemi, obory i tematickým záběrem se jednotliví autoři a autorky spíše míjejí. Český anarchismus (mohli bychom snad spíše použít výmluvný anglicismus a říct: české anarchismy) zde existuje jako výzkumné téma, ale už mnohem méně jako předmět společných konverzací a kolektivního úsilí. To samé platí v českém prostředí snad ještě více pro anarchismus jako celek.

Vedle toho, že se nepřekrývají ani oborová východiska, ani oblasti tážení, čelí česká studia anarchismu také časové vzdálenosti dvou období existence explicitně anarchistických hnutí v Česku. Rozdíl mezi „starým“ a „novým“ anarchismem je vel-

¹⁵ Jan Keller, *Dějiny klasické sociologie* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2004), s. 131–139; Čestmír Pelikán, „Dialektika bez syntézy: myšlení Pierra-Josepha Proudhona“, *Filosofický časopis* 70, č. 2 (2022); Tomek a Ondřej Slačálek, *Anarchismus: svoboda proti moci* (Praha: Vyšehrad, 2006); Václav Tomek, „Gustav Landauer“, *Filosofický časopis* 57, č. 4 (2009), s. 577–587; Václav Tomek, *Anarchismus v proměnách 20. století* (Praha: Manibus propriis, 2012); Novák, „Nic nechceme, nic nežádáme, bereme si, co nám patří!‘: sociologie nejnovějších sociálních hnutí“, *Acta Politologica* 9, č. 2 (2017), s. 57–74.

¹⁶ Dan Swain, Petr Urban, Catherine Malabou a Petr Kouba, eds., *Unchaining Solidarity: On Mutual Aid and Anarchism with Catherine Malabou* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2022).

mi silně diskutovaným tématem i pro západní historiky anarchismu. Zdůrazňuje se přitom proměna anarchistických přístupů po druhé světové válce a zejména během šedesátých let 20. století; emblematickým obrazem tu je kongres anarchistů v italské Carrare roku 1968, kde se střetává studentský vůdce Daniel Cohn-Bendit s veterány španělské občanské války. Ve střední a východní Evropě jsou příběhy diskontinuity často ještě výraznější. V anglickém čísle *Contradictions* je otištěn rozhovor s historikem bulharského anarchismu Yavorem Tarinskim, který mimo jiné ukazuje, jak si veteráni boje proti monarchofašismu ve třicátých letech a stalinských koncentračních táborech v letech padesátých jen obtížně rozuměli s anarchopunkery devadesátých let. V českém kontextu se nicméně žádné nedorozumění nemohlo ani konat – při pětadesátiletém časovém rozestupu se anarchopunkeri obnovující český anarchismus ani nemohli setkat s žádnými pamětníky původního anarchistického hnutí, jen s několika pamětníky pamětníků, jako byl nejvýrazněji asi Jiří Žantovský.

Zároveň anarchistická studia čelí častému zpochybňování: vzhledem k nikoli masové povaze většiny anarchistických hnutí i jejich historickým neúspěchům se často ozývá otázka, zda takové téma vůbec má nějakou relevanci, co může ospravedlnit zájem o něj. Tato námitka přechází napříč epochami, režimy i zeměmi a kulturními prostředími: už Renata Wohlgemuthová otevírá svou knihu o českém anarchismu mottem z britského historika anarchismu Jamese Jolla, podle nějž mohou být dějiny neúspěšných hnutí právě tak poučné jako dějiny těch úspěšných.¹⁷

My jsme se rozhodli podobná sebelegitimizační gesta vynechat. Domníváme se, že i předchozí přehled dosavadní literatury ukazuje, že anarchismus může patřit mezi plodná výzkumná témata v řadě oborů i k výrazným inspiracím pro politické myšlení. Aktuální debaty klimatického hnutí, kombinující anarchismem inspirované taktiky a strategie s jinými, můžeme číst nejen jako nejpádňější zdůvodnění relevance anarchismu pro dnešek, ale také jako příležitost vrátit se k úvahám Roberta Kalivody o anarchismu jako součásti dialektiky moderního sebeosvobodování.

*

Cílem tohoto čísla bylo přispět ke konverzacím, které by vedly k vytvoření českých studií anarchismu. Zda se to podaří, je samozřejmě otevřená otázka. Zároveň jsme chtěli demonstrovat, jak bohaté je to pole. Předchozí přehled ukazuje rozsah a rozmanitost zájmu o anarchismus mezi českými autory. Následující shrnutí čísla ukazuje, jak doufáme, i potenciál pro některé budoucí diskuse.

Ve své studii ukazuje **Arnošt Novák** relevanci anarchistického myšlení pro současnou debatu o nerůstu. Plasticky zachycuje, že anarchismus a anarchizující autoři se nejen stali inspirací pro některé myslitele rozvíjející nerůstovou perspektivu, ale také, že v důsledku své rozsáhlé historické zkušenosti může anarchismus nabídnout v dialogu

¹⁷ Wohlgemuthová, *Příspěvek k dějinám českého anarchistického hnutí v letech 1900–1914*, s. 5.

plastické promyšlení jak utopických budoucností, tak praktických cest k jejich realizaci i současných užtopií (*nowtopias*), a to včetně problémů, které jsou s nimi spojené. Anarchistický důraz na autonomii a jednání zdola může v rámci debat o strategii nerůstu vyvažovat tendence k etatismu či k technokratizujícím přístupům, jejichž jednostranná preference vytvořila velkou zátěž pro státně socialistické i environmentalistické hnutí v minulosti.

Následující text se věnuje jedné z nejproblematictějších a nejzáhadnějších postav přiřazovaných k panteonu anarchistických myslitelů a myslitelek. **Veronika Korjagina** a **Tereza Reichelová** se nicméně k Maxi Stirnerovi nevracejí jako k objektu intelektuálních dějin 19. století, ale jako k aktuálnímu autorovi. Nejde jim přitom přlíš o Stirnerův individualismus, ale mnohem spíše o Stirnera jako epistemologa a kritika filosofii dějin. V polemice s Pavlem Baršou a v návaznosti na Gabora Daniela Matého rozvíjejí autorky projekt stirnerovské, nebo také imanentní vědy. Ta se má vyvléknout z pout odcizených pojmů a skrze ně konstruované tyranie dějin k myšlení spojenému s konkrétním prožíváním. Jestliže platí, že, slovy autorek, „[c]okoli živí lidé uvaří v říši idejí, mohou ale sníst zase jen lidé z masa a nervů“ a „[m]yšlení prochází střevy, tak jako láska žaludkem“, stává se úkolem myslitelů vrátit myšlení k tělesnosti.

Třetí studie v tomto čísle souvisí s tématem zdánlivě jen volně: **Dominika Moravčíková** uplatňuje myšlenky francouzského filosofa Jacquese Rancièra na hudební vzdělávání. Antiautoritářská pedagogika je nicméně jedním z klíčových anarchistických témat a zpochybnění autority učitele a alternativa spočívající mimo jiné v odkazu na gesto místo strukturovaného a systematického předávání poznatků pozoruhodně koresponduje jak s předchozím textem, tak s anarchistickým myšlením. Autorka si klade otázku, zda lze Rancièrovy poznatky, dimenzované na vyučování spojené s textem, přenést na hudební výuku, kde na první pohled naráží na různé překážky. Ukazuje, že pro podobně pojatou pedagogiku existuje značný prostor a že může být nečekaně produktivní u skupin, které jsou z hlediska osvojování převládajících symbolických systémů znevýhodněné, např. u některých etnických menšin.

V rubrice Materiály připravil **Michael Polák** výběr z literárních i politických textů severočeského anarchosyndikalismu. Pestrůst žánrů – báseň, politická píseň, úryvek z románu, agitační článek, úvaha či polemika ukazují různost přístupů a témat v reálném sociálním hnutí, jimž severočeský hornický anarchosyndikalismus byl. Materiály tak nejsou jen připomínkou pozapomenutých autorů jako Alois Šefl, Václav Draxl a Karel Gena-Lichý a jejich časopisu *Hornické listy*, ale také pozváním k interpretačnímu dialogu s určitými typy pramenů, které umožňují průhledy do konkrétních bojů i každodennosti sociálních hnutí a vrstev, z nichž tato hnutí vycházejí.

V rubrice překlady představují **Dagmar Magincová**, **Max Ščur** a **Miroslav Tomek** čtyři ukázky ze současného běloruského, ruského a ukrajinského anarchistického myšlení. Všechny se tak či onak týkají aktuálního dění. Ukázka z brožury kolektivu Prameň nabízí analýzu neúspěchu protestů proti Lukašenkovi v letech 2020–2021 včetně role a některých iluzí běloruských anarchistů. Rozhovor s Bojovou organizací anarchoko-

munistů přibližuje politiku a aktivity militantní organizace, která se pokouší sabotovat Putinovu válku proti Ukrajině tradiční metodou anarchistů: přímou akcí zaměřenou proti majetku, zejména různými podobami sabotáže. Současná ruská anarchistická filosofka Marija Rachmaninová se vrací k odkazu ukrajinského revolučního hnutí machnovců a ve své ambiciózní vitalistické interpretaci se je pokouší představit jako avantgardu různých emancipačních přehodnocení osvícenského dědictví, jejichž čas přišel později ve 20. století. Další úvaha ukrajinského anarchisty Jakiva Jakovlenka z časopisu *Nihilist* prostřednictvím konceptu dialektiky ukazuje limity častých západních levicových postojů k válce a užívaných historických paralel, zejména s první světovou válkou.

Následující text, rozsáhlá recenzní esej **Bohumila Melichara** věnovaná čtyřem dosud vydaným svazkům *Spisů* Jiřího Weila, souvisí s hlavním tématem čísla jen částečně; na souvislost jistě nezakládá samotný fakt, že Weil byl v mládí účastník anarchokomunistických stolních společností v pražské kavárně Union. Příběh původně loajálního člena KSČ a posléze kritického pozorovatele stalinismu a autora románů *Moskva-Hranice* a *Dřevěná lžíce* nicméně poukazuje k obecnější otázce: byl to právě organizační zánik českého anarchismu, co spolu s posunem levice sociální demokracie přispělo ke značné homogenizaci radikálně levicového politického prostoru a výsadnímu postavení KSČ. Příběhy nonkonformních hlasů, jako byl Weil, připomínají, jak v českém prostředí radikální levice dlouho chyběla pluralita a jak se musela pracně, pod tlakem a s nejistým výsledkem znovu vytvářet.

Další recenze se věnuje jedné z klíčových postav českého anarchismu, Luise Landové-Štychové, která se posléze stala socialistickou poslankyní (poté co se čeští anarchisté sloučili s národními sociály) a po roce 1925, kdy vplynuli do KSČ, také komunistickou političkou. **Jakub Vrba** vřazuje její průkopnickou biografii z pera Stanislava Holubce do kontextu dalších životopisů výrazných postav dějin české levice a zároveň diskutuje přínosy autorova pojetí (zejména zasazení životního příběhu do širších otázek) i jeho meze. Text věnovaný Luise Landové-Štychové propojuje české číslo tohoto ročníku s anglickým, kde je publikován překlad anarchofeministické přednášky Luisy Landové-Štychové z roku 1912.

Slovník pojmů je tentokrát zaměřen na *přímou akci*, která je klíčovým konceptem anarchistického myšlení i praxe. V souladu s tématem a pojetím čísla a na rozdíl od předchozích čísel *Kontradikcí* nemá podobu jednoho shrnujícího textu, ale pěti esejů, které nabízejí fragmentární průhledy do tématu, nikoli jeho komplexní uchopení. **Ondřej Slačálek** představuje genealogii přímé akce především v myšlení a jednání anarchistů přelomu 19. a 20. století jako Carlo Cafiero, Errico Malatesta a Voltairine De Cleyre. Přímou akci, která pro tyto autory byla v jistém smyslu revolucí v malém, srovnává s Thoreauovým konceptem občanské neposlušnosti, který lze také číst jako jakousi občanskou a individualizovanou verzi stávk. **Michael Polák** představuje různé podoby přímé akce u revolučních syndikalistů a anarchosyndikalistů na přelomu 19. a 20. století jako alternativu parlamentní „nepřímé akce“ sociálních demokratů, přičemž ukazuje nejen klíčovou roli stávk, ale také význam sabotáže, bojkotu, labelu (výzva nakupovat

v dělnictvu nakloněném obchodu či podniku, opak bojkotu). Ve své analýze sleduje dvojí temporalitu přímé akce, odkazující jak k vedení aktuálních sociálních bojů, tak k očekávané revoluční přeměně společnosti. **Ivana Průchová** analyzuje sociální dějiny stávek ve stejném období především z hlediska dříve opomíjených aktérů a činností. Jde to podle ní ruku v ruce: jestliže donedávna historici nekladli pramenům otázku po roli žen, mýjeli se také s poznáním, že stávka znamenala značné množství reprodukční práce. **Kristýna Trochtová** zůstává u feministického tématu, ale posouvá nás v čase do druhé poloviny 20. století, k příběhu Valerie Solanas. Zatímco mnozí autoři a autorky měli sklon vysvětlovat její radikální postoje a akce (zejména pokus o vraždu Andyho Warhola) těžkými životními okolnostmi, Trochtová tento přístup odmítá a bere text Solanas vážně, nejen z hlediska autorky, ale především dalšího vlivu na feminismus druhé vlny, jehož radikalita je pro nás podle autorky vzdálená a jen obtížně představitelná, přičemž stojí za to, abychom si ji připomínali. A konečně **Arnošt Novák** rekonstruuje anarchistické a liberální pojetí přímé akce zejména na zkušenostech českého environmentálního a anarchistického hnutí. Ukazuje, že zatímco liberální nevládní organizace volily přímou akci spíše jako krajní možnost, když selhaly ostatní prostředky, pro anarchisty měla přímá akce hodnotu sama o sobě i jako příklad a inspirace pro další dělání politiky zdola.

Jak snad ukazuje i toto číslo *Kontradikcí*, příležitostí po výzkumná setkání a konverzace nad anarchismem je v Česku víc než dost. Uvidíme, zda toto číslo přispěje i k tomu, že na ona setkání a konverzace skutečně dojde a že česká *anarchist studies* nebudou nadále mimoběžným shlukem dílčích výzkumů.

Michael Polák a Ondřej Slačálek

STUDIE

RŮST, NEBO DOBRÝ ŽIVOT PRO VŠECHNY?

Nerůst* a anarchismus**

Arnošt Novák

Growth or Good Life for Everyone? Degrowth and Anarchism

Abstract

In recent years, degrowth has increasingly entered global public discourse. Whether through the practices of various social movements or as a theoretical framework within academic debates, it represents an important critique of the unsustainable functioning of the contemporary capitalist world. At the same time, after a period when the discourse of the end of history prevailed, it reopens debates about the future and the possible shape of a post-capitalist society. This article serves as an introduction to degrowth, while at the

* V textu používám pojem *nerůst* jako překlad anglického termínu *degrowth*, protože to je podoba překladu v češtině zavedená, používaná, a tudíž i srozumitelná. Překlad ovšem nepovažuji za dobrý a výstižný, vhodnější by bylo slovo odrůst (a v textu jej také občas používám jako synonymum), protože skrze předponu de-, od- zachycuje to, že nerůst je záměrná aktivita, která má jednak nějaký horizont či destinaci, k níž směřuje (post-růstová společnost), a pak také to, že je potřeba materiálně odrůst od stávající společnosti založené na akceleračním ekonomickém růstu. Post-růstem je pak myšlena cílová destinace, k níž nerůst/odrůst směřuje.

** Text vznikl v rámci projektu GA ČR č. 20–15012S: „Anarchismus v souvislostech české politické kultury: Předpoklady, paralely, ovlivnění“.

same time discussing the degrowth movement through an anarchist worldview, which is an important source of inspiration for various social movements as well as for degrowth itself.

Keywords

degrowth, post-growth, anarchism

Když se ke konci 20. století v odporu proti neoliberální ekonomické globalizaci formovalo alterglobalizační hnutí, jedním z hesel na transparentech, které lidi z různorodých sociálních hnutí mobilizovalo a pod nímž se setkávali, bylo „Jiný svět je možný“. Tímto heslem přesvědčovali sami sebe, ale i ostatní, že nejsme na konci dějin, jak o tom psal Francis Fukuyama,¹ a že stávající společenské uspořádání není završením historického vývoje. Výrazný impuls k přemýšlení o jiném možném světě přišel ze světové periferie, z Mexika, z lacandonské džungle, kde povstalo zapatistické hnutí proti neoliberalismu, proti globalizaci kapitalismu a odmítlo nadvládu tržní logiky. Politická představivost původních obyvatel z mexického Chiapasu nebyla natolik kolonizovaná západní modernitou, takže si mohli jiný svět nejen představovat, ale reálně jej i žili a usilovali o něj. Zapatistické hnutí volalo po důstojnosti, po autonomii, po dobrém životě (*buen vivir*) pro všechny a odmítalo eurocentrický univerzalizmus, který sloužil ke kolonizaci světa. Bylo to úsilí o svět, do nějž se vejde mnoho různých světů, a představovalo trhlinu v kapitalistické hegemonii, která mobilizovala mnoho lidí a sociálních hnutí po celém světě. Zapatistické hnutí bylo důležitým inspiračním zdrojem pro alterglobalizační hnutí a zapatistická politika je stále důležitá i pro nerůstové uvažování.

Přestože v polovině nultých let skončilo momentum alterglobalizačního hnutí, úsilí o utváření světa, do nějž se vejde mnoho různých světů, neskončilo a v různých podobách pokračovalo, ať již to bylo hnutí za klimatickou spravedlnost, různá hnutí proti neoliberálním úsporným opatřením,² či domorodá hnutí v různých částech světa.³ Navíc světová ekonomická krize, která začala v roce 2008, dala dějiny opět výrazně do pohybu a spolu s prohlubující se zrychlující klimatickou krizí, pandemií covid-19 a válkou na Ukrajině je čím dál zřejmější, že dějiny neskončily a jiný svět je nejen možný, ale přímo pravděpodobný. Z normativního hlediska můžeme také říci, že „jiný svět je nutný“.

Alterglobalizační hnutí na přelomu tisíciletí znamenalo nejen celosvětové oživení anarchismu, z jeho kvasu také vznikla mnohá hnutí, jedním z nichž bylo i klimatické a později i nerůstové hnutí,⁴ které se postupně přelilo i do akademické sféry. V poslední

¹ Francis Fukuyama, *Konec dějin a poslední člověk*, přel. Michal Prokop (Praha: Rybka Publishers, 2003).

² Donatella Della Porta, „Progressive Social Movements and the Creation of European Public Spheres“. *Theory, Culture & Society* 39, č. 4 (2022), s. 51–65.

³ Arturo Escobar, *Pluriversal Politics: The Real and the Possible* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2020).

⁴ Alexander Dunlap, „Recognizing the ‚De‘ in Degrowth: An Anarchist and Autonomist Engage-

době zesiluje kritika systému postaveného na ekonomickém růstu a argumentace nerůstového hnutí postupně proniká i do hlavního proudu veřejné diskuse. Objevila se v závěrečné zprávě Mezivládního panelu pro klimatickou změnu v části o mitigaci klimatických změn,⁵ dostává se médií a v květnu 2023 se na půdě Evropského parlamentu za účasti několika tisíc lidí dokonce konala i třídení konference „Beyond Growth“.⁶

Cílem tohoto článku je stručné uvedení do pojmu nerůstu, přičemž nerůstové hnutí budu diskutovat skrze anarchistické vidění světa, které je důležitým inspiračním zdrojem jak pro různá sociální hnutí blízká nerůstu, tak i pro snahy o nerůst samotné. Tento přístup mi umožňuje zaměřit se na emancipační potenciál nerůstu, kterým je hodnota a praxe autonomie. Také pomoci něj chci přiblížit aktuální diskuse v nerůstovém hnutí, které se týkají nevyjasněného strategického přístupu ke státu.

Vzhledem k tomu, že to je poměrně široké a rozmanité hnutí, které se podobně jako anarchismus vzpírá jednoduchým definicím, inspirován antropologem Jamesem C. Scottem si nasadím anarchistické brýle⁷ a budu se na něj dívat anarchistickou perspektivou. Anarchismus bude mým výkladovým rámcem, skrze nějž představím a budu diskutovat nerůst. Nejdříve tento výkladový rámec vysvětlím a rozeberu. Následně zasadím nerůst do historického kontextu, představím jej jako rozmanité nerůstové hnutí s anarchistickým proudem. Pro bližší vymezení nerůstu pak budu využívat operacionalizaci, kterou Timothée Parrique ukazuje hlavní princip nerůstu, tři jeho základní hodnoty a souvislost mezi nimi. Budu diskutovat nakolik jsou kompatibilní s anarchismem. Následně se budu zabývat strategií, tedy otázkou, jak se do post-růstové společnosti dostat a jakou roli v těchto nerůstových strategiích hraje stát, a jak se k tomu vztahuje anarchistická perspektiva.

Dívat se skrze anarchistické brýle

Nasadit si anarchistické brýle je metoda, kterou doporučuje antropolog James C. Scott, protože pokud se skrze ně budeme dívat na dějiny lidových hnutí, revolucí, sociální změny a běžné politiky, otevře se nám nový pohled, získáme citlivost vůči aspiracím, jednáním a vztahům, které by nám unikaly, kdybychom se dívali očima státu,⁸ což znamená dívat se shora, z dálky, zjednodušovat, standardizovat a často nevidět aktérství a autonomie těch dole a daleko. „Anarchistické brýle podle mého názoru nabízejí ostřejší a hlubší

ment with Degrowth“, *Undisciplined Environments*, 2. 12. 2020, <https://undisciplinedenvironments.org/2020/12/02/recognizing-the-de-in-degrowth/>.

⁵ Timothée Parrique, „Degrowth in the IPCC AR6 WGIII“, *Timothée Parrique*, 4. 4. 2023, <https://timotheeparrique.com/degrowth-in-the-ipcc-ar6-wgiii/>.

⁶ <https://www.beyond-growth-2023.eu/>.

⁷ James C. Scott, *Dvakrát sláva anarchismu: šest prostých textů o autonomii, důstojnosti, smysluplné práci a hře*, přel. Marek Sečkař (Praha: Neklid, 2021), s. 12.

⁸ Bob Kuřík, „Kalistenika znovuobjevování s Jamesem C. Scottem“, in Scott, *Dvakrát sláva anarchismu*, s. 231.

obraz než většina jiných přístupů.⁹ Dívat se skrze ně znamená být také kritický vůči statu quo, který společenské vědy často hájí, a stát se spíše součástí toho, co sociolog Erik Olin Wright nazývá emancipační sociální vědou,¹⁰ jejímž cílem je produkovat vědecké poznání, které pomáhá zpochybňovat různé formy útlatku a nadvlády.

Co to tedy znamená dívat se skrze anarchistické brýle? Podle Scotta nám to například umožňuje vidět aspirace a jednání lidí, kteří o anarchismu nikdy asi neslyšeli, ale přesto podle jeho principů jednají a snaží se podle nich řídit. Umožňuje nám to vidět vzájemnost mezi lidmi, jak lidé spolupracují bez hierarchie nebo státní kontroly, a dále anarchistickou ochotu tolerovat chaos, nejistotu a improvizaci, které jsou důležité v procesu sociálního učení. Ale umožňuje nám to také vidět, jak lidé různými způsoby vzdorují kontrole a nadvládě, a připomíná nám to, že konflikty a diskuse jsou nezbytnou součástí politiky. Scott totiž chápe anarchismus jako politickou praxi, podobně jako jiný anarchistický antropolog David Graeber, který anarchismu rozumí především jako etickému diskurzu revoluční praxe.¹¹

Co je to tedy anarchismus a jaké jsou jeho hlavní principy, skrze něž se budu dívat? Graeber na tuto otázku odpovídá, že to je hnutí, které usiluje o svobodnou společnost bez vládců a nadvlády, v níž nejsou vztahy mezi lidmi založeny na hierarchiích a systematickém nátlaku, ale spíše na rovnosti a solidaritě.¹² Tedy na vztazích, které by nejspíš existovaly, kdyby lidé nebyli vystaveni strukturálnímu násilí nebo jeho hrozbě. Dalšími důležitými hodnotami jsou přímá akce a autonomie.¹³ Přičemž Graeber přímou akci rozumí ani ne tak občanskou neposlušnost, která upozorňuje na nespravedlnost, ale nezprostředkované jednání, kdy se sami lidé snaží řešit problém, aniž by apelovali na někoho jiného, aby ho řešil za ně. Jakkoli se může přímá akce s občanskou neposlušností někdy překrývat, tak „podstatou přímé akce je, že když člověk čelí strukturám nespravedlivé autority, jedná tak, jako kdyby byl již svobodný. Nespolehá na stát. Dokonce ani nutně nedělá velká gesta vzdoru. Pokud je toho člověk schopen, jedná tak, jako kdyby stát už neexistoval.“¹⁴ Autonomií, stejně jako její teoretik Cornelius Castoriadis, myslí schopnost lidí žít ve společnosti podle pravidel, která si sami kolektivně vytvořili a mají také právo je neustále přehodnocovat.¹⁵ Podobně uvažuje i Scott, který se na rozdíl od

⁹ Scott, *Dvakrát sláva anarchismu*, s. 13.

¹⁰ Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias* (London & New York: Verso, 2010), s. 10.

¹¹ David Graeber, *Fragmenty anarchistické antropologie*, přel. Martin Ritter (Praha: tranzit.cz, 2012), s. 37.

¹² David Graeber, *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement* (London: Allen Lane, 2013), s. 186–187.

¹³ David Graeber, *Direct Action: An Ethnography* (Edinburgh & Oakland & Baltimore: AK Press, 2009), s. 201 a 266.

¹⁴ Graeber, *Direct Action*, s. 203.

¹⁵ Graeber, *Direct Action*, s. 266.

Graebera neoznačuje za anarchistu, ale za někoho, kdo s anarchismem sympatizuje. Podle něj jsou autonomie, svoboda a vzájemnost ústředním bodem anarchistického vnímání světa.¹⁶

Anarchismus jako moderní politické hnutí vzniklo v Evropě 19. století,¹⁷ ale anarchistické principy, na nichž se zakládal boj o společnost založenou na autonomii, vzájemnosti a sebeorganizaci a o společnost vzdorující útlaku, můžeme vidět jak hlouběji v evropské historii, tak i v jiných částech světa. I v poslední době celá řada sociálních hnutí vycházela z podobných anarchizujících principů anebo jimi byly některé jeho části ovlivněny, ať již to bylo radikálně ekologické hnutí,¹⁸ alterglobalizační hnutí,¹⁹ hnutí Occupy,²⁰ hnutí za klimatickou spravedlnost²¹ nebo právě nerůstové hnutí.²²

S nasazenými anarchistickými brýlemi se tedy budu dívat na nerůst a pokusím se ukázat, nakolik se anarchistické či spíše anarchizující principy autonomie ve smyslu sebeorganizace, solidarity ve smyslu vzájemné pomoci a rovnosti ve smyslu potenciální schopnosti každého praktikovat autonomii²³ potkávají či naopak střetávají s nerůstovými principy.

Nerůstová mozaika

Vyvstává samozřejmě otázka, jestli do nerůstu skrze anarchistické brýle neprojektuji anarchismus. Když Matthias Schmelzer, Andrea Vetter a Aaron Vansintjan, autoři nově vydané knihy *The Future is Degrowth*, která v rámci nerůstového hnutí získala pozitivní odezvu,²⁴ představují vize nerůstu a svět, o jaký hnutí jde,²⁵ začínají popis post-růstového světa odkazem na anarchizující knihu libertariánského socialisty Williama Morri-

¹⁶ Scott, *Dvakrát sláva anarchismu*, s. 142.

¹⁷ Alexandre Skirka, *Facing the Enemy: A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968* (Edinburgh & Oakland & Baltimore: AK Press, 2002).

¹⁸ Arnošt Novák, *Tmavozelený svět: Radikálně ekologické aktivity v České republice po roce 1989* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017).

¹⁹ David Graeber, „New Anarchists“, *New Left Review*, č. 13 (2002), s. 61–73.

²⁰ Mark Bray, *Translating Anarchy: The Anarchism of Occupy Wall Street* (London: Zero Books, 2013).

²¹ Ruth Reitan a Shannon Gibson, „Climate Change or Social Change? Environmental and Leftist Praxis and Participatory Action Research“, *Globalizations* 9, č. 3 (2012), s. 395–410.

²² Giacomo D'Alisa a Giorgos Kallis, „Degrowth and the State“, *Ecological Economics*, č. 169 (2020), č. článku 106486; Matthias Schmelzer, Andrea Vetter a Aaron Vansintjan, *The Future Is Degrowth: A Guide to a World Beyond Capitalism* (London & New York: Verso, 2022), s. 187–188.

²³ K tomu viz Jacques Rancière, „Už nikdy nežijte jako otroci: Demokracie, rovnost a emancipace v měnícím se světě“, přel. Arnošt Novák, *A2* 14, č. 1 (2018), <https://www.advojka.cz/archiv/2018/1/uz-nikdy-nezijte-jako-otroci>.

²⁴ Např. Timothée Parrique, „Book Review: The Future Is Degrowth“, *Timothée Parrique*, 3. 7. 2022, <https://timotheeparrique.com/book-review-the-future-is-degrowth/>.

²⁵ Schmelzer, Vetter, Vansintjan, *Future Is Degrowth*, s. 178.

se z konce 19. století *Novinky z Utopie*.²⁶ Pokračují odkazem na anarchistickou sci-fi *Vyděděnec*²⁷ od Ursuly Le Guin a mezi další pro ně relevantní autory patří anarchista a sociální ekolog Murray Bookchin.

Podobně, když Corinna Burkhardt, Mathias Schmelzer a Nina Treu v knize *Degrowth in Movement(s)* popisují nerůstové hnutí, tak uvádějí, že současné progresivní vize spadají do dvou táborů. Vedle ekomodernistického tábora symbolizovaného vizí „plně automatizovaného luxusního komunismu“, který pokračuje v socialistické a sociálně-demokratické produktivistické a technooptimistické tradici, existuje ještě druhý tábor, s provokativním sloganem „degrowth“ (nerůst), bližší tradici anarchismu, spoléhající se na sebe-organizaci zdola a zásadně zpochybňující ekonomický růst.²⁸

Když jeden z předních nerůstových autorů Serge Latouche popisuje hlubší kořeny nerůstového uvažování,²⁹ mezi předchůdce nerůstu řadí Williama Morrisa, Petra Kropotkina i Murrayho Bookchina. Francisco Toro pak mezi inspirační zdroje počítá i anarchistu Elisée Recluse, který již na konci 19. století psal o lidském vlivu na životní prostředí způsobem, který je pro nerůst dnes stále relevantní.³⁰

Kritika růstu se objevuje již v sedmdesátých letech a jsou to nejen známé *Meze růstu*, které varovaly především před tím, že dojdou zdroje,³¹ ale i kritika z levicových a environmentálních pozic od autorů, jako byli André Gorz nebo Ivan Illich, kteří ji spojovali s kritickou analýzou kapitalismu. Podobně již zmiňovaný Murray Bookchin, který již od šedesátých let propojoval anarchismus s ekologií a v rámci sociální ekologie spojoval ekologické problémy se sociálními a kritizoval kapitalistický růstový imperativ „Grow or Die!“. ³² Anarchofeministické postoje se zase promítaly do nerůstového postoje k otázce populačního růstu, které odmítaly patriarchální a často kolonialismem a rasismem zatížené malthusiánské přístupy založené na politice shora a prosazovaly dobrovolnou kontrolu populačního růstu založenou na vědomém nastavování si limitů.³³

²⁶ William Morris, *Novinky z Utopie čili Věk pokoje*, přel. František Sedláček (Praha: Družstevní práce, 1926).

²⁷ Ursula Le Guinová, *Vyděděnec*, přel. Erna Veselá a Robert Spousta (Plzeň: Laser Books, 1995).

²⁸ Corinna Burkhardt, Matthias Schmelzer a Nina Treu, ed., *Degrowth in Movement(s): Exploring Pathways for Transformation* (London: Zero Books, 2020), s. 9–10.

²⁹ Serge Latouche, *Les précurseurs de la décroissance: Une anthologie* (Neuilly en Champagne: Le Passager Clandestin, 2016).

³⁰ Francisco Toro, „The Thought of Elisée Reclus as a Source of Inspiration for Degrowth Ethos“, in *Historical Geographies of Anarchism: Early Critical Geographers and Present-Day Scientific Challenges*, ed. Federico Ferretti, Gerónimo Barrera de la Torre, Anthony Ince a Francisco Toro (London & New York: Routledge, 2017), s. 88–112.

³¹ Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers a Wiliam W. Behrens III, *Meze růstu: zpráva pro projekt řešení tíživé situace lidstva zadáný Římským klubem*, přel. Bedřich Moldan (Praha: Institut československého komitétu pro vědecké řízení, 1973).

³² Janet Biehl, ed., *The Murray Bookchin Reader* (Montreal: Black Rose Books, 1999).

³³ Ekaterina Chertkovskaya, „The Post-Growth Economy Needs a Degrowth Vocabulary!“, *Ephe-*

Nicméně nerůstové hnutí se vynořilo až z kvasu alterglobalizačního hnutí po světové ekonomické krizi let 2007 a 2008, kdy různá hnutí začínala více promýšlet podobu sociálně-ekologické transformace ve vysoko příjmových společnostech globálního Severu. Z Francie, Itálie a Španělska se provokativní slogan „nerůst“ postupně šířil i do dalších zemí a také do akademické sféry, zejména v oblasti ekologické ekonomie, kde v posledních letech přibývá množství studií a odborných publikací, a to až do takové míry, že někteří musejí zdůrazňovat, že nerůst není jen vědecká teorie, ale především hnutí, které usiluje o společenskou transformaci. „Nerůst není jen kritika současnosti, ale také návrh a vize lepší společnosti, který má za cíl osvobodit ‚společenskou představivost‘ růstových společností.“³⁴ Má tak v sobě zjevnou normativní představu.

Nerůst se podobně jako anarchismus vzpírá jednoduché definici. Potřebujeme jej však nějak vymezit. Parrique popisuje tři typy definic podle toho, které aspekty nerůstu chceme zdůraznit. Environmentální definice, která jej popisuje jako pokles materiálové spotřeby (*decline*); revoluční definice, která nahlíží na nerůst jako na emancipaci (*emancipation*) a konečně utopická definice, která chápe nerůst především jako cílovou destinaci (*destination*).³⁵ Schmelzer, Vetter a Vansintjan uvádějí hned několik definic, přičemž se nakonec kloní k té, kterou používají Burkhart, Schmelzer a Treu, protože zdůrazňuje transformativní charakter nerůstu: „Nerůst navrhuje alternativní, radikálně demokratickou reorganizaci politických a ekonomických struktur industrializovaných společností, s cílem výrazné redukce spotřeby zdrojů a energie při zlepšení kvality života všech [...]. Nerůst vyžaduje zásadní změny v každodenních sociálních praktikách stejně tak jako hlubokou kulturní, sociální a ekonomickou transformaci, která překoná kapitalistický způsob výroby.“³⁶

Tato definice tak dobře zachycuje, že nerůst je víc než jen teoretický koncept, ale že to je poměrně heterogenní sociální hnutí, které usiluje o sociálně-ekologickou transformaci. Schmelzer, Vetter a Vansintjan ve spektru tohoto nerůstového hnutí identifikují pět proudů,³⁷ přičemž každý z nich, zčásti vzájemně komplementárně a zčásti vzájemně rozporně, odpovídá na otázku, jak by nerůstová společnost měla vypadat a také jak jí dosáhnout. První proud, *orientovaný na instituce*, se snaží překonat politickou fixaci na ekonomický růst a změnit především instituce na něm závislé. Tato společenská transformace se orientuje na volební politiku, vlády, národní a regionální úřady, ale i nestátní aktéry. Druhý proud, *orientovaný na dostatečnost*, vychází zejména z kulturní a ekologické kritiky růstu a industrialismu a zaměřuje se na vytváření lokálních, neko-

mera 17, č. 1 (2017), s. 213. Viz také Giorgos Kallis, *Limits: Why Malthus Was Wrong and Why Environmentalists Should Care* (Stanford: Stanford Briefs, 2019).

³⁴ Schmelzer, Vetter, Vansintjan, *Future Is Degrowth*, s. 180.

³⁵ Timothée Parrique, *The Political Economy of Degrowth: Economics and Finance* (Clermont-Ferrand & Stockholm: Université Clermont Auvergne & Stockholm University, 2019), s. 233.

³⁶ Schmelzer, Vetter, Vansintjan, *Future Is Degrowth*, s. 194.

³⁷ Schmelzer, Vetter, Vansintjan, *Future Is Degrowth*, s. 181.

merčních ekonomik založených na uspokojování potřeb, do-it-yourself a „dobrovolné skromnosti“. Třetí proud se orientuje na *commoning* (vytváření občin³⁸) a *alternativní ekonomiku* s mnohem větším důrazem na budování nekapitalistické infrastruktury mimo trh a stát založené na solidaritě. Tyto „užtopie“ (*nowtopias*) navazují na tradici libertariánského socialismu a sociálního anarchismu a představují i důležité laboratoře post-růstového světa, které vznikají v ulitě toho starého.³⁹ Čtvrtý je proud *feministický*, zdůrazňující reprodukční aktivity a péči, které růstová kapitalistická ekonomika zpravidla přehlíží, a požadující férovější rozdělení těchto pečujících činností. Pátý proud je *alterglobalizační* a *post-kapitalistický* a ve srovnání s třetím proudem zaměřeným na commons spíše než na sebeorganizační přístupy kladě větší důraz na systémové změny v klíčových sektorech ekonomiky a politiky a na vytváření silných aliancí s globálním Jihem. Aktivisté z tohoto proudu také obhajují konfrontační strategie, jako jsou přímé akce zahrnující občanskou neposlušnost a okupaci klíčových míst spojených s kapitalistickou růstovou ekonomikou. Do těchto konfrontačních bojů jsou zapojeni i mnozí anarchisté a anarchistky. Anarchista a akademik Alexander Dunlap zdůrazňuje právě důležitost těchto konfrontačních bojů, když se zamýšlí nad tím, co obsahuje předpona *de* ve slově *degrowth*, a již zmiňované knize *Degrowth in Movement(s)* vyčítá, že mnohé tyto nerůstové boje opomíjí.⁴⁰ Kniha je podle něj sice důležitá v tom, že mapuje různá hnutí, ale je šokující v tom, že opomíjí právě ty nejvíce konfrontační z nich. Dunlap zmiňuje mj. lesní okupace v Hambašském lese v Německu,⁴¹ hnutí NoTAV v Itálii nebo hnutí ZAD ve Francii a tvrdí, že jsou důležitou součástí cest, jak překonat kapitalistickou společnost, a zastánci nerůstu by neměli tyto sociálně-ekologické konflikty opomíjet. V každém případě anarchismus je součástí mozaiky nerůstového hnutí, a to jako destinace, ale také jako součást emancipačních bojů a snah této destinace dosáhnout.

Podstata nerůstu: autonomie, dostatečnost a péče

Jaké je však jádro této nerůstové mozaiky? Na to se pokouší dát odpověď Parrique, který provádí rešerši nejrůznějších definic nerůstu, snaží se jej operacionalizovat a přichází s konceptualizací, která chce být precizní a vnitřně koherentní. A právě na ni se podívám skrze anarchistické brýle.

Podle Parrique je opravdovou podstatou nerůstu hypotéza de-ekonomizace. Tři hodnoty (autonomie, dostatečnost a péče) následně poskytují morální rámec, který nás

³⁸ K tomu podrobněji např. Giorgos Kallis, *Na obranu nerůstu*, přel. Eva Fraňková a Věra Fialová (Praha: Neklid, 2022), s. 63.

³⁹ Schmelzer, Vetter, Vansintjan, *Future Is Degrowth*, s. 187, odkazují na slogan anarcho-syndikalistických odborů Industrial Workers of the World z počátku 20. století, který zněl „budovat nový svět v ulitě toho starého“.

⁴⁰ Dunlap, „Recognizing the ‚De‘ in Degrowth“, nestránkované.

⁴¹ Ricardo Kaufer a Paula Lein, „Anarchist Resistance in the German Hambach Forest: Localising Climate Justice“, *Anarchist Studies* 28, č. 1 (2020), s. 60–83.

má provést nerůstovou transformaci s cílem minimalizovat nadvládu a diskriminaci, nadbytek a deprivaci (tudíž nerovnosti) a konečně vykořisťování (a tudíž násilí).⁴²

Podívejme se nejdříve na hypotézu de-ekonomizace. Podle Parriqua ekonomická racionalita, konkrétně tržní logika založená na kalkulaci, pronikla v kapitalismu téměř do všech aspektů lidského života a do téměř všech sfér společnosti. Rozhodování o společenských záležitostech se zplošťuje na otázky expanze a intenzifikace sféry tržní směny a komodifikace. Indikátor hrubého domácího produktu měřící tok peněžních transakcí se stal normativním měřítkem, které má poslední argument v rozhodování nejen o ekonomických, ale i politických a sociálních záležitostech. De-ekonomizovat tak znamená opět politizovat „ekonomický“ život, osvobodit jej od určitého typu neoklasického ekonomického uvažování tak, aby se stal (opět) předmětem politických debat a diskusí a nebral tržní uvažování jako a priori dané. Jinými slovy by se dalo také říci, že de-ekonomizace tedy v podstatě znamená dekomodifikaci. To obnáší jednak de-ekonomizaci mentalit a sociálních vztahů (osvobodit se od ekonomiky jakožto světového názoru), jednak de-ekonomizaci skutečných sociálních praktik a infrastruktur (proměnu ekonomiky v realitě). Protože nerůst má za cíl osvobodit se od nadvlády ekonomizujícího uvažování (i praktik), nelze jej popisovat ekonomickými termíny, ale potřebujeme na to podle Parriqua mimoekonomická kritéria. A těmi jsou podle něj právě tři univerzální hodnoty, které by měly být základem nerůstové společnosti: autonomie, dostatečnost a péče.⁴³

Autonomie je principem individuální a kolektivní svobody, a protože nerůst je emancipační myšlení, je to jeho primární hodnota. Autonomií Parrique myslí schopnost jedince a společnosti se kriticky a deliberativně rozhodovat bez dominujícího vnějšího tlaku. Autonomie je tak opak heteronomie, kdy jsou pravidla fungování určité společnosti odvozená zvenčí (od Boha, od přírody, od zákonů daných vládnoucí skupinou atd.) Nemyslí tím však vulgární chápání autonomie jako nezávislosti na ostatních nebo úplné autarkie, ale schopnost, možnost a moc sám sobě či spíše sami sobě nastavovat pravidla, podle nichž se řídíme.⁴⁴ Parrique vychází z Castoriadis, a proto také zdůrazňuje, že autonomie není a nemůže být jen individuální, ale je relační, a proto je také kolektivní.

Autonomii tak chápe jako *self-institution*, představu společnosti, která si sama sobě dává pravidla a zákony, jež jsou arbitrární, to znamená dohodnuté lidmi a lidmi změníitelné. Důležité je, že společnost si tuto arbitrárnost uvědomuje a reflektuje ji. Zákony a pravidla fungování jsou tak výsledkem procesu rozvažování, diskuse, sporů o společná dobra. Lidé musí mít prostřednictvím různých institucí možnost podílet se na této diskusi o zákonech a pravidlech fungování společnosti, zpochybňovat je a případně i změnit. To se děje formou demokracie, která by měla být pokud možno co nejvíce participativní.

⁴² Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 244–272.

⁴³ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 252.

⁴⁴ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 253.

Pokud si společnost sama sobě reflexivně a účinně dává svoje vlastní pravidla a zákony a přitom ví, že tak činí, je schopna si i svobodně nastavit svoje vlastní limity, a tudíž je schopna sebeomezení (*self-limitation*). Sama si svobodně odpovídá na otázku: kolik je dost?⁴⁵

Pojem sebeomezení rozvíjí ve své knize *Limits* Giorgos Kallis, kde předkládá argumenty na obhajobu limitů a polemizuje s fantazií moderních kapitalistických společností o neomezeném růstu.⁴⁶ Základní rozdíl, který činí, je mezi sebeomezením, což je myšlenka, kterou převzal od Cornelia Castoriadis a která se týká limitů, které si přejeme a chceme si je sami stanovit, abychom mohli žít smysluplný život, a limitů jako přirozené – a nežádoucí – vlastnosti životního prostředí nebo našich těl, které nám vnucují nedostatek. Kallis odmítá pojetí limitů jako nedostatku a předkládá argumenty pro sebeomezení – individuální i kolektivní – jako svobodu. Jako příklad takové politiky sebeomezení uvádí například anarchistickou feministku Emmu Goldman v období první světové války.

Obhajovala kontrolu porodnosti ve jménu svobodné lásky, aby si ženy mohly užívat sexuálního potěšení, bez nutného břemena a povinnosti mateřství. Goldman chtěla, aby ženy přestaly rodit další vojáky pro imperialistickou válečnou mašinerii a další pracovní sílu pro kapitalistické továrny. Omezení populace bylo pro Goldmanovou záměrným politickým krokem, strategie proti kapitálu a jeho potřebě neomezeného růstu.⁴⁷

Kallis navrhuje, abychom podobně limity nevnímali konzervativně jako cosi daného a omezujícího, ale jako otázky naší politické volby, která nám otevírá další a jiné možnosti jednání a bytí.

A s tím se dostáváme k hodnotně dostatečnosti, kterou se Parrique snaží definovat jako situaci, kdy „každý má uspokojeny základní potřeby takovým stylem života, který je univerzálně reprodukovatelný a přitom není na úkor ekologické udržitelnosti, a kdy míra relativní nerovnosti je autonomně zvolená a společensky akceptovaná“.⁴⁸ V případě vymezování základních lidských potřeb se opírá o taxonomii chilského ekonoma Manfreda Maxe-Neefa, v jehož pojetí jsou lidské potřeby nehierarchické, univerzální a neměnné. Těmito základními lidskými potřebami jsou živobytí, ochrana, city, porozumění, participace, volný čas, tvoření, identita a svoboda. Tyto potřeby jsou také definovány existenciálními kategoriemi bytí, vlastnictví, jednání a interakce. Tyto zá-

⁴⁵ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 258.

⁴⁶ Kallis, *Limits*.

⁴⁷ Giorgos Kallis, „Limits, Ecomodernism and Degrowth“, *Political Geography*, č. 87 (2021), č. článku 102367.

⁴⁸ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 259.

kladní lidské potřeby jsou univerzální všem lidem a to, v čem se kulturně a společensky odlišují, jsou formy jejich uspokojování (*satisfiers*).

Pokud je podle Parriqua nerůst o dobrém životě pro všechny, tak v post-růstové společnosti by měl být každý schopen uspokojovat základní lidské potřeby. Měl by mít dost prostředků na důstojný život bez strádání a měl by (společně s dalšími) být také schopen autonomně si rozhodnout, kolik je dost, stanovit si nějaké maximum, nějaké limity, které nepřekračují využívání přírodních zdrojů a dopady na prostředí. Nerůst tak obsahuje „mini-max“ postoj, vyjádřený třeba v ekonomii koblihy Kate Raworth,⁴⁹ který stanovuje „bezpečný a spravedlivý prostor pro lidstvo“, společenské minimum a ekologické maximum.

Parrique uvádí ještě dva argumenty ve prospěch tohoto mini-max přístupu. Ten první se týká demokracie: bohatství se mění v moc a ta pak ohrožuje podstatu demokracie. Demokratický princip „jeden člověk se rovná jeden hlas“ nahrazuje praxe „jeden dolar se rovná jeden hlas“. A netýká se to jen sféry politiky, ale také ekonomické oblasti. Druhý argument je spíše etický: ve světě, kde je stále ještě rozšířena extrémní bída a spousty lidí nemají uspokojeny základní potřeby, je morálně problematické hromadit obrovské množství peněz a žít neobyčejně luxusním způsobem života, který navíc přispívá ke zhoršení obyvatelnosti planety. S hodnotou dostatečnosti tak nerůstový přístup cílí jak na extrémní chudobu, tak na extrémní bohatství. „Každý by měl mít uspokojeny své základní lidské potřeby a nikdo by neměl mít tolik bohatství, aby nadměrně využíval přírodní zdroje způsobem, který ohrožuje integritu ekosystémů a schopnosti ostatních lidských bytostí [uspokojit jejich potřeby].“⁵⁰

Tento ohled na ostatní (a také na mimolidský svět) nás dostává ke třetí nerůstové hodnotě, kterou je péče. Ta se podle Parriqua projevuje v takovém jednání, které „zahrnuje více solidarity než vykořisťování, a proto vede k celkovému snížení zranitelnosti“.⁵¹ Klade tak solidaritu do opozice vůči vykořisťování. Být solidární znamená chránit to, co je zranitelné, i za cenu osobních nákladů, zatímco vykořisťování naopak využívá zranitelnosti dané entity ve svůj vlastní prospěch.

Parrique uvádí, že v nerůstové literatuře se péče chápe dvojím způsobem. Jednak je péčí myšlena určitá aktivita (*care for*), zpravidla spadající do sféry společenské reprodukce: péče o seniory, děti, zdraví, péče o životní prostředí. Zároveň může být péčí myšlen spíše postoj (*care about*), který se řídí logikou obezřetnosti a starostlivosti. V podstatě jde o to, že veškerá ekonomická činnost by se měla řídit touto etikou péče: to znamená, že by měla brát v potaz širší soubor sociálních a ekologických aspektů tak, aby zajišťovala ochranu a regeneraci všech lidských i více než lidských bytostí, a zejména těch nejzranitelnějších.

⁴⁹ Kate Raworth, *Ekonomie koblihy: sedm způsobů ekonomického myšlení pro 21. století*, přel. Jan Baláč a Vendula Bittner (Praha: Družstevní nakladatelství IDEA, 2020).

⁵⁰ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 263.

⁵¹ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 264.

Tyto tři hodnoty poskytují morální rámec, který by měl provázet transformaci směrem k post-růstové společnosti. Každá z nich je přitom potenciálně nezávislá. Dostatečnosti by se dalo dosáhnout bez autonomie například v nějaké ekologické diktatuře, kde by ji shora prosazovala nějaká byrokratická instituce. Podobně i péče bez autonomie může mít podobu pečovatelských institucí, jako jsou třeba domovy důchodců, kde si jedni najímají špatně placené druhé, aby se starali o ty třetí, zbavené důstojnosti a schopnosti určovat způsoby uspokojování svých potřeb, jak to popisuje Scott.⁵² A i autonomie bez péče a dostatečnosti by mohla mít podobu demokraticky spravované komunity, která vykořisťuje jiné a překračuje ekologické meze. Ale protože cílem nerůstu je co největší minimalizaci nadvlády, vykořisťování, nouze a také nadbytku, tedy „dobrý život pro všechny“, musí obsahovat všechny tři hodnoty, přičemž ani jejich pořadí není podle Parriqua náhodné.

Autonomie na prvním místě je schopnost definovat, co by měl být dobrý život. Autonomie je téměř metahodnotou, protože určuje podstatu těch ostatních, spolu se všemi ostatními společenskými pravidly, která jsou od ní odvozena. Dostatečnost je na druhém místě a před péčí, protože pokud neexistuje nerovnost, pak neexistuje zranitelnost, kterou by bylo možné vykořisťovat. Přesto se tyto principy také vzájemně ovlivňují opačným směrem: v nerovném světě není autonomie ani demokracie a bez péče není dostatek.⁵³

Když se na tyto nerůstové hodnoty podíváme skrze anarchistické brýle, lze v nich najít mnoho překryvů a podobností. Také pro anarchismus je důležitá autonomie⁵⁴ a shodně jako nerůst vychází z Castoriadisova pojetí, který ji nechápe jako konečný stav, jehož je třeba (a možno) dosáhnout, ale jako neustálý, nikdy nekončící proces kritického rozvažování a posuzování. „Protože každý dnešní zdroj autonomie se může stát zítřejším zdrojem heteronomie, zůstávám autonomní, pokud se neustále a vědomě zabývám kritickým hodnocením a posuzováním diskurzů přicházejících ze světa mimo mé vědomí. Souhrnně řečeno, jsem autonomní, pokud aktivně vytvářím svůj vlastní svět.“⁵⁵ A pokud Parrique také doslova píše, že „toto kritické posuzování můžeme chápat jako systematické zpochybňování veškerých autorit“,⁵⁶ tak je to velice blízké anarchistickému vztahu k autoritám.

⁵² Scott, *Dvakrát sláva anarchismu*, s. 127.

⁵³ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 272.

⁵⁴ Viz Bob Kuřík, Dagmar Magincová a Ondřej Slačálek, ed., *Nečekáme nic od reform: kapitoly o českém anarchismu* (Praha: Herrmann a synové, v tisku), zejména „Úvod“, kde se podrobněji diskutuje autonomie jako součást anarchistické politiky.

⁵⁵ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 257.

⁵⁶ Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 256.

Podle Briana Morrisa, počínaje klasickými anarchisty a anarchistkami, jako byli Michail Bakunin, Petr Kropotkin, Errico Malatesta či Emma Goldman, přes praxi a charakter anarchistických hnutí, vždy bylo v anarchismu přítomno silné zpochybňování všech forem autority a vykořisťování a anarchisté byli stejně kritičtí nejen vůči státu, jak se anarchismu často připisuje, ale také vůči kapitalismu a náboženství.⁵⁷

Pokrok směrem ke smysluplnějšímu společenství musí začít vůlí vzdorovat každé formě nespravedlnosti. V obecné rovině to znamená zpochybnit veškeré vykořisťování a vzepřít se legitimitě všech donucovacích autorit. Pokud mají anarchisté jeden neotřesitelný článek víry, pak je to ten, že jakmile se ztratí zvyk podřizovat se politikům nebo ideologům a získá se zvyk vzdorovat nadvládě a vykořisťování, pak mají obyčejní lidé schopnost organizovat každý aspekt svého života ve svém vlastním zájmu, kdekoli a kdykoli, a to svobodně a spravedlivě.⁵⁸

Silný důraz na autonomii ve smyslu zpochybňování autorit a vyžadující jejich legitimizaci, popřípadě nahrazení, je tak společný jak nerůstu, tak anarchismu. A podobně jako nerůst vnímá tři hodnoty (autonomii, dostatečnost a péči) jako určitý balíček držící pohromadě, je součástí toho anarchistického i hodnota solidarity, která je synonymem pro vzájemnou pomoc a která je nedílnou součástí anarchistického pojetí autonomie. Dean Spade vzájemnou pomoc popisuje jako skupinovou spolupráci, která usiluje o naplnění potřeb všech zúčastněných a obvykle vzniká z uvědomění, že zavedené společenské systémy tyto potřeby nejenže nenaplnují, ale často jsou dokonce spíše příčinou problémů. Spade uvádí tři klíčové prvky vzájemné pomoci, které ji odlišují od charity. Tím prvním je, že v rámci vzájemné pomoci si lidé nejen navzájem naplňují základní potřeby, ale také sdílí porozumění, proč nemají to, co k životu potřebují. Druhým prvkem je, že v rámci vzájemné pomoci se lidé mobilizují a organizují, což vede k rozšiřování solidarity a budování hnutí. A třetím klíčovým prvkem je, že v rámci projektů vzájemné pomoci se lidé snaží problémy řešit spíše kolektivně, společným jednáním, než aby čekali na někoho jiného, na spasitele, který to vyřeší za ně.⁵⁹ Ve vzájemné pomoci tak můžeme vidět, jak se spojují všechny tři hodnoty nerůstu, tedy individuální a kolektivní autonomie jako schopnost sami o sobě rozhodovat a určovat svoje potřeby a způsoby jejich uspokojování (dostatečnost), a konečně i hodnota péče, jak ve smyslu aktivity, tak i postoje.

⁵⁷ Brian Morris, *Visions of Freedom: Critical Writings on Ecology and Anarchism* (Montreal: Black Rose Books, 2018).

⁵⁸ Stuart Christie, *Granny Made Me an Anarchist: General Franco, The Angry Brigade and Me* (Oakland & Edinburgh: AK Press, 2007), s. 162–163.

⁵⁹ Dean Spade, *Vzájemná pomoc: jak v krizi upevňovat solidaritu*, přel. Tereza Indrová (Brno: Nevim, 2022), s. 27–43.

Jak odrůst

Jestliže post-růstová společnost, tedy nerůst jako destinace, je v mnohém totožná či minimálně kompatibilní s vizí anarchistického uspořádání společnosti, tak odlišnosti vznikají ve strategických otázkách, jak této destinace dosáhnout. V rámci nerůstového hnutí a jeho debat o tom, jak odrůst, silně rezonuje typologie strategických logik společenské transformace sociologa Erika Olina Wrighta.⁶⁰

Podle něj existují v zásadě tři základní tradice antikapitalistické praxe: *rupturální*, *intersticiální* a *symbiotická*. *Rupturální* transformace usiluje o přímou konfrontaci stávajících institucí a ostrý rozchod s nimi, vychází z revolučně-socialistické či komunistické tradice, s její ideou „svržení“ systému a radikálního převratu v sociálních vztazích. *Intersticiální* transformace se snaží o vytváření alternativ mimo systémové struktury s cílem získat na nich nezávislost a budovat a posilovat zmocnění lidí zdola. Tato strategie navazuje na anarchistickou tradici „budování nového světa v ulitě toho starého“. *Symbiotická* transformace pak cílí na postupnou reformu institucí a systému. Tato strategie byla charakteristická pro tradici sociálně-demokratickou s její představou postupného překonání či polidštění kapitalismu v rámci parlamentní demokracie. Podle Wrighta však robustnost státních institucí v rozvinutých kapitalistických demokraciích činí úspěch rupturální strategie v 21. století nepravděpodobným a masivní míra narušení způsobená rupturou je téměř předurčena k tomu, aby vyústila ve vznik protidemokratických nebo nedemokratických sil pro zvládnutí této krize. Cestu k překonání kapitalismu tak vidí v kombinaci symbiotické a intersticiální strategie.⁶¹

O Wrightovu práci se opírají Giacomo D'Alisa a Giorgos Kallis,⁶² když promýšlejí nerůstovou strategii, pomocí níž by bylo možné různé nerůstové politiky a reformy prosadit v rámci stávajících (kapitalistických) států, a pokud to není možné, tak tyto státy transformovat. D'Alisa a Kallis se přimlouvají za to, aby nerůst převzal Gramscioho teorii integrálního státu, podle níž stát tvoří jak politická společnost s armádou, policií nebo soudnictvím, tak i společnost občanská, kam řadí dobrovolná sdružení, odbory nebo rodinu. Teorie integrálního státu tak zahrnuje veškerou společenskou aktivitu dovnitř státu, a tím vylučuje existenci prostorů a vztahů „mimo“ stát, z nichž by bylo možné provést rupturální útok. D'Alisa a Kallis naopak tvrdí, že pouze správná kombinace Wrightových intersticiálních (vytváření alternativ zdola) a symbiotických (zásahy do státních institucí) strategií může v konkrétních kontextech vytvořit předpoklady pro budoucí rupturu. Nicméně důraz nerůstového hnutí by v současnosti měl být na intersticiální aktivitu zdola a symbiotické institucionální změny a rupturální strategii odsouvat stranou a do budoucna.

⁶⁰ Wright, *Envisioning Real Utopias*.

⁶¹ Wright, *Envisioning Real Utopias*, s. 309.

⁶² D'Alisa a Kallis, „Degrowth and the State“.

S tím, jak se nerůst čím dál více akademizuje, tak se zvyšuje důraz na symbiotické strategie, protože většina navrhovaných a prosazovaných nerůstových politik (např. základní nepodmíněný příjem, univerzální základní služby, zdanění luxusu, progresivní zdanění, uhlíková daň, zákon o komunitní energetice atd.⁶³) předpokládá, že stát by tyto politiky shora garantoval nebo prosazoval. Vedle toho se ale v poslední době v nerůstovém hnutí objevuje kritika, která varuje před touto akademizací nerůstu a zdůrazňuje potřebu přehodnocení rupturální strategie. Již zmiňovaný Dunlap poukazuje na to, že mnohé současné sociální boje často implicitně sdílejí nerůstovou perspektivu a přitom mají rupturální charakter. Opomíjet je znamená zbavovat *degrowth* jeho předpony *de* (od), a tudíž jeho transformativního charakteru, nutného pro překonání současného růstového kapitalismu.⁶⁴

Podobně o přehodnocení rupturální strategie uvažují Joe Herbert, Nathan Barlow, Jacob Smessaert a Carol Bardi, kteří pro její znovupromýšlení uvádějí čtyři důvody:⁶⁵ zaprvé, je to naléhavost a závažnost ekologické krize – potřebujeme přestat růst a odrůstat teď, ne až někdy v budoucnu, až budou perfektní podmínky; zadruhé, pokud posuzujeme rupturální strategie jen na základě minulých selhání, nebereme v úvahu, že v budoucnu mohou ruptury vypadat jinak (podobně se o minulém selhávání dá uvažovat i v případě obou dalších strategií); zatřetí, prosazování nenásilí jako jediné striktně legitimní formy politického jednání často vychází z privilegovaných pozic bílých a často univerzitně vzdělaných či na univerzitách zakotvených lidí západního liberálního světa. Pro mnohé lidi, zejména na globálním Jihu (ale nejen tam), jsou různé podoby násilí každodenní realitou a potenciální násilné ruptury je třeba brát v úvahu a nezavírat před nimi oči (příklad zapatistů v Chiapasu nebo Kurdů v Rojavě); a konečně začtvrté, univerzální odmítnutí rupturální strategie zastiňuje specifickou různost kontextů a toho, že státy nejsou stejné a monolitické, a podle toho je potřeba volit různé strategie, včetně těch rupturálních. „Považujeme za přínosné, aby nerůst rozvíjel prolínání politických strategií a tradic s cílem vytvořit vlastní nové a kontextově specifické rámce, aniž by upadl do strategického indeterminismu.“⁶⁶ Tím je myšleno riziko, že se v nerůstovém hnutí v rámci „diversity strategií“ nebudou některé konflikty mezi různými strategiemi řešit a budou se odsouvat. Takže namísto toho, aby se vyjasnily skrze rozumnou diskusi, vyplavou na povrch v nejméně vhodných časech nějaké krize. Podle autorů článku je potřeba si také ujasnit, v jaký moment a kam je třeba napřít omezenou energii a zbytečně jí neplýtvat.

⁶³ Parrique uvádí seznam celkem 232 nerůstových politických návrhů, viz Parrique, *The Political Economy of Degrowth*, s. 844–850.

⁶⁴ Dunlap, „Recognizing the ‚De‘ in Degrowth“, nestránkováno.

⁶⁵ Joe Herbert, Nathan Barlow, Jacob Smessaert, Jacob a Carol Bardi, „Degrowth Strategies: Thinking with and Beyond Erik Olin Wright“, *degrowth.info*, 29. 9. 2021, <https://degrowth.info/en/blog/degrowth-strategies-thinking-with-and-beyond-erik-olin-wright>.

⁶⁶ Herbert, Barlow, Smessaert, Bardi, „Degrowth Strategies“, nestránkováno.

Podobným směrem uvažuje také Ekaterina Chertkovskaya,⁶⁷ která tvrdí, že rupturálních strategií bychom se neměli, přese všechna úskalí a rizika vzhledem k narůstající nestabilitě, vzdávat, ale je potřeba přehodnotit, co rupturami rozumíme. Ruptura tak nemusí znamenat nutně uchopení státní moci ve stylu dobytí Zimního paláce, jak je známe z 20. století, ale různé intervence do chodu systému, při nichž se lidé stávají materiálními aktéry dění: blokády stavby ropovodu přes domorodá území, jak to známe ze Spojených států amerických, obsazení vesnice a její obrana před zbouráním kvůli těžbě uhlí jako v Německu, obsazení továren, které jejich majitelé v čase krizí opustili, jako v Řecku nebo Argentíně, různé osvobozené zóny „ZAD“, které brání výstavbě fosilní infrastruktury tak, že budují na jejich místě alternativy tady a teď, nebo revoluční boje, které odmítají uchopit státní moc a budují autonomní správu jako v Chiapasu nebo Rojavě. Takové ruptury, časově a prostorově omezené, zpravidla nutně nevedou k okamžitým systémovým změnám, ale mohou zastavit destruktivní aktivity a prohlubování ekologických problémů a Chertovskaya proto mluví o strategické logice zastavování kapitalismu.

Aby však došlo k odrůstu a překonání kapitalismu, vyžaduje takto komplexní společenská transformace podle Chertkovské kombinaci všech tří strategií, které navíc odrážejí pluralitu nerůstového hnutí.

Především musí podporovat nesčetné intersticiální alternativy, které nejen vzdorují logice růstu a kapitalismu a unikají jí, ale které již vytvářejí alternativy v současnosti. Za tímto účelem by se měl klást zvláštní důraz na strategickou logiku demontáže, ale když usilujeme o symbiotickou transformaci, měli bychom si velmi dávat pozor na kooptaci. Nerůst jako hnutí by navíc měl integrovat rupturální strategickou logiku zastavení a rozbití kapitalismu tím, že naruší rytmus běžného podnikání, a tím, že se odváží převzít moc, když je to možné. Usilovat o rupturální transformaci je obzvláště důležité a s větší pravděpodobností eticky ospravedlnitelné v dobách kapitalistické krize, kdy se absurdita a násilí udržující současný systém v chodu stávají zřejmějšími a kdy trhliny v tomto systému mohou otevřít prostor pro rozšiřování alternativ.⁶⁸

Kombinaci všech tří strategií a pluralitu taktiky zastávají i Schmelzer, Vetter a Vansintjan v již zmiňované a oceňované knize *The Future is Degrowth*. Podle nich jak nerůstové přístupy shora, tak ty zdola, oba zdánlivě protikladné, na sobě navzájem závisejí. Intersticiální strategie užtopií (*nowtopias*) budujících autonomní prostory

⁶⁷ Ekaterina Chertkovskaya, „A Strategic Canvas for Degrowth: In Dialogue with Erik Olin Wright“, in *Degrowth and Strategy: How To Bring About Social-Ecological Transformation*, ed. Nathan Barlow, Livia Regen, Noémie Cadiou, Ekaterina Chertkovskaya, Max Hollweg, Christina Plank, Merle Schulken a Verena Wolf (Vienna: My Fly, 2022), s. 56–71.

⁶⁸ Chertkovskaya, „A Strategic Canvas for Degrowth“, s. 67.

a laboratoře dobrého života jsou základní součástí nerůstového hnutí, aby však vůbec mohly existovat a rozvíjet se, potřebují symbiotickou strategii „nereformních reforem“ (základní nepodmíněný příjem, zákon o komunitní energetice, zkrácení pracovní doby nebo univerzální základní služby), které umožní tento rozvoj užtopií. Ale potřebujeme i rupturální strategie organizovaného odporu, které budou prosazovat radikálně-demokratickou transformaci, a budou tak vyvíjet tlak a bránit tomu, aby kapitalismus kooptoval symbiotické nereformní reformy. Stát by měl podle nich propojovat intersticiální a symbiotické strategie a fungovat jako zprostředkující nástroj pro transformace nutné na větší škále.⁶⁹

Odrůstat s anarchismem

Jaké je místo anarchismu v pluralitě taktik a kombinaci těchto tří strategií? Anarchismus s důrazem na přímou akci jako nezprostředkované jednání, sebeorganizaci a solidaritu je přítomen v intersticiálních strategiích budování autonomních prostor, kde se vytvářejí alternativy tady a teď a experimentuje se s nekapitalistickými praktikami a sociálními vztahy. Ale zároveň je přítomen v celé řadě rupturálních bojů a intervencí, jak je popisuje Chertkovskaya, které zastavují kapitalismus, ale zároveň vůči němu vytvářejí alternativy tady a teď. Nejsou to tedy jen občanské protesty požadující na úřadech nějaké jednání, ale přímé akce, které intervenují a zároveň i performují jiné možné světy. Ať už to jsou boje proti rozšiřování těžby uhlí v Hambachu⁷⁰ nebo boje proti stavbě letiště v Notre-Dame-des-Landes,⁷¹ tyto rupturální boje se zároveň napojují na intersticiální strategie vytváření alternativ mimo systémové struktury s cílem získat na nich nezávislost a budovat a posilovat zmocnění lidí zdola.

Vedle převažujícího přístupu v rámci nerůstu, který vidí propojení mezi intersticiální a symbiotickou strategií nereformních reforem v tom, že umožňují rozvoj post-růstových alternativ, tak anarchistický přístup intersticiální strategii napojuje na tu rupturální. Nejde však již jen o to přijít, protestovat a popřípadě zastavit těžbu uhlí a pak odejít, ale jde o možnost změnit „pouhý“ protest v kontinuální odpor, který říká něčemu ne, ale zároveň něčemu jinému aktivně přitakává a materiálně i něco jiného vytváří. Již například nejde jen o to požadovat, aby se majitelé továrny, kteří ji v čase krize opustili, vrátili a aby opět zaměstnali lidi a zahájili výrobu, ale jde o to ji obsadit a samosprávně, demokraticky ji spravovat a vyrábět.⁷² Nejde jen o to, aby se nepostavilo letiště, ale aby

⁶⁹ Schmelzer, Vetter, Vansintjan, *Future Is Degrowth*, s. 254.

⁷⁰ Kaufer a Lein, „Anarchist Resistance in the German Hambach Forest“.

⁷¹ Mauvaise Troupe, *The Zad and NoTAV: Territorial Struggles and the Making of a New Political Intelligence*, přel. Kristin Ross (London & New York: Verso, 2018).

⁷² Haris Malamidis, „The Passage from Hierarchy to Horizontality: The Self-Managed Factory of Vio. Me, Greece“, *Zeitschrift für Kultur-und Kollektivwissenschaft* 4, č. 1 (2018), s. 23–52; Maria Daskalaki a George Kokkinidis, „Organizing Solidarity Initiatives: A Socio-Spatial Conceptualization of Resistance“, *Organization Studies* 38, č. 9 (2017), s. 1303–1325; Marina A. Sitrin, *Every-*

se v místech plánovaného letiště vytvořilo autonomní území, které spravují sami jeho obyvatelé, kteří tam žijí a ekologicky a udržitelně hospodaří.⁷³

Na rozdíl od anarchismu v nerůstových strategiích jak odrůst hraje stát důležitou roli jako zprostředkovatel, garant či nástroj celé řady nerůstových politik. V rámci nerůstu sice existují autoři, kteří popisují významnou roli moderního národního státu v rozvoji růstového kapitalismu a v upevňování růstového imperiálního způsobu života,⁷⁴ jinak se ale v nerůstové literatuře konfrontuje role státu, kterou hraje při represích a potlačování nezbytných sociálně-ekologických transformací, jen velmi málo. Málo se také reflektuje jeho monopol na násilí, rasistický systém věznění, hranice, které udržuje, a moc globálního vojensko-průmyslového komplexu. „Například není vůbec jasné, za jakých podmínek a na základě jaké rovnováhy společenských sil by se elity vzdaly svých privilegií, která jsou postavena na nerovnoměrném rozvoji a globální ekonomice nespravedlnosti a podporované vojenskou a policejní silou. Nerůstová vize může proto někdy působit jako naivní a nerealistická, omezující se pouze na kulturní změny.“⁷⁵ Jak přimět stát, který byl dosud společně s kapitálem důležitým aktérem při utváření a udržování růstové společnosti, aby připustil, garantoval, či dokonce aktivně prosazoval politiky, které by směřovaly ke společnosti post-růstové? Jak řešit globální nerovnosti a soupeření mezi státy v rámci geopolitiky?

Takové otázky se v rámci nerůstového hnutí diskutují v poslední době čím dál častěji a neexistují na ně jednoduché a „předem dané expertní odpovědi“, protože to by bylo v rozporu s autonomní hodnotou nerůstu, ale i se zapařistickou zkušeností a praxí „kráčet s otázkami“ (*caminar preguntando*), odpovídající přesvědčení, že vědění vzniká teprve prostřednictvím procesu získávání společné zkušenosti. Zároveň, pokud se i v rámci nerůstového hnutí znovu promýšlí rupturální strategie a připouští se situace, kdy je třeba se chopit moci a zároveň se „bere na milost“ stát jako garant nebo zprostředkovatel transformace k post-růstové společnosti, anarchistická nedůvěra ke státu může být užitečná.

Anarchistická nedůvěra ke státu spočívá mj. také v tom, jaký typ moci se ve společnosti rozvíjí a institucionalizuje. V moderních národních státech je to především moc ve smyslu *moci nad druhými* (power-over). „Je to moc uplatňovaná na pracovišti, ve škole, u soudu nebo u doktora. Opírat se může o zbraně, o kontrolu zdrojů potřebných k životu, jako jsou peníze, jídlo či zdravotní péče, nebo o kontrolu méně nápadných zdrojů,

day Revolutions: Horizontalism and Autonomy in Argentina (London: Bloomsbury Publishing, 2012).

⁷³ Anne-Laure Pailloux, „Deferred Development Zone (ZAD) versus ‚Zone to be protected‘: Analysis of a Struggle for Autonomy in/of Rural Space“, *justice spatiale | spatial justice*, č. 7 (2015), nestránkované.

⁷⁴ Ulrich Brand, Markus Wissen, *Imperiální způsob života: každodenní život a ekologická krize kapitalismu*, přel. Michal Jurza (Praha: Neklid, 2022).

⁷⁵ Schmelzer, Vetter, Vansintjan, *Future Is Degrowth*, s. 291.

jako jsou informace, uznání či láska.⁷⁶ Tato moc ve smyslu nadvlády a upevňování vertikálních vztahů nás učí a nutí se dívat očima státu.⁷⁷ Skrze rozšiřování a institucionalizaci tohoto typu moci se vytváří bariéry mezi vládnoucími a ovládanými, které se ideologicky a materiálně upevňují. Tato moc, která je předmětem anarchistické kritiky, utváří hierarchické instituce, které tvoří pilíře moderních národních států a kapitalismu. A je otázka, nakolik by se skrze takové instituce mohl prosazovat nerůst, aniž by do značné míry ztratil svoji základní hodnotu autonomie.

Vedle tohoto typu moci někteří anarchisté zdůrazňují *moc konat* (power-to). „Podobá se pocitu, který známe odmala, kdy se pořád něco učíme a radujeme se, že jsme se postavili na vlastní nohy, děláme první krůčky nebo poznáváme nová kouzelná slova, kterými můžeme vyjádřit své potřeby a myšlenky [...] Svou moc zakoušíme při tvoření a komunikaci – když pěstujeme, stavíme, píšeme, uklízíme, uzdravujeme, utěšujeme, hrajeme si, zpíváme a milujeme se.“⁷⁸ Je to forma zmocnění, která lidem umožňuje sebeorganizovat se, praktikovat samosprávu a která by se měla v různých formách institucionalizovat tak, aby se bariéry mezi vládnoucími a ovládanými odstraňovaly a případně nevytvářely jiné a nové. Anarchismus je si tendence „železného zákona oligarchie“⁷⁹ vědom a svojí praktickou kritikou všech institucionalizujících se autorit se snaží o vyváženější a férovější distribuci moci ve formě moci konat spíše než moci nad druhými.⁸⁰

Jak tedy přimět stát, aby prosazoval či garantoval odrůst od kapitalismu směrem ke společnosti, která by poskytovala možnost dobrého života pro všechny v rámci planetárních mezí? Jak přimět moderní národní stát úzce provázaný s kapitalistickým růstem, aby přestával být tímto moderním národním státem? V nerůstovém hnutí je obecně rozšířená shoda, že je potřeba organizovaných sociálních hnutí zdola, která budou skrze zmiňované strategie vytvářet alternativy a tláčit na stát, a že bez tohoto tlaku kapitalistický stát odrůstat nebude. Anarchistická skepse ke státu může hrát důležitou roli v tom, jak má nerůstové hnutí přistupovat ke státu, zda spoléhat na to, že stát bude garantovat post-růstovou transformaci s rizikem, že se na pochodu růstovými institucemi státu ztratí hodnota autonomie. Anebo zda má nerůst ke státu přistupovat metaforicky řečeno „s pistolí u jeho hlavy“, tedy jako k nepřátelské instituci, kterou je třeba přimět k tomu, aby se stávala součástí nerůstové sociálně-ekologické transformace,

⁷⁶ Uri Gordon, *Anarchie tady a teď: antiautoritářská politika od praxe k teorii*, přel. Kryštof Herold (Praha: Neklid, 2022), s. 92.

⁷⁷ Kuřík, „Kalistenika znovuoobjevování s Jamesem C. Scottem“, s. 231.

⁷⁸ Gordon, *Anarchie tady a teď*, s. 92.

⁷⁹ Teze formulovaná v roce 1911 německým sociologem Robertem Michelsem, podle nějž se v každé svobodné společenské organizaci časem vyprofiluje úzká skupina vůdců, kteří se nakonec více starají o své zájmy a uchování si své moci než o zájmy seskupení jako takového.

⁸⁰ Ruth Kinna, Alex Pritchard, Thomas Swann a Seeds for Change, *Anarchic Agreements: A Fuidl Guide to Collective Organising* (Oakland: PM Press, 2022).

což by ale znamenalo, že by přestávala být tím, čím v posledních stoletích modernity byla: institucí, která skrze otrokářství, kolonialismus, patriarchát, liberální demokracii a sociální stát manažovala globalizaci růstové, kapitalistické společnosti.

Závěr

Jaké je tedy místo anarchismu v nerůstu? Odpověď můžeme rozdělit podle toho, jestli mluvíme o nerůstu jako destinaci, tedy o post-růstové společnosti, anebo zda mluvíme o odrůstu, tedy o způsobu, jak se do této destinace dostat.

Nerůst bývá charakterizován jako snaha o co největší minimalizaci nadvlády, vykořisťování, nouze i nadbytku a umožnění „dobrého života pro všechny“ v planetárních mezích. Často se pro popis cílové destinace používají anarchistické utopické vize, jako je sci-fi Ursuly Le Guin *Vyděděnec* (1974).⁸¹ Autorka v knize popisuje nerůstovou anarchistickou planetu Anarres jak s přednostmi, tak i s celou řadou problémů, s nimiž se budou lidé i v utopickém světě potýkat. Možná i to je důvod popularity zrovna tohoto díla v nerůstovém hnutí, které je zakotveno v každodenních bojích a intersticiálních užtopích a kterému je podobné reálně-utopické uvažování blízké.

Stejně tak je anarchistickému uvažování velice blízká nerůstová ústřední hodnota autonomie individuální a kolektivní, která je pojímána jako neustálý proces. V něm jde o to zabránit tomu, aby se momentální autonomie stala budoucí heteronomií, což vyžaduje zpochybňování všech autorit, a snaha je přimět k tomu, aby svoji autoritu obhájily a legitimizovaly. S tímto anarchistickým pojetím autonomie a vztahu k autoritám, popsáním právě ve *Vyděděnci* Ursuly Le Guin, nikdy nedojdeme do post-růstového Konce dějin. Naopak by se dalo říci, že post-růstová společnost, která odvrátí potenciální katastrofu neobyvatelnosti planety Země, opět otevře dějiny pro politiku, v níž se povedou spory o podobu dobrého života pro všechny.

Pokud jde o strategie, o způsoby, jak se do cílové destinace post-růstové společnosti dostat, anarchistická perspektiva hraje důležitou roli v debatách, které se v rámci nerůstového hnutí vedou. Nejen pokud jde o intersticiální strategie, které se obvykle zmiňují jako ovlivněné anarchismem, ale také o jejich propojování s různými strategiemi rupturálních intervencí, které mohou posilovat systémové změny směrem k sociálně-ekologické transformaci, aniž by nutně skončily katastrofálním uchopením státní moci, jak je známe z 20. století. Anarchismus, odmítající stát, můžeme v rámci nerůstu chápat jako protíváhu k přílišnému důrazu na stát, na institucionalizaci moci nad druhými. Zároveň připomíná, že společnost není totéž co stát,⁸² a že vedle veřejné-

⁸¹ Na román *Vyděděnec* jako příklad nerůstové utopické vize odkazuje již nejen zmiňovaná kniha *Future Is Degrowth* od Schmelzera, Vettera a Vansintjany, ale také třeba Giorgios Kallis v knize *Na obranu nerůstu* (Praha: Neklid, 2022) nebo Federico Demaria, Giorgos Kallis a Karen Bakker, „Geographies of Degrowth: Nowtopias, Resurgences and the Decolonization of Imaginaries and Places“, *Environment and Planning E: Nature and Space* 2, č. 3 (2019), s. 431–450.

⁸² Eric Laursen, *The Operating System: An Anarchist Theory of the Modern State* (Oakland: AK Press, 2021).

ho existuje ještě i komunální a komunitní.⁸³ Debaty v rámci nerůstu zpětně oživují i anarchistické politické myšlení, obracející zájem k libertariánskému municipalismu Murrayho Bookchina,⁸⁴ který oproti etatistické politice zdůrazňoval roli municipality, a to i v ekonomické rovině, a sdružování municipalit skrze federace a konfederace. Což se může jevit jako jedna z cest směrem k post-růstové společnosti.

Tato anarchistická perspektiva hájí zásadní důležitost nerůstové hodnoty autonomie a může v nerůstovém hnutí fungovat jako protiváha k přílišnému důrazu na politiku, která klade důraz na politická řešení shora a vidí v národních státech potenciálně hlavní nástroje nerůstové transformace. Naopak, anarchistický přístup s důrazem na autonomii a vzájemnou pomoc tlačí k mnohem pragmatičtějšímu a opatrnějšímu přístupu ke státu. Stát bude součástí nerůstové sociálně-ekologické transformace, jedině když jej k tomu přinutí mozaika sociálních hnutí organizovaných zdola. Otázka je, jestli to bude moderní národní stát, jak jej známe. Nerůst sice není totožný s anarchismem, anarchistická perspektiva je však jeho důležitou součástí.

Seznam zdrojů

- Biehl, Janet, ed. *The Murray Bookchin Reader*. Montreal: Black Rose Books, 1999.
- Brand, Ulrich, Markus Wissen. *Imperiální způsob života: každodenní život a ekologická krize kapitalismu*. Přel. Michal Jurza. Praha: Neklid, 2022.
- Bray, Mark. *Translating Anarchy: The Anarchism of Occupy Wall Street*. London: Zero Books, 2013.
- Burkhart, Corinna, Matthias Schmelzer a Nina Treu, ed., *Degrowth in Movement(s): Exploring Pathways for Transformation*. London: Zero Books, 2020.
- Chertkovskaya, Ekaterina. „A Strategic Canvas for Degrowth: In Dialogue with Erik Olin Wright“. In *Degrowth and Strategy: How To Bring About Social-Ecological Transformation*, ed. Nathan Barlow, Livia Regen, Noémie Cadiou, Ekaterina Chertkovskaya, Max Hollweg, Christina Plank, Merle Schulken a Verena Wolf, s. 56–71. Vienna: My Fly, 2022.
- Chertkovskaya, Ekaterina. „The Post-Growth Economy Needs a Degrowth Vocabulary!“ *Ephemer* 17, č. 1 (2017), s. 209–214.
- Christie, Stuart. *Granny Made Me an Anarchist: General Franco, The Angry Brigade and Me*. Oakland & Edinburgh: AK Press, 2007.
- D'Alisa, Giacomo a Giorgos Kallis. „Degrowth and the State“. *Ecological Economics*, č. 169 (2020), č. článku 106486.

⁸³ Hannes Gerhardt, „Engaging the Non-Flat World: Anarchism and the Promise of a Post-Capitalist Collaborative Commons“, *Antipode* 52, č. 3 (2020), s. 681–701.

⁸⁴ Biehl, *The Murray Bookchin Reader*, s. 172–196.

- Daskalaki, Maria a George Kokkinidis. „Organizing Solidarity Initiatives: A Socio-Spatial Conceptualization of Resistance“. *Organization Studies* 38, č. 9 (2017), s. 1303–1325.
- Della Porta, Donatella. „Progressive Social Movements and the Creation of European Public Spheres“. *Theory, Culture & Society* 39 č. 4 (2022), s. 51–65.
- Demaria, Federico, Giorgos Kallis a Karen Bakker. „Geographies of Degrowth: Nowtopias, Resurgences and the Decolonization of Imaginaries and Places“. *Environment and Planning E: Nature and Space* 2, č. 3 (2019), s. 431–450.
- Dunlap, Alexander. „Recognizing the ‚De‘ in Degrowth: An Anarchist and Autonomist Engagement with Degrowth. *Undisciplined Environments*, 2. 12. 2020, <https://undisciplinedenvironments.org/2020/12/02/recognizing-the-de-in-degrowth/>.
- Escobar, Arturo. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Duke University Press, 2020.
- Fukuyama, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Přel. Michal Prokop. Praha: Rybka Publishers, 2003.
- Gerhardt, Hannes. „Engaging the Non-Flat World: Anarchism and the Promise of a Post-Capitalist Collaborative Commons.“ *Antipode* 52, č. 3 (2020), s. 681–701.
- Gordon, Uri. *Anarchie tady a teď: Antiautoritářská politika od praxe k teorii*. Přel. Kryštof Herold. Praha: Neklid, 2022.
- Graeber, David. *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*. London: Allen Lane, 2013.
- . *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh & Oakland & Baltimore: AK Press, 2009.
- . *Fragmenty anarchistické antropologie*. Přel. Martin Ritter. Praha: tranzit.cz, 2012.
- . „New Anarchists“. *New Left Review*, č. 13 (2002), s. 61–73.
- Herbert, Joe, Nathan Barlow, Jacob Smessaert, Jacob a Carol Bardi. „Degrowth Strategies: Thinking with and Beyond Erik Olin Wright“. *degrowth.info*, 29. 9. 2021, <https://degrowth.info/en/blog/degrowth-strategies-thinking-with-and-beyond-erik-olin-wright>
- Kallis, Giorgos. *Limits: Why Malthus Was Wrong and Why Environmentalists Should Care*. Stanford: Stanford Briefs, 2019.
- . „Limits, Ecomodernism and Degrowth.“ *Political Geography*, č. 87 (2021), č. článku 102367.
- . *Na obranu nerůstu*. Přel. Eva Fraňková a Věra Fialová. Praha: Neklid, 2022.
- Kaufer, Ricardo a Paula Lein. „Anarchist Resistance in the German Hambach Forest: Localising Climate Justice“. *Anarchist Studies* 28, č. 1 (2020), s. 60–83.
- Kinna, Ruth, Alex Pritchard, Thomas Swann a Seeds for Change. *Anarchic Agreements: A Field Guide to Collective Organising*. Oakland: PM Press, 2022.

- Kuřík, Bob. „Kalistenika znovuobjevování s Jamesem C. Scottem“. In James C. Scott, *Dvakrát sláva anarchismu*, s. 219–278. Praha: Neklid, 2021.
- . Dagmar Magincová a Ondřej Slačálek, ed. *Nečekáme nic od reforem: kapitoly o českém anarchismu*. Praha: Herrmann a synové, v tisku.
- Latouche, Serge. *Les précurseurs de la décroissance: une anthologie*. Neuvy en Champagne: Le Passager Clandestin, 2016.
- Laursen, Eric. *The Operating System: An Anarchist Theory of the Modern State*. Oakland: AK Press, 2021.
- Le Guinová, Ursula. *Vyděděnec*. Přel. Erna Veselá a Robert Spousta. Plzeň: Laser Books, 1995.
- Malamidis, Haris. „The Passage from Hierarchy to Horizontality: The Self-Managed Factory of Vio. Me, Greece“. *Zeitschrift für Kultur-und Kollektivwissenschaft* 4, č. 1 (2018), s. 23–52.
- Meadows, Donella H., Dennis L. Meadows, Jørgen Randers a Wiliam W. Behrens III. *Meze růstu: Zpráva pro projekt řešení tíživé situace lidstva zadaný Římským klubem*. Přel. Bedřich Moldan. Praha: Institut československého komitétu pro vědecké řízení, 1973.
- Morris, Brian. *Visions of Freedom: Critical Writings on Ecology and Anarchism*. Montreal: Black Rose Books, 2018.
- Morris, William. *Novinky z Utopie čili Věk pokoje*. Přel. František Sedláček. Praha: Družstevní práce, 1926.
- Novák, Arnošt. *Tmavozelený svět: radikálně ekologické aktivity v České republice po roce 1989*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2017.
- Pailloux, Anne-Laure. „Deferred Development Zone (ZAD) versus ‚Zone to be protected‘: Analysis of a Struggle for Autonomy in/of Rural Space“. *justice spatiale | spatial justice*, č. 7 (2015), nestránkované.
- Parrique, Timothée. „Book Review: The Future Is Degrowth“, *Timothée Parrique*, 3. 7. 2022, <https://timotheeparrique.com/book-review-the-future-is-degrowth/>.
- . „Degrowth in the IPCC AR6 WGIII“, *Timothée Parrique*, 4. 4. 2023, <https://timotheeparrique.com/degrowth-in-the-ipcc-ar6-wgiii/>.
- . *The Political Economy of Degrowth: Economics and Finance*. Clermont-Ferrand & Stockholm: Université Clermont Auvergne & Stockholm University, 2019.
- Rancière, Jacques. „Už nikdy nežijte jako otroci: Demokracie, rovnost a emancipace v měnícím se světě“. Přel. Arnošt Novák. A2 14, č. 1 (2018), <https://www.advojka.cz/archiv/2018/1/uz-nikdy-nezijte-jako-otroci>.
- Raworth, Kate. *Ekonomie koblihy: sedm způsobů ekonomického myšlení pro 21. století*. Přel. Jan Baláč a Vendula Bittner. Praha: Družstevní nakladatelství IDEA, 2020.
- Reitan, Ruth a Shannon Gibson. „Climate Change or Social Change? Environmental and Leftist Praxis and Participatory Action Research“. *Globalizations* 9, č. 3 (2012), s. 395–410.

- Schmelzer, Matthias, Andrea Vetter a Aaron Vansintjan, *The Future Is Degrowth: A Guide to a World Beyond Capitalism*. London & New York: Verso, 2022.
- Scott, James C. *Dvakrát sláva anarchismu: šest prostých textů o autonomii, důstojnosti, smysluplné práci a hře*. Přel. Marek Sečkař. Praha: Neklid, 2021.
- Sitrin, Marina A. *Everyday Revolutions: Horizontalism and Autonomy in Argentina*. London: Bloomsbury Publishing, 2012.
- Skirda, Alexandre. *Facing the Enemy: A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968*. Edinburgh & Oakland & Baltimore: AK Press, 2002.
- Spade, Dean. *Vzájemná pomoc: jak v krizi upevňovat solidaritu*. Přel. Tereza Indrová. Brno: Nevim, 2022.
- Toro, Francisco. „The Thought of Élisée Reclus as a Source of Inspiration for Degrowth Ethos“. In *Historical Geographies of Anarchism: Early Critical Geographers and Present-Day Scientific Challenges*, ed. Federico Ferretti, Gerónimo Barrera de la Torre, Anthony Ince a Francisco Toro, s. 88–112. London & New York: Routledge, 2017.
- Troupe, Mauvaise. *The Zad and NoTAV: Territorial Struggles and the Making of a New Political Intelligence*. Přel. Kristin Ross. London & New York: Verso, 2018.
- Wright, Erik Olin. *Envisioning Real Utopia*. London & New York: Verso, 2010.

„SCHEISS AUF DIE GESCHICHTE UND AUCH AUF DIE WISSENSCHAFT!“

aneb k možnostem filosofie
Maxe Stirnera v antropocénu

Veronika Korjagina a Tereza Reichelová

„Scheiß auf die Geschichte und auch auf die Wissenschaft!“ or: On the Potential of
Max Stirner’s Philosophy in the Anthropocene

Abstract

*Focusing on the issue of history and historicity, this study proposes an immanentist interpretation of Max Stirner’s philosophy. Looking into the polemic between Marx, Engels, and Stirner, the study argues that Stirner’s *The Ego and Its Own* frames the question of history as a conceptual problem that exposes the limitations of the dominant Western epistemology based on the hegemony of transcendent, abstract concepts over lived experience. For Stirner, “the meaning of history”, “historicity”, or “universalism” are transcendent spectres – abstract concepts that discipline human bodies and minds instead of serving as tools. In the second section, the study examines various interpretations of Stirner’s philosophy and explores the present-day possibilities of the Stirnerian immanentist onto-epistemological framing and the argument that, for the most part, the institutionalized Western scientific tradition and its methods are based on the dominance of transcendent concepts. The final section of the study delves into the potential of immanent scientific methods in the Anthropocene through an interpretation of Gabor Maté’s work, claiming that the*

“immanent science” is based on the refusal of conceptual realism and of any attempts at an absolute, transcendent conceptual system. It stems from a nominalist, contextual, and instrumental approach to abstract concepts and the realization that all concepts are embodied: they are merely individual cases of their usage.

Keywords

Max Stirner; universalism; the concept of history; historicity; immanentist ontology; on-to-epistemological monism

„Dějiny pátrají po Člověku: on je ale já, ty, my. Hledán jako mysteriózní bytost, jako to, co je božské, nejprve jako Bůh, pak Člověk, je nalezen jako jednotlivý, konečný, jediný,¹ píše Max Stirner v *Jediném a jeho vlastnictví* (1845). Dějiny podle něj člověka loví, chtějí jej usmrtit a spolknout. V dějinách se jednotliví lidé stávají postavami, mysteriózními bytostmi, přízraky – jejich konkrétní život v nich ustupuje abstraktním pojmům: Čechům, Slovákům, proletářům, liberálům, aktivistům...

Dnes stojíme před palčivou otázkou, jak k dějinám přistupovat v době klimatické katastrofy, jak propojit individuální a kolektivní bytí a jak smysluplně jednat v současné krizi. Západní vědecké myšlení by problémy antropocénu a neschopnost kolektivní či individuální akce spojenou s oddělením subjektu od objektu rádo vyřešilo tím, že pole působnosti dějin rozšíří na celou planetu. Krom jednotlivců a znevýhodněných skupin obyvatel tak chce dějinám do chřtánu nacpat i mimolidskou přírodu a učinit z ní součást pojmu člověka.

Stirner na to jde přesně naopak. Chce, aby se kořist stala lovcem. Dějiny a jejich transcendentalizující logiku, jež redukuje konkrétní a jedinečné lidi, vztahy a situace na obecné ideje, si podle něj lze ochočit, lze je nebrat vážně, lze se vysmát jejich výhružkám a falešným dilematům. *Jediného* tak můžeme číst jako tezi, že tato výměna rolí spočívá ve způsobu práce s dějinami jako s pojmem. Dějiny zde totiž vystupují především jako pojem. Stirner v naší interpretaci kritizuje konceptuální hegemonii západní vědecké tradice a naznačuje, že způsob, jímž s pojmy operuje, koření v dualistické ontologii.² A kromě toho, že je ontologická rovina zakládající pro to, jak se k pojmům vztahujeme, ukazuje, že stojí i v jádru způsobu, jak jednáme a žijeme. Náš vztah k pojmům určuje náš vztah ke světu a v posledku i svět samotný. A je-li dualistický způsob práce s pojmy příčinou a jádrem moderních problémů, těžko bude jejich řešením.

Pod otázkou dějin se tak nakonec rozkrývá hlubší spor mezi dualistickou a monistickou ontologií. Článek proto skrze spor o dějiny rozvíjí a aktualizuje toto ontologické čtení Stirnera. Na Marxově a Engelsově pojetí dějin a jejich jednostranném sporu se

¹ Max Stirner, *Jediný a jeho vlastnictví*, přel. Vlastimil Zátka (Praha: Academia, 2009), s. 249.

² K ontologii v článku přistupujeme z post-hegelovského stanoviska a chápeme ji jako nerozlučně spjatou s epistemologií. Tedy to, jak je svět, je neoddělitelné od toho, jak jej chápeme.

Stirnerem krystalizuje ontologická propast, které si pak všímáme i v současných společenských vědách, když čteme Pavla Baršu a jeho analýzu dějinnosti v publikaci *Román a dějiny* (2022). V odpovědi na transcendentní dějiny Marxe a Engelse rozpracováváme Stirnerovo odmítnutí metody přístupu k pojmům charakteristické pro západní vědu. V poslední části pak skrze zamyšlení nad Baršovým pojetím dějinnosti formulujeme základy stirneriánské vědy, tedy alternativní, kontextuální způsob práce s pojmy, který se zakládá na imanentním vztahu ke světu a monistickém ontologickém podloží. Tato metoda vychází z poznání, že primární je imanentní a konkrétní prožívání či „užívání“ života. Transcendentní pojmy nejsou zakládající ani svaté – lze se jim vymát, použít je dle libosti nebo je po stirnerovsku prostě strávit.

Kdo to říká, ten to je

Cílem první části článku je připravit půdu pro části nadcházející a načrtnout mapu krajiny, v níž se nadále budeme pohybovat. V první řadě zde všechny – a že byly mnohé a leckdy protichůdné – dosavadní interpretace Stirnerova díla (včetně té vlastní) chápeme kontextuálně, jako historicky i lokálně situované. Důležité pro nás je, že každá interpretace Stirnera se rodí v konkrétní mysli, tj. v konkrétním těle sedícím v konkrétní den a za konkrétního počasí na konkrétní židli. V tomto smyslu pak tvrdíme, že způsob a struktura našeho myšlení, včetně politických, morálních a estetických přesvědčení, se propisuje do toho, o čem a jak přemýšlíme. Tedy že to, kdo jsme, formuje to, o čem přemýšlíme – zkrátka že „kdo to říká, ten to je“.

Většině různorodých interpretací Stirnera je společné, že jej čtou politicky a chápou transcendentní perspektivou vlastní západní vědě. My *Jediného* čteme ontologicky a pokoušíme se skrze něj formulovat způsob imanentního čtení. Nerezignujeme přitom na vědu jako takovou a odmítáme, že by vědecké myšlení mělo být nutně transcendentní. Připouštíme ale, že protože je transcendentní ontologie západní vědě vlastní – být kontingentně a historicky –, může se na první pohled zdát imanentní věda přinejmenším nevědeckou. V první části textu na příkladu fiktivní pálanské společnosti z pera Aldouse Huxleyho přibližujeme, co konkrétně onou imanentní ontologií myslíme. Později nám poslouží jako odrazový můstek k promýšlení imanentní logiky ve vědecké práci.

Jak číst Stirnera a o Stirnerovi

Stirnerův *Jediný a jeho vlastnictví* je v politicko-teoretických debatách skloňován napříč politickým spektrem. Stirner individualista, Stirner poststrukturalista, Stirner libertarián, Stirner anarchista, Stirner postanarchista... Například Mark Fisher v rozhovoru pro Verso³ spojuje Stirnerovu filosofii s neoliberálním koncem dějin a tvrdí, že slavný výrok Margaret Thatcher o neexistenci společnosti je ozvěnou Stirnerova boření abs-

³ Rowan Wilson, „They Can Be Different in the Future Too: Mark Fisher interviewed“, Verso Books 16. 1. 2017, www.versobooks.com/blogs/3051-they-can-be-different-in-the-future-too-mark-fisher-interviewed?.

trakcí. Jindy je naopak Stirner chápán jako radikálně-levicový teoretik.⁴ Debata o tom, zda má být počítán mezi anarchistické myslitele, je nicméně už od vydání Engelsovy publikace *Ludwig Feuerbach a konec klasické německé filosofie*⁵ (1886), v níž Stirner poprvé figuruje jako součást anarchistického kánonu, stále otevřená a vyostřená. Současní anarchokomunističtí historici Schmidt a van der Walt například ve své publikaci *Black Flame*⁶ (2009) nezařazují Stirnera do anarchistické tradice vůbec a jeho myšlení je pro ně reprezentací „misantropního buržoazního individualismu“⁷. Newmanova interpretace Stirnera⁸ jako prvního poststrukturalisty je naopak příspěvkem do postanarchistické debaty o limitech klasického anarchismu a snahou obohatit radikální politické teorie některými východisky Stirnerovy filosofie. Společným jmenovatelem těchto různorodých politicko-teoretických interpretací přitom je ohledávání hranic toho, co Stirner ve vztahu k nim samým je a není, a fakt, že jej chápou politicky: čtou jej jako politického teoretika a zároveň jej čtou z vlastních politických stanovisek a měnícího se dějinného kontextu.

Elmo Feiten, který zkoumá historii interpretací a klasifikací Stirnerovy filosofie, upozorňuje na to, že i analytické pojmy, zejména pak (ale nejen) v případě politických teorií, mívají normativní charakter. Důvodem pro kategorizaci Stirnera jako anarchisty pak může být politická identifikace a podpora konkrétních politických kauz v daných historických momentech;⁹ v jádru klasifikačního vymezení se vůči Stirnerovi naopak často stojí vymezení politické – buržoazní individualista jako Stirner přece není jeden z nás, anarchistů! Stejně jako rozhodnutí se obrátit na Stirnera je často podmíněno tím, jakou pozici jeho dílo zaujímá v kánonu. V jistém smyslu tak různé interpretace Stirnera (stejně jako jakéhokoliv jiného díla) vypovídají silněji o myšlenkovém světě a přesvědčeních interpretů než o Stirnerovi samotném. Každou interpretaci je nutné číst s ohledem na kontext, v němž vzniká. Tomuto typu podmíněnosti čtení se zároveň nelze vyhnout: lze jej jen reflektovat. Stejně jako každý nutně přemýšlí závisle na svém vlastním kontextu a ve vlastní hlavě, vychází i naše interpretace Stirnera ze specifické situace Středoevropanek ve dvacátých letech jednadvacátého století, z kontextu klimatické krize i z našich vlastních společenských a akademických zkušeností.

⁴ Jacob Blumenfeld, *All Things Are Nothing To Me: The Unique Philosophy of Max Stirner* (Zero Books: Winchester, UK & Washington, US, 2018), s. 2.

⁵ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach a konec klasické německé filosofie*, přel. Jaroslav Šimsa (Praha: Rudolf Rejman, 1930).

⁶ Michael Schmidt a Lucien van der Walt, *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism* (Oakland: AK Press, 2009).

⁷ Schmidt a van der Walt, *Black Flame*, s. 48.

⁸ Saul Newman, *Max Stirner* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

⁹ Elmo Feiten, „Would the Real Max Stirner Please Stand Up“, *Anarchist Developments in Cultural Studies*, č. 1 (2013), s. 121.

Součástí reflexe vlastní pozicionality je pro nás přitom i zohlednění situovanosti daného textu vůči kánonu západní vědecké tradice, v jejímž rámci píšeme, a způsobů interpretace, které nám tato tradice nabízí. Fakt, že Engels a Marx interpretují Stirnerovu filosofii jako politickou teorii, tak vypovídá především o tom, že politická interpretace je pro výše zmíněné zásadním či výchozím způsobem vztahování se k textům. Ač je takové politické čtení v jistém smyslu produktivní, úběžníkem naší interpretace bude Stirnerova ontologická pozice, tedy rovina, jejíž výpovědní hodnota je pro naši situaci a dobu zásadnější. On sám koneckonců zdůrazňoval, že socio-politické konflikty jeho doby vyvěrají z moderního ontologického sporu, který je podloží, na jehož pozadí se všechny ideologické i teoretické střety odehrávají.¹⁰ Stirner pro nás tak bude především bijec transcendentních abstrakcí – filosof imanence.

Imanentní a transcendentní ontologie

K vykreslení toho, co si pod filosofií imanence představujeme, použijeme obraz z posledního románu Aldouse Huxleyho *Ostrov* (1962), kde se autor pokusil načrtnout moderní, šťastnou a udržitelnou společnost a vykontrastovat ji proti studenoválečnému nihilismu odcizených a traumatizovaných jedinců, které v knize reprezentuje britský novinář Will. Veškeré rozdíly mezi pálskou a západní modernitou přitom Huxley zobecnil právě jako protiklad imanentní (monistické) a transcendentní (dualistické) ontologie, resp. jako protiklad konkrétního života a abstraktního jazyka jakožto axiomů a rámců mezilidské komunikace a sounáležitosti.

Tak například rodinný život. „Kdykoli se rodičovský sladký domov stane klecí,“ vysvětluje Willovi Pálanka a matka dvou dětí Susila, „dítěti se povolí – respektive celá společnost je k tomu povzbuzuje – přestěhovat se do jiného z jeho domovů.“¹¹ Všichni Pálané jsou součástí sítě Klubů vzájemného osvojování (KVO), skrze něž mají vedle pokrevních příbuzných „celou řadu náhradních matek, otců, tet a strýců, bratrů a sester, miminek, batolat a náctiletých“,¹² o něž se mohou opřít – ať už jde o to odpočinout si od vlastní rodiny na pár dní, na měsíc nebo jen na oběd. „Nic tak výlučného a neprodyšného, jako je vaše rodina, nic nalinkovaného ani povinného. Pravý opak. Vznikne otevřená, nepředurčená rodina, založená na principu dobrovolnosti,“ společenská analogie zemědělské „hybridizace mikrokultur“,¹³ která má za cíl „zdravější vztahy v odpovědnějších skupinách, širší účastenství a hlubší porozumění“. ¹⁴ Lidé na Západě jsou slovy Susily naopak otroci vlastního abstraktního modelu nukleární rodiny, v němž má člověk žít.

¹⁰ Newman, *Max Stirner*, s. 151.

¹¹ Aldous Huxley, *Ostrov*, přel. Vanda Oaklandová a Milan Ohnisko (Praha: Maťa, 2018), s. 97.

¹² Huxley, *Ostrov*, s. 98.

¹³ Huxley, *Ostrov*, s. 98.

¹⁴ Huxley, *Ostrov*, s. 98–99.

Zatímco obyčejná každodennost na Pále vyvěrá z konkrétních potřeb a možností lidí a přírodního prostředí – tedy z toho, co na daném ostrově prostě je – a z „empiricky oprávněné důvěry v naši schopnost vědět, kým ve skutečnosti jsme“¹⁵ a co *konkrétně* potřebujeme a chceme, každodenní život obyvatel Západu je Huxleym vykreslen hlavně jako urputná snaha nějak zvládnout ztělesnit *abstraktní* instituce, které konkrétním vztahům, touhám a potřebám předcházejí.

„Ale to, co se dozvíte z knih, nikdy není to *pravé*. Vy všichni jste,“ dodal ještě doktor Robert, „v podstatě stále ještě v zajetí Platóna. Uctíváte slovo a hrozíte se hmoty!“

„Řekněte to našim duchovním,“ odpověděl Will, „Ti nám neustále vytýkají, že jsme zabeďněnými materialisty.“

„Zabeďněnými možná ano,“ souhlasil doktor Robert, „ale to proto, že jste na-prosto nepatřičnými materialisty. Abstraktní materialismus – to je to, k čemu se upínáte. My jsme ale materialisty konkrétními – materialisty v bezeslovné rovině vidění, dotýkání a cítění, v rovině napnutých svalů a špinavých rukou. Abstraktní materialismus je stejně vadný jako abstraktní idealismus.“¹⁶

Willova představa, že jde ve skutečnosti o rozdíl mezi idealismem a materialismem, přitom odráží běžný omyl západní filosofie.¹⁷ Ze zajetí Platóna se ale člověk nevykoupí Aristotelem. Imanence není jen jiným druhem nebo poddruhem transcendentní ontologie, stejně jako poezie není jen specifickým typem prózy. A stejně tak jako v případě poezie nejsou verše jen specifickým typem kapitol nebo odstavců, není imanentní logika uchopitelná transcendentní perspektivou vlastní západní vědě. A zaměňuje-li Will chybně dichotomii transcendentní-imanentní za dichotomii idealismus-materialismus, dělá tak proto, že není schopen opustit západní, transcendentní myšlení.¹⁸ Tam, kde by Will viděl protiklad dějin a každodennosti či lineárního a cyklického času, vidí imanentní Pála jen pohyb, zcela mimoběžný s perspektivou založenou na oddělení času a prostoru. Stejně tak lze pokračovat a říci, že společnost založená na imanenci života není v západním slova smyslu vůbec společností a o rodině, manželství či práci lze těžko mluvit jako o společenských institucích. Kategorie jako politika, ekonomika, svoboda nebo dějiny – které Stirner výsměšně označuje jako strašidla – na Huxleyho

¹⁵ Huxley, *Ostrov*, s. 43.

¹⁶ Huxley, *Ostrov*, s. 162.

¹⁷ Myslitelů imanence najdeme v dějinách západní vědy poskovnu. Podle nás mezi ně kromě Maxe Stirnera patří mj. Hérakleitos, Baruch Spinoza a Gilles Deleuze. Dále pak např. spisovatelka George Eliot, mluvčí Zapatovy armády národního osvobození (EZLN) Subcomandante Insurgente Marcos, biologka Lynn Margulis, divadelník a mág Alejandro Jodorowsky či adiktolog Gabor Maté, o kterém ještě bude řeč.

¹⁸ Podobně jako Karl Marx a Friedrich Engels, Bruno Latour nebo Pavel Barša, jak uvidíme později.

Pále prostě nedávají smysl. Imanentní logika se napříč románem ukazuje stále dokola jako zcela nepřevoditelná na transcendentní pojmy. Později uvidíme, že Stirnerova filosofie podobně zpochybňuje západní vědecké myšlení založené na pojmové transcendenci – tedy platónském primátu konceptů nad žitou realitou.

Huxleyho pozice je přitom svobodnější než Stirnerova: romány na rozdíl od humanitních věd nestojí na pojmově konzistentní tradici a Pálu lze v rámci literárních konvencí srozumitelně situovat zcela mimo moderní svět jakožto fiktivní a didaktickou utopii. Jinakost ontologická je tak stvrzena jinakostí místní. Stirner naopak své myšlení ponechává doma, v Berlíně devatenáctého století. Jeho teze je o to silnější. Ukazuje totiž, že ontologickou imanenci není nutné situovat mimo tento svět – jde o způsob vztahování se ke světu, nikoliv o věci, k nimž se vztahujeme. Společenská hegemonie transcendence či imanence pak spočívá jednoduše v tom, který způsob vztahování se ke světu je běžnější, srozumitelnější, snazší. Stirnerův *Jediný* pak působí tak podivně jen proto, že na rozdíl od Pály jsou tehdejší Berlín i dnešní Praha plné přízraků.

Devatenácté století: dějiny a věda

Stirnerovi interpreti a kritici jako Marx a Engels k němu přistupují ze svého vlastního transcendentního ontologického rámce, který ale zároveň podsouvají i jemu. Chápu tak *Jediného* jako tezi nižšího řádu a pokoušejí se Stirnera zatáhnout do sporu o dějiny, jenž tehdy rezonoval německou společností. V následující části se proto pokusíme ukázat, že nejde o náhodnou dezinterpretaci, nýbrž že vyvěrá z ontologického podloží západní vědy samotné.

Uvidíme, že zatímco Marx a Engels zůstávají právi transcendenci a formulují své pojetí i kritiku Stirnera skrze transcendentní metodu práce s pojmy, Stirner ji zcela odmítá. Nevadí mu ten či onen obsah toho nebo onoho pojmu, kterému se věda věnuje, nezáleží mu na tom, jak konkrétní pojmy chápe Hegel nebo Marx, nýbrž kritizuje samotný způsob, jakým se vědci pojmů chápou. Odmítá vést spor o to, jak dějiny jsou a kam směřují, protože je považuje za pouhý pojem, který nesměruje nikam. Pojem, který snad sice ovlivnil jednání mnoha *skutečných* lidí, ale stále jen pojem. Věda, jež do svého jádra postavila fixní pojmy a za svůj grál si vytkla objektivitu a koherenci, je pak podle Stirnera jen stěží něčím jiným než sekulární verzí katolické církve, jež se po staletí pokoušela dokázat existenci Boha. Dějiny, Bůh, právo, stát, práce, rozum, svoboda, člověk... to všechno jsou pro něj jen holá slova, která se „pomínutá“ transcendentní věda neodbytně snaží učinit skutečnými.

Marx a Engels: „Svatý Max“

Interpretace *Jediného* v *Německé ideologii* (1846) se zakládá na politickém čtení kotvícím v transcendentní ontologii. Výchozím filosofickým rámcem Marxovy a Engelsovy polemiky se Stirnerem je dialektický materialismus a související pojetí dějin, které mají svůj cíl v beztrždní, komunistické společnosti. Tyto chiliastické dějiny jsou pro-

cesem lidské emancipace, jejich hybnou silou však není duch jako u Hegela a dalších idealistů, nýbrž materiální realita. Společenské pohyby jsou pak pro Marxe a Engelse výsekem „empirických dějin“, tedy procesů objektivní přírodní reality, která dává dějinám emancipace zastřešující rámec a nabízí transcendentní stanoviště, z něž lze lidské dějiny přehlížet.

Autorská dvojice své materialistické dějiny nejostřeji vymezuje především vůči dějinám (politicky často konzervativních) idealistů, s nimiž však sdílí emancipační telos i nárok na objektivitu a s ním spojenou transcendenci. Demaskuje idealisty jako buržoazní ideology, kteří pomáhali naturalizovat stávající společenský pořádek tím, že „[...] předpokládali, že ideje a myšlenky dosud ovládají dějiny, že dějiny idejí a myšlenek se rovnají celým dosavadním dějinám [...]“.¹⁹ V *Německé ideologii* je pak Stirnerova filosofie vykládána právě jako tento typ německého idealismu. *Jediný* je zde chápán jako slabý vyluh z *Fenomenologie ducha* a Stirnerovo pojetí dějin je kritizováno jako obhajoba statu quo z úst buržoazního jinocha:

Spekulativní idea, abstraktní představa, se stává hybnou silou dějin, a tím se dějiny mění v pouhé dějiny filosofie... Z dějin se tak stávají pouhé dějiny domnělých idejí, dějiny duchů a příznaků, a skutečných, empirických dějin, základny těchto dějin příznaků, se tu využívá jen k tomu, aby poskytl těmto příznakům tělo a krev [...]²⁰

Stirnerovy dějiny zde figurují jako abstraktní dějiny od materiální reality odtržených pojmů a transcendentních idejí nemrtvých veleduchů, kteří straší v aulách univerzit a hlavách vzdělaných měšťáků. Stirner je podle Marxe a Engelse nekromantem Hegela. Ale my už víme, že kdo to říká, ten to je. To Marx a Engels vyvolávají *Fenomenologii ducha*, protože na svět, druhé lidi i texty nahlíží jen skrze hegelovské pojmy jako dialektika, dějiny nebo telos (i když se třeba snaží redefinovat jejich význam). Jejich porozumění Stirnerovi nemůže být jiné, protože hegelovské abstrakce se doslova staly jejich transcendentální formou rozumovosti. Stejně jako v případě Newmana nebo Schmidta a van der Walta vychází marxovská kritika *Jediného* z politické interpretace (nebo spíše interpretace s politickým cílem) Stirnerova projektu a chápe jej jako idealistickou filosofii, která svým pojetím dějin jakožto pohybu ducha napomáhá udržovat vykořisťovatelský společenský systém třídní nadvlády, v jehož centru stojí západní, vzdělaný a bohatý měšťák.

Marx a Engels tak Stirnerovi podsouvají vědeckou transcendenci, vlastní ontologický výklad světa a dějin typický pro západní vědu devatenáctého století, v jehož jádru stojí

¹⁹ Karl Marx, Friedrich Engels, „Německá ideologie“, in *Spisy III*, přel. Zbyněk Sekal (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958), s. 23–551, zde s. 184.

²⁰ Marx, Engels, „Německá ideologie“, s. 127.

dualismus hmoty a ducha, oddělení člověka od přírody; jen jej situují na opačnou stranu této novověké dichotomie – tedy mezi posedlé duchem, strašákofily a nekromanty abstrakcí. V následujících odstavcích však uvidíme, že Stirner je ve skutečnosti spíše obyvatelem Huxleyho Pály ztělesňujícím imanentní ontologii, kterého se Will ze Západu (zde Marx) marně snaží napasovat do svých transcendentních kategorií a dichotomií.

Stirner: Jediný a jeho vlastnictví

V úvodu jsme pro vykreslení střetu imanence a transcendence (tedy konkrétního materialismu „napnutých svalů a špinavých rukou“ na jedné a abstraktního idealismu a materialismu na druhé straně) použily příklad pálanské rodiny. Skrze rodinu je teď proto nejjednodušší uvést i Stirnerovu kritiku transcendentní ontologie. Tvrdí-li totiž Huxley, že na Západě žijí konkrétní lidé oktrojem přes abstraktní pojmy a například rodinný život je tak především snahou ztělesnit model moderní nukleární rodiny, Stirner uvažuje podobně. Na jedné straně se podle něj každá rodina skládá z konkrétních svěbytných lidí s konkrétními potřebami a možnostmi, „z Hanse a Grety atd.“,²¹ na druhé straně ale žije většina lidí v zajetí abstraktních pojmů, skrze které se teprve k vlastní jedinečné rodině vztahují. Tvrdí, že je snadné „emancipovat se“ od „příkazů“, „proseb“ a „nesmyslných požadavků“²² vlastních rodičů, sourozenců nebo dětí, a namísto toho se přimknout k „představě, kterou [člověk] získal o rodinné lásce a povinnosti k pietě“.²³ Nechat se tak ovládnout „duchem rodiny“, neboť rodina je „svatý pojem, kterého se jednotlivec nikdy nesmí dotknout“²⁴ (ať už vypadají konkrétní vztahy se členy rodiny jakkoli, protože to je v transcendentní perspektivě vedlejší). Vztah k pojmům v takovém případě nahrazuje vztah k imanentní, nepojmové skutečnosti a nabývá převahu nad konkrétním člověkem, jeho jednáním a prožíváním života, vztahů a situací. Tyto pojmy Stirner označuje jako strašidla.

Zdaleka přitom ale nejde jen o strašidla týkající se rodiny. Stirner si dává záležet, aby čtenáře nenechal na pochybách, že stejný problém vidí ve *všech* abstraktních pojmech, které osídlily mysl transcendentního, „křesťanského“ člověka. „[P]rávo, zákon, dobrá věc, majestát, manželství, obecné blaho, pořádek, vlast, atd. atd.“,²⁵ to všechno jsou pro Stirnera příklady strašidel, která lidem straší v hlavě, k nimž se upínají a na něž jako na nejmenší společný násobek převádí konkrétní skutečnost (a o něž proto vedou vědecké spory i politické bitvy). O sto padesát let později bychom do výčtu prominentních

²¹ Stirner, *Jediný*, s. 109.

²² Stirner, *Jediný*, s. 109–110.

²³ Stirner, *Jediný*, s. 109; zvýraznění je původní.

²⁴ Stirner, *Jediný*, s. 109.

²⁵ Stirner, *Jediný*, s. 71.

strašidel patrně mohly přidat např. coolness, úspěch, autenticitu, Západ, levici, třídu, genderovou rovnost, globální Jih, klimatickou změnu, udržitelnost atd. atd.

Hlavní problém přitom Stirner vidí v tom, že nelze takříkajíc sedět na dvou ontologických židlích současně. Čas a úsilí, které „pomínutí“²⁶ každodenně vynakládají na ztělesňování abstraktních pojmů, se u nich nutně promítá do neschopnosti prožívat vlastní, skutečný život a vztahy:

Křesťanský svět se usilovně snaží *realizovat ideje* v jednotlivých vztazích života, institucích a zákonech církve a státu. [...] *Skutečná* rodina se stala lhotejnou, a měla z ní vzniknout *ideální* rodina, která by pak byla „opravdu reálnou“, svatou, Bohem požehnanou, nebo podle liberálního způsobu myšlení, „rozumnou“.²⁷

A stejně jako nahradí strašidla živé lidi v případě domovského zázemí, upozadí je i v dalších „světech“. V církvích, městech, státech, školách apod. postupně abstraktní pojmy pohltí *skutečné* lidi, chudé lidi, nemocné lidi, mladé lidi, lidi nacházející se v různých situacích a rolích. Konkrétní Hansové a Greta, již se sami o sobě transcendentnímu řádu nutně vymykají, v transcendentní společnosti²⁸ mizí z představivosti (a vztahů). „Nemysli si, že žertuji nebo mluvím obrazně“,²⁹ dodává přitom Stirner. Imanence není jen jiným typem transcendence, a Greta nebo Hans pro něj tak nejsou jen jiné typy pojmů a představ, ale živí, jedineční a *skuteční* lidé. Stirner si myslí a na mnoha místech opakuje, že je většina lidí – „skoro celý lidský svět“³⁰ – *skutečně* „závislá“³¹ (sic!) na pojmových strašidlech a žije ve společnosti, v níž je transcendentní přístup *skutečně* normou. A kde proto „jeden pro druhého není ničím než pojmem“³² – partnerem, sousedem, občanem, ředitelem, vědcem, důchodcem, obětí, ženou, dítětem.

V první řadě se transcendentní perspektiva samozřejmě týká toho, kdo se k ostatním i k sobě samému transcendentně vztahuje. V důsledku své víry ve strašidla totiž takový člověk podle Stirnera neprožívá svůj život, své jednání, své bolesti, problémy i vztahy jako konkrétní, jedinečné a *skutečné*. Namísto toho „participuje“ na transcendentních institucích, idejích a diskurzích – dělá angažovanou vědu a aktivistickou politiku, tradičně či liberálně vychovává děti a vede je k určitým hodnotám a snaží se podle nich žít svůj život atp.

²⁶ Stirner, *Jediný*, s. 71.

²⁷ Stirner, *Jediný*, s. 358–359; zvýraznění je původní.

²⁸ Resp. ve společnosti, v níž je transcendence hegemonní ontologií.

²⁹ Stirner, *Jediný*, s. 71.

³⁰ Stirner, *Jediný*, s. 71.

³¹ Stirner, *Jediný*, s. 92.

³² Stirner, *Jediný*, s. 184.

Údernou ozvěnou je v tomto ohledu Stirnerovi Nietzsche,³³ když v *Nečasových úvahách* (1872) popisuje, že mu v mládí vstúpili, že transcendentní pojmy jsou důležitější než žitá realita:

[J]sem rozdrobený a rozpadlý, ve svém celku mechanicky rozdělen napůl v nitro a napůl ve vnějšek, poset pojmy jako dračími zuby, plodím pojmové draky, navíc trpím nemocí slov a nedůvěřuji žádnému vlastnímu pocitu, který ještě není oceňován slovy: jako takováto neživá, a přece nezvykle čilá továrna na pojmy a slova mám možná ještě právo říci o sobě cogito, ergo sum, ne však vivo, ergo cogito. Mám zaručeno prázdné „bytí“, nikoli plný a zelený „život“; můj původní pocit mne ujišťuje o tom, že jsem bytost myslící, nikoli však o tom, že jsem bytost žijící.³⁴

Současně s tím má však „nemoc slov“ a „pojmoví draci“ neodmyslitelný vliv i na druhé. Hanse a Grety, mé *skutečné* rodiny, se samozřejmě dotýká, když se k nim vztahují skrze své představy o pojmu *ideální* rodiny. Jsem-li například matkou Grety, samozřejmě že ji ovlivňuje, když v ní vidím především dítě – se vším, co si pod abstraktním pojmem dítěte představuji, čeho se bojím, co očekávám a v co doufám – a podle toho s ní jednám. Jsem-li manželkou Hanse, těžko se do našeho vztahu nepromítne, budu-li náš *skutečný* společný život zakládat na svých představách toho, co je a jak má vypadat manželství. Konzervativní katolíky, kteří věří na abstraktní řád, v němž je homosexualita hříšná a feminismus nepřirozený, proto těžko přesvědčí konkrétní potřeby a bolesti skutečných bližních. Totéž lze v různých podobách pozorovat u většiny tzv. kulturních válek, ať už jde o práva LGBTQ+ lidí, o uprchlickou krizi či spory o paměť. Jsme-li akademici, kteří věří na ducha akademie či ideu univerzity, propíše se to nutně do naší *skutečné* práce, stejně jako naše případná víra na strašidla dějin a svobody nebo třeba strašidla doktorátu, prekariátu a pracovní kariéry. Věříme-li na *ideální* podobu vědeckého textu a snažíme-li se do něj vměstnat vlastní postřehy, oddělujeme-li „rozum“, tak jak jej chápe Descartes nebo Kant, od toho, jak sami myslíme cestou do školy, a snažíme-li se, aby byly naše vědecké závěry koherentní spíše s dalšími pojmy než s naší žitou realitou, děláme transcendentní vědu na úkor vlastního, svébytného a jedinečného myšlení.

Stirner proto píše, že „[t]ouha učinit strašidlo reálným, realizovat nonsens, vytvořila skutečný přízrak, přízrak neboli ducha se skutečným tělem, tělem obdařený přízrak“.³⁵ Skuteční lidé, jimž „straší v hlavě“, se jakožto tělesné přízraky vztahují k dru-

³³ Protože Nietzsche vychází ze stejné kritiky transcendence jako Stirner, je někdy interpretován jako Stirnerův následovník (viz Gilles Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, přel. Čestmír Pelikán a Josef Fulka (Praha: Herrmann & synové 2017)).

³⁴ Friedrich Nietzsche, „O užitku a škodlivosti historie pro život“, in *Nečasové úvahy I*, přel. Jan Krejčí (Praha: Mladá fronta 1992), s. 142.

³⁵ Stirner, *Jediny*, s. 69.

hým i k sobě, oplétají je dalšími a dalšími představami a strašidly a utváří přízračné instituce: tradiční rodinu, feministickou společnost, kritickou akademii, sociální stát, chytré město, udržitelnou domácnost atd. Stirner si přitom přirozeně nemyslí, že si pod transcendentními pojmy představují všichni to samé nebo že je každý člověk v zajetí všech abstraktních strašidel. „Mnohý sice myšlenky testuje a bez kritiky se žádnou nenechá ovládnout, ale podobá se psovi, co očenichává lidi, aby vyčenichal ‚svého pána‘.“³⁶ Že jsou ale různá strašidla v různých dobách různě mocná a berou na sebe různé podoby, to na primátu transcendence nic nemění.

Pokud je ale v naší společnosti skutečně člověk člověku pojmem a transcendentní ontologie, ona víra v pojmy, jak tvrdí Stirner, už ovládla „všechno“, je pak vůbec možné žít a jednat imanentně? Není imanentní ontologie možná jen na fiktivních ostrovech solarpunkové literatury nebo za cenu poustevnického života mimo společnost? Lze z „říše bytností, strašidel a přízraků“³⁷ skutečně vykročit k sobě a druhým? Podle Stirnera to možné je. V pasáži o partnerské lásce například píše:

Když tě chráním a opatruji, protože tě mám rád, protože moje srdce tebou žije a uspokojuje své potřeby, [tak je to] z egoistické žádostivosti: ty sám se *svou* bytností máš pro mě cenu, neboť tvoje bytnost není vyšší a obecnější než ty – je jedinečná jako ty sám, protože jsi to ty.³⁸

Právě egoismus je přitom slovo, které Stirner provokativně používá k označení imanentního přístupu.³⁹ Ty, kteří tak žijí a myslí, pak označuje jako Vlastní, Svojské či Jediné. O imanentním sebevztahu, jenž odpovídá lidské touze po seberealizaci, pak mluví jako o svojskosti:

[S]vojskost je skutečnost, která *ze sebe* odstranila právě takové množství nesvobody, které tvoří překážku ve vaší vlastní cestě. Toho, co vás neruší, se nebudete chtít zbavit, a když vám to začne překážet, tak víte, že „musíte poslouchat víc *sebe* než člověka!“⁴⁰

Strašidlo člověka, stejně jako strašidlo svobody nebo strašidlo Boha, totiž konkrétního, *skutečného* člověka nikdy neosvobodí, přestože si to od nich nepřestává slibovat. Stirner

³⁶ Stirner, *Jediný*, s. 344.

³⁷ Stirner, *Jediný*, s. 69.

³⁸ Stirner, *Jediný*, s. 70–71; zvýraznění je původní.

³⁹ Z transcendentních pojmů je podle Stirnera trvale ořezáváno všechno, co se do nich nehodí (z pojmu práva je konceptuálně vyňato bezpráví, z humanismu krutost, z objektivitý emoce atp.), díky čemuž pak nad skutečností mají takovou moc a převahu. Schválně proto provokativně používá slovo, které je čteno jako sobectví, cynismus, osamělost, patologie a zlo (viz Stirner, *Jediný*, s. 288).

⁴⁰ Stirner, *Jediný*, s. 176–177; zvýraznění je původní.

proto píše: „[L]idské nebo obecné potřeby může uspokojit společnost. Uspokojení jedinečných potřeb musíš teprve hledat.“⁴¹ Příkladů skutečného imanentního žití a marných nadějí „posedlých“ přitom Stirner nabízí celou plejádu. Ať ale promýšlí cokoli, staví do středu imanentní ontologie vždy konkrétního, *skutečného* člověka – „jednotlivého, konečného, jediného“.⁴²

Člověk posedlý pojmy se ale namísto svojského samorůstu a svébytné reflexe⁴³ upíná k oněm několika tisícům (možná statisícům⁴⁴) nejmocnějších obecných konceptů. Čím silnější a rozšířenější je pak hegemonie transcendentních pojmů, tím homogennější je společnost, tím víc mezilidská komunikace funguje jako čínský pokoj. Kde naopak vládne imanentní logika, tam kvete diverzita, svébytnost a autentická (tj. upřímná) komunikace. Jestli je člověk obyčejně sám sebou, či propůjčuje-li své tělo duchům, se svým dílem odráží na rozmanitosti a bohatosti lidské společnosti, kultury a mezilidských vztahů. Hegemonní transcendence má tendenci kruhem dokazovat svou svrchovanou skutečnost – stejně jako se některé důkazy Boží existence opíraly o koncept existence jako esenciálního atributu Boha. Cyklují se debaty, jejichž cílem je pouhá identifikace, tedy snaha rozhodnout, zda xy je a není levicové, populistické nebo fašistické, tak posilují představu o nezávislé a nepodmíněné existenci těchto pojmů. Proto se „věřícím“ bude zdát strukturální násilí mnohem „horší“ než jeden konkrétní individuální případ. Ve skutečnosti přitom strukturální násilí není nic jiného než zarážející množství konkrétních situací.

Proč ale v první řadě ono „obrovské množství lidí“ vůbec v područí transcendentních abstrakcí končí? Stirner se k tomu částečně vyjadřuje v oddílu věnovaném specifickým strašidlům politického liberalismu, když říká, že lidé se utíkají k pojmu státu pro pocit bezpečí.⁴⁵ Stejně jako se lidé po staletí utíkali pod ochranu k Bohu a urputně se přitom snažili dokázat jeho existenci („odhalit v něm *skutečnost*“⁴⁶), snaží se političtí liberálové realizovat ideu státu, protože doufají, že si tím vytvoří skutečné bezpečí, které ve skutečném životě postrádají a po kterém touží. Totéž lze přitom říci i o jiných strašidlech: o manželství, rodině, identitě, lidských právech, vědě nebo o penězích. Jednoduše řečeno, člověk se podle Stirnera k transcendenci obecných pojmů utíká vždy, když se cítí *osobně* v ohrožení, když něco *sám* postrádá, když čelí vlastní *skutečně* pocítované bezmoci. Když má strach.

⁴¹ Stirner, *Jediný*, s. 276.

⁴² Stirner, *Jediný*, s. 249.

⁴³ Resp. sebereflexe. Svojské přemýšlení o světě totiž nutně vychází ze svojského přemýšlení o sobě. Přemýšlet o světě totiž znamená přemýšlet o své pozici v něm. Člověk se vždy nachází na konkrétním místě uvnitř světa a bez transcendence nemůže myslet mimo něj a mimo svou vlastní perspektivu. Srov. „pevný bod“, Stirner, *Jediný*, s. 88.

⁴⁴ Oproti těm miliardám, co nás je.

⁴⁵ Stirner, *Jediný*, s. 119–121.

⁴⁶ Stirner, *Jediný*, s. 68; zvýraznění je původní.

Ukazuje se, že spor o dějiny je tak pro Stirnera jen další duchařskou seancí, na níž se má do přítomných médií vtělit duch svobody a jaksi jim pomoci s jejich potížemi. Dějiny jsou jedním ze strašidel, která se stala reálnými přízraky a k nimž se utíkáme, když se cítíme ohroženi a náš *skutečný* život postrádá smysl. Pro Marxe a Engelse i ve vědecké tradici, z níž je Stirner běžně interpretován, byly dějiny procesem emancipace, realizací pojmu svobody i cestou ke spáse. Dějiny jakožto strašidlo a jakožto přízrak ale nejsou ničím konkrétním, nenamočíme do nich prst, nenapijeme se z jejich krve, neobejmou nás, když námi lomcují menstruační hormony:

Říká se, že ve světových dějinách dochází k realizaci ideje svobody. Opak je pravdou, tato idea je reálná, jak ji člověk myslí, a je reálná jen v té míře, v jaké je ideou, tzn. jak ji myslím nebo mám. Nerozvíjí se idea svobody, nýbrž lidé se rozvíjejí a v tomto seberozvíjení přirozeně také rozvíjejí své myšlení.⁴⁷

Neexistuje žádný duch svobody, existují jen nebohá a oklamaná média. Když tedy Marx spolu s Engelsem píše, že „Evropou obchází strašidlo – strašidlo komunismu“,⁴⁸ Stirner by mu patrně přitakal: To je sice pravda, ale také plodí skutečné přízraky. A ty se k tomu, co si od komunismu věřící komunisté slibují, mají vcelku nahodile, v kontextu skutečných lidí, vztahů a situací. V dějinách se neuskutečňuje ničím svoboda a dějiny nemají žádný smysl, ba ani existenci samy o sobě. Jsou prázdným, abstraktním pojmem, který si konkrétní lidé v různých společenských konstelacích vykládají různě danými způsoby, podle nichž pak jednají. Stirner přízrakobijec se proto vůbec nesoustředí na dějiny, ale na konkrétní životy lidí a jejich vzájemně propletené pohyby. Z imanentní perspektivy *skutečného* života je totiž abstraktní rovina dějin odcizením, které se pokouší jedinečného napasovat do transcendentních kategorií. „Copak jsem ve světě k tomu, abych realizoval ideje?“⁴⁹ Ne, nikdo není ve světě k tomu, aby realizoval ideu svobody nebo čehokoliv jiného. Nikdo není zavázán žádné bytnosti, natož pak pojmu.

Otázka dějin, jež je centrální pro značnou část evropského myšlení devatenáctého století, se tak v *Jediném* stává podružnou. Stirner dějiny a spor o jejich smysl používá především ke kritice abstraktních světonázorů plných přízraků, jako je např. křesťanství nebo osvícenský humanismus. Křesťanské dějiny jsou pro něj pak příkladem transcendentního myšlení par excellence: jejich smysl se nachází v budoucnosti, jejich cílem je spása, jejich morálka vězí ve zjeveném Slovu. Jsou tedy definovány čímsi, co leží mimo imanentní žitý svět, v eschatologickém zázsvětí.

⁴⁷ Stirner, *Jediný*, s. 352.

⁴⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, „Manifest komunistické strany“, přel. Ladislav Štoll, in *Vybrané spisy I* (Praha: Svoboda, 1950), s. 25.

⁴⁹ Stirner, *Jediný*, s. 360.

Pro křesťana jsou světové dějiny tím vyšším, protože jsou dějinami Krista neboli „člověka“. Pro egoistu ale mají cenu jen jeho dějiny, protože on chce rozvíjet sám sebe, nikoli ideu lidstva, nikoli plán boží, nikoli úmysly prozřetelnosti, nikoli svobodu apod.⁵⁰

Subjektem křesťanských, transcendentních dějin není *konkrétní* jedinec, ale *abstraktní* Člověk; a smysl jeho existence leží v budoucnosti. Totožné chiliastické dějinné schéma přijímají i Engels a Marx, kteří věští beztrždní společnost a upínají se ke komunistické utopii, vyargumentované vědeckým rozumem. Křesťanství i komunismus chtějí po jednotlivci, aby sám sebou realizoval abstraktní ideje, a odcizují jej tak od vlastního, skutečného života a vlastních myšlenek a pocitů.

Na otázce dějin se tak názorně ukazuje, proč je kritika z *Německé ideologie* mimo-
běžná s naším pojetím Stirnerovy filosofie. Marx a Engels, posedlí duchem dějin, zakládají své čtení *Jediného* na svém vlastním ontologickém podloží, kde straší abstraktní pojmy. Teprve skrze své dualistické prizma a odvozené transcendentní pojetí dějin pak interpretují Stirnera jako idealistického šosáka. Středobodem Stirnerova myšlení však je právě monistická, imanentní ontologie a snaha myslet bez opory ve vznešených a svatých idejích. Pro Marxe a Engelse, stejně jako pro většinu kontinentálního myšlení 19. století, jsou dějiny ústředním tématem, protože v sobě podle nich uskutečňují emancipaci a dávají smysl existenci lidstva i jednotlivce. Pro Stirnera jsou ale dějiny jen jedním z mnoha pojmových příznaků, strašících „v každém rohu“.⁵¹ Dějiny jsou abstraktním pojmem, který ovládá časovost *skutečných* životů kvůli tomu, že na něj lidi věří. Ztělesňují transcendentní formu časovosti charakteristickou pro dualistickou metafyziku novověké vědy. Principem fungování západní vědy je snaha zabsolutnit pojem sama sebe, rozšířit se a pojmout do sebe celý svět, a právě tuto snahu ztělesňuje koncept dějin. Západní vědecké myšlení tak dějinami kolonizuje národy, které se postupně modernizují, utlačované skupiny, ženy, zvířata i ostatní mimolidskou přírodu, aby je učinilo součástí pojmu dějin. Dějiny jsou démon, který pozře vše, na co narazí, a změní to v sebe sama, v pojem. Dějiny jsou vztah lidstva k transcendentní časovosti a v ontologickém slova smyslu jsou tím samým, co náboženství. Ve dnešní dualistické modernitě jsou dějiny transcendentální formou smyslovosti ve vztahu k času.

Stirner ukazuje, že transcendentní dějinná temporalita s sebou do konkrétního života přináší především zabstraktňující a odcizující sebevztah:

[...] nikdy jsem nevěřil ve svou přítomnost a viděl jsem se jen v budoucnosti [...] také ještě dnes se ti nejlepší vzájemně přesvědčují, že musí do sebe pojmout stát,

⁵⁰ Stirner, *Jediný*, s. 360.

⁵¹ Stirner, *Jediný*, s. 71.

svůj národ, lidstvo a co já vím všechno, aby se stali skutečným Já [...] také oni vidí mou pravdu a skutečnost v tom, že přijmu cizí Já a obětuji se mu. Avšak jakému Já? [...] vymyšlenému Já, strašidlu.⁵²

Časovost dějin, podobně jako jiné přízraky (např. stát, národ, lidstvo či pokrok), vytváří způsob vztahování se k sobě i světu založený na transcendenci a zvnějšnění. V jednotlivci tak vzniká vztah k sobě jako k „cizímu Já“ nacházejícímu se někde mimo přítomnost. Sebepojímání v dějinné časovosti reprezentuje právě toto abstraktní já, které je pouhým pojmem, příznakem, který parazituje na *skutečném* člověku. Stirner odmítá vyprázdněnou abstrakci „já“ a obrací se k sobě jako k „jedinému“, tedy jedinečnému a konkrétnímu.⁵³ Zdůrazňuje, že „[p]ravý člověk se nenachází v budoucnosti, předmětu touhy, nýbrž nalézá se v přítomnosti, jako tu jsoucí a skutečný.“⁵⁴

Oproti zabstraktňujícímu dějinnému časovému schématu a zaměření na transcendentní budoucnost v *Jediném* vyvstává důraz na přítomnost a sebepojetí založené na žité zkušenosti v ní. Jedná se o konkrétní temporalitu pohybu, o zcela relativní časový rámec ukotvený v neredukovatelné, jedinečné sebezkušenosti. Stirner opakovaně zdůrazňuje, že tuto *skutečnou* žitou realitu považuje za výchozí bod své filosofie a v kontextu temporality ji pojmenovává jako „požitek ze života“ či „užívání života“. „Kdo se jen stará, aby žil, snadno zapomene kvůli této úzkostlivosti na požitek ze života [...] Jak se tedy užívá život? Tím, že se spotřebuje, stejně jako svíčka, která se spotřebuje tím, že shoří. Člověk si užívá život a tím sebe, živého, když jej a sebe, živého [...] stravuje.“⁵⁵ Juxtapozice „života“ nebo „já“ jakožto abstraktních pojmů, které přesahují konkrétní sebezkušenost v přítomnosti, a imanentního „užívání života“ ukazuje, že Stirnerovo myšlení je bytostně dynamické. Jeho fundamentem nejsou bytnosti, fixní ideje a transcendence pojmů, ale existence – tedy imanentně nahlížený a zakoušený proces.

Plamen, který sám sebe stravuje, je výstižným obrazem Stirnerem proponované časovosti. Je v něm obsažena procesuální povaha prožívaného života, hoření, a zároveň konkrétní materialita tohoto pohybu, tedy vtělenost. Já jsem sama sebou v přítomnosti, jsem tedy *skutečným*, jedinečným tělem v konkrétním teď. Abstraktní mimosvětské já z dějin je příznak v silném slova smyslu: je to pouhý duch, protože nemá žádné tělo. Stejně tak se ostatní přízraky, které se v *Jediném* objevují, jako rodina, stát či člověk, vyznačují právě tím, že jsou netělesné. Příznak Člověk je příznakem, protože není vtělený, je abstraktní a opakovatelný. Tento „[n]eskutečný ‚člověk‘, netělesné Já, se stává

⁵² Stirner, *Jediný*, s. 230.

⁵³ Původní název *Jediného*, tedy *Der Einzige und sein Eigentum*, konotuje spíše jedinečnost než ego a vlastnictví; srov. Blumenfeld, *All Things Are Nothing To Me*, s. 1–4.

⁵⁴ Stirner, *Jediný*, s. 326.

⁵⁵ Stirner, *Jediný*, s. 319.

skutečným v *tělesném* já, ve mně“. ⁵⁶ Oproti přízraku, netělesné statické ideji, Stirner tak staví „mě“, tedy konkrétní, vtělený a jedinečný pohyb, „*nevysloviteln[ý]*“, protože pouze *myšlenky* lze vyslovit a existují ve výpovědi. ⁵⁷

Dějiny jsou tedy v *Jediném* pojmem, netělesnou ideou. S tím by souhlasil i Marx, Engels, Hegel a celá filosofická tradice dějinného myšlení 19. století. Stirner však na tomto místě demaskuje kouzelnický trik, který na nás tato tradice nahrává, aniž si toho jsou sami kouzelníci vědomi. Podsouvá se nám, že protože jsou dějiny (dialektickým) procesem a nejsou tak statickým a neměnným jsoucnem, dochází v nich k realizaci idejí (jmenovitě ideje svobody). Stirner ale upozorňuje na to, že ideje se naopak realizaci „vzpírají a podržují si vždy něco netělesného (nerealizovatelného). Přesto se však o toto ztělesnění neustále usiluje, bez ohledu na to, kolik se tím vždy *tělesnosti* ztratí.“ ⁵⁸ Schéma realizace idejí v dějinném procesu je podle něj neuskutečnitelné, protože ideje jsou nutně transcendentní, a leží tak vždy mimo tento svět. Jakkoliv proto hegelovská tradice oslavuje pohyb směrem k ideji, nikdy se jí nedosáhne, protože idea ze své podstaty nemůže být imanentní, tedy konkrétní a tělesná. Stirner celý tento transcendentní rámec odmítá ve prospěch imanentní, vtělené perspektivy: „[ž]ádná idea neexistuje, neboť žádnou nelze ztělesnit.“ ⁵⁹ Stirnerova ontologická revoluce tedy spočívá v tom, že zpochybňuje a přepisuje schéma transcendence jako takové. Stirner představuje kritiku abstraktní temporality dějin jakožto přízračného pojmu, který odcizuje od „požitku ze života“, a vyzývá k přijetí konkrétní časovosti pohybu. *Jediný* tak skrze promýšlení imanentní temporality vycházející z vtělené zkušenosti jedinečným způsobem žitého života míří k obecnější filosofii imanence, tedy k přehodnocení dualistických základů vědy vůbec. Imanentní vztah ke světu jsme stejně jako Stirner začaly vykreslovat od imanence sebevztahu a vztahu k druhým. Nicméně je potřeba zdůraznit, že imanentní prožívání se neomezuje na čistě osobní prožitky – jde o vnímání světa a jednání v něm, a zahrnuje tedy i politické jednání, uměleckou tvorbu, společenskou kritiku atp.

Současnost: dějiny a imanentní věda

Nyní opustíme dějinný kontext, z nějž píší Stirner a Marx s Engelsem, a přesuneme se z devatenáctého století do současnosti a do místa, kde promlouváme my. V předešlé části jsme na juxtaopozici Marxovy a Stirnerovy koncepce dějin vykreslovaly protichůdné přístupy k práci s abstraktními pojmy. Pro Marxe a Engelse posedlé duchem svobody byla otázka dějin klíčová, kdežto pro Stirnera byly dějiny jen jedním z mnoha populár-

⁵⁶ Stirner, *Jediný*, s. 358; zvýraznění je původní.

⁵⁷ Stirner, *Jediný*, s. 311; zvýraznění je původní.

⁵⁸ Stirner, *Jediný*, s. 358; zvýraznění je původní.

⁵⁹ Stirner, *Jediný*, s. 358.

ních strašidel. Ukazovaly jsme, že podél dělicích linií tohoto sporu krystalizuje hlubší rozpor mezi transcendentním a imanentním ontologickým rámcem. V následující části vycházíme z toho, že na totožném rozhraní ontologických litosférických desek žijeme i my sami. Jako vstupní brána do tohoto myšlenkového podloží nám opět poslouží otázka dějin, které pro současné společenské a humanitní vědce představují v kontextu klimatické katastrofy palčivý teoretický problém a zároveň – tak jako v případě většiny transcendentních strašidel – zdroj naděje a útěchy. Na základě čtení publikace *Román a dějiny* Pavla Barši rozpracujeme stirnerovskou tezi o dějinách jako přízračném pojmu a ukážeme, že dualistická ontologie je zakořeněná v samé povaze západní vědy, tedy ve způsobu práce s pojmy. Transcendentní věda založená na ontologickém dualismu je podle nás nutně myšlením přízraků – chápe pojmy jako primární vůči imanentnímu životu, jehož cíl vždy implicitně vidí v realizaci idejí. V části nazvané „Stirneriánská věda“ pak skrze příklad současného proudu psychologie zabývající se traumatem nastiňujeme možnosti vědy vycházející z monistické ontologie a tvrdíme, že tato imanentní věda se zakládá na kontextuální práci s pojmy.

Současnost a dějiny: Baršův *Román a dějiny*

Román a dějiny zkoumá dominantní pojetí dějin 19. a 20. století (tedy marxismus a neo-liberalismus) a dospívá k tomu, že obě ideologie chápou dějiny jako transcendentní proces. Stejně jako křesťanské dějiny spásy mají svůj cíl i smysl mimo tento svět. Všechna tato dějinná schémata sdílejí touhu „osvobodit se z relativity dějin a vidět lidskou realitu z nadhistorického stanovíště, jež nemůže být samo relativizováno“.⁶⁰ Snahu přehlédnout lidské dějiny a svět z transcendentního, božského bodu Barša považuje za marnou a naopak buduje vizi dějin, která je založená v relativitě a konkrétní situovanosti. Tato vize demaskuje rozdělení (podsouvané nám všemi milenaristickými ideologiemi) na kolektivní, lineární časovost dějin a individuální, cyklickou temporalitu každodennosti jako falešné. Barša chápe toto oddělení individuální a kolektivní temporality jako symptom subjekt-objektového dualismu, který představuje ontologický základ analyzovaných ideologií. Propojení kolektivní a individuální časovosti v jeden celek pak spojuje s překonáním tohoto dualismu člověka a světa, tedy se splynutím člověka s jeho prostředím v silném, ontologickém smyslu.

Arzenál k tomuto projektu Baršovi skýtají na poli literární vědy teorie Ericha Auerbacha a Michaila Bachtina, na poli politické teorie pak Bruno Latour. Spolu s Auerbachem a Bachtinem Barša redefinuje svobodu ve vztahu k dějinám:

Svobodu tedy neslibuje přímka času, po níž duch [...] směřuje ke svému naplnění, ale zpřítomnění různých světů a časů v jediném okamžiku. Chápe-li Benjamin

⁶⁰ Pavel Barša, *Román a dějiny* (Brno: Host, 2022), s. 31.

tento vpád jiného jako vykoupení z reality a dějin, Bachtin [...] a Auerbach [...] ho naopak chápou jako znovuvzkříšení dějin.⁶¹

Touto svobodou není vykoupení z dějin, k němuž lineární dějiny směřují, ale svoboda k osobní participaci na dějinách rozpoznaných v přítomném okamžiku. Namísto dějin jakožto kolektivního, lineárního procesu s daným cílem Barša vyzdvihuje procesualní *dějinnost* jakožto místo propojení kolektivní a individuální časovosti v přítomnosti.

Navazujícím krokem je pro Baršu redefinice emancipace z politicko-teoretické perspektivy Bruna Latoura. Emancipaci, která podle traktované dějinně-filosofické tradice představuje cíl dějin, rekonceptualizuje tak, aby nebyla založená na novověkém vědeckém dualismu ducha a hmoty, ale aby vycházela z chápání světa, v němž je člověk se světem propojen. Jde o emancipaci založenou na relativní perspektivě „zevnitř“, a jejím cílem tedy není snaha o osvobození ve smyslu vyvázání se z vazeb, jež nás pojí se světem, nýbrž jejich smysluplné převazování.⁶²

Barša i Latour jsou právi své teorii, a zasazují proto svou vizi emancipace do konkrétní situace: tedy na konkrétní Zemi, do konkrétního období antropocénu a prvních projevů klimatické katastrofy. Oba myslitelé ze své perspektivy vidí scenerii lidského osvětí zdevastovaného kapitalistickou a socialistickou modernitou a soudí, že „[...] je třeba obrátit vektor a založit emancipaci nikoliv na negaci a popření, nýbrž na afirmaci a přitakání. Naším úkolem nemůže být další ničení světa života, ale jeho restituce – látání toho, co bylo modernizací potrháno.“⁶³ Ze současné klimatické krize zde vyrůstá perspektiva „pozemšťanství“⁶⁴ a snaha překonat ontologickou propast mezi člověkem a přírodou, propojit jedince s jeho prostředím v jeden celek.

Barša se Stirnerem souhlasí, že jádro problému dějin vězí v oddělení subjektu od objektu, tedy na ontologické rovině. Nastiňuje, že tento dualismus a s ním spojené schéma transcendence je přítomné v samotném základu moderních věd, ale na rozdíl od Stirnera se k této vědecké tradici stále hlásí a nezpochybňuje její primární modus operandi: tedy transcendenci abstraktních pojmů. Všimněme si pak, že Barša *redefinuje* svobodu, *látá*, co bylo poničeno, *přerámuje* emancipaci a *znovuvzkřísí* dějiny. Přestože každý z těchto pojmů problematizuje kvůli tomu, že v nich nachází v různých obdobích schéma transcendence, žádného z nich se nevzdává. Na místě, kde Stirner tyto pojmy zcela odmítá jako abstraktní přízraky, Barša jen redefinuje jejich obsah. Úloha, již jim přiřkne hrát, je však stejná jako u pojmů, které v minulosti selhaly.

⁶¹ Barša, *Román a dějiny*, s. 234.

⁶² Barša, *Román a dějiny*, s. 285.

⁶³ Barša, *Román a dějiny*, s. 276.

⁶⁴ Bruno Latour, *Zpátky na zem*, přel. Čestmír Pelikán (Praha: Neklid, 2020), s. 48.

Tento způsob práce s fixními pojmy, o jejichž proměnlivý denotát se vedou dalekosáhlé spory, je pro západní vědeckou tradici charakteristický. Stirner jej ale chápe jako zmatení pojmů:

Bezpočet pojmů krouží v hlavě, a co dělají ti, kteří se snaží dostat dále? Tyto pojmy negují, aby na jejich místo dali jiné! Říkají: vytváříte si mylný pojem o právu, státě, člověku, svobodě, pravdě, cti, atd.; pojem práva atd. je spíše ten, který nyní zavádíme my. A zmatení pojmů tak pokračuje dál.⁶⁵

Stručně řečeno, západní vědecká tradice je podle Stirnera babylonská věž. Kvůli fixaci na abstraktní pojmy a nekonečným sporům o jejich význam (které jsou v posledku mocenské) se z vědy stává disciplína příznaků. Pojmová transcendence (jak jsme ji vyložily v předchozí sekci) je zakódována do samotného způsobu, jak západní věda používá a chápe jazyk. Tato vědecká tradice tvoří diskurz, který se opírá o abstraktní pojmy s ustálenými významy, a tedy stojí a padá s transcendentními idejemi, jejichž realizace mohou být předmětem sporu, shody či redefinice. Pojmy jsou v tomto myšlení modly a žitá realita se jim podrobuje.

Pojmová konzistentnost je v mnoha ohledech praktická a Stirnerovým ani naším cílem není zahrnout vědu jako takovou a nepoužívat pojmy vůbec. Jde spíše o změnu metody práce s nimi. Stirner si v *Jediném* z pojmové transcendence vědy tropí žerty a schválně používá pojmy nekonzistentně,⁶⁶ aby ukázal, že jejich moc není absolutní a že vědecká hra na pojmovou koherenci je jen další z mnoha metod velkovýroby příznaků. Jeho i naším cílem je zpochybnit absolutní primát transcendentních pojmů a upozornit na to, že k nim lze přistupovat imanentně – konkrétně a jedinečně, situačně a kontextuálně.

Na příkladu Barši a Latoura se podle nás dobře ukazuje, že nezáleží na tom, zda se upneme k dějinám či dějinnosti. Skrze transcendenci pojmů se do imanence prolomit nelze: není možné sedět na dvou ontologických židlích najednou. V kontextu otázky dějin se pak stále příznačně opakuje, že „osobní je politické“, že „osobní je dějinné“, jako by osobní nabývalo na důležitosti a smysluplnosti jen kvůli tomu, že je především dějinné: transcendentní pojem zde udává obsah žité imanenci, „užívání života“ ustupuje realizování pojmů. Do dějin mají být přizváni i ti, kdo z definice i společenského úzu tohoto pojmu zatím vypadávali, a dějinné aktérství má být přiznáno i přírodě – nejen osobní, ale i přírodní má nadále být dějinné. Tato redefinice pojmu dějin má čtenáře vytrhnout z moderního dualismu a proměnit jej na ontologické rovině v pozemšťana, jehož sebezpojetí a dějinnost zahrnuje i přírodu. I příroda se má stát součástí pojmu člověka.

Nejsilnějším momentem stirneriánské filosofie je ale právě to, že primát transcendentních pojmů zpochybňuje a celou rovnici převrací: Je to naopak! Politické je biolo-

⁶⁵ Stirner, *Jediný*, s. 117.

⁶⁶ Blumenfeld proto Stirnera může označit za jednoho z prvních trollů (viz Blumenfeld, *All Things Are Nothing To Me*, s. 1).

gické; dějinné je tělesné; přírodní je přírodní, ať už to oplete jakýmikoli abstraktními koncepty. Perspektiva imanence nám umožňuje se obrátit přímo ke konkrétnímu, jedinečnému životu jakožto pohybu a uchopit jej jako ontologicky zakládající. Teprve zde končí transcendentní rámec monstrózních pojmů a nenaplnitelných vědeckých či politických ambicí.

Stirneriánská věda

Je pak tedy ale vůbec možná imanentní věda? Imanentní a svébytné myšlení, které s obecnými pojmy pracuje, a přitom se jimi nenechá „posednout“ a požrat? Stirnerův *Jediný* na to přímou odpověď nedává, ale my si myslíme, že ano.⁶⁷ V poslední části této studie se proto pokusíme ukázat, jak by mohla vypadat. Vezmeme si k tomu na pomoc zastánce tzv. polyvagální teorie,⁶⁸ pro které je politické primárně biologické a tělesné a kteří explicitně kritizují západní vědu za její posedlost pojmy a metodologické oddělování mysli od těla. Přestože se ke Stirnerovi žádný z nich nehlásí a patrně jej ani nezná, uvidíme, že jejich východiska i závěry jsou s jeho myšlením pozoruhodně komplementární.

Příběh polyvagální teorie začíná shodou okolností lidmi, kteří mají s příznakem dějin zkušenost par excellence: válečnými veterány z Vietnamu. Psychiatr Bessel van der Kolk, který s nimi v osmdesátých letech pracoval, v knize *Tělo sčítá rány. Jak trauma dopadá na naši mysl i zdraví a jak se z něj léčit* (2014) vzpomíná, jak jim tehdejší věda a medicína založená na pojmové diagnostice nebyla schopná *skutečně* pomoci: „naše veterány jsme označovali všemi možnými diagnózami – alkoholismem, závislostí na návykových látkách, depresí, poruchami nálady, dokonce schizofrenií – a zkoušeli jsme každý léčebný postup z učebnic. Přese všechno naše úsilí ale bylo jasné, že jsme dokázali jen velmi málo.“⁶⁹ Veteráni se nehledě na lékařskou péči nebyli schopni vrátit do svého běžného života, trpěli fyzickými bolestmi, emoční otupělostí a záchvaty paniky nebo naopak agrese.

Dualistické podloží vědy se odráželo i v medicínském pojetí mysli a těla jako oddělených entit a jim odpovídajícím institucionalizovaným specializacím. Zda se přitom pacientům dostane fyziologické či psychologické diagnózy a následně příslušné léčby, z velké části záviselo na náhodě. Jednostranná léčba však dokázala přinejlepším tlumit symptomy.

⁶⁷ Gaston Bachelard si to myslel také, přičemž jeho příkladem vědy překračující moderní metodologickou transcendenci byla meziválečná kvantová fyzika a teorie relativity (viz Gaston Bachelard, *Nový vědecký duch*, přel. Jacques Joseph, (Praha: Malvern, 2018)). Aldous Huxley o třicet let později podobně naznačuje, že by imanentní vědu hledal v oblasti fyzioterapie, psychedelie či udržitelného zemědělství.

⁶⁸ Název je odvozený označení nejdelšího nervu autonomního nervového systému: nervus vagus neboli bloudivý nerv.

⁶⁹ Bessel van der Kolk, *The Body Keeps the Score: Mind, Brain, and Body in the Healing of Trauma* (New York: Penguin, 2014), s. 19. Publikace vyšla v češtině: *Tělo sčítá rány*, přel. Monika Martinková (Praha: Jan Melvil, 2021), v článku nicméně používáme vlastní překlad.

Samotné uznání psychosomatické diagnózy PTSD si nakonec u Americké psychiatrické asociace museli vylobovat sami veteráni. Ale ani s holisticky artikulovanou diagnózou se jim nedostalo péče, jež by řešila příčinu jejich problémů. Mainstreamová psychologie se namísto nedualistického psychosomatického terapeutického přístupu vydala cestou farmakologizace: psychické problémy se měly nadále chápat jako neurochemická nerovnováha v mozku a léčit primárně farmaceuticky. Hlavní naději veteránů na obyčejný šťastný život – život prožívaný jako *skutečný* – se měl stát Prozac.

Teprve zkraye devadesátých let došlo k tomu, co dnes chápeme jako neurovědeckou revoluci – nové technologie zobrazování mozku (především magnetická rezonance a pozitronová emisní tomografie) umožnily psychologům zkoumat trauma a PTSD jako fyziologickou změnu nervového systému. V roce 1994 přišel na základě těchto poznatků psycholog Stephen W. Porges s teorií, která vychází z toho, že autonomní nervový systém řídí tři základní fyziologické stavy.

Kdykoliv se cítíme v ohrožení, instinktivně se uchýlíme k prvnímu stavu, tedy *společenskému jednání (social engagement)*. Žádáme lidi okolo nás o pomoc, podporu a útěchu. Když nám však nikdo na pomoc nepřijde nebo když se nacházíme v bezprostředním nebezpečí, organismus se obrátí k primitivnějšímu způsobu přežití: *bojuj, nebo uteč (fight or flight)*. Zaženeme útočníka nebo utíkáme do bezpečí. Nicméně když i tato strategie selže, nemůžeme utéct a jsme omezeni na pohybu či v pasti, organismus se snaží zachránit tím, že se vypne a vynakládá pouze nutné minimum energie. Potom se nacházíme ve stavu *zamrznutí (freeze)* či *zhroucení (collapse)*.⁷⁰

Zamrznutí podle teoretiků polyvagální teorie spočívá v odpojení člověka od těla, které trpí, a od pocitů, které ho zraňují. Stejně jako úplné zhroucení – ztráta vědomí a fyziologický stav blízký smrti – jde o mezní sebeobraný mechanismus organismu, který nemá jinou možnost, jak se ze situace dostat. Namísto aktivního řešení se stane zcela pasivním. Problém traumatu však spočívá v tom, že jakmile se nervový systém k takto radikálnímu kroku uchýlí, vepíše se zážitek hluboko do těla i mysli daného člověka. Zamrzlý nervový systém sám nerozmrzne, byť bezprostřední ohrožení pomine. Protože se traumatizující minulost stala v psychologickém i fyziologickém smyslu reálnější než žitá skutečnost, chovala se po návratu domů těla i mysli veteránů z Vietnamu, jako by byla stále ve válce. Náhodné podněty u nich spouštěly sebeobrané reakce a oni tak nebyli schopni vnímat svůj běžný každodenní život jako *skutečný*. Doslova v něm strašilo. Většina z nich se proto také nutkavě snažila zaměstnávat čímkoliv, co by od-

⁷⁰ van der Kolk, *The Body Keeps the Score*, s. 80.

poutalo jejich pozornost od vlastních pocitů. Jinými slovy se stávali závislími – ať už na alkoholu, drogách nebo třeba sportu a posilování.⁷¹

„Válka pro mnohé začíná doma,“⁷² píše Van der Kolk. Malé dítě vystavené domácímu nebo sexuálnímu násilí obvykle nemůže proti dospělým bojovat či od nich utéct, stejně jako lze těžko opustit násilného partnera, na němž je člověk existenčně závislý. Z perspektivy těla a mysli konkrétního člověka není podstatné, zda jde o válečnou zónu, násilnou domácnost, rasistický pogrom nebo přírodní katastrofu.

Dobře to ilustruje psychiatr a adiktolog Gabor Maté, jemuž se nyní budeme věnovat především. Při reflexi vlastních traumatizujících zkušeností z dětství vedle sebe staví holokaust – jako kojeneček z židovské rodiny prožil v Budapešti transporty do koncentračních táborů a několik týdnů byl odloučen od matky – a pravidelný prožitek hladu, způsobený tehdy rozšířeným mýtem, že se děti v noci nemají kojit, aby se naučily pravidelnému spánkovému režimu. Ukazuje tak, že když jde o trauma, přízračný svět politických dějin může v konkrétním člověku vytvářet stejné fyziologické změny jako mýtus pravidelného kojení. Oba svou měrou pomohly budovat závislosti (v jeho případě workoholickou závislost na lékařském úspěchu a závislost na nakupování), které si vytvořil jako sebeobranné mechanismy těla a mysli, bolestí rozlomených na dvě entity.⁷³

Zastánci polyvagální teorie přitom, stejně jako Stirner, důrazně odmítají psychologický individualismus. Píše-li Maté, že je naše biografie úzce a komplexně propletená s naší biologií, tvrdí zároveň, že ve společnosti své biografie a biologie často sdílíme s druhými. Jinými slovy, že tělesné a dějinné jsou nerozlučitelně spjaty. Téměř každý Žid prošel během druhé světové války podobnou traumatickou zkušeností a téměř každý původní obyvatel je v Severní Americe traumatizován rasistickými institucemi a kulturou, přestože kompenzační mechanismy a důsledky jsou navenek různé. Rozdíl mezi dějinami a koncem dějin, mezi nacistickou genocidou Židů a přetrvávajícím rasismem vůči původnímu obyvatelstvu je zde chápán konkrétněji jako rozdíl mezi podmínkami, kterými si v těchto prostředích prošli konkrétní lidé s konkrétními nervovými systémy, vztahy a možnostmi kompenzace.

„Trauma není, co se vám stane, ale co se stane ve vás,“⁷⁴ píše Maté. Trauma stručně řečeno vzniká, kdykoli konkrétní nervový systém zamrzne v bezmocném modu boje o přežití a odpojí mysl člověka od těla a emocí. Za srovnatelně silnými posttraumatic-

⁷¹ Jako závislost označuje obhájce polyvagální teorie Gabor Maté jakýkoli „útěk mimo sebe sama, čímž myslím všední žitou zkušenost s tím, že se člověk ve svém vlastním těle cítí nepříjemně a osaměle“. Závislosti se podle něj týkají každého z nás. (Přel. aut.) Viz Gabor Maté, Daniel Maté, *The Myth of Normal. Trauma, Illness and Healing in Toxic Culture* (New York: Penguin Random House, 2022), s. 211–223.

⁷² van der Kolk, *The Body Keeps the Score*, s. 20.

⁷³ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 220.

⁷⁴ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 20.

kými reakcemi mohou stát stejně tak prožitky způsobené politickým násilím, válkou, kolonialismem nebo strukturálními nerovnostmi, domácím a sexuálním násilím či například přírodními katastrofami způsobenými změnou klimatu. Ve všech těchto případech, pokračuje Maté, jde o „trauma s velkým T“ (které zkoumal Stephen W. Porges, Peter Levine nebo Bessel van der Kolk): tedy o „automatické reakce a duševní i tělesné adaptace na specifické, identifikovatelné, zraňující a zdrcující události, ať už v dětství nebo později“.⁷⁵

Z perspektivy konkrétního, skutečného „těla, které cítá rány“ lze ale podle Matého pozorovat i jiný druh traumatu, který je téměř všeobecně rozšířený. Nazývá ho „trauma s malým t“.⁷⁶ Tvrdí, že život běžného člověka v naší společnosti se vyznačuje „chronickým a proměnlivým stresem ohledně věcí mimo naší moc“.⁷⁷ Všimá si, že přeživší T-traumatu se od ostatních lidí liší jen mírou bolesti, kterou potřebují tlumit. Všichni jsme do nějaké míry závislí na svých kompenzačních mechanismech – ať jde o tvrdé drogy, o společensky přijatelnější cukr či kofein nebo třeba o zásluhovou vědeckou práci. Závislost totiž nespočívá v předmětu, na kterém je traumatizovaný člověk závislý – nejde o rozdíl mezi heroinem a pracovním nasazením –, ale na přístupu a vztahu, který konkrétní člověk k předmětu má. Závislým se tak člověk může stát téměř na čemkoli, přičemž téměř každý moderní člověk na něčem závislým je. Evokuje-li Stirnerovo myšlení spojení „závislost na idejích“, není to náhoda. Svoboda pojatá jako svojskost je v imanentní rovině prostě protikladem závislé nesvobody. Modernita jako taková pak spočívá především v tom, že člověka skutečně osvobodila od přírodní nouze, přímé závislosti na ní a traumat pocházejících z ní – odvrácenou stranou tohoto „osvobození“, tak jak konkrétně historicky probíhalo a probíhá, je však moderní t-trauma a závislost na abstraktních idejích.

Moderní společnost proto Maté vidí jako začarovaný kruh traumatizující bolesti a závislostní kompenzace. Počínaje stresem, kterému jsou vystaveny těhotné ženy, přes mnohdy traumatizující lékařské porody, genderovou nerovnost a moderní představy rodičů o správné výchově až po systém vzdělávání, kulturu a politicko-ekonomickou strukturu je běžný moderní člověk podle Matého soustavně vystavován násilí, před nímž dost dobře nemůže ani utéct, ani se mu vzepřít, a které ho proto traumatizuje a odpojuje od sebe sama (resp. fyziologicky rozlamuje tělo a mysl). Kořeny t-traumatu pak nehledá v žádné „specifické a zdrcující události“ jako v případě T-traumatu, nýbrž v opakované a různorodé zkušenosti vlastní bezmoci vůči druhým lidem a společenským normám.

Za nejrozšířenější zdroj moderního t-traumatu považuje napětí a kolizi mezi dvěma základními potřebami: potřebou autenticity (*authenticity*) a pouta s druhými (*attachment*). Obě jsou přitom inherentní součástí biologických instinktů a jako takové jsou společné všem lidem. Nelze je vypnout či ignorovat. Autenticitou se zde míní potřeba

⁷⁵ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 21.

⁷⁶ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 22.

⁷⁷ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 83.

„být sám sebou a schopnost utvářet svůj vlastní život v závislosti na důkladné znalosti sama sebe“.⁷⁸ Potřebou navazovat vztahy s druhými pak Maté myslí „puzení k blízkosti“ ve fyzickém i emocionálním smyslu, jež má evoluční opodstatnění v potřebě péče (především v raném věku) a péče o druhé.⁷⁹ Společenské je totiž biologické, tvrdí Maté. Dojde-li u kohokoli ke sporu mezi možnostmi naplňovat tyto dvě potřeby (a především děje-li se nám to v dětství, kdy jsme odkázáni na péči druhých), vzniká v něm trauma. Jinak řečeno, dojde ke „ztrátě kontaktu – se sebou samým, se svým tělem, s příbuznými, s druhými lidmi a s okolním světem“.⁸⁰

Pokud si mám vybrat mezi tím, že „skryju své pocity sám před sebou, ale dostanu základní péči, kterou potřebuji“ a „budu sám sebou, ale péči nedostanu“, pokaždé si vyberu první možnost. Tímto způsobem se naše pravá já tragicky zadlužují tím, že směňují fyzické a emoční přežití za to, kým jsme a jak se cítíme.⁸¹

Naš nervový systém se učí, že na našich pocitech nezáleží, protože máme-li přežít, bude nadále záležet spíše na tom, co po nás vyžadují druzí. Naše konkrétní a jedinečné potřeby musí být potlačeny, vylučují-li se s našimi úplně základními potřebami. Maté přitom stále připomíná, že tento střet potřeb mohly zapříčinit rasistické zákony, genderový útlak nebo třeba dobová výchova. Podmínky jsou kontingentní, ale za *skutečným* traumatem vězí konkrétní a *skutečná* nemožnost realizovat obě dvě potřeby současně (tedy moci být s druhými sám sebou). Dějinné i rodinné je stejnou měrou biologické. „Základní – a jak se ukazuje, poměrně pokřivené – domněnky o tom, kdo a co jsme, se projevují v tělech a myslích těch, kdo je prožívají.“⁸² A opět, stejně jako Stirner ani Maté nemluví obrazně. Z monistické imanentní perspektivy v našich tělech doslova fyziologicky straší ideje. Jsou to konkrétní těla, co „sčítá rány“ uštědřené společenskými mýty a předsudky, stejně jako to jsou konkrétní odpojené mysli, co sahá po kompenzačních mechanismech a vytváří si na nich závislost.

„Trauma prostupuje naší kulturou, od osobního života přes společenské vztahy, rodičovství, vzdělání, populární kulturu, ekonomiku a politiku,“⁸³ píše Maté. Moderní společnost trauma a zvnějšnění oslavuje. Uznávání, úspěšná a mocní lidé jsou často učebnicové příklady dětských traumat⁸⁴ a osvojení si mnoha kompenzačních mechanismů

⁷⁸ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 106 (přel. aut.).

⁷⁹ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 105.

⁸⁰ Maté zde cituje dle Peter Levine, *Léčba traumatu*, přel. Kamil Pinta (Praha: Maitrea, 2019), s. 3.

⁸¹ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 108. (přel. aut.)

⁸² G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 198–199. (přel. aut.)

⁸³ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 20. (přel. aut.)

⁸⁴ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 343–357. Příkladem politické moci jako kompenzačního mechanismu par excellence je pro Matého Donald Trump a Justin Trudeau.

je považováno za součást zdárného dospívání. Traumatizované jednání a závislostní kompenzační mechanismy jsou tak běžné, že jsou brány jako přirozené – a tím, že se vpisují do našich nervových systémů, se zpětně stávají naší druhou fyziologickou přirozeností. Kruh traumatu a kompenzace se uzavírá. Jako traumatizovaní ztělesňujeme nedomyšlené představy o tom, kdo a co jsme, rozptylujeme se od bolesti a vyloukáme ji závislostí na vnějších zdrojích slasti či zdánlivé jistoty. V důsledku tím přicházíme o skutečný, celistvě prožívaný život – o ono *skutečné* „užívání života“. Závislosti, jimiž bolest z opuštění sebe sama (*self-abandonment*) kompenzujeme, přitom často dále ubližují druhým nebo nám samotným. Na společenské rovině nás pak vládoucí logika traumatu „činí pasivními dokonce i tváří v tvář ohrožení naší existence jakožto biologického druhu“.⁸⁵

Vrátíme-li se obloukem zpět k Stirnerovi, nelze si nevšimnout základní strukturní podobnosti bludného kruhu traumatizované společnosti s nadvládou a upcyklací transcendentních příznaků. S výše citovanou Nietzscheho sebereflexí transcendentní výchovy bychom mohly ilustrovat Matého pojetí moderních podob traumatu stejně dobře, jako jsme to udělaly v případě Stirnera:

[J]sem rozdrobený a rozpadlý, ve svém celku mechanicky rozdělen napůl v nitro a napůl ve vnějšek, poset pojmy jako dračími zuby, plodím pojmové draky, navíc trpím nemocí slov a nedůvěřuji žádnému vlastnímu pocitu, který ještě není oceňován slovy. [...] Mám zaručeno prázdné „bytí“, nikoli plný a zelený „život“.⁸⁶

Matého i Stirnera lze považovat za teoretiky imanence právě proto, že v kritice společnosti vycházejí ze zkušenosti běžného, moderního, a přece *skutečného* člověka (tedy ze *skutečné* zkušenosti *konkrétního* těla a mysli), aniž se přitom zapletou se subjekt-objektovou transcendencí pojmů moderní vědy. Reflektují totiž, že abstraktní vědecké pojmy jsou vůči konkrétní, žité realitě až sekundární, a používají je proto kontextuálně. Stejně jako Stirner schválně používá slova jako egoismus či šílenství, aby čtenáři nedal možnost opřít se o ustálené filosofické pojmy, ke kterým je lákavé se hlásit, odmítá se Maté nechat vtáhnout do obecných debat o lidské mysli a společnosti. Nedualistické pojetí člověka jako jednoty těla a mysli podle něj jednoduše překračuje možnosti transcendentního rámce západní vědy – svůj obor mimochodem ironicky pojmenovává jako psychoneuroimunoendokrinologie.⁸⁷ Odmítá primát jakékoli diagnostiky nad jednotlivými pacienty a jejich léčbou. Odmítá dělat kvalitativní rozdíl mezi zdroji jednotlivých traumat, mezi traumaty severoamerických původních obyvatel a buržoazních bělochů, a vyrábět tak z pojmů další transcendentní příznaky. Nezajímá jej spor Fanona se Sartrem, stejně jako

⁸⁵ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 205–206 (přel. aut.).

⁸⁶ Nietzsche, „O užitku a škodlivosti historie pro život“, s. 142.

⁸⁷ G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 45.

Stirnera nezajímal spor o dějiny. Imanentní věda – kontextuální práce s pojmy – stojí a padá s primátem konkrétního, jedinečného člověka a jeho vlastní vtělené časovosti. Jak v kontextu výzkumníka, tak v kontextu čtenáře. Jak říká Stirner:

Pravda je mrtvá, [je] písmenem, slovem, materiálem, který mohu spotřebovat. Veškerá pravda pro sebe je mrtvá, je mrtvolou. Živá je jen stejným způsobem, jako jsou živé moje plíce, totiž v rozměrech mého vlastního žití. Pravdy jsou materiálem jako byliny a býlí.⁸⁸

Ani jeden se přitom nemusí vzdát používání abstraktních pojmů, neodsuzuje se k fiktivnímu romanopisectví či samotářskému solipsismu. Ani jeden není nutně předurčen k amorálnímu jednání, k fašismu, ekofašismu nebo přehlížení privilegií a různosti podmínek, z nichž jedinci vycházejí. Volba mezi imanentní a transcendentní perspektivou neznamená vybírat si dějiny – anebo nic; svobodu – anebo nic; humanismus – anebo fašismus; vědu – anebo mlčení. Viděli jsme, že Stirner nerezignuje na kritiku moderní společnosti, ba naopak – proto je také záhy čten jako běžný transcendentní politický filosof. Maté zase na rozdíl od etablované transcendentní psychologie vykračuje z metodologického dualismu a ukazuje, jak je logika traumatu a kompenzace (tj. ontologického dualismu v reálném, neurofyziologickém slova smyslu) vtělená do moderních společenských představ a institucí. Oba z pozice imanentní vědy nabízejí vhled do řady společenských problémů a jejich transcendentní dynamiky: ať už jde o národní identitu, kapitalismus, strukturální násilí, epidemii duševních a „civilizačních“ onemocnění nebo selhávání států v řešení změny klimatu.⁸⁹

Vykročit ze substantiálního dualismu totiž neznamená konceptualizovat člověka a přírodu jako vzájemně propojené pojmy, ale přijmout fakt, že to naše těla myslí. Imanentní věda spočívá v neodddělování abstraktního myšlení od konkrétního těla. V dnešní pozdní modernitě je pak oním návratem na Zem a ke všemu ostatnímu, tj. k substantiálnímu monismu, návrat do vlastního těla. Nikoli dál od něj, hlouběji do transcendentní říše strašidel a bubáků modernity.

Závěr

Suma sumárum, náš argument v posledku vychází z banální filosofické tautologie: a sice, že ontologická rovina je zakládající, a že z rozporu transcendence a imanence (tedy substantiálního dualismu a substantiálního monismu) vyvěrá všechno ostatní. Zároveň je tento rozpor fyzicky skutečný. Obě ontologické polohy, imanentní a konkrétní i transcendentní a abstraktní, jsou přitom doslova to, co o sobě říkají nahlas. Kdo to říká, ten to je.

⁸⁸ Stirner, *Jediný*, s. 350.

⁸⁹ Gabor Maté se podrobněji věnuje problému populismu a fašismu, ekologické devastaci přírody i měst, veřejnému školství, kriminální recidivě a trestnímu právu, opiátové krizi a pauperizaci původního obyvatelstva v Kanadě a Spojených státech.

Skrze ontologické čtení *Jediného* jsme se pokusily ukázat, že imanence a transcendence jsou nesmiřitelné a vzájemně nepřevoditelné perspektivy, jimiž se v konkrétní moment vztahujeme ke světu: buď, anebo. Buď vycházíme z konkrétního prožívání skutečného života, anebo se ke skutečnosti vztahujeme teprve skrze abstraktní pojmy. Buď důvěřujeme vlastním pocitům a čteme i píšeme kontextuálně, tak jako v tom nejběžnějším styku s druhými, anebo se opíráme o transcendentní pojmovou koherenci a plodíme pojmové draky a strašidla. Buď zrovna stravujeme svůj život jako plamen a prožíváme jej jako pohyb, anebo se jako rozlomené tělo a mysl pohybujeme v rozlomeném časoprostoru, který chce být absolutním, v říši příznaků. Mysl oddělená od těla doslova myslí vně těla. Cokoli živí lidé uvaří v říši idejí, mohou ale sníst zase jen lidé z masa a nervů. Věda totiž v posledku není nic jiného než obyčejná činnost jako vaření nebo čundrování. Naše vědecká práce není oddělená od našeho konkrétního života a ve vědě straší kvůli tomu, že straší v tělech vědců. To měl na mysli Stirner, když říkal, že se fixní ideje špatně tráví: že pak lidé vypouští duchy. Myšlení prochází střevy, tak jako láska žaludkem.

Na příkladu Marxova „Svatého Maxe“ a Baršova *Románu a dějin* jsme pak ukázaly, že je běžné brát strašidla a příznaky jako inherentní součást vědy. Dokonce tak běžné, že když někdo s pojmy pracuje imanentně, je automaticky interpretován jako šosák nebo nihilista. Zároveň jsme však viděli, že zatímco Marx je i s Engelsem „uvězněn v abstrakci“⁹⁰ (jak tvrdí Stirner o Feuerbachovi), Barša se z ní snaží do konkrétní imanence prolomit. Střet transcendence a imanence v kontextu vědy ale nespočívá v obsahu žádného pojmu, nýbrž ve způsobu práce s nimi. Není pak podstatné, tvrdily jsme, o jaký pojem se transcendentní vědec opře – o věčnost, dějiny či dějinnost. Transcendentní pojmy, když jsou chápány absolutně, ze své podstaty konkrétní skutečnost umrtvují a objektivizují. Pro vědu je pojem fetiš, a hegemonie transcendentní logiky se tak projevuje i na osudu pojmu imanence samé. Stejně jako lidé neumí založit svá společenství na sobě, „resp. jen založit společenství a v něm žít“, ⁹¹ hledá transcendentní věda spásu mimo jedinečnou a konkrétní *skutečnost*, v preciznějších a preciznějších *pojmech*.

Tuto dynamiku jsme se snažily demonstrovat právě na pojmu dějin, který podle nás byl a je jedním z ústředních příznaků, které ovládají vědeckou práci. Viděli jsme, že Barša sice nahradí pojem dějin pojmem dějinnosti, nezachází ale s pojmy jinak než Marx a Engels. Stejně jako oni Stirnerovi vytýkají apolitičnost a legitimizaci vládnoucí třídy, obává se Barša přízraku konce dějin. V obou případech zaměňují transcendentní logiku dějin s možností smysluplného kolektivního jednání jako takového, a zároveň zaměňují transcendentní logiku vědy s možností vědecké práce samé.

Poslední část textu jsme proto věnovaly možnostem imanentní vědy. Ukázalo se, že protože rozdíl mezi transcendencí a imanencí nespočívá v odlišných „světech“ či

⁹⁰ Stirner, *Jediný*, s. 337.

⁹¹ Stirner, *Jediný*, s. 218.

pojmech, věnuje se imanentní věda stejným otázkám jako věda transcendentní. Jediný rozdíl spočívá v tom, že vychází z *konkrétní* skutečnosti a pojmy používá výhradně instrumentálně a kontextuálně. Transcendentní nebo imanentní rozměr není vnitřní kvalitou daných pojmů; každý pojem se může za daných podmínek stát transcendentní platónskou ideou. Imanentní věda spočívá v uvědomění, že pojmy jsou jen jednotlivé případy jejich užití, nejsou svaté a absolutní – jsou vždy vtělené. Tato věda spočívá v kontextuálním přemýšlení vycházejícím z konkrétní jednoty těla a mysli, žité reality, užitých pojmů a obecné teorie. Hrozby egoismu, konce dějin či nesmyslné a nevědecké výpovědi se tak ukazují být pouhou iluzí – příznakem. Stirner ani Maté ve svých textech nerezignovali na vědeckou práci, neodmítli se vyjadřovat k palčivým sociálním a politickým otázkám své doby, neskončili v cynickém relativismu.

Tak v čem je problém? Proč se *skuteční* lidé urputně drží pojmů a věří jim více než sobě samým? Proč se jazyček vah v naší společnosti stále vychyluje ke svatému, transcendentnímu jazyku spíše než k prozření, že i pojmy jsou tělesné a konkrétní jakožto jednotlivé případy svého užití? V čem spočívá vědecká bázeň z bytností, strašidel a příznaků, jež ovládá tepající srdce vědců? Možná tuto záhadu pomáhá osvětlit Gabor Maté, když mluví o moci kompenzačních mechanismů obecně: „Je těžké se zbavit něčeho, co skoro funguje.“⁹²

Seznam zdrojů

- Bachelard, Gaston. *Nový vědecký duch*, přel. Jacques Joseph, Praha: Malvern, 2018.
- Barša, Pavel. *Román a dějiny*. Brno: Host, 2022.
- Blumenfeld, Jacob. *All Things Are Nothing To Me: The Unique Philosophy of Max Stirner*. Winchester, UK & Washington, US: Zero Books, 2018.
- Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach a konec klasické německé filosofie*. Přel. Jaroslav Šimsa. Praha: Rudolf Rejman, 1930.
- Feiten, Elmo. „Would the Real Max Stirner Please Stand Up“. *Anarchist Developments in Cultural Studies*, č. 1 (2013), s. 117–137.
- Huxley, Aldous. *Ostrov*. Přel. Vanda Oaklandová a Milan Ohnisko. Praha: Maťa, 2018.
- Kolk, Bessel van der. *The Body Keeps the Score: Mind, Brain, and Body in the Healing of Trauma*. New York: Penguin, 2014.
- Latour, Bruno. *Zpátky na zem*. Přel. Čestmír Pelikán. Praha: Neklid, 2020.
- Levine, Peter. *Léčba traumatu*. Přel. Kamil Pinta. Praha: Maitrea, 2019.
- Marx, Karl a Friedrich Engels. „Manifest komunistické strany“. Přel. Ladislav Štoll. In *Vybrané spisy I*. Praha: Svoboda, 1950.
- . „Německá ideologie“. In *Spisy III*. Přel. Zbyněk Sekal. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958.

⁹² G. Maté, D. Maté, *The Myth of Normal*, s. 109–110.

- Maté, Gabor a Daniel Maté. *The Myth of Normal: Trauma, Illness and Healing in Toxic Culture*. New York: Penguin Random House, 2022.
- Newman, Saul. *Max Stirner*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. „O užitku a škodlivosti historie pro život“. In *Nečasové úvahy I*. Přel. Jan Krejčí. Praha: Mladá fronta, 1992.
- Schmidt, Michael a Lucien van der Walt. *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. Oakland: AK Press, 2009.
- Stirner, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Přel. Vlastimil Zátka. Praha: Academia, 2009.
- Wilson, Rowan. „They Can Be Different in the Future Too: Mark Fisher interviewed“. *Verso Books*. Přístup 16. ledna 2017. www.versobooks.com/blogs/3051-they-can-be-different-in-the-future-too-mark-fisher-interviewed?

GESTO, TEXT A MOC

Spochybienie autority učiteľa v hudobnom vzdelávaní podľa Jacquesa Rancièra

Dominika Moravčíková

Gesture, Text, and Power. Contesting teacher authority in music education according to Jacques Rancière

Abstract

*This essay explores the possibilities of interpreting the teacher-student relationship in music education according to Jacques Rancière's problematization of teacher authority, as formulated in *Le maître ignorant* (1987). From a Rancièrian perspective, conventional theoretical reflections on music education fall under the Platonic ideal that sees music teachers as agents of particular, fixed traditions that legitimize their interventions. Rancière's theory disrupts these assumptions by proposing that the encounter between pupil and teacher arises not from linking two intelligences, but rather from linking two bodies through the external materiality of the text. In music education, this linkage of two bodies that are equal in front of the text is complicated by another abstract object that could be described as a musical gesture. This essay will focus on two areas of inquiry: firstly, it will consider the extent to which the emancipatory potential of education weakens when the taught subject is music that in part relies on gestural knowledge; and secondly, it will discuss the musical gesture itself as a phenomenon that destabilizes the Cartesian division between physics and mind, and is thus inherently Rancièrian in its non-hierarchical nature. Finally, the essay will comment on the capacity of Rancière's provocation for de-hierarchizing music teaching frameworks and methods.*

Keywords

music education, Jacques Rancière, musical gesture, tradition, knowledge

Úvod

Pedagogické experimenty francúzskeho filozofa a pedagóga v belgickom exile Josepha Jacotota¹ (1770–1840) sa stali východiskom pre knihu *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*² francúzskeho filozofa Jacquesa Rancièra (ďalej v texte na titul odkazujem preloženým a skráteným názvom *Neznalý učiteľ*), ktorá bola prvýkrát vydaná v roku 1987. Od čias svojho publikovania až do súčasnosti predstavuje *Neznalý učiteľ* plodnú provokáciu pre paradigmy vzdelávania a jeho emancipačnej hodnoty.

Rancièra vo svojom diele vychádza z Jacototovej experimentálnej vyučovacej metódy založenej na predpoklade, že človek je, zjednodušene povedané, schopný vyučovať to, čo sám neovláda („*μούžeme vyučovať, čo neznáme*“).³ Svoje filozofické skúmanie vzťahu medzi učiteľom a žiakom Rancièra stavia na východisku Jacototovho experimentu z roku 1881, prostredníctvom ktorého Jacotot naučil flámskych študentov čítať a písať po francúzsky iba tak, že ich nechal pracovať s románom *Les Aventures de Télémaque* (Príhody Telemachove) od Françoisa Fénelona vo francúzštine. Študenti mali k dispozícii prekladateľa a neučili sa gramatiku, ale rovno vetné celky. Čoskoro dokázali vo francúzštine vedome tvoriť vlastné vety bez toho, že by Jacotot do procesu výrazným spôsobom vstupoval. Študenti tak zadanie úspešne splnili výlučne za pomoci Jacototových pokynov, ktoré im v ich jazyku sprostredkoval prekladateľ. Úspech experimentu bol pre Jacotota dôkazom, že je možné učiť druhých bez vlastného poznania, pretože Jacotot sám žiadne vlastné poznanie nepreniesol.⁴ Nadväzujúc na úspech experimentu začal Jacotot študentov viesť k tomu, aby nadobúdali zručnosti, ktoré sám neovládal; a pomocou svojej pedagogickej metódy zároveň negramotným rodičom ukazoval, ako učiť svoje deti čítať. Predstava, že problematiky *neznalý* človek môže učiť iného neznalého človeka – ktorá nutne obsahuje predpoklad rovnosti a potenciálne zameniteľné pozície učiteľa a žiaka – vo vtedajšom akademickom svete vyvolala búrlivé reakcie.⁵

¹ Joseph Jacotot svoju knihu zameranú na univerzálnu metódu učenia *Enseignement universel – Langue maternelle* (Univerzálna metóda - materský jazyk) publikoval v roku 1818. V roku 1824 publikoval knihu *Musique, dessin et peinture* (Hudba, kresba a maľba). Jacotot učil okrem iných predmetov aj hru na klavír, hoci ju neovládal, ako sám tvrdí vo vyššie zmienenej knihe. Jacques Rancièra vo svojej teórii vychádza z Jacototových pedagogických experimentov na poli učenia cudzieho jazyka, na poli vzdelávania v hudbe s ňou nepracuje.

² V tejto eseji pracujem s českým prekladom od Ondřeja Krochmalného. Prvé stretnutie s knihou prebehlo prostredníctvom anglického prekladu *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, prel. Kristine Ross (Stanford: Stanford University Press, 1991). Termíny, ktoré Rancièra používa či zavádza, prekladám z češtiny, s ohľadom na anglický preklad a francúzsky originál.

³ Paul Lorain, *Réfutation de la méthode Jacotot, considérée dans ses principes, ses procédés et ses résultats* (Paris: Hachette, 1930) s. 90. Citované z: Jacques Rancièra, *Neznalý učiteľ: pět lekcí o intelektuální emancipaci*, prel. Ondřej Krochmalný (Praha: Filosofia, 2021), s. 39.

⁴ Goele Cornelissen, „The Public Role of Teaching: To keep the door closed“, *Educational Philosophy & Theory* 42, č. 5/6 (2010), s. 526.

⁵ Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 523–524.

Jacques Rancière svojím dielom prenáša Jacototovu polemiku do moderného kontextu.⁶ Jeho filozofická nadstavba prichádza do spoločenskej atmosféry 80. rokov 20. storočia, keď k rovnostárstvu sa hlásiacej francúzskej spoločnosti vzniká dopyt po kritike vlastných inštitucionalizovaných procesov vzdelávania, pretože neuspokojivé školské výsledky detí z pracujúcej triedy spochybňovali rovnosť príležitostí vo vzdelávaní.⁷ Rancière vo svojej knihe neadresuje vtedajšiu polemiku explicitne, ale vyzýva na zmenu paradigmy a Jacototov experiment interpretuje ako odhalenie faktu, že je potrebné „převrátit logiku výkladového systému“⁸ a prehodnotiť výklad ako „mýtus“ pedagogickej disciplíny, ktorý tvaruje predpoklady o vzdelávaní ešte prv, než sa stane súčasťou samotnej pedagogickej aktivity.⁹

Rancièreova problematizácia autority vo vzdelávaní špecifickým spôsobom pomenúva niektoré výzvy v súčasnej teoretickej debate o hudobnom vzdelávaní, ktorá je charakteristická úsilím sformovať kritiku konvenčných procesov vzdelávania v hudbe a zavedených praxí ako súčastí širších vzťahov poznania a moci.¹⁰ Tieto problémy nie sú vždy priamo pomenované alebo aspoň nie vyložené rancièreovským jazykom.¹¹ Inde však priamo komunikujú s Rancièreovou provokáciou pre vzdelávanie. Konkrétne Panagiotis A. Kanellopoulos vo svojom rancièreovskom texte upozorňuje na to, že filozofia hudobného vzdelávania býva neraz práve nástrojom odôvodňovania ustálených predpokladov, metód a učebných materiálov,¹² a teda aj mocenských vzťahov vo vzdelávaní. Otázky rovnosti a inklúzie sa v dominantných paradigmách hudobného vzdelávania podľa Kanellopoulosa často kladú bez základu v teórii a rovnosť v nich sa zvyčajne redukuje na všeobecnú *rovnosť príležitostí* v predstavovanom, politicky korektnom hudobnom vzdelávaní „pre všetkých“.¹³ Petra Margita Gelbart vo svojej dizertácii s názvom *Learning Race, Music and Nation in the Czech Republic*, v ktorej sa sústreďí na rasové vzťahy v hudobnom vzdelávaní v Českej republike, zas poukazuje na nedostatok dialógu medzi teoretizujúcou etnomuzikologickou komunitou a hudobnými pedagógmi. Vzájomný nezáujem sa podľa Gelbart dá vysvetliť predstavou nedostatku teoretického náboja v témach vzdelávania na strane etnomuzikológov a naopak pred-

⁶ Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 525.

⁷ Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 524.

⁸ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 15.

⁹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 16.

¹⁰ Panagiotis A. Kanellopoulos, „Knowledge-Power, Mastery-Institution: Re-thinking Some Music Education Certainties through Reflections on Hegel, Foucault, Rancière and Derrida“, *Philosophy of Music Education Review* 24, č. 1 (2016), s. 4.

¹¹ Eva Georgii-Hemming, Victor Kvarnhall, „Music listening and matters of equality in music education“, *Svenska Samfundet foer Musikkforskning* 97, č. 2 (2015), s. 27–44.

¹² Panagiotis A. Kanellopoulos, „Problematizing Knowledge-Power Relationships: A Rancièrean Provocation for Music Education“, *Philosophy of Music Education Review* 24, č. 1 (2016), s. 26.

¹³ Kanellopoulos, „Problematizing Knowledge-Power Relationships“ s. 26.

stavou oddelenia teórie od žitej pedagogickej skúsenosti na strane pedagógov. Absencia dialógu podľa Gelbart bráni spájaniu síl na poli porozumenia hudobného významu či výrazu (*musical meaning*).¹⁴ Nedostatok medziodborovej diskusie prirodzene vyvoláva aj chýbajúcu reflexivitu v zložitých otázkach kultúrneho vlastníctva či dekonštrukcie hierarchií a stereotypov v multikultúrnom vzdelávaní v hudbe. Práve na tomto poli môžu podľa môjho názoru rancièrovské myšlienky priniesť žiadaný teoretický impulz a vyplniť medzery medzi diskurzmi oboch disciplín.

Zámerom tejto eseje však nie je jednoznačným spôsobom kolidovať otázky hudobnej pedagogiky s filozofickou provokáciou a priniesť ich priame „matematické“ rozuzlenie. Zámerom nie je ani Rancièrom inšpirovaný príspevok k teórii vzdelávania, ktorá, slovami Michaela McCreara (2021), vzniká aplikovaním filozofických metód na témy pedagogiky.¹⁵ Cieľom je skôr špekulatívne preskúmať, čo môže rancièrovská problematizácia vzdelávania ponúknuť v oblasti vzdelávania v hudbe a aké hierarchické normy by mohla pomôcť narušiť. Centrálnym bodom tejto otázky bude koncept hudobného gesta, pod ktorým rozumiem telesne sprostredkované senzomotorické a perцепčné poznanie,¹⁶ ktoré vo svojej interpretácii stotožňujem s Rancièrovou komunikáciou poetiky a jej figuratívnym vzťahom k pravde.

V prvej časti eseje s názvom *Text a výklad* predstavím pre môj argument základné myšlienky Rancièrovho *Neznaleho učiteľa* o mocenskej rovine vzťahu textu a jeho výkladu. V druhej časti s názvom *Hudobný text a tradícia* tieto myšlienky umiestnim do sféry vzdelávania v hudbe, v ktorej učiteľa a žiaka spája text hudby a výklad o hudobnej tradícii. V tretej časti pomenovanej *Hudobné gesto vo vzťahu učiteľa a žiaka* sa zameriam na hudobné gesto ako jav, ktorý problematizuje absolútnosť hudobného textu a zároveň v konečnom dôsledku potvrdzuje Rancièrove stanoviská. V závere zhrniem, v akých konkrétnych ohľadoch prináša rancièrovská problematizácia autority v hudobnom vzdelávaní dôležitú provokáciu pre súčasnosť.

Text a výklad

Problematizácia autority učiteľa podľa Rancièra neobsahuje tvrdenie, že vzdelávanie z pozície deklamovanej neznalosti („*můžeme vyučovat, co neznáme*“¹⁷) je možné kedykoľvek a v absolútnej miere. Ide skôr o predpoklad, ktorý umožňuje filozofickú reflexiu

¹⁴ Petra Margita Gelbart, *Learning Race, Music and Nation in the Czech Republic* (Cambridge, MA: Harvard University, 2010), s. 308–309.

¹⁵ Michael McCreary, „Rancière’s The Ignorant Schoolmaster: Poetic Virtue and the Method of Equality“, *Educational Theory* 71, č. 6 (2021), s. 743.

¹⁶ Michael Funk, Mark Coeckelbergh, „Is gesture knowledge? A philosophical approach to the epistemology of musical gestures“, in *Moving Imagination – Explorations of Gesture and Inner Movement in the Arts*, ed. Helena De Prester (New York: MIT Press, 1992), s. 129.

¹⁷ Paul Lorain, *Réfutation de la méthode Jacotot, considérée dans ses principes, ses procédés et ses résultats*, s. 90. Citované z: Jacques Rancièr, *Neznalý učitel: Pět lekcí o intelektuální emancipaci*, s. 39.

významov vedomosti, jej nadobúdania, ako aj prepojení pedagogickej a sociálnej logiky.¹⁸ Spoločenská nerovnosť z rancièrovského pohľadu podľa slov Jazona E. Smitha (2011) nie je založená na deľbe práce, ale na deľbe intelektu.¹⁹ Čo sa deliť nedá, je neznalosť – podľa Rancièra sa neznalosť nedá rozčleniť do hierarchie, pretože neznalosť znamená *rovnosť* neznalosti aj jej potenciálov – „Co jeden neznalý zvládł jedinkrát, mohou kdykoliv zvládnout všichni neznalí. Neexistuje totiž hierarchie neznalosti.“²⁰

Vo vzťahu k poznaniu prednášaného učiva a moci Rancière identifikuje niekoľko dualít. Prvé dve sú duality učiteľských typov, založených na charakteristike pedagogickej metódy. V prvej dualite je u Rancièra *emancipujúci učiteľ*²¹ protikladom *potupujúceho učiteľa*.²² Kým prvý prípad predstavuje učiteľa, ktorý výučbu zakladá na predpoklade *rovnosti inteligencií* (reciprocity vo vzťahu učiteľa a žiaka a principiálnej rovnosti „všech mluvících bytostí“)²³ a poznanie produkuje prostredníctvom upriamenia pozornosti žiaka na predmet poznania – na *vec*, ktorú majú učiteľ a žiak spoločnú („společná věc situována mezi dvěmi inteligencemi“²⁴), druhý prípad predstavuje učiteľa – *vykladača*, ktorý prostredníctvom *výkladového systému alebo poriadku* (*výkladový řád*²⁵), podľa slov Goele Cornelissen (2010), domnele „otvára dvere do iného sveta“ a vytváranie poznania buduje na predpoklade *nerovnosti poznania*.²⁶ Tento proces sa prostredníctvom vzdelávacej inštitúcie stáva sociálnym aktom.²⁷ Pri započítaní druhej duality *znaleho* a *neznaleho* učiteľa z rancièrovského pohľadu vznikajú pedagogické situácie kombinovaním štyroch typov učiteľských charakteristík: učiteľ *emancipujúci*, *potupujúci*, *znalý* a *neznalý*.²⁸

Vo všetkých prípadoch sa k tomu zapája aj dualita textu a výkladu. V prípade *emancipujúceho* učiteľa sa vzdelávanie odohráva na základe spojenia so žiakom prostredníctvom vyučujúceho objektu – knihy. Táto *spoločná vec* učiteľa a žiaka predstavuje *materialitu textu*, ktorá spája telá a tvorí medzi nimi rovnocenný vzťah.²⁹ Učebný text, podľa slov

¹⁸ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 13.

¹⁹ Jason E. Smith, „The Master in His Place: Jacques Rancière and the Politics of the Will“, in *Everything is in Everything: Jacques Rancière between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*, ed. Jason E. Smith, Annette Weisser (Zurich: Art Center Graduate Press, 2011), s. 93.

²⁰ Rancière, *Neznalý učiteľ: Pět lekcí o intelektuální emancipaci*, s. 39.

²¹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 22.

²² Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 22.

²³ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 46.

²⁴ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 40.

²⁵ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 14.

²⁶ Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 537–538.

²⁷ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 111.

²⁸ „Podobu učení mohly určovat čtyři různě kombinované determinanty: učitel emancipující nebo otupující a učitel vědoucí nebo neznalý.“ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 22.

²⁹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 39.

Rancière „vč, tedy kniha, znemožňuje švindlování s neschopností i s věděním zároveň“³⁰ a v ktorej je obsiahnutá „veškerá moc jazyka“³¹ vytvára rovnostársky rámec, v ktorom sú učiteľ a žiak čiastočne zameniteľní.³² V prvej kapitole *Neznalého učiteľa* Rancière píše, že Jacotot svojim flámskym študentom nevysvetlil žiadne pravidlá gramatiky a výslovnosti francúzskeho jazyka; naopak, nechal im priestor vytvárať vety vo francúzštine pomocou knihy, ktorej mali porozumieť na základe prekladu. Študenti sa postupne zdokonalili na takú úroveň, že vety, ktoré tvorili, neboli vonkoncom detské či školácke.³³ Skutočný vklad učiteľa podľa Rancière v tomto prípade nespočíval v lineárnom prenose poznania zo svojej mysle do iných myslí, pretože poznanie nevychádzalo z učiteľovej mysle, ale tkvelo v texte – v knihe, zastupujúcej *celok* a *stred*, ku ktorému sa pridružuje všetko doposiaľ nadobudnuté poznanie.³⁴ V tomto experimente nefiguruje ako formatívny prvok vzdelávania *výklad*, ale je tvorený predovšetkým elementom *vôle*, ktorá zadáva *pokyn* a inteligencia ho poslúchne: Tento úkon Rancière nazýva pojmom *pozornosť*.³⁵

Objekt poznania, v Jacototovom experimente francúzsky jazyk, sa podľa normatívnych predstáv javí ako zrozumiteľný iba prostredníctvom mediujúcej inteligencie učiteľa. Z rancièreovského pohľadu však podľa Cornelissen objekt poznania učiteľ *nevlastní*,³⁶ a teda neodovzdáva *svoje* vedomosti, nie je sám osebe *zdrojom* – *emancipujúci* učiteľ tento zdroj iba sprostredkúva.

Ak je však vyučovanie nastavené prostredníctvom *výkladového systému*, ako zdroj poznania je situovaný *výklad*, ktorý vlastní učiteľ – *vykladač*. Vzniká tak mocenský vzťah, v ktorom učiteľ vystupuje ako pôvodca poznania a žiak ako úplne závislý na učiteľovi kvôli zdaniu, ktoré učiteľ o poznaní vytvára. Toto zdanie podľa Rancière spočíva v tom, že iba *výklad* učiteľa môže spustiť proces učenia v jedinom *absolútnom počiatku* a odostrieť závoj neznalosti.³⁷ V prípade učiteľa – *vykladača* tak podľa Rancière nejde o situáciu dvoch rovnocenných myslí spojených textom, ale o situáciu, v ktorej jedna myseľ pohlcuje tú druhú.³⁸

Rancière oproti hierarchizujúcej moci *výkladu* ponúka tézu, že *výklad* v skutočnosti nie je nevyhnutnou súčasťou vzniku poznania, pretože *text*, ktorý sa vyučuje (v prípade Jacototovho experimentu francúzsky jazyk), je vždy nakoniec spoznávaný prostred-

³⁰ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 40.

³¹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 34.

³² Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 535.

³³ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 13.

³⁴ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 28–29.

³⁵ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 33.

³⁶ Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 534.

³⁷ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 16.

³⁸ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 39.

níctvom samého seba. Výklad je tak skôr mocensky nabitou odbočkou na priamke medzi *zdrojom* vzdelania a vzdelaním. Azda najradikálnejšie to Rancière formuluje v tejto pasáži:

Za napsanou stránkou neexistuje nic, žádné dvojí dno, které předpokládá práci jiné inteligence, inteligence vykládajícího, žádný jazyk učitele, jazyk o jazyku, jehož slova a věty by byly obdařeny mocí vyřknout smysl slov a vět textu.³⁹

Rancière teda tvrdí, že interpretatívna vrstva poznávania vyučovaného materiálu vytvára nerovné postavenie medzi učiteľom a žiakom. Koncept *neznalého* učiteľa, ktorý obsahuje *emancipujúce* metódy, má potenciál túto hierarchiu rozrušiť. V nasledujúcej časti sa pokúsím túto predstavu založenú na modelovej situácii výučby cudzieho jazyka preniesť do oblasti hudby.

Hudobný text a tradícia

Do akej miery sa totožný vzťah textu (zdroja poznania), vôle a inteligencie načrtnutý na príklade Jacototovho experimentu dá predpokladať aj v nadobúdaní hudobného poznania? Pre úvahu nad touto otázkou je dôležité najprv sa zamerať na to, do akej miery je možné vo vyššie predložených súvislostiach uvažovať o hudbe ako o jazykovom systéme. *Jazyk o jazyku*,⁴⁰ o ktorom píše Rancière ako o sprievodnom jazyku *výkladového systému*, by sme v prípade hudby mohli pomenovať ako diskurz tradície, ktorým je študované hudobné dielo obklopené. Hudobná tradícia má z pohľadu učiteľa – *vykladača* zdroj v histórii, a teda je v takom prípade potrebné hudobnú tradíciu *poznať* v špecifickom režime historicity, ktorým sa história formuluje a ktorej je učiteľ sprostredkovateľom.⁴¹ Táto (hudobná) historicita je zas rámcovaná určitým naratívom, ktorý sa vydáva za univerzálnu hodnotu.⁴²

V článku „Thinking between disciplines: an aesthetics of knowledge“ Rancière adresuje východisko *nerovnosti poznania* vo vedných disciplínach histórie či sociológie, v ktorých sa predpokladá, že veda obsahuje presne to poznanie, ktoré ňou študované subjekty nemajú.⁴³ Zároveň aj to, že jednotlivé vedy majú svoje špecifické teritórium a jemu

³⁹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 18.

⁴⁰ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 18.

⁴¹ Jacques Rancière, „A Politics of Aesthetic Indetermination: An Interview with Frank Ruda and Jan Voelker“, in *Everything is in Everything: Jacques Rancière between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*, ed. Jason E. Smith, Annette Weisser (Zurich: Art Center Graduate Press, 2011), s. 21.

⁴² Rancière, „A Politics of Aesthetic Indetermination“, s. 21.

⁴³ Jacques Rancière, „Thinking between disciplines: an aesthetics of knowledge“, *Parrhesia* 1, č. 1 (2006), s. 8.

zodpovedajúce metódy, pritom však „v základe základu“ všetkých z nich stojí príbeh.⁴⁴ Naratívy jednotlivých disciplín poznania Rancière nazýva *poetikou poznania*. Tá sa nepochybne vzťahuje aj na naratívy hudobnej histórie, ktoré sa predkladajú študentom hudby v podobe určitých samostatných dejinných celkov a *totálnych tradícií* nabitých esenciou určitej doby a jej zdanlivo koherentnými pravidlami hudobného štýlu. Podľa Kanellopoulos sú sémantické a výrazové kódy, často späté s hudobným poznaním, v hudobnom vzdelávaní založenom na predpoklade nerovnosti inteligencie a *výkladovom systéme* zapracované do konceptu konzistentnej hudobnej tradície. Tú učiteľ ako sprostredkovateľ histórie ovláda a musí byť študentom *vyložená*, pričom práve *výklad* má byť to, čo *neznalý* študent potrebuje a čo je pre neho kľúčom k členstvu v komunite znalej danej hudobnej tradície.⁴⁵ Kanellopoulos tým poukazuje na to, že rôzne režimy historicity v hudobnom vzdelávaní riadia jeho exkluzivitu, pretože vstúpiť do sveta tej či onej hudobnej tradície je v tejto situácii možné len skrze špecifický režim historicity:

Hudobné vzdelávanie sa javí zakorenené v určitých režimoch historicity, ktoré predpokladajú špecifický pohľad na tradíciu ako na nespochybniteľnú skutočnosť, akoby šlo o svet, ktorý len čaká na nové objavenie, a akoby to bola ohraničená entita, do ktorej sa vstupuje internalizáciou jej kódov.⁴⁶

Prístup k členstvu v komunite hudobníkov znalých konkrétnej tradície tak umožňuje učiteľ – *vykladač*. V prípade, že vo svojej úlohe zlyháva, podľa Rancière hľadá vždy jedine alternatívne cesty toho, ako lepšie *podávať výklad*.⁴⁷ Naopak kniha ako imanentný objekt dostupný žiakovi bez nevyhnutnosti výkladového systému vysvetľuje samu seba, ako píše Rancière:

Není tu nic k porozumění. Vše je v knize. Je pouze potřeba vyprávět – o tvaru každého znaku, o dobrodružství každé věty, o ponaučení z každého svazku.⁴⁸

Kniha následne vo svojej *celistvosti a otvorenosti* (študent ju drží v rukách a učiteľ pred ním nemôže nič zamlčať⁴⁹) vytvára nový vzťah medzi dvomi *neznalými* ľuďmi, ktorí vidia jeden druhého ako bytosti obdarené inteligenciou.⁵⁰ Učiteľ žiakovi aj bez autori-

⁴⁴ Rancière, „Thinking between disciplines“, s. 11.

⁴⁵ Kanellopoulos, „Problematizing Knowledge–Power Relationships“, s. 29.

⁴⁶ Kanellopoulos, „Problematizing Knowledge–Power Relationships“, s. 28.

⁴⁷ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 15.

⁴⁸ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 32.

⁴⁹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 31.

⁵⁰ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 46.

tatívneho výkladu niečo dáva, nie je celkom zbytočný. A to napriek tomu, že on sám *nie* je zdrojom poznania či nositeľom nevyhnutnej mediujúcej inteligencie: Učí totiž *vôli* učiť sa a jeho pedagogický význam spočíva v *pokyne* (*příkaz*) k učeniu sa, teda započatí vzťahu založenom na *vôli* medzi sebou a svojím žiakom, pričom tento vzťah formuje inteligencia knihy, predstavujúca spájajúcu materialitu učiteľa a žiaka.⁵¹

V tejto fáze špekulácie nastupuje otázka, či môže *knih*a hudby (písaná „v jazyku hudby“) podobným spôsobom rancièrovsky vykladať samu seba (bez nutnosti *jazyka o jazyku*) a sama osebe obsahovať poznanie. Takou knihou je podľa Rancièra román *Les aventures de Télémaque* od François Fénélon, ktorý Jacotot použil pre výučbu francúzštiny. Pri tejto úvahe spadajúcej do sféry hudobného textu už nevyhnutne narazíme na barthevské *zrno hlasu* a problém toho, že hudbu nie je nikdy možné celkom popísať. Jazyk hudby totiž najlepšie vystihuje vždy iba jazyk hudby, pričom jazyk v zmysle ľudskej reči, ktorá podľa Rolanda Barthesa (1985) ponúka víziu „štruktúrovaného a decentrovaného celku“, ⁵² je zároveň jediný semiotický systém s kapacitou interpretovať iný systém, avšak v prípade systému hudby celkom výrazne zlyháva. Toto zlyhávanie Barthes dokazuje na disciplíne hudobnej kritiky, ktorá je podľa neho úplne odkázaná na „najsľabšiu“ lingvistickú kategóriu *adjektíva*: „Táto hudba je *toto*, toto prevedenie je *tamto*.“⁵³ Ana Hofman (2015) vo svojom článku o využiteľnosti afektivej teórie v etnomuzikológii zas poukazuje na nesúlad medzi „diskurzívnou povahou jazyka“ a hudobnými formami.⁵⁴ Zdôrazňuje pritom, že práve nový záujem etnomuzikológov o afektívnu teóriu umožňuje upriamiť pozornosť naspať k paralingvistickým a nediskurzívnym aspektom hudby.⁵⁵

Nesúlad medzi jazykom a hudobnou formou sa dá uchopiť aj v kontexte typov komunikácie v rámci vzdelávania a vzťahu jazyka k *pravde*. Joshua P. Ewalt (2016) vo svojom čítaní *Neznalého učiteľa* zdôrazňuje orientáciu Rancièra na filozofiu komunikácie a jej dvoch základných typov – rétoriky a poetiky.⁵⁶ Rétorika je v *Neznalom učiteľovi* podľa Rancièra umením zdôvodňovania alebo rozumovania (*umění rozumovat*)⁵⁷ a tiež komunikačnou silou násilia, ktorá „hovoří, aby umlčela“⁵⁸ a namiesto *pozornosti* používa inteligenciu „na bázi fundamentální roztržitosti“.⁵⁹

⁵¹ Rancière, *Neznalý učitel*, s. 21.

⁵² Roland Barthes, *The grain of the voice: Interviews 1962–1980* (New York: Hill and Wang, 1985), s. 170

⁵³ Roland Barthes, *Image Music Text* (London: Fontana Press, 1977), s. 179.

⁵⁴ Ana Hofman, „The affective turn in ethnomusicology“, *Muzikologija*, č. 18 (2015), s. 39.

⁵⁵ Hofman, „The affective turn in ethnomusicology“, s. 35.

⁵⁶ Joshua P. Ewalt, „Rhetoric, Poetics, and Jacques Rancièrè's The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation“, *Philosophy & Rhetoric* 49, č. 1 (2016), s. 30.

⁵⁷ Rancière, *Neznalý učitel*, s. 91.

⁵⁸ Rancière, *Neznalý učitel*, s. 93.

⁵⁹ Rancière, *Neznalý učitel*, s. 90.

Komunikácia poetiky je naopak komunikačná sila vyvierajúca z predpokladu rovnosti ľudí a komplikovanej povahy emócií – sila, ktorá sa snaží zachytiť to, čo podľa Ewalta vytvára potenciál k emancipácii.⁶⁰ Komunikácia poetiky je zároveň nevyhnutná na to, aby bolo možné uchopiť *pravdu* figuratívne, nakoľko podľa Rancièrea jazyk vyjadriť pravdu priamo nedokáže; a práve nemožnosť verbalizovania pravdy i vtedy, keď ju prežívame, nás núti byť *básnikmi*.⁶¹ Básnický jazyk, ktorý je obrazný a nepresný, paradoxne nie je protipólom *rozumu*, pretože svojou vlastnou formou pripomína, že je hlasom básne a nie hlasom pravdy.⁶² Pomyselný učiteľ – *básnik* (v kontraste voči učiteľovi – *vykladáčovi*) slovami Goele Cornelissen nekonštruje *výklad* ako sled hesiel umožňujúci prístup k elitnému poznaniu, u ktorého je on nositeľom poznania,⁶³ ale namiesto toho *upriamuje* pozornosť, umožňuje vyvolať *vôľu* k učeniu a prináša príležitosť k štúdiu. Tým vytvára poznávaný objekt ako niečo, čo má so žiakom spoločné (*spoločná vec*).⁶⁴

V oblasti módov komunikácie poznania (rétoriky a poetiky) je dôležité aj to, že v rancièreovskom ponímaní je jazyk arbitrárny. Teoretici Rancièreovho poňatia vzdelávania Charles Bingham a Gert J. J. Biesta (2010) tvrdia, že vzdelávacie inštitúcie spravidla nedopustia, aby došlo k rancièreovskému odhaleniu jazyka ako arbitrárneho systému, pretože by to narušilo autoritu *výkladového systému*⁶⁵ a problematický vzťah jazyka k pravde. Arbitrárnosť jazyka determinuje aj jeho nekombinovateľnosť s *pravdou*, pretože jazyk nemôže realitu reprezentovať priamo.⁶⁶ Rancière v *Neznalom učiteľovi* ako *pravdu* pomenúva určitý *celok* v protiklade k fragmentovanosti jazyka: „Pravda je jedna a jazyk fragmentarizuje, pravda je nutná a jazyky jsou arbitrární.“⁶⁷ Jazyky sú teda arbitrárne a necelostvé, a pri opise hudby sa v zmysle spomenutej bartheovskej nedostatočnosti od pravdy ešte viac oddeľujú a fragmentujú.

Komunikácia rétoriky ale na rozdiel od komunikácie poetiky zatajuje svoj neukotvený vzťah k pravde, respektíve predstiera možnosť jazyka *vyjadriť* pravdu. Podľa Rancièrea rétorika vydáva báseň za niečo iné než báseň, snaží sa pôsobiť ako pravda a „vymoci určitý čin“. V tom zmysle rétorika pôsobí ako „překroucená poetika“.⁶⁸ Dôraz na domnelý priamy vzťah jazyka a pravdy je teda typický pre komunikáciu rétoriky, kým komunikácia poetiky priznáva jazyku jeho arbitrárnosť a vytvára básnikov z tých, ktorí sa

⁶⁰ Ewalt, „Rhetoric, Poetics, and Jacques Rancière’s The Ignorant Schoolmaster“, s. 29.

⁶¹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 72.

⁶² Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 93.

⁶³ Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 535.

⁶⁴ Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 535.

⁶⁵ Charles Bingham, Gert J. J. Biesta, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation* (London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010), s. 120.

⁶⁶ Bingham, Biesta, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, s. 117.

⁶⁷ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 68.

⁶⁸ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 93.

touto arbitrárnosťou netaja⁶⁹ a pracujú s poetickým módom reči, pretože pravda ako taká nikdy „nemôže byť vyslovená“.⁷⁰

Tento vzťah poetiky a rétoriky k pravde sa v prípade hudobného vzdelávania môže viazať na viacero poňatí hudby. V článku *Rancière's Equal Music* Jairo Moreno a Gavin Steingo vyčleňujú podľa troch rancièrovských režimov umenia takzvanú *hudbu etiky*, *hudbu poetiky* a *hudbu estetiky*.⁷¹ *Hudba etiky* predpokladá matematickú a etickú esenciu hudby v súlade s pytagorejskou perspektívou, podľa ktorej hudba slúži na to, aby naprávala ľudské správanie.⁷² Moreno a Steingo poukazujú na funkciu etického režimu umenia podľa Rancièra naprieč časom a priestorom. Tvrdia, že umenie sa stáva *etickým* vždy vtedy, keď je povolanie k politickej práci.⁷³ *Hudba poetiky* zas patrí do sféry muzicírovania a percepcie. Ani táto hudba ešte nie je osamostatnená od kontroly sociálnej štruktúry gréckeho mestského štátu, ale poetická kontemplácia je v nej už možná. Stále však s predpokladom pevného spojenia so žitou skúsenosťou prostredníctvom logiky mimézy:

[...] hudba poetiky predstavuje súčasť inštitucionalizácie umenia a podieľa sa na stabilite, ktorá umenie oprávňuje vykonávať „politickú“ prácu v polis podľa logiky mimézis: reprezentovať život taký, aký by mohol byť.⁷⁴

Až *hudba estetiky* mimetické puto života a jeho reprezentácie celkom opúšťa v prospech autonómnej hudby. Podľa Morena a Steinga znamená kategória estetiky z rancièrovského pohľadu organizáciu foriem určujúcich, čo sa zjavuje zmyslom, a tak sa do popredia tohto režimu hudby dostáva autonómnosť senzorickej skúsenosti. To napríklad znamená spochybnenie predstavy, že určitá hudba patrí konkrétnej spoločenskej skupine a má byť produkovaná iba ňou:

[...] hudobné diela (alebo „texty“) vytvorené jednou konkrétnou spoločenskou skupinou sú náchylné na privlastnenie alebo „ukoristenie“ pôvodne nezamýšľanými recipientmi. Význam nie je textu imanentný. Naopak, všetky texty – aby sme použili starú postštrukturalistickú formuláciu – sú polysémické, čo znamená, že sú otvorené viacerým významom a interpretáciám.⁷⁵

⁶⁹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 118.

⁷⁰ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 68.

⁷¹ Jairo Moreno, Gavin Steingo, „Rancière's Equal Music“, *Contemporary Music Review* 31, č. 5/6 (2012), s. 489.

⁷² Moreno, Steingo, „Rancière's Equal Music“, s. 490.

⁷³ Moreno, Steingo, „Rancière's Equal Music“, s. 490.

⁷⁴ Moreno, Steingo, „Rancière's Equal Music“, s. 495.

⁷⁵ Moreno, Steingo, „Rancière's Equal Music“, s. 569.

Tento argument o významovej mnohoznačnosti hudobného textu nás dostáva naspäť k základnej polemike o hudbe ako o jazyku vo vzťahu k poňatiu jazyka ako arbitrárneho systému. Ako upozorňujú Moreno a Steingo, žiadne hudobné tradície nemajú absolútne ukotvený vzťah k sociálnej realite. Odkazujúc na hudobného historika Richarda Taruskina pripomínajú, že napríklad záujem o Beethovenovu hudbu mala v rovnakom čase aristokracia aj meštiactvo,⁷⁶ a akékoľvek autonómne umenie môže byť prejavom revolúcie ako aj statusu quo.⁷⁷ Tradičné pojednania o hudobnej tradícii v hudobnom vzdelávaní sú pritom vo väčšine prípadov postavené na pevne ukotvenom vzťahu medzi historickou epochou, konkrétnou spoločenskou identitou a jedným kultúrnym hnutím.

Hudobné gesto vo vzťahu učiteľa a žiaka

Pri rancièrovskej úvahe o vzdelávaní v hudbe môžeme ďalej pokračovať v otázke, nakoľko by v rámci pomyselnej jacototovskej metódy hudobného vzdelania stačila jedna kniha bez akejkoľvek knihy druhej. Respektíve, nakoľko je možné učiť sa napríklad prelúdiá a fúgy z *Temperovaného klavíra* Johanna Sebastiana Bacha bez sprievodného a z hľadiska nositeľstva poznania hierarchizujúceho návodu k formálnym charakteristikám fúgy. Ak nie je nič za „popísanou stránkou“, otázka nestojí len na tom, či je možné uchopiť Bachovo dielo bez *vysvetlenia* teórie fúgy, ale aj na tom, či je možné úspešne čítať hudobný zápis spolu s automatickým nadobúdaním pohybového režimu interpretácie danej hudby, ktorého sprostredkovateľom štandardne býva samotný učiteľ. V tomto prípade nejde tak celkom o výklad, ale skôr o demonštráciu pohybov a gest. Učiteľská autorita v prípade hudby nie je formovaná prioritne len pojednaním o tradícii, ktorú treba *poznať* pre interpretáciu fúgy, ale tiež formuláciou *gest*, ktoré si žiak osvojuje ako vlastné *vtelené* poznanie.

Hudobné gestá sú v západnej klasickej hudbe dané štylistickými pravidlami a konvenciami, ktorých jednotlivé aplikácie nie je vždy dokonale možné fixovať v hudobnom zápise. Podľa pojednania o hudobnom geste od Roberta S. Hattena (2017) bývajú takzvané „chyby vo výraze“ výsledkom nedostatočnej schopnosti rozoznávať gesturálne znamenia v zápise:

Chyby vo výraze vyplývajúce z nedostatku vedomostí alebo cítenia (na rozdiel od nedostatku pozornosti) sa zvyčajne vyskytujú vtedy, keď interpret nedokáže rozpoznať naznačené gestá v notovom zápise alebo ich štylisticky interpretovať.⁷⁸

Práve táto nemožnosť *štylisticky interpretovať* zapísané gestá poukazuje na reálnu možnosť medzery v tom, čo zápis hudby dokáže odkomunikovať. Na notovom zápise pohybové

⁷⁶ Moreno, Steingo, „Rancière’s Equal Music“, s. 501.

⁷⁷ Moreno, Steingo, „Rancière’s Equal Music“, s. 500.

⁷⁸ Robert S. Hatten, *Interpreting Musical Gestures, Topics, and Tropes Mozart, Beethoven, Schubert* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2017), s. 133.

režimy tvarujúce hudobné gestá často ani nestoja. Znalosť o nich sa odovzdáva inými spôsobmi. Rozličné *gesturálne trópy*, ako ich Robert S. Hatten nazýva,⁷⁹ sa na hudobných školách vyučujú mimeticky, teda nápodobou učiteľa, ktorý gestá nevysvetľuje, ale *predvádza*. Gesto v hudbe je tak súčasne abstraktnejšie i materiálnejšie ako hudobný text – ako poznanie je vtelené, avšak hudobný zápis ho nedokáže vždy a úplne začleniť. Napríklad Alexander Refsum Jensenius (2010) práve preto oceňuje komplexnosť pojmu *hudobné gesto*, ktoré podľa neho prekonáva karteziánske delenie fyziky a mysle.⁸⁰

O aký typ poznania tu ide? Podľa teórie hudobných gest od Michaela Funka a Marka Coeckelbergha (1992) gesturálny pohyb v hudbe zastupuje dva typy poznania: Senzomotorické a perцепčné, pričom obe sú telesne sprostredkované.⁸¹ Funk a Coeckelbergh tiež tvrdia, že akákoľvek pohybová predstavivosť vyžaduje vtelenú senzorickú činnosť, takže ani v západnej klasickej hudbe – tak výrazne závislej na hudobnom zápise – nemôže jestvovať poznanie a predstavivosť, ktorá by bola oddelená od tela a gesta, a to napriek tomu, že západná hudobná kultúra idealizuje výrokové znalosti (*propositional knowledge*⁸²), teda konkrétne výklad tradície a hudobný zápis.

Keďže je poznanie hudobných gest vtelované mimo textu a jazyka, znamená to, že je menej závislé na výklade či komunikácii rétoriky – hoci je jeho mediátorom učiteľ rovnako ako aj v prípade výkladu. Možno v tomto prípade dokonca môžeme hovoriť o *komunikácii poetiky*, teda akosi pohybovom vyjadrovaní, ktoré má v rancièreovskom ponímaní figuratívny vzťah k pravde. *Hudobné gesto* je tiež *celistvé*, teda nie fragmentujúce ako jazyk. Gestický pohyb je tak možné chápať ako ďalšiu spájajúcu materialitu medzi učiteľom a študentom, ktorú charakterizuje komunikácia poetiky, teda ako protipól vzdelávania podporujúceho hierarchický vzťah medzi učiteľom a žiakom.

V praktickejšom zmysle je možné koncept hudobného gesta začleniť do širšej debaty o *vtelovaní* hudobnej tradície prostredníctvom špecifických pohybov. V tejto téme mnohé osvetľuje napríklad vplyvné etnomuzikologické skúmanie detských hier od Kyry Gaunt (2006) v knihe *The Games Black Girls Play: Learning the Ropes from Double-dutch to Hip-hop*. Sleduje enkulturačné procesy prostredníctvom pohybovej hry, v ktorej sa *hudobné telo* stáva sociálnym mnemotechnickým nástrojom pre vyjadrovanie vteleného poznania pohybovej a orálnej tradície (*kinetic orality*).⁸³

Randall Everett Allsup (2016) v knihe *Remixing the Classroom: Toward an Open Philosophy of Music Education* zas v prípade formalizovaného hudobného vzdelávania

⁷⁹ Hatten, *Interpreting Musical Gestures, Topics, and Tropes Mozart, Beethoven, Schubert*, s. 221.

⁸⁰ Alexander Refsum Jensenius, Marcelo M. Wanderley, Rolf Inge Godøy, Mark Leman, „Musical Gestures. Concepts and Methods in Research“, in *Musical Gestures. Sound, Movement, and Meaning*, ed. Rolf Inge Godøy, Mark Leman (New York/Oxon: Routledge, 2010), s. 19.

⁸¹ Funk, Coeckelbergh, „Is gesture knowledge?“, s. 129.

⁸² Funk, Coeckelbergh, „Is gesture knowledge?“, s. 129.

⁸³ Kyra Gaunt, *The Games Black Girls Play: Learning the Ropes from Double-Dutch to Hip-Hop* (New York: New York University Press, 2006), s. 60.

pripomína, že cieľom vyučovania na hudobných školách má byť *vtelené* internalizovanie hudobnej tradície, nie len jej diskurzívne vykazovanie:

[...] ak tradícia nie je vtelená, ak sa jej normy nedajú adaptovať a ak jej princípy nepodporujú verejný záujem, tak táto tradícia zostane ďalším vnúteným príkazom v životoch mladých ľudí a posilní stereotyp formálneho vzdelávania ako uzavretého a odizolovaného.⁸⁴

Na popísanie definujúceho rozdielu medzi *komunikáciou poetiky* a *komunikáciou rétoriky* v reálnej hudobno-pedagogickej praxi môže poslúžiť aj príklad od Petry M. Gelbart v jej spomenutej dizertácii skúmajúcej hudobno-vzdelávacie procesy vo vzťahu k menšinovej rómskej populácii v Česku. Gelbart oceňuje konkrétny učiteľský výkon, v ktorom vyučujúca obišla stereotypný výklad rómskej hudobnosti opierajúci sa o adjektívum *temperamentní*; a priviedla žiakov k aktívnemu počúvaniu, samostatnému porovnávaniu hudobných štýlov a porozumeniu stavebnosti organizovaného zvuku spôsobom, ktorý žiaci dokázali „vteliť a tým aj pochopiť“.⁸⁵ Tento dôraz na vtelené osvojovanie, teda na senzomotorické a percepčné poznanie stojace v opozícii poznávaniu výrokovému či výkladovému, je možné prepojiť s rancièrovskou predstavou emancipujúceho vzdelávania tvarovaného formami komunikácie poetiky.

Na základe predložených úvah sa teda dá povedať, že hudobné vzdelávanie, ktoré emancipuje, má čo dočinenia s *vtelovaním* procesov, v ktorých sa senzomotoricky a percepčne odohrávajú hudobné celky; pričom vzdelávanie, ktoré podrobuje, naopak stavia dôležitosť výkladu a výrokového poznania zo strany učiteľskej autority nad dôležitosť samotného hudobného textu. Paradoxne tiež nadhodnocuje hudobný zápis ako úplný zdroj poznania o danej hudbe. Hoci by sa mohlo zdať, že spochybnenie unikátnej dôležitosti písaného textu hudby je myšlienka, ktorá oponuje Rancièrovi, v jadre jeho myslenia o autorite tomu nie je celkom tak. Práve z učenia sa hudobných gest odpozorovaním namiesto (len) ich fragmentovaných znakov v hudobnom zápise môže plynúť *celistvé* poznanie, ktoré žiaka dokáže emancipovať. Hudobné gestá žiak okrem toho vytvára sám prostredníctvom vlastnej *vôle* a inteligencie, rovnako ako tomu bolo v jacototovskom prípade učenia jazyka. Naopak, poznanie sprostredkované výkladovým systémom a autoritatívnym diskurzom tradície vytvára závislosť na učiteľovi a udržiava stav nerovnosti vzdelávania v uzavretom kolobehu; „nový výklad, nová zdokonalení se rodí a okamžite umírají“.⁸⁶ Kanellopoulos v tejto súvislosti vyslovene volá po tom, aby hudobné vzdelávanie negovalo („odnaučilo sa“) samé seba, aby mohlo ostať blízke

⁸⁴ Randall Everett Allsup, *Remixing the Classroom: Toward an Open Philosophy of Music Education* (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2016), s. 80.

⁸⁵ Gelbart, *Learning Race, Music and Nation in the Czech Republic*, s. 212.

⁸⁶ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 132.

„aporetickej dimenzii hudby“ a aby umožnilo pravidelne obnovovať dialektiku medzi poznaním a neznalosťou.⁸⁷ To však podľa neho neznamená, že by sa hudobné vzdelávanie malo ponoriť do celkového zabudnutia tradície:

Minulosť sa nedá vymazať, jednoducho nedá. Môžeme však začať pracovať tak, ako keby vymazaná byť mohla, aby sme sa ponorili do procesov hudobnej tvorby, ktoré začnú vytvárať nové prepojenia, a mohli sme tak upustiť od myšlienky, že učiteľ je zástupcom histórie, predurčeným na to, aby túto históriu vysvetľoval žiakom [...].⁸⁸

Rovnako ani Rancière nevolá po celkovom zavrnutí výkladu a nezastáva ani presvedčenie, že všetky inteligencie sú si rovné v absolútnom zmysle. Pretože niečo také ani nie je možné objektívne zmerať.⁸⁹ Dôležitosť otázky rovnosti inteligencie na tom predpoklade ani nestojí, pretože nejde o to „dokázať, že jsou si všechny inteligence rovný“,⁹⁰ ale „ukázať, co přimknutí k tomuto předpokladu umožňuje“. ⁹¹ Tento rancièreovský predpoklad, ako tvrdí Goele Cornelissen, umožňuje vyčleniť činnosť učiteľa aj žiaka z daného sociálneho poriadku a tým takpovediac narušiť jeho gravitačné pole.⁹² Ide teda o rozsah možností v tvorbe predpokladov na dosiahnutie rovnosti inteligencií a skúmanie toho, čo všetko je možné *nechať sa naučiť* neznaleho človeka. V otázke odstraňovania hierarchizácie vzdelávania v hudbe teda nie je najdôležitejšie to, nakoľko je možné nadobudnúť schopnosť interpretovať hudobnú tradíciu absolútne bez akéhokoľvek výkladového systému a učiteľskej autority, ale to, do akej miery a v akej podobe dokáže rancièreovská perspektíva a na nej založená prax vzťah žiaka a učiteľa čo najväčšmi zrovnoprávniť.

Záver

Táto esej ponúkla prehľad niektorých možností, ako teoreticky vyťažiť problematizáciu autority podľa diela *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* od Jacquesa Rancièrea na poli vzdelávania v hudbe. Zdôraznená bola hlavne otázka hudobného zápisu ako textu, ktorým sa sprostredkúva poznanie v súvislosti s ďalším zdrojom poznania, ktorým je hudobné gesto. V tomto zmysle som sa tiež pokúsila načrtnúť súlad, prípadne i napätie medzi rancièreovským poňatím materiality textu spájajúcej učiteľa a žiaka ako potenciálne zameniteľné entity, a konceptom hudobného

⁸⁷ Kanellopoulos, „Problematizing Knowledge–Power Relationships“, s. 39.

⁸⁸ Kanellopoulos, „Problematizing Knowledge–Power Relationships“, s. 39.

⁸⁹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 54.

⁹⁰ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 54.

⁹¹ Rancière, *Neznalý učiteľ*, s. 54.

⁹² Cornelissen, „The Public Role of Teaching“, s. 537.

gesta ako senzomotorického a perцепčného poznania. Hudobné gesto má kvality, ktoré voči predpokladu dôležitosti (či nevyhnutnosti) učiteľskej autority pôsobia dvojakým spôsobom. Na jednej strane hudobné gesto predstavuje čosi celistvejšie než jednotky jazyka (slová) alebo jednotky hudobného zápisu (noty, pomlčky a ďalšie znaky) a umožňuje žiakovi nadobúdať poznanie vo viacdimenzionálnych celkoch, v kontraste voči lineárnemu a rozdrobenému učeniu po menších jednotkách hudobného zápisu. V tomto zmysle pôsobí hudobné gesto proti autoritatívnemu poznaniu rétoriky a má bližšie ku komunikácii poetiky. Na druhej strane hudobné gesto ako špecifický celok, ktorý je súčasťou vyučovateľného poznania, vyžaduje prítomnosť osoby znalej gestického systému konkrétnej tradície, takže táto súčasť hudobného vzdelávania zdanlivo posilňuje moc učiteľskej autority. Lenže takýto predpoklad v konečnom dôsledku nemôže byť správny – hudobné kultúry formujúce svoju medzigeneračnú kontinuitu bez pomoci hudobného zápisu (respektíve ide o orálne predávané tradície hudby) nie sú žiadnym konzistentným (a z rancièrovského hľadiska uchopiteľným) spôsobom viac založené autoritatívnym výklade než tie, ktoré kladú dôraz na zápis. Presnejším predpokladom je teda to, že gestické poznanie hudby aj poznanie hudby z hudobného zápisu *spoločne* tvoria predmet učenia – v rancièrovskom jazyku *spoločnú vec* situovanú medzi dvoma inteligenciami (učiteľa a žiaka), a v oboch týchto sférach vzdelávacej praxe je možné vytvárať emancipujúce podmienky.

Zapojenie rancièrovského čítania autority učiteľa a zhodenie opony ilúzie, ktorá učiteľskú autoritu vytvára, predstavuje zaujímavý obrat v chápaní hudobne-učiteľskej profesie a volá po prehodnotení učiteľstva hudby ako nositeľstva fixnej tradície napojenej na konkrétnu identitu a ako zdroja znalostí. Rancièrovská téza rovnosti intelektu a imanentnej povahy textu môže byť i naďalej užitočná napríklad aj v kontexte vzdelávania minoritnej populácie v majoritnej hudobnej tradícii. Umožní totiž spochybníť naratív o tom, že žiaci z menšinovej skupiny sú v takejto situácii vzdelávaní v tradícii odlišnej voči tej *svojej*. Rancièrovskou výzvou pre predstavivosť týkajúcej sa hudobného vzdelávania môže byť aj rozpustenie významov sústredených okolo konkrétnych diskurzov hudobnej tradície a možnosť vnímania rôznych hudobných žánrov ako imanentných systémov, ktoré sa dajú apropriovat' a zdieľať naprieč spoločenskými skupinami. Súčtom všetkých týchto potenciálov môže Rancièrova provokácia napomôcť prekonať také predpoklady a rutinné rozhodnutia pri tvorbe školských kurikul aj v každodennej praxi, ktoré vytvárajú a upevňujú hierarchickú inštitúciu vzdelávania v hudbe.

Zoznam zdrojov

- Allsup, Randall Everett. *Remixing the Classroom: Toward an Open Philosophy of Music Education*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2016.
- Barthes, Roland. *The Grain of the Voice: Interviews 1962–1980*. New York: Hill and Wang, 1985.

- Barthes, Roland. *Image Music Text*. London: Fontana Press, 1977.
- Bingham, Charles, Biesta J. J., Gert. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Cornelissen, Goele. „The Public Role of Teaching: To keep the door closed“. *Educational Philosophy & Theory* 42, č. 5/6 (2010), s. 523–539.
- Ewalt, Joshua P. „Rhetoric, Poetics, and Jacques Rancière's The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation“. *Philosophy & Rhetoric* 49, č. 1 (2016), s. 26–48.
- Funk, Michael, Coeckelbergh, Mark. „Is gesture knowledge? A philosophical approach to the epistemology of musical gestures“. In *Moving Imagination – Explorations of Gesture and Inner Movement in the Arts*, ed. Helena De Prester, s. 113–132. New York: MIT Press, 1992.
- Gaunt, Kyra. *The Games Black Girls Play: Learning the Ropes from Double-Dutch to Hip-Hop*. New York: New York University Press, 2006.
- Gelbart, Petra Margita. *Learning Race, Music and Nation in the Czech Republic*. Cambridge, MA: Harvard University, 2010.
- Hatten, Robert S. *Interpreting Musical Gestures, Topics, and Tropes Mozart, Beethoven, Schubert*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2017.
- Georgii-Hemming, Eva, Kvarnhall, Victor. „Music listening and matters of equality in music education“. *Svenska Samfundet foer Musikkforskning* 97, č. 2 (2015), s. 27–44.
- Hofman, Ana. „The affective turn in ethnomusicology“. *Muzikologija*, č. 18 (2015), s. 35–55.
- Jacotot, Joseph. *Musique, dessin et peinture (4e édition)*. Paris: Chez Mansut Fils, 1839.
- Jesenius, Alexander Refsum, Wanderley, Marcelo M., Godøy, Rolf Inge, Leman, Mark. Musical Gestures. Concepts and Methods in Research“, in *Musical Gestures. Sound, Movement, and Meaning*, ed. Rolf Inge Godøy a Mark Leman, s. 12–35. New York/Oxon: Routledge, 2010.
- Kanellopoulos, Panagiotis A. „Problematizing Knowledge–Power Relationships: A Rancièrian Provocation for Music Education“. *Philosophy of Music Education Review* 24, č. 1 (2016), s. 24–44.
- . „Knowledge–Power, Mastery–Institution: Re-thinking Some Music Education Certainties through Reflections on Hegel, Foucault, Rancière and Derrida“. *Philosophy of Music Education Review* 24, č. 1 (2016), s. 3–7.
- Lorain, Paul. *Réfutation de la méthode Jacotot, considérée dans ses principes, ses procédés et ses résultats*. Paris: Hachette, 1930.
- McCreary, Michael. „Rancière's The Ignorant Schoolmaster: Poetic Virtue and the Method of Equality“. *Educational Theory* 71, č. 6 (2021), s. 743–766.
- Moreno, Jairo, Steingo, Gavin. „Rancière's Equal Music“. *Contemporary Music Review* 31, č. 5/6 (2012), s. 487–505.

Rancière, Jacques. „A Politics of Aesthetic Indetermination: An Interview with Frank Ruda and Jan Voelker“. In *Everything is in Everything: Jacques Rancière between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*, ed. Jason E. Smith a Annette Weisser, s. 10–33. Zurich: Art Center Graduate Press, 2011.

———. *Neznalý učitel: pět lekcí o intelektuální emancipaci*. Přel. Ondřej Krochmalný. Praha: Filosofia, 2021.

———. „Thinking between disciplines: An aesthetics of knowledge“. *Parrhesia* 1, č. 1 (2006), s. 1–12.

Smith, Jason E. „The Master in His Place: Jacques Rancière and the Politics of the Will“. In *Everything is in Everything: Jacques Rancière between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*, ed. Jason E. Smith a Annette Weisser, s. 89–100. Zürich: Art Center Graduate Press, 2011.

MATERIÁL

VZPOURA PODZEMNÍHO ŽIVOTA

Texty anarchistických horníků z počátku
20. století

Michael Polák (ed.)

The Rebellion of Underground Life. Texts of Anarchist Miners from the Early
20th Century.

Abstract

This is a selection of texts by anarcho-syndicalist (revolutionary syndicalist) miners from North Bohemia at the turn of the 20th century. Their work differs from that of the anarchist intellectuals primarily in its greater emphasis on the everyday experiences of the miners, which determine the themes of their writing. This everyday experience is the starting point of revolutionary syndicalism, whose theory is not primarily based on the texts of intellectuals, but of workers and activists. The selected texts cover a wide range of topics: the principles of revolutionary struggle, the working conditions of the miners, anticlericalism, the woman question, and neo-Malthusianism. The texts also encompass different genres: political pamphlets, feuilletons, a sample of a novel, a poem, and a song.

Keywords

Revolutionary Syndicalism, Coal Mining, Revolution, Direct Action, Strike, Trade Unionism, Anticlericalism, Neo-Malthusianism

ÚVOD

Michael Polák

Na počátku 20. století můžeme mluvit o Praze a severních Čechách jako o dvou největších centrech českého anarchismu. Zatímco v Praze se anarchisté organizovali především v České anarchistické federaci, v severních Čechách v letech 1903 a 1904 vznikly první dvě české revolučně syndikalistické (či také anarchosyndikalistické) federace: Severočeská hornická federace a Česká federace všech odborů.¹ Jeden z vůdčích aktérů pražského anarchismu Stanislav Kostka Neumann v roce 1904 zhodnotil stav anarchistického hnutí fyziologickou metaforou: Praha měla představovat „mozek“ hnutí, severní Čechy jeho „pěst“.² Z těchto slov vyplýval úkol obou center. Zatímco v Praze se intelektuálové a umělci měli starat o teoretický rozvoj anarchismu, horníci severních Čech dostali za úkol formovat první linii revolučního boje. Stejně jako každá metafora, i tato byla samozřejmě zjednodušující. Nejenže i v Praze byli součástí anarchistického hnutí dělníci, jejichž aktivita se rozhodně neomezovala jen na psaní, tak i severočeskí horníci anarchosyndikalisté rozvíjeli anarchistickou teorii a věnovali se intelektuální práci. Do její podoby se ale odrážela i specifika celého anarchosyndikalismu.

Revoluční syndikalismus navazoval na dvě tradice: na odborovou tradici, ze které přijímal organizační platformy, a na tradici anarchistickou a její odmítání parlamentarismu. Revoluční syndikalismus měl své kořeny ve Francii a byl reakcí nespokojené části dělnictva na strategii dobývání parlamentu, jež se na přelomu století stala klíčovou pro sociálně demokratické hnutí. Namísto účasti ve volbách syndikalisté volali po přímém a nezprostředkovaném boji dělnictva prostřednictvím revolučních odborů. Nikoliv dělnický zastupitel, nýbrž každý dělník, který každodenně prožíval zkušenost s vykořisťováním i útlakem, se měl stát nositelem společenské změny.³ Právě tento

¹ Nejdůkladněji o dějinách českého anarchismu včetně dějin severočeských horníků pojednávají tyto tituly: Václav Štěpán, *Český anarchismus od začátku 90. let XIX. století do roku 1914* (Praha: Ústav pro českou literaturu ČSAV, disertační práce, 1966); Renata Wolhgemuthová, *Příspěvek k dějinám českého anarchistického hnutí v letech 1900–1914* (Praha: Akademie. Nakladatelství Československé akademie věd, 1971); Jiří Tůma, *Na cestě ke komunistické straně* (Liberec: Severočeské nakladatelství, 1975); Jan Měchýř, *Bouřlivý kraj* (Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1983); Václav Tomek, Ondřej Slačálek, *Anarchismus. Svoboda proti moci* (Praha: Vyšehrad, 2006).

² Stanislav Kostka Neumann, *Stati a projevy II.* (Praha: Odeon, 1966), s. 197.

³ O revolučním syndikalismu: Vadim Damier, *Dějiny anarchosyndikalismu*, přel. Dagmar Magincová (Praha, Dvůr Králové: Nakladatelství Anarchistické federace a Barbora Machková, 2016); David Berry, Constance Bantman, eds., *New Perspectives on Anarchism, Labour and Syndicalism: The Individual, The National and the Transnational* (Cambridge: Scholars Publishing, 2010).

důraz na prožívanou zkušenost je výchozím bodem celého revolučního syndikalismu. Jeho teoretici byli především odboroví či anarchističtí aktivisté a texty, které produkovali, odkazovaly spíše na zkušenosti z vývoje dělnického hnutí než na jiné teoretiky. Necitovali primárně Marxe nebo Bakunina, ale reflektovali konkrétní stávkový, protesty a lokální konflikty. Jedním z nejčastěji používaných hesel revolučně syndikalistických hnutí se stal výrok první internacionály: „Osvobození dělnictva má být dílem dělníků samých.“ Emancipační boj stejně jako jeho intelektuální reflexe měly být nadále především úkolem dělníků bez vlivu externích aktérů.

Podle této logiky byli vybráni i autoři textů v této rubrice. Jsou jimi tři anarchosyndikalističtí horníci Alois Šefl (1874–1938),⁴ Václav Draxl (1874–1939)⁵ a Karel Géna-Lichý (jeho životopisné údaje bohužel nejsou známy). Zatímco působnost Gény-Lichého v hnutí byla omezena na několik let a o samotném autorovi toho není moc známo, o Aloisu Šeflovi a Václavu Draxlovi toho víme daleko víc. Oba začali pracovat v dolech v rané dospělosti (Alois Šefl ve 14 letech), oba se velmi brzy začali angažovat v hornickém anarchistickém hnutí, oba dva byli nuceni na počátku 20. století migrovat za prací do západoevropských dolů kvůli perzekuci uhlobaronů za svou stávkovou činnost. I přesto, že práce v dole znamenala celodenní pobyt v podzemí, se oba stali aktivními odborovými vůdci, hornickými novináři a nejpłodnějšími autory Hornických listů, tribuny severočeského revolučně syndikalistického hornického hnutí, které vycházely s pauzou ve válečných letech od roku 1907 do roku 1939. Během své práce v německých, francouzských, belgických a anglických dolech se naučili několik jazyků, a věnovali se tak i překládání zahraničních politických brožur. Václav Draxl se navíc po první světové válce stal krátce poslancem za Československou stranu socialistickou poté, co anarchistické hnutí opustilo své předválečné striktní antiparlamentní zaměření a postupně se rozpadalo.

Ve svých textech se zabírali velkou škálou témat a využívali nejrůznějších literárních forem od básní, povídek a románů přes politické eseje, pamflety, reportáže z politických akcí až po návody a příručky. Obsahovým pojítkem jejich textů, jak bylo zmíněno výše, byla jejich zkušenost – zkušenost s každodenními problémy horníků i celého hnutí, které bránily emancipaci dělnictva a rozvoji jeho organizací. Jejich psaní bylo nesporně spojeno s praxí a cílem se jim stalo hledání cest k okamžitému zlepšení životních podmínek horníků i k úspěšné revoluci, která měla za cíl odstranit stát, překonat systém námezdní práce a přenést organizaci výroby do rukou dělnictva. Ve svých textech se tak snažili vypořádat se všemi překážkami, které se hnutí staví do cesty: artikulovali principy revolučního boje syndikalismu a psali o světové revoluci. Básněmi a písněmi burcovali k větší aktivitě dělnictva. Promýšleli, jak do revolučního boje vtáhnout ženy, ale také, jak mít méně dětí, jak vystupovat z církve či jak se vyhnout vojenské službě.

⁴ Pavel Koukal, *Trubači revolt* (Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1984), s. 105–110.

⁵ Pavel Koukal, *Václav Draxl* (Ústí nad Labem: Masarykova demokratická akademie, 2010).

Z pozice aktivních dělníků tak spojovali každodenní „malé“ problémy s největšími makropolitickými otázkami doby. Začínali proměnami zdola, aby překonali největšího nepřítele – kapitalismus.

Četba jejich textů nemusí být atraktivní primárně hloubkou intelektuální abstrakce či vysokou literární úrovní, otevírá ale pestrý i temný svět hornické a anarchistické každodennosti. Tyto texty nám umožňují nesledovat dějiny dělnického hnutí zdálky četbou teoreticky více fundovaných autorů či historických analýz, nýbrž očima těch, na které rozpory industriálního kapitalismu dopadly v plné tíži a kteří obětovali svůj život neúnavnému boji za jeho zlepšení. Jsou to texty „podzemních otroků“, kteří přes den kopali uhlí, v noci psali a v neděli agitovali na dělnických schůzích. Zájemci o dějiny českého anarchismu by tak neměli číst pouze autory anarchistického „mozku“ z Prahy, ale měli by se zajímat i o texty „severočeské pěsti“.

K ODVETĚ*

Alois Šefl

Pochodem

Již červánky nám zlaté
zvěstují nový den,
kdy padnou pouta klaté
lid bude svoboden.
[: Nuž vzpružme naše síly
nastává slední boj
a rázně jděme k cíli,
nám kyne štěstí zdroj!:]

Trpěli jsme již věky
cedili naši krev
a snášeli jich vzteky!
Tak všední byl to zjev!

* Alois Šefl, píseň „K odvetě“, *Kapesní kalendář anarchistických socialistů odborářů*, (Praha: nákladem Hornických listů, 1911), s. 115.

[: Vřak ani krok již dále,
svobodně chceme žít!
Ni boha ani krále
chceme dále mít!:]

Pro dítek našich štěstí
sledujme zářný cíl,
on svobodu nám věstí,
nuž, napněme svých sil!
[: V prach zařlápneme zmiji
a půjdem přes ni dál!
V toužené anarchii
dříme náš ideál! :]

Aramis

ZA LEPIŠÍ BUDOUCNOST*

Alois řefl

Časopis *Omladina*, řízený v tendencích anarchokomunistických, byl mládeží hojně čten, a těřily se tudíž tyto vzdělávací spolky bedlivé pozornosti úřadů, tuřících ve všem podkopnou činnost na zkázu Rakouska.

Lamač mluvil.

„---- v kapitalistickém státě, jako je stát rakouský a ostatně všechny ostatní v Evropě, nemůže být nikdy pomocí zákonů a zákonodárců, třeba socialistických, odstraněn křiklavý třídní rozpor mezi různými vrstvami obyvatelstva. Je to zhola nemyslitelné, míti za to, že parlamenty se zástupci nedělnickými samy snad budou pronikavými sociálními reformami odřezávati větev, na níž samy sedí. Socialismus jest pak této doby ještě tak slabý, že jím vyslaný počet zástupců do parlamentu nebude znamenat pranic a bude tam měřťákům pro posměch.

Mezitím, co tedy vidíme, že sociálně demokratická strana dělnická všemožně usiluje o dosažení politických práv a hlavně všeobecného práva hlasovacího,

* Alois řefl, *Za lepší budoucnost: román ze života poddaných krále uhle* (Duchcov: nákladem Hornických listů, 1922), s. 58–62.

objevují se již na druhé straně pesimistické hlasy, které varují před politickou činností dělnické strany a radí za to k vybudování pevných organizací odborových.

Já se, ctěné shromáždění, za moji osobu prohlašuji za stoupence této poslední taktiky a k podepření mých důvodů o pochybné moci parlamentu pro dělnictvo, uvádím klasický příklad sousední Německo, kde již od francouzsko-německé války pluje dělnictvo v politických vodách a má tam v parlamentu své zástupce, ale nepozorujeme z toho pro dělnickou třídu prázdný prospěch.

Naopak, bude vám známo, aspoň starším členům, že teprve před několika léty zrušil Bismarck výmínečný stav nad celou říší, který tam strašil asi sedm roků. Proti tomuto absolutismu objevilo se býti nejen celé hnutí soc. demokratické, ale celá frakce na říšské radě naprosto bezmocnou.

Mám za to, že dělnictvo má čerpati ze zkušeností, nabytých v jiných zemích, z akcí tamějších socialistů, a že nemusí tu samou proceduru vyzkoušet na vlastním těle. Jsem naprosto proti politice v dělnickém hnutí a tvrdím, že jediné odborové organizace budou někdy v stavu, vzít výrobu i spotřebu občanstva v zemi do vlastních rukou, aby konečně byla odňata soukromému majetku. Máme ohromnou práci před sebou, plnou obětí a překážek, ale to nás nesmí lekat.

Musíme mít na paměti osvobozené snahy našich předků, kteří inscenovali beznadějně revoluce a byli strašně trestáni, ale každý takový pokus znamenal uvolnění svírajících je okovů.

Poslední revoluční vichřice proletěla Evropou v roce 1848 a pod jejím otřesem spadla pouta poslední. Člověk přestal být zbožím svého pána a stal se svobodným, volně se pohybujícím občanem.

Stali jsme se novými otroky, otroky dolů, továren, polí, otroky moderními, budiž. Slyším již ty námitky od vás.

Ale znamená to, že má dělnictvo naprosto poklesnout na duchu a vzdát se všeho boje? Býti zbabělejší nežli naši předkové roku 1675, 1775, 1848, kteří s holýma rukama šli proti svým utiskovatelům a nevěděli vlastně, co chtějí, mimo ulehčení jejich roboty?

My víme, co chceme, jsme mnohem vědomější nežli oni a co hlavního, jsme mnohem silnější nežli oni, bude-li nás vázati pouto vzájemné dělnické solidarity.

Chci ještě dodati, že by bylo velmi smělé a odvážlivé tvrditi, že my sami, nynější generace dočkáme se toho, aby kapitalismus byl svržen a společnost přeměněna dle zásad socialistických.

Společnost, stojící na tisíciletých základech, podpírána mimo to bohem a náboženstvím, prastarými tradicemi o nutnosti chudých a bohatých na světě, o vládnoucích a ovládaných, podepírána řadou ochranných institucí k zabezpečení své existence – taková společenská stavba nemůže být v krátkém čase stržena.

Stále musí býti podkopávána, podrývána, kámen po kameni vylamován. Jeden při tom padne, druhý skočí do mezery. Jedna generace zajde v marném útočení,

druhá, nová musí se ujmouti svatého odkazu padlých a podrývati dále. Konáme zdánlivě práci Sisylvu, a přece nekonáme práci Sisylvu.

Generace jedna zemře v truchlivém doznání, že vidí práci nedokončenu, druhá ji následuje, sotva že se naučila balvan snáze valiti do vrchu, a snad teprve třetí, čtvrtá, stane na vrcholu hory a bude moci zvolati: Naše je vítězství!

Tak veliké dílo nesmí býti provázeno malomyslností, obětavost a sebezapření musí nás všechny ovládati a musíme se spokojiti přesvědčením, že bojujeme pro dobrou věc a že jiní zdvihnou po nás socialistický prapor, až jej naše umdlená pravice upustí.

Či nemáme zasaditi ovocný strom jen ze sobeckosti, že nedočkáme se toho, až nás za naši práci odmění ovocem? My užíváme svobod, vykopených krví našich předků a naše doba by byla špatně v dějinách hnutí osvobozenického vyznačena, kdyby nerodila mužů stejně obětavých a nezištných a vyčerpávala se jen dneškem, nepamatujič na zítřek.

Nevěřím evoluci. Ztratil bych všechnu sebedůvěru, kdybych měl věřiti kouzelnému působení mírného vývoje a spoléhal na jeho železný pochod.

Takovým hlemýždím krokem nemůžeme jíti k nejvznešenějšímu ideálu lidstva pozemského, k úplné rovnosti, svobodě a bratrství bez pánů a otroků.

Nadobro bych poklesl na duchu i na těle, kdybych se spoléhati musil na onu jmenovanou evoluci, máje při tom na paměti, že otroci na římských galejích potřebovali dvoutisícileté evoluce, aby se proměnili zase jen v otroky, jakými jsme my, ne sice upoutané ku své práci skutečně, ale upoutané opravdu novými společenskými řády.

I kolem nás vidíme začasé revoluční převraty, a nejčastěji je spatřujeme na stále se zdokonalující technice. Což nečteme často o různých vynálezech, které jedním dnem dovolí technice vyšvihnouti se o půl století kupředu, k čemuž by se evolucí potřebovalo doby nekonečně delší?

Nebylo odkrytí Ameriky takovou revolucí v nazírání na naši zeměkouli?

Nebylo vynalezení parního stroje takovou revolucí v technice?

Vynalezení kompasu, hromosvodu, lodního šroubu, telegrafu a v poslední době zázračné elektřiny? Jak dlouho by ještě lidé trvali na bludu, že mimo starou pevninu není ničeho více na světě nežli pusté Oceány, kdyby nebylo geniálního janovského mořeplavce, jenž dal všanc život za svoji myšlenku?

Ano, dejme tomu, že evoluce, ale geniálními lidmi a velkými myšlenkami mocnými nárazy urychlovaná. Stoletý hlad a bída francouzského lidu za vlády rozmařilých vládců Francie v 18. století byl evolucí. Ale poněvadž její pomalý pochod uváděl národ v zoufalství, dobyl Bastilu a sáhnul k revoluci. V tomto století pak lid francouzský dvakrát sáhnul k tomuto prostředku, aby urychlil pochod evoluce; v druhém případě dělnický lid pařížský v úmyslu utvořiti z republiky měšťácké republiku socialistickou.

I Německo a jiné státy vykazují podobné násilné převraty. Opět mají svět v rukou usurpátoři, mající v rukou moc na ovládání a znásilňování i vykořisťování lidu. Ale tato násilná hnutí v různých zemích světa jsou právě onou zdánlivě marnou prací Sisyfovou, ale jednou bude konečně korunována zdarem a starý svět bude ležeti v troskách se svými bohy, králi, papeži, se svými zaprášenými dogmaty, tradicemi a se vším tím haraburdím, bez něhož považoval svoji existenci za nemožnou.

Tento konečný, revoluční cíl musí nám tanouti všem pevně na mysli.

K tomuto cíli musíme vytrvale kráčet, kdybychom za sebou zanechávali cestu posetou mrtvými.

K tomuto cíli krácejíce, nesmíme znát rozdíl jazyka a národů, nesmíme dbáti umělých hranic na mapách států a k dobytí světa musí si podati ruku ku společné práci proletariát celého světa.

Jen takto si představuji možnost uskutečnění veliké dělnické myšlenky a jen v tomto smyslu dávám své slabé síly velikému dílu k dispozici.“

Bouřlivý potlesk rozlehl se spolkovou místností a nikoliv jen v této, nýbrž i v místnosti sousední, vyhrazené hostům, příšlým na sklenici piva a bavícím se buď hrou v karty, nebo na kulečnicku.

Čím více se Lamač rozohňoval, tím více se tlačilo posluchačů na skleněné tabule přepážky, tím více se jich tísnilo u vchodu do sousední místnosti spolkové a se zatajeným dechem sledovali řeč Lamačovu až do konce, aby se pak spojili s ostatními v potlesku přímo frenetickém. Lamač mohl být spokojen se svým úspěchem.

ZÁKLADNÍ POJEM ODBOROVÝCH ORGANIZACÍ HORNÍKŮ*

Václav Draxl

Jest světoznámé, že uhlí jest jeden z mocných prostředků k rozmachu veškerého ostatního průmyslu, hrající hlavní roli ve stávající společnosti.

Výsledek jest ještě ten, že ti, kteří obětují svůj život v podzemí, aby vynesli na povrch země nejdůležitější výrobek, mají také právo bráti podílu na bohatství, které vyvěrá z jejich práce, což se neděje.

Prostě v stávající společnosti hospodářské vidíme dvě třídy lidí. – Podnikatele, kteří

* Václav Draxl, „Základní pojem odborové organizace horníků“, *Hornické listy: orgán „Hornické federace“* 3, č. 4 (1908), s. 1.

berou veškerý zisk z práce, a druhou třídu, vše vyrábějící a tvořící. První parazité, druzí vyrábětelé. Dokazuje se tím, že kapitalistická třída jest potlačovatelem a otrokářem pracujícího lidu.

Mysleme si, že dělnictvo má nejvyšší přání se osvoboditi z poddanství kapitalistů a že osamocený dělník nemůže vésti boj proti zaměstnavateli s prospěchem, jakého možno dosíci za pomoci všech, neboť je nade vše jasno, že skupina sdružených dělníků jest mocnější jednotlivce a sdružené skupiny ve federaci tvoří sílu vůči kapitálu.

Pracující dělnictvo má zájem zlepšiti svoje postavení, čehož může býti dosaženo jen pomocí vzájemné solidarity. Prováděje tuto v praktické uskutečnění ve svých sdruženích, vstupuje jeden každý dělník z oboru hornického do své odborové organizace.

Stávající systém mzdový jest žebráckou almužnou za práci a za jakýchkoliv reforem nebude to odměna, rovnající se výkonu a spotřebě vyrábějícího. V důsledcích toho musí nás a veškeré horníky vésti k tomu, abychom soustřeďovali naše síly ve federaci horníků a sjednotili se ku společným akcím na poli čistě hospodářském. – Boj proti utlačovatelům za každých podmínek duševních a fysických ve prospěch uskutečňování našich ideálů, zrušení vykořisťování člověka člověkem.

Abychom dosáhli konečného cíle, jest odborová organizace nejvhodnější formou k sdružování a vyvíjení se solidarity a jednoty vůči všeobecnému nepříteli: kapitálu. –

Na základě toho odborová organizace soustřeďuje veškeré horníky na poli čistě hospodářském, pracující k odstranění všech příčin, nás utlačujících. Horníci, bez rozdílu politického přesvědčení, podejte sobě ruce na poli čistě hospodářském a buďte pamětliví, že osvobození dělníků bude dílem jich samých.

Hornická jednotná organizace bere jako konečný dosah účel zespolečnění všech výrobních prostředků, dávajíc dílem plynoucí zisk vyrábějících pracovníků k společnému bohatství.

Vedle toho bere odborová organizace v první řadě v ochranu své členy vůči zaměstnavatelům, má býti ochrannou mocí horníků a vyplňovati jich přání. V první řadě však bdí:

1. Nad dobou pracovní.
2. Nad udržováním mzdy ve výši odpovídající výkonu práce a životních potřeb.
3. Bere si za úkol domoci se řádného úrazového, starobního a nemocenského pojišťování.
4. Dbá o zavedení zdravotního pojištění v práci a bezpečnostních opatření v dolech, jakož důlního inspektorátu k dozoru ze strany dělnictva a plnění všech předpisů v ten obor spadajících.

5. Konečně bere sobě za povinnost uvědomovat a vzdělávat své členstvo pomocí knihoven a přednášek a vésti jej k tomu poznání, že nynější mzda jest forma z doby starého otroctví, které jest třeba odstranit a osvobodit se z područí kapitálu a pracovat k odstranění mzdy vůbec a propagovat heslo: „Doly patří horníkům.“

Konečně veškeré naše požadavky klademe ne dle postavení jedné politické strany, nýbrž dle tohoto základního pojmu čistě hospodářského, nesoucího prospěch každému dělníku. Nechceme, aby dělníci sobě vpadali vzad pro své politické názory, ale žádáme

a voláme k veškerému dělnictvu, aby vstoupilo do odborové organizace nestranné a pracující na poli čistě hospodářském, kam žádný nemá a nesmí zanášeti své politické choutky, jež stávají se osudným výsledkem bojů dělnictva odborově organizovaného při politických stranách.

Požadavky a boje, vedené na základě čistě hospodářských podmínek, musí nésti kýžených výsledků za racionální výchovy svých členů k vzájemné solidaritě pracujících; musí se vyvinouti jedenkrátě smysl pro společnou jednotnou práci, neb základní pojem odborové organizace vůči kapitálu musí přivést veškeré pracující dělníky k poznání, že proti síle zaměstnavatelů a moci kapitalistů postavíme sílu dělníka a moc odborové organizace.

Draxel

K NYNĚJŠÍM POMĚRŮM*

Václav Draxl

Dnešnímu kapitalistickému státu slouží všechny zákony, jaké se dovedou v parlamentě vyrobiť, jedině k tomu účelu, široké masy lidu podrobiti více vládnoucí třídě, a co hlavního, zajistit všem vykořisťovatelům možnost většího vykořisťování do budoucnosti a připoutati dělníka více ke stroji, továrně, šachtě a zemědělce k zemi pouty zákona.

Vezměte všechny ony zákony, které slouží na ochranu dělnictva, a zkoumejte jich pozadí; tisíce a tisíce dělníků jest každým rokem vražděno v dolech, továrnách atd., cifra úrazů každým rokem stoupá do závratné výše; a přece stále jsou vydávány nové zákony a nařízení na bezpečnostní zařízení při každém oboru práce a na místě, aby docílena byla náprava, dochází k horším důsledkům.

V Německu a ve všech státech existuje stejně celá řada zákonů již celá desetiletí, i v nové době doplněna celou řadou komisí a sociálních výborů, a hledme, statistika nám ukazuje, že úrazů přibývá, stejně jako jich přibývá v Rakousku. Máme pojišťování v nemoci, invaliditě a stáří a tisíce jest dělníků, kteří nedostávají ničeho, jsouce prostě odmrštěni ode všech nároků; tak se děje v nemocenských pokladnách, v bratrské pokladně a v Německu se tak děje za trvání všeobecného starobního pojištění. Máme různé předpisy bezpečnostní v dolech a katastrofy a velká neštěstí se opakují, při nichž tisíce lidských životů bývá zmařeno.

* Václav Draxl, „K nynějším poměrům“, *Hornické listy: orgán hájící zájmy horníků, hutníků a jim příbuzných odborů v Rakousku* 6, č. 14 (1910), s. 1–2.

Máme zákony o době pracovní a na dolech horníkům se trvání šichty prodlužuje libovůlí zaměstnavatelů; a tak děje se ve všech státech.

Všechny ony zákony jsou zpracovány tak, že kapitalistům se zde skýtá tolik výhod, že mohou nadále vládnouti horníkům a tyto vháněti ve větší neštěstí a zkázu svého života.

Všemi těmito zákony bývá dělník většinou více zdeptán, nežli aby mu bylo ulehčeno.

A tak děje se dělníku zároveň v ohledu hospodářském, kulturním i společenském. Svoboda slova, tisku, shromažďovací, spolčovací atd., vše zde existuje pro občany, ale jakmile se ukáže, že bychom byli jen přibližně nebezpeční stávajícímu pořádku, ihned vládnoucí orgány mají celou řadu zákonů, dle kterýchž se nám vše bere a jsme stavěni mimo zákon. Jenom těm socialistům, kteří chtějí stávající propast mezi kapitálem a prací vyrovnati za zeleným stolem za pomoci svých tyranů společně s tou vládou, která nás dnes ubíjí, těm ponechává se volnost jejich činnosti.

Ti všichni socialisté, kteří zasedají ve smírčích soudech, pracovní radě, sociálním výboru, v parlamentě, ti nejsou s jejich socialismem nebezpeční vládě ani kapitálu a vláda ani kapitalisté z celé jejich činnosti nemají strachu, a proto dovoluje se jim více: jsou to prostě dělnické organizace vládou trpěné, poněvadž jejich činnost jde velice k duhu stávajícímu pořádku. Socialismus soc. dem. i nár. soc. toť socialismus dle jména, ale skutečná jich činnost není ničím více než pracovati vládnoucím třídám do klína a sami ti, kteří reprezentují tyto partaje, nejsou nežli šplhavci, kteří po bedrách chudého lidu se chtějí dostatí výše k lepšímu žlabu, pohodlnějšímu životu.

Činnost těchto stran dělnického hnutí poctivému boji proti stávajícímu pořádku se vyhýbá a provozuje odkoukanou politiku od měšťáckých liberálních stran. Zákony vypracované se strany těchto sociálních šplhavců dle jména neliší se svou dvojsmyslností nebo nejasností ničím od zákonů buržoazie.

*

Stávající hospodářské poměry jsou zrcadlem všeho taškářského, prohnaného zlodějství, pracující lid veden v koleje trpělivosti, poslušnosti, stává se čím dále tím více podřízenějším, bázlivost vítězí a zavládá v řadách proletariátu v Rakousku.

Politikáři všech různých směrů mají své nejlepší tržiště v rozbrojích, které zasévají do řad dělníků a nad zdeptaným proletariátem vítězně se šklebí lenoch, vyděrač, podvodník, lump, politikář, zaměstnavatel, který svolává kolem sebe potřebné otrocké, zrádné, zaprodané duše.

*

Co má činit dnes proletariát, jak se má rozhodnouti? Má dále trpěti a trpělivě snášeti osud a čekat, až z libovůle kapitalistů mu bude jednou přidáno na mzdě 10 procent i náhodou okolnosti, že jednou za čas budou sníženy ceny potravin? Nebo má se proletariát uchopiti hned akce a přímo zahájit boj proti buržoazii a užít v každém případě taktiky oko za oko, zub za zub? –

Zajisté, že zde v tomto okamžiku nezbývá dělníku jiné cesty, než cesta přímé akce a sraziti své šiky za tímto účelem. Zde nezbývá jiné cesty pro hornictvo a dělnictvo vůbec; organizace nechť pochopí tento účel svého poslání a samy připraví se a rozhodnou o tom, že jich organizace musí se chopiti taktiky a přistoupit k pozitivní práci, kterou následovati musí – skutky.

Skutky nastanou, jakmile dělníci pochopí a budou neúprosně provádět heslo ránu za ránu. Jak jsou kapitalisté k dělníkům, tak musí býti dělníci ke kapitalistům. Kdo má tohle provést, kdo má začít, čekati?

Čekat, když není naděje, ani vyhnutí, čekat, až někdo započne, neznámý, že nasadí za dělníky sám sebe? Zajisté není dobré to ani ono; ale započít mají ti, kteří jsou si vědomi nesnesitelného stavu, a dají příkladu druhým. Čekají-li vědomí svého stavu, ztrácejí na své energii a odhodlanosti, ztrácejí i na ceně v lidovém revolučním elementu...

Nastane-li takováto práce, pak zároveň zmizí všechny stesky na nečinnost, neschopnost hnutí, kterou lze spatřovati dnes v tom, že hnutí pozbylo na svém charakteru, svého vlastního Já – a to jediné následkem samých ohledů vůči svému politickému okolí. Svěráznost, sebeurčení bylo hodně uspáno, spoutáno v ohledech a kompromisu – a tomu třeba učinit konec a nastoupit cesty přímé, otevřené, vyjít na osvěžující volný vzduch. Zde nabydou nových sil a pak buďme jisti, že shledáme se s úspěchem. Proto organizujeme se na podkladě solidarity mezi sebou, povinné bratrské lásky k věci, s uplatněním hesla: Přímou akcí k osvobození proletariátu a bezpodmínečně s heslem skutku ránu za ránu.

Mstislav

SLOVA SKORO SENTIMENTÁLNÍ*

Alois Šefl

Při úvahách o panující „hospodářské bídě, nedostatku, o odpomožení tomuto stavu věcí, o prostředcích a cílech, vždy skoro vylučována jest anebo vlastně vžitými poměry sama se vylučuje žena. Máme sice jistý odstín hnutí ženského u nás v Rakousku, ale toto pohybuje se napařád v rámci zákonů sociálně demokratických, a třeba že se i dočkáme toho, že se budou na ulicích bít pro všeobecné právo hlasovací, jako anglické sufražetky, ale takové hnutí není s to, aby svým vlivem působilo zároveň k tlaku emancipace mužů a dávalo tak ochráncům dnešního pořádku najevo, že otroci obojího

* Alois Šefl, „Slova skoro sentimentální“, *Hornické listy: orgán hájící zájmy horníků, hutníků a jim příbuzných odborů v Rakousku* 7, č. 38 (1911), s. 4.

pohlaví již probouzí se a žádají svých práv lidských. Nikoliv! Pakli je žalostné pohlédět na ty nesčetné davy buď otupělých či flegmatických otroků, jak beze slova odporu a nejmenšího pokusu vzepření se klidně vykonávají uloženou jim práci při hladové, naprosto nedostatečné mzdě, jest tím žalostněji se podívat na ženy jejich, které nejen že dle starých předsudků klidně poslouchají muže, ale svým postavením dokonce domnívají se býti nezpůsobilými k tomu, aby na zápasu hospodářském buď s mužem, je-li tento činným, podílu brala, nebo v opačném případě jej k tomu podněcovala. Jako by bylo zapotřebí širšího vzdělání, většího rozhledu k tomu, aby se seznaly naše tak do očí bijící protivy třídní, jako by nestačilo vrhnouti pohled do rodiny zámožného měšťáka a na jeho dítky, aby se nevzbudila v ženě veškerá nevole a úžas nad křiklavým tím nepoměrem mezi rodinou její a boháče. A dojista kdyby muži dle starého předsudku nejraději ženu neviděli buď v domácnosti obírat se kuchyní a dítkami, či dokonce tuto do práce nehnali, ale naopak i ji činili účastnou na všem, co ve světě proletářů se děje, jinak by hnutí dělnické vypadalo a dějiny jsou toho nezvratným důkazem, že ženy v bouřlivých dobách nehrály vždy úlohu nejpodřízenější. Žena jest inteligencí úplně rovna muži a musí-li, poměry donucena, ohýbati svoji šíji pod jhem kapitálu, zároveň jako muž, má býti i její povinností a jest jejím právem, aby se svojí úlohy bojovnice dožadovala.

Netřeba se tu zmiňovati široce o hrdinných ruských revolucionářkách, ani o nadšených bojovnicích Pařížské komuny, o boji žen na barikádách v ulicích barcelonských, anebo, abychom tu měli příklad z doby nejnovější, o statečných ženách dělníků ve Francii a Belgii, které rozhořčeny drahotou potravin, vrhly se na krámy s potravinami a tyto drancovaly. Tyto dny právě doznává vláda francouzská, že tu nemá co činiti s náhlým výbuchem hněvu žen, nýbrž s revolučním odbojem, který podobá se jako vejce vejci bouřím z hladu z let 70. a 80. před Velikou francouzskou revolucí.

Žena boháče nikdy neopouští svých dětí, nikdy nemusí vycházeti časného rána do mrazu, deště a nepohody. Ona není otrokem, naopak otroky má k ruce, jako její majetek. Ona může si koupiti lidské maso, krev, ano i mléko z prsu matky chudobné a tak okrádá o potravu dítko její vlastní. Dítka její vyrůstají v blahobytu, obklopeny vším komfortem. Mají nadbytek vzduchu, světla, potravy, nápojů, všeho, co ruce otroků pro ně vyrábí. Pro ně jsou divadla, muzea s uměleckými poklady a vysoké školy a ani nadoblačné výše, vnitřek země, ani hlubiny oceánu nejsou pro ně tajností. Tak jest život jejich urovnán a nyní, žena či dívka, která chodí na šachtu hltati uhelný prach nebo se otravuje v dusných sálech továren, anebo která odkázána jsi na čtyři své zdi s hejnem dítek a odsouzena v tomto pekle bídy a hladu strávit celý život, pohlédni kolem sebe ve čtvrti dělnické a neučiní tě tento kontrast ihned nadšenou společnicí muže v zápase o osvobození?

Aby mohly žít, musí dítky chudých zápasiti od střevíčků hned o kus chleba; musí se bít, pořád probíjeti. Bydlí v nezdravých, těsných doupatech a přináší si na bledé tváři pečeť chudých již na svět. O péči nějaké se nikdy nedozví a musí se spokojiti pouze

s něžným pohledem matky, žijící ustavičně prací. Jejich chudoba stojí před nimi jako zeď, která brání světlu, zřídlu radosti a života. Káže se jim evangelium o trpělivosti a rezignace a snaží se jim namluvit, že trpí-li, z vůle všemocného Boha musí trpět. Naplňují nepěstovaného jejich ducha jinými pitomostmi ještě, aby neodvratně musily vstoupiti do šlépějí otce-otroka a tak tvořily i ony v budoucnosti ochotný, vykořisťovací materiál. Nemají přátel pražádných. Umění není jim přítelem, zůstává jim cizím. V Bohu musí spatřovati cokoli jiného nežli přítele. Inteligence, tato moc, pomocí jejíž se luští záhady přírody a taje života, není jim přítelkyní. Naopak, jest jejich nepřítelkyní a snaží se tato ještě hlouběji do černé propasti je vrhnouti.

Nelze je proto kárati, když v návalu hněvu nad přílišnou nespravedlností rozbíjí stroje, které inteligence utvořila a které jim jejich kus chleba docela chtějí od úst utrhnouti. Stanou se z nich otroci, jako z vašich mužů a otců, pakli vy nadále s takovou fatalitou na život budete pohlížeti. Nemůžete ani pak mluvit o otrocích galejních, římských! Dlažby Londýna, Paříže, Vídně, Petrohradu jsou právě tak skropeny krví otroků moderních jako bývalé galeje a arény římské. Či nejsou periodicky skoro vaše dítky v těchto městech masakrovány jinými syny z lidu, proměněnými nápadným oblekem v hlídací psy kapitálu?

Titó otroci Londýna, Paříže, Vídně, Petrohradu, odevšad, jsou tak četní, jako písek na břehu mořském a osud jejich nebude se lišiti od osudu otců jejich a matek jejich, budou-li titó dále žíti v tak trestuhodné netečnosti. Či nejsou ještě dosti četní, aby byli schopni jíti za cílem proti oněm, kterýmiž jsme okrádáni, vyhladovováni a zabíjeni? Či budete tak opatrné a chtítí napřed nahlédnouti do knihy budoucnosti? Zvěděti, setká-li se příští desíletí s tím samým davem nemyslícím? Staň se cokoliv, obraz života našeho, proletářů, nesnese již barev černějších, bída naše dostupuje svého vrcholu! Nemůže být většího pekla a útrap nad ony, jimiž oplývá již dnešní den!

Tedy! Vy ženy a dívky, sestry v práci a utrpení, bídy a otroctví, buďte i vy pamětlivé lidské důstojnosti; buďte odvážné a pamětlivé slavných příkladů statečnosti, které vaše pohlaví během dob dokázalo. Vy dáváte život novým bytostem, a máte tudíž právo žádati, aby nesloužily za potravu kapitálu a dělům, ale naopak, aby byly šťastné, předně silné, aby mohly podniknouti budoucí zápas s odvěkým nepřítelem a tak daly základ generaci nové, zdravé, silné a na místo Boha zlata dosadily na zemi bohyni volnosti, rovnosti a svobody. Mějte na paměti, že ve vás dříme síla obrovská, která v prsou všech utlačovaných současně probuzena, úplně jest schopna gigantický na pohled zápas podniknouti a v něm i zvítěziti!

Aramis

OTÁZKA ŽEN ZAMĚSTNANÝCH PŘI HORNICTVÍ*

Karel Gena-Lichý

Dělnických žen a dívek, kterých je mnoho zaměstnáno na šachtách, bylo dosud málo povšimnuto. Odborové organizace horníků jsou jim cizí, následkem čehož při hrubé práci na rampách a při brutálním s nimi zacházení ze strany dozorců jsou stále více a více znemravňovány a duševně otupovány i jejich životní potřeby vzhledem k jejich namáhavé práci a k mizernému výdělku za vykonanou práci jsou nedostatečné, zvláště když dívka je odkázána sama na sebe, nebo vdova, která má ze svého výdělku živiti několik dětí.

Přihlížíme-li k tomu, jak se dnešní práce ženská cení, vůbec zaráží nejvíce využitkování nádenické práce žen při hornictví. Dívka, „rampačka“ či „haldařka“, při té nejnamáhavější a nejnebezpečnější práci oproti zemědělským a továrním dělnicím dostává v poměru k mzdě mužů mzdu nejnižší. Nebudeme zde rozebírat poměr práce žen k práci mužské, ale, je-li dle oficiálního šetření žena slabší než muž, musíme doznati, jedná-li se o práci žen při hornictví, k níž je třeba dosti otrlosti a velké síly svalové, že právě dělnice na šachtách předčí svojí výkonností muže jiných odborů a že zase jen proto, že jsou ženami, nehledí se k jejich výkonnosti a jsou za svoji práci nejmizerněji odměňovány.

Je-li klíč dle pravidel lékařských šetření vzájemného rozdělování výkonnosti obou pohlaví, žen a mužů spolehlivý, a sice, že síla muže má se k síle ženy jako 110:70, následkem čehož by se měl výdělek ženy k výdělku muže jako 2:3, totiž žena by měla dostati na mzdě dvě třetiny mzdy, jako dostává muž – nedostávají ženy na šachtách zaměstnané nikde tuto mzdu, někde sotva polovinu, co muž. Z povšechného stanoviska – vykonávají-li ženy v jiných oborech práci lepší než muži, protože jsou obratnější a dovedou se přizpůsobiti přáním zaměstnavatelů i majíce lepší vkus, který rozhoduje o jakosti práce, musí býti – ženy při hrubé práci na šachtách otrlé i obratné a nad to svalově silné, naproti slabým dělnicím továrním. A přece při hornictví výdělek ženy je tak rozdílný.

V hnědouhelném revíru severočeském, kde jsou mzdy dělnic ještě poměrně větší než v kamenouhelných revírech na Kladně a v Nýřanech, vydělají muž na rampách

* Karel Gena-Lichý, „Otázka žen zaměstnaných při hornictví“, *Hornické listy: odborový orgán českých horníků* 2, č. 21 (1907), s. 2-3.

16 korun, dívky a ženy 8, nejvíce 10 korun týdně. Při práci na šachtách však nesmíme také přehlédnouti to, že zde není takového rozdílu svalové síly ženy k muži jako u jiných odborů; na rampách jsou po většině zaměstnání starší muži (také pensisté) nebo ti nejmladší hoši, kterým se dvaceti- nebo třicetileté ženy svojí silovou silou úplně vyrovnají.

Víme-li o příčinách a okolnostech, za jakých se ženská nádenická práce vyvinula a jak se toto platí, jest nejméně spravedlivé, když cena práce ženy se měří dle lékařských teorií, podle kterých se kapitalisté nejméně řídí a ženskou práci ve prospěch svých kapes využítkovávají a nečiní se výše mzdy závislou od kvantity a kvality vykonané práce.

Nejvíce vydírají ženskou práci uhlobaroni. Mají-li továrníci vyrobené zboží dobré jakosti, protože ženy veškerou svoji obratnost a pozornost věnují na obsluhu stroje, dostávají uhlobaroni práci lacinou, protože práci žen na šachtách nebylo dosud možno všude nahraditi stroji, což ji činí namáhavější a vyžaduje více svalové síly než práce žen v továrnách. Přispěly-li technické vymoženosti tovární výrobě tak, že továrníci dostali mnoho práce, která byla dříve výlučným domácím zaměstnáním žen (pletení, předení, tkaní), následkem čehož továrníci mají větší nabídku ženské práce, je vidno, že z těchto žen, vytlačených strojovou výrobou od práce, nejméně se hlásí o práci na šachtách, protože je to těžká práce, a že tedy – i rozhoduje-li o mzdě žen poptávka a nabídka práce, když se práce žen na šachtách žádá – uhlobaroni tuto nejvíce zneužívají, špatně ji platí.

Mohlo by se snad namítnouti, že ženy zaměstnávají se nádenickou prací na šachtách, protože nemají vzdělání. To by prozrazovalo to, co si kapitalisté myslí a přejí: že musíme být hodně hloupí a hodně silní, aby nás mohli hodně vysávat.

Jest jen jisto, že uhlobaroni vždy přibírají ženy svalově silné – aby je mohli vysávat – a že dívky vstupující do práce na šachtu jdou vstříc zkáze fyzické i mravní. Chtít odstraniti práci žen při hornictví jest tak nesnadné, jako jest těžké za systému kapitalistické výroby upravití práci žen tak, aby byla v rovnováze práce. A proto musíme se smířiti s osudem a chtít jen zabrániti uhlobaronům v drzém vykořisťování ženy dělnice.

Co máme dělati? Nejdříve máme za povinnost nehleděti na ženy zaměstnané při hornictví opovržlivě a podati jim ruku. Přimějte dívky k tomu, aby s vámi vstoupily do odborně vzdělávacích spolků, a buďte jisti, že se vám plnou měrou odmění svojí činností propagandistek i v organizacích, čímž pomohou sobě i pro všechny.

Díváme-li se zpět do zápasů dělnického hnutí, nesmíme přehlédnouti i činnost v něm působivších žen. Vždy žena nejvíce ponižovaná jsouc naplněna tím věčným pocitem vnitřní nespokojenosti, sebeobětování a lásky udělala pro hnutí mnoho.

Proto pracující ženy jako nádenice, chtějí býti živý a nemající lepších vyhlídek, zajišťují sobě svou existenci kdekoliv, jest nutná pomoc ze strany mužů i organizace, aby méně trpěly.

K. Lichý

U ŠACHTY*

Alois Šefl

Před cáčovnou mladá chasa
vzpuřně v houfu stojí,
jistě saze, čertovina,
černé pikle strojí.
Marně štajgr namáhá se,
by je přiměl dolů
poručením. Dneska, chudás,
rozhodně má smolu.
I pan správce v kanceláři,
zvěděv, co se děje,
na tu chasu neposlušnou
nevzdělaně kleje.
Přímá akce také u nás
cestu sobě klestí,
také zde a okamžitě
vítězství nám věští!
Ubohého pana správce
do kleští si vzala,
neústupně po pětníku
z nebožáka rvala.
Telefony začly řinčet.
hlásit situaci,
havíři že nechtí fírat
do obvyklých prací.
V mžiku na to zas po drátě
přiletěla zpráva,
že nám slavné řiditelství
co si přeje, dává.
Nu tak hleďme! Slečna Paula
nesmělá a tichá,
také již těm uhlozroutům
žlučí v těle míchá!

* Alois Šefl, „U šachty“, *Hornické listy: odborový orgán českých horníků* 2, č. 16 (1907), s. 4.

Směle, hoši, přímou akcí
rázně do nich bušit,
k dalším bojům a vítězstvím
musíme se vzpružit!
Minimálka, osm hodin,
za to chcem se rvátí!
O procenta ať se dělí
páni demokrati!

Loisa

STROMY, PRÁCE, MOZEK*

Karel Geňa Lichý

Z práce v šachtě lze se naučit mnohému, vidět, cítit a rozumět.

Je po šichtě, vracím se zase šťastně domů. Ráno už zebe... Okolo krku mám ovinutý šál – je to zvykem havířů, když jdou v zimě z práce domů, obaliti si krk šálem. Můj šál měla dříve moje žena pro neděli. Po boku mi visí na provázku láhev od piva – na vodu. Dříve, když ještě byli havíři lépe situováni a váženější, nosili snad do práce v láhvi kakao.

To jsou ovšem méně důležité věci, ale doma mě jistě očekávají žena a děti.

Jdu cestou „od šachty“. Korunky stromů naklánějí se do říčky, něco vlnkám šeptají a tajemství stromů donese se daleko – až do moře. Je to takové roztodivné, když stromy šeptají si s vlnkami říčky. Malé říčky prozrazují – vše co vědí, všem vymletým dětem a prohlubním skalín, kudy jdou... řekám větším a ty všady to opět a opět sdílejí – až do moře to donesou a kruté moře to všechno pohltní a zase vyvrhne na břeh.

Mám už za sebou pár let podzemního života, jsem už velký... kůže mi na dlaních utvrdla, následkem toho snad počínám dostávat rozum a dovedu si už uvědomit, že kopat uhlí není vlastně práce, že je to místo, kde se vraždí na těle i duchu. Myslím to snad také proto, že se dívám na všechno – na zemi i podzemí – svýma vlastnima, strhanýma, od uhelného prachu zčervenalýma očima.

Kopám uhlí – tak jak přišel člověk na svět – nahý. Moje dílo je sto nebo pět set metrů hluboko pod hladinou zemské kůry a tisíc, či několikrát tisíc metrů od jámy, kterou je tam, do mého díla – čerpán vzduch. Je tam na mém díle už hodně dusno.

* Karel Geňa-Lichý, „Stromy, práce, mozek“, *Hornické listy: odborový orgán českých horníků* 2, č. 22 (1907), s. 4–5.

Když ustanu kopat, abych nabral dech, když už po kolikáté – ždímám zástěrku, stírám pot a vyškrabávám z vlasů i vousů ostře zasekané střípky odprýsknutého ugle, tož, když stírám z mého těla krev, což mě hodně pálí, vždy znovu – tisíckrát proklínám svého pána, práci a celý svět.

V té hodině, otráven jedovatým vzduchem, vysílen, když se mi točí hlava „do kola“, jsem pohrdlivým a je mi všechno jedno, a jsem připraven tomu, kdo by mi přišel ještě „předpisovat“, vrazit špičák, který mám stále u sebe – do zad, rozkopat jej – jako ten tvrdý, černý kámen.

Když zase z mého díla – z toho pekla, projedu desatero dveřmi s naplněným vozíkem na hlavní třídu (tomu říkám podzemní alej, je tam chladnější vzduch), vrhám se do říčky, abych se ochladil a smyl prach, pot a krev. Na březích této podzemní strouhy hemží se miliardy bacilů všech možných i nemožných nemocí.

Teče tam v podzemní strouze kalná voda.

V podzemní aleji, kudy chodím a jezdím, stojí těsně vedle sebe zaklínovače borovice a jedle, které drží podzemní nebe, aby na ně nespadlo. To už nejsou stromy, nemají už kořeny a koruny, jako měly v lese.

Dřevorubci jim je sekali. Pryskyřičná vůně proměnila se v ztuchlou vůni plísňe, jež se na mrtvých dřevních nashromažďuje.

Jsou tam – pod zemí, aleje, řeky a hvězdičky. Vidím v dálce na podzemní aleji chumáč hvězdiček. Něco se tam asi přihodilo. Prolomilo se dřevění, nebo spadlo něco s podzemního nebe.

Položili jej do vozíku s podzemní pietou, tak pomaloučkou, jako tekla podle kolejnic ve strouze špinavá voda. Jeden, s tou větší hvězdičkou, nařizoval, aby vozík obrátili s dvířky dozadu, aspoň kdyby nohy mu vyjely, nikde nenarazí. Tolik v tom bylo opatrnosti k mrtvému.

Když s průvodem ujeli několik metrů směrem k jámě, přinesl ještě jeden na své dlani něco – kus, ještě se z něj kouřilo, a přiložil jej s takovým hlubokým a tajemným tichem na tělo, k zabitému. Patřilo to jemu.

Na nádvořích šachet vidíte hromady rozdrčených bývalých stromů.

Vždy, když jdu okolo šachty, pohlédnu-li na hromadu polámaného rozdrčeného dříví, vzpomenu si na to, jak havíř Krtek nesl na dlani ještě teplý mozek svého kamaráda zabitého v práci.

LIČHÝ, MIMO CÍRKVE*

Karel Gena

Mimo boj vědy s dogmaty náboženskými, jež vedou teoretikové, jest třeba, aby i širší vrstvy lidu zúčastnily se v každém případě prakticky propagandy protiklerikální, v kterémž směru je nutno stále a stále se utužovati a od církevnictví se důsledně osvobozovati. V posledních pěti letech zahýbalo se – vystupováním dělnických rodin z církve – dostatečně otázkou klerikální, což církevnictví v dosti silné míře rozviklalo. A názory „také“ pokrokových stran, že jest náboženství věcí soukromou, odpověděl lid vystupováním z církvi. A v tom jest veliký význam: Necítím-li s dogmaty té neb oné církve, jako svobodářský člověk z ní vystoupím již proto, že klerikalismus neohrožuje více dnešní svět převahou duševní, nýbrž jen silou početní, i proto, že vystoupením z církve stojím pak mimo církevní ceremonie a získávám si takto volnost proti mnoha případům klerikálních útoků.

Ještě na jednu věc jest třeba ukázati.

Jsme-li bez konfese, zbaveni církevního křtu, kde kněz nám nepřipustí jiného jména mimo některého svatého z kalendáře, proč, máme-li volnou ruku v pojmenování svého dítěte tím nám nejlahodnějším jménem, proč netvoříme si jména svých dětí sami, jména pro naše děti něco znázorňující, estetická a lahodící. Máte-li volnou ruku a žijete-li pro důslednost, pomozte matce, přivádějte její cit v srdci již u pojmenování plodu její lásky pro lidskou důstojnost a svobodu.

Potkal jsem jednoho bezkonfesního tátu, který šel z okresního hejtmanství, kde byl přihlásiti novorozeného syna. – Optám se, jak mu bude říkat? – „Franta.“ Námitkou jsem projevil, že se mi to jméno nelíbí. – A když prý „stará“ řekla, že chce, aby se jmenoval tak jako já. Brzy na to potkal jsem druhého, ten byl přihlásiti novorozenou dceru. „Budeme jí říkat Květena – Květuška“, ihned se mnou sdílel. „Komisař mi povídal, jaký prý mám pěkný vkus. – Hezké prý jméno, teď v máji.“

Je vidět, jak mnoho záleží na mužích, otcích rodin. Kdybychom naše ženy blíže seznámili s důležitostí naší věci, vždy by v pojmenování svého dítěte jinak rozhodovaly a politické úřady nám půjdou vždy spíše vstříc než katolický kněz, který u křtu jména námi voleného mimo kalendář odpírá.

A tak mnoho hezkých jmen si můžeme sami dle svého vkusu utvořiti, kolem-li se ohlédneme. Z přírody, z práce, života, z každého slova nám lahodícího. A jak pěkně

* Karel Gena-Lichý, „Mimo církve“, *Hornické listy: odborový orgán českých horníků* 2, č. 15 (1907), s. 2–3.

zní: Barvena, Bělena, Bojovna, Borůvka, Božena, Bouře, Citenka, Červená, Dobroslava, Dolenka, Duhanka, Hrušenka, Hustinka, Hvězděnka, Chrpěnka, Jablenka, Jarka, Jaroslava, Jařina, Jitřenka, Kamena, Krása, Květena, Láskyslava, Lučenka, Májenka, Meruňka, Milena, Míra, Množenka, Modřena, Mužslava, Naděje, Něžná, Obětina, Obrana, Ocelovna, Oheňka, Ovocena, Počina, Polina, Pšenka, Práce, Pestrona, Říčenska, Ruděnka, Růže, Samobojka, Sklizeň, Slunenka, Slunkomila, Snaha, Sněžka, Stromena, Svobodoslava, Travěna, Touha, Točna, Úroda, Vážená, Vášeňslava, Vesna, Větra, Vzdušena, Voděnka, Vršenka, Volnoslava, Zeměnka, Zeměslava, Zelenka, Zimka, Zářena, Zdravenka, Ženka.

A takových jmen, dle etymologie české, můžete si vytvořit do tisíců, ba více, než bylo všech svatých, všech klerikálních kalendářů dohromady na světě. Můžete si tvořit jména i mužská, jako: Jeseň, Kazimír, Láskyvoj, Radostín, Vesmír, Ženslav, Žitoš atd. Ostatně proč bystě svého syna nemohli zase jmenovat Ruděnka nebo Vzdušina atd.

STÁVKA MATEK*

Gaston Montéhus, Alois Šefl

Allegro.

Když rozzuří se války běsi
a smrt a zkázu šíří v dál,
když mluví děla, mitrailesy,
ach, jaký to na světě žal!
Když muži jsou tak zdivočili
a vraždí se bez milosti:
Nuž ženy, vzhůru, buďte bděly,
spěšte na pomoc lidskosti!

Refrén:
Odepři zalidňovat zemi
a zastav, ženo, plodnost svou,

* Z francouzského originálu Montéhus (Gaston Mardochée Brunswick), *La Grève des mères* přebásnil Alois Šefl. Alois Šefl, „Stávka matek“, *Kapesní kalendář anarchistických socialistů odborářů* (Duchcov: nákladem Hornických listů, 1911), s. 116–117.

jen stávka matek světa změní!
Projev měšťákům vůli svou!
Haj svoje tělo, braň svou krev,
až zničí tyrany tvůj hněv!

II

Než syn tvůj v bídě dospěl v muže,
trpělas dlouhých třicet let,
tu platit daň jest z krve luze
a žití jeho zničí květ!
Tvůj hoch, jenž vždy byl tvou nadějí,
ježž živilas v životě svém,
ten v dáli ve válečném reji
zmírá na poli krvavém!

Refrén:

Odepři zalidňovat zemi...

III

Což maj oblaka jakých mezí,
což neskryjí snad celý svět?
Proč šíří hranice na zemi
tolik neštěstí, tolik béd?
Není vítězstvím žádný zločin,
kdo seje smrt, ten lotr jest,
my čerta dbáme vaší slávy;
sami si hajte svoji čest!

Refrén:

Odepři zalidňovat zemi...

Aramis

PROBLÉM POHLAVNÍ

Novo-malthuism a žena*

Václav Draxl

Více ještě nežli dělník musí žena cílit k svému osvobození metodou Novo-Malthuismu, ať jakéhokoliv druhu jest její postavení sociální. Ona jest první, která užívati bude triumfů idejí těchto. Ona jest to, která snášeti musí břímě mateřství, toto zlo manželství a rodiny, ona trpí pod brutální nadvládou samce a jeho hospodářskou situací. Chce-li se osvoboditi, musí se především státí paní svého těla. Jest již svrchovaně na čase, aby sobě uvědomila žena svého práva, že může naprosto sama o sobě disponovati, sama určiti, chce-li se oddati, chce-li dáti život novému tvorů. V ten den, když žena bude matkou dle její libosti, nebude vzdálena svého osvobození konečného.

Pouze směšné pojmy o lásce, pojmy, zděděné náboženstvím křesťanským, mohou ženu nechati zapomenouti, že ona jen má právo o tom rozhodovati. Ona jest to, která v periodě devíti měsíců všechny tělesné funkce soustřeďuje k útvaru nového života. Ona jest to, která může a musí říci, chce-li dáti vzniku nové bytosti, která se vyvinuje v jejím životě.

Na neštěstí však neznalost prostředků proti početí nedovoluje jim ještě v plné míře zbaviti se tyranie mateřství. Jedny zřikají se raději lásky ze strachu před osudnými následky. Druhé opět ve své beznadějnosti sahají k prostředku nevhodnému a nebezpečnému, poněvadž pokoutně prováděnému, k potracení. Počet žen, které potratí, jest hrozný.

Každá mladá dívka, svedená a opuštěná svým milencem, sahá k tomuto prostředku ze strachu před svou rodinou, sousedy, veřejným míněním. Každá manželka, které se zdá, že již dosti zakusila mateřstvím, neváhá tímto způsobem se uvolniti. Slovem bída, stávající morálka, strach před budoucností nutí ženy moderní čím dál tím více vymykati se z pout mateřství. Jsou v tom podporovány četnými šarlatány, babami i lékárníky. Tisíce jich to zaplatí životem a nesčetné jich následkem krátké chvilky vášně vadne a chřadne po celý život. „Potrat jest legálně zločin. Vědecky není však takovým. Jest nutno doufati, že ideje Novo-Malthuismu budou jednou triumfovati a že potrat, praktikovaný za nejlepších podmínek pomocí hygieny, uznáván bude jako potřebný, nutný, lidský, když žena bez jakéhokoliv důvodu nebude chtít dát prostě vzniku tvorů novému, kdy nebude chtít býti matkou.“

Propagátoři Novo-Malthuismu jsou to jedině, kteří logicky a odvážně nelekají se šířiti pravdu o nápravě užitečné, o prostředcích proti zaujatosti, pokud se týče mateřství.

* Václav Draxl, „Problém pohlavní. Novo-Malthuism a žena“, *Hornické listy: orgán hájící zájmy horníků, hutníků a jim příbuzných odborů v Rakousku* 6, č. 28 (1910), s. 1–2.

STÁVKA RODIČEK*

Václav Draxl

Pro lásku boží, vlastně pro lásku k vlasti, plodte nám děti, děti, děti! – volají měšťáci k proletářům. Vlast jest v nebezpečí atd. A hlas volajících není hlasem volajícího na poušti. Jsou zde ještě ti, kteří spěchají na pomoc, aby zachránili vlast, sebe a stranu. Sociální demokracie v Německu první dává k tomu popud a spěchá na pomoc měšťákům.

V Düsseldorfu vládne a lékařský rada Bornträger nazval ženy, které omezují se v plodnosti, prostitutkami a k výroku tohoto pána uznaly hlavy ženského hnutí soc. dem. v Německu za vhodné se připojit!

Poslyšme výroky pana Bornträgra a nejpřednějších vůdkyň soc. dem. Zetkinové a Luxemburgové, v této věci, jak shodují se buržoa a soc. demokratka.

Pan Bornträger v jednom spisu praví:

Omezování plodnosti jest za každé okolnosti přítěží. Používáním ochranných prostředků klesá otec na zábavní prostředek a žena na privátní prostitutku. Každá obhajoba jest zdánlivým důvodem, kterým konečně vraždu a loupež můžeme krásli. – Nářky na hrubost mládeže pocházejí zřejmě z rodin, kde vznik dětí uměle byl regulován, jak mohou také takové rodiny své syny a dcery vychováti v mravnosti a cnosti?

Paní Klára Zetkinová vyjádřila se dne 22. srpna 1913 v Berlíně na schůzi žen:

Celé půl století byla to hrdost a síla soc. dem., že energicky odmítla měšťácké mastičkářství, které směřuje na konec k tomu, k oklamání proletariátu, aby nepřemýšlel o svém třídním postavení v kapitalistickém státu, nechati se klamati tím, že zlepší se existence jednotlivých rodin nebo menší třídy. Vzhledem k této skutečnosti jest to hanebnost, že v přítomnosti musíme se bránit proti prostředkům měšťáckých mastičkářů. Omezování plodnosti není nic jiného než třetí revoluční prostředek. Ono vyplývá z měšťácko-anarchistického nazírání, neboť oni berou za měřítko ne proletariát jako třídu, nýbrž jednotlivou rodinu, její životní podmínky. Ona slouží za životní prostředek jako individuální, na místo cílevědomé třídní akce proti měšťácké společnosti. Doporučování umělého omezování plodnosti odpovídá teorii měšťáků a tato nesmí býti zatahována mezi proletariát a omezování plodnosti jako revoluční zbraň proti kapitalistickému pořádku nesmí se propagovati.

* Václav Draxl, „Stávka rodiček“, *Hornické listy: orgán hájící zájmy horníků, hutníků a jim příbuzných odborů v Rakousku* 9, č. 38 (1913), s. 3–4.

Omezí-li proletariát počet dětí, aby nebylo nadbytek pracovních sil, pak nebude tím postižen kapitalismus, nýbrž on dovede si zaopatřit laciné pracovní síly z ciziny, ano i čínské (kuli). Také militarismus nebude poškozen, neboť při omezení porodů zachová se stát dle vzoru Francie prodloužením doby služební. Tak není omezení plodnosti žádnou zbraní revoluční, nýbrž měšťáckou a reakční utopií. Uskutečněním omezení porodů nejen že bereme militarismu vojáků, ale zmenšujeme armádu třídního boje a dějiny nám dokázaly, že bouřící se třídy vítězily ne kvalitou, nýbrž množstvím. Proletariát nemůže si pomoci svépomocí jednotlivců, ne přijmutím ochranných prostředků do erfurtského programu, nýbrž jen skrze velké třídní akce. Proto musíme stávku matek, „omezení plodnosti“, jako mastičkářství odvrhnouti.

Pan Bornträger a Zetkinová každý vychází z jiného hlediska, ale cílem se shodují: první potřebuje vojáky a tovární otroky a soudružka Zetkinová potřebuje veliké poslušné masy, hlasovací stádo.

Na téže berlínské schůzi referovala též nadradikálka Rosa Luxemburgová.

Takovými žvásty musí soc. dem. potírat omezování plodnosti. Z referátů obou vůdkyň každý by věřil, že mají doma celé králičí chlívky svých potomků. Ach, kde pak: Ony jsou zrovna tak prozřetelné jako ostatní dámy měšťáků a náležitě se zdržují plodnosti, „chrání se dětí jako čert kříže“. Ovšem s omluvou, že jako vůdkyně mají právo na stávku v plodnosti a plození přenechávají proletářkám, pro které je to dobré. Ony mohou hromadně vyrábět děti, aby rostla strana. Faktem je, že kdyby omezení porodů nebylo nebezpečné buržoazii, dnešnímu řádu kapitalistů, jistě by nebylo toho nářku od dvorního rady až ke kléru, šlechtě a vlastencům. Ano, všichni, kteří vládou širokým masám, hrozí se myšlenky omezení porodů. –

Proletářky chtějí být lidmi. Jest to prvně v dějinách lidstva, kde nemajetní chápou se prostředků regulovat své potomstvo na míru omezením porodů. Tím nastupuje dělná třída určitou cestu k společenskému vzestupu.

Proletářky chtějí být lidmi.

To, co až dosavadně výhradně činily (co bylo jim privilegií), dokází také ty zavržené. Zvláštní intelektuální síly vyvstávají jako samostatná třída, duševně silná, proti svým utiskovatelům ve všech směrech. Bez zákonů dávají nadbytečnému počtu dětí laufpas. Tím proletariát vylučuje zákonodárné politiky a dělá politiku sám a tak provádí tichou revoluci. Nejen sociálně-revoluční, nýbrž také jako část veškerého lidstva, spějící stále k vyššímu stupni, odlučující se takto od zvířecích zvyklostí. A poslední znamená zmenšení proletářské bídy, zmenšením počtu porodů, v kterémžto případě žádný zákon nemůže předepisovat ani kontrolovat plození, zdali manželé zabraňují oplozování či ne. Zde nepomáhá náрек ani parlament, ať již chce tak neb onak. Zákony jsou zde bezmocné. Kde existuje v dnešní společnosti pořádek, když o koně a psa jest lépe postaráno než o člověka. Žena proletářka, která nejvíce zakouší tíhu břemena četné rodiny, ta proletářka tvoří sama svůj zákon.

Žena proletářka, která uzavřela svůj klín, jest si sama zákonem, svým bohem, státem, vlastní stranou. Jest samovládcem svého osudu. Co to znamená, nemůžeme dnes ani pochopiti.

A proti osvobozující se ženě proletáře vystupují různí přítelíčkové ne zrovna rozumnými prostředky (klidně hodující v přepychu si hovící svět zvířat byl vyrušen z jich požitku, vlajícím skutečně červeně revolučním hadrem), ihned zahájena střelba proti němu za pomoci – také červených rrrrevolucionářů. Zastaví úbytek porodů?

Ne!

Životní poměry a podmínky života, silná touha po volnosti, jsou rozhodujícími pro ženu proletářku. Kašle na fňukání umravňovatelů a nářky vlastenců, ona jde klidně v před ku svému osvobození.

Mst.

PŘEKLADY

PROTI DIKTATUŘE, PROTI IMPÉRIU, PROTI NADVLÁDĚ

Současné myšlení běloruského, ruského
a ukrajinského anarchismu

*Dagmar Magincová, Max Ščur
a Miroslav Tomek (eds.)*

Against Dictatorship, Against Empire, Against Domination. Contemporary Thought
in Belarusian, Russian and Ukrainian Anarchism

Abstract

This selection of texts offers excerpts from contemporary debates in Belarusian, Russian, and Ukrainian anarchist movements. Topics include protests against Lukashenko, the left's position on the Russo-Ukrainian war, and the legacy of anarchist theory and practice of the Makhnovist revolutionary movement (1917–1921) in Ukraine along with their impact on the present.

Keywords:

Belarus, Russia, anarchism, direct action, Nestor Makhno

BĚLORUSKO

Úvod

Anonymní padesátistránková brožura Ja vychožu. Kritičeskij analiz vosstanija protiv diktatury se objevila na webu běloruského anarchistického kolektivu Prameň (čes. Paprsek) v létě roku 2021, k prvnímu výročí prezidentských voleb, jejichž zmanipulované výsledky vedly k dosud nevidanému vzepětí občanského odporu proti Lukašenkově autoritářskému režimu. Dle našeho názoru se jedná o nejlepší rozbor příčin neúspěchu povstání, podaný jeho bezprostředními účastníky, který v řadě ohledů předčí profesionální politologické analýzy, napsané většinou z liberálních a nedostatečně kritických pozic.

Dagmar Magincová a Max Ščur

Anarchisté a protesty*

Anarchistické hnutí bylo při zahájení volební kampaně poměrně oslabené. Pokusy o vytvoření společné platformy a mobilizaci různých skupin selhaly už v květnu: někteří anarchisté měli pocit, že nové volby mohou jen stěží představovat příležitost ke svržení diktatury. Jiní se společné práce nechtěli účastnit kvůli nedostatku času, problémům s koronavirem a dalším osobním věcem. Celkově měla většina anarchistického hnutí jen nejasnou představu o tom, co by se mohlo v srpnu stát.

Přestože se nepodařilo dosáhnout obecné dohody, někteří anarchisté se začali účastnit politických procesů kolem voleb. Na sociálních sítích byl aktivní kolektiv Prameň a blogger Mikola Dziadok.¹ První z nich vyzval v červenci k bojkotu volebního spektaklu a protestní mobilizaci 9. srpna. Dziadok zase po celou dobu volební kampaně aktivně informoval o protestech a politice kandidátů.

Některé afinitní skupiny² se zapojily do pouličních aktivit: v Minsku a dalších městech vylepovaly letáky a samolepky vyzývající k volebnímu bojkotu.

* *Ja vychožu. Kritičeskij analiz vosstanija protiv diktatury* (Minsk: Prameň, 2021), s. 30–35, 42–46.

¹ Mikola Dziadok (*1988) je anarchista, novinář a politický vězeň (vzděláním právník a politolog). Byl vězněn v letech 2010–2015, o svých zkušenostech napsal knihu *Paralelní svět v barvě* (2017, česky 2018 v Nakladatelství Anarchistické federace). V listopadu 2020 byl znovu zatčen a o rok později odsouzen k pěti letům let vězení. (Pozn. překl.)

² Afinitní skupina – zpravidla dočasná, malá, nehierarchická a autonomně organizovaná skupina zaměřená na přímou akci. Inspirací bylo organizování anarchistického hnutí ve Španělsku už na přelomu 19. a 20. století, od sedmdesátých let 20. století se začaly afinitní skupiny ve světě

Zvláštní pozornost si zaslouží skupina ve městě Baranavičy, která se aktivně podílela na organizaci městských shromáždění. Tento kolektiv poskytl vybavení a dokázal zajistit, že každý protestující měl k dispozici mikrofon. Jeden ze zdejších veřejných anarchistů aktivně vystupoval na shromážděních s anarchistickým programem a agitoval, aby lidé vystupovali nejen proti Lukašenkovi, ale proti autoritářství obecně.

Před volbami byly informační platformy anarchistů málo viditelné, s výjimkou blogů anarchisty Mikoly Dziadoka. Po volbách se situace dramaticky změnila. Díky přítomnosti anarchistů v ulicích se mnoho Bělorusů začalo aktivně zajímat o anarchistické myšlenky. Malé mediální skupině se podařilo předstihnout velké platformy při určování informační agendy na webu i v ulicích. Přes mediální růst však anarchisté nemohli využít svého vlivu k definování formátu dalších akcí – byli jsme vyloučeni z liberálních skupin plánujících nedělní akce, navzdory mnoha pokusům dostat se do tohoto uzavřeného klubu. Zároveň si většina anarchistů dobře uvědomovala, že pokud bychom vyzývali k akcím samostatně, byly by represe mnohem větší než v případě pokojných víkendových demonstrací.

Po volbách se anarchistům podařilo zorganizovat opravdový odpor nejen v Minsku, ale i v některých dalších městech. Organizované afinitní skupiny se účastnily jak střetů s pořádkovými silami OMON (Oddíl milice zvláštního určení) a Vnitřním vojskem, tak stavění barikád v různých částech Minsku. Jak se ale měnila taktika protestů a rostl počet jejich účastníků, byli anarchisté vytlačeni do pokojně protestujících davů.

V prvních dnech po střetech a při prvních nedělních pochodech se někteří anarchističtí aktivisté obávali spíš negativní reakce protestujících než represí. Videozáznamy a fotografie takzvaných „podněcovatelů“, identifikující organizované skupiny pokojných demonstrantů, odradily nejaktivnější protestující z prvních dnů od účasti na dalších demonstracích.

Až za několik týdnů se podařilo překonat obavy z možných konfliktů uvnitř protestního hnutí, což by se dalo považovat za promarněnou příležitost revolučního anarchistického programu. Některé afinitní skupiny prováděly agitaci při nedělních protestech a přes týden se účastnily menších akcí. S rostoucími represemi se anarchisté opět stali vítanými hosty na všech shromážděních a měli hlavní slovo, pokud šlo o bezpečnostní kulturu.³ V té době však už represe zasáhly mnoho aktivistů.

znovu využívat při masových protestech mírových aktivistů, environmentalistů, antikapitalistů, alterglobalistů atd. (Pozn. překl.)

³ Bezpečnostní kulturou se dnes rozumí to, čemu se dříve říkalo konspirace, tedy především používání bezpečných komunikačních kanálů. V autoritářském režimu, založeném na represích, jakým je Bělorusko, je bezpečnostní kultura klíčová. Podrobně o bezpečnostní kultuře instruoval anarchistické hnutí např. Ihar Aliněvič v knize *Jedu do Magadanu: vězeňský deník anarchisty* (Praha: Nakladatelství Anarchistické federace – Antifašistická akce 2014, 2022²; původně rusky 2012), kterou napsal jako vězněný anarchista s přímou zkušeností s metodami policejních vyšetřovatelů. (Pozn. překl.)

Celkově se anarchistické hnutí během protestů nedokázalo plně konsolidovat. V průběhu několika měsíců se protestů účastnily jednotlivé skupiny anarchistů, ale takzvaný černý blok nikdy nedal dohromady víc než třicet lidí. Důvodů bylo hned několik:

— Kolektivní represe anarchistického hnutí v roce 2017 měla dopad na ochotu účastnit se liberálních demonstrací ve velkém bloku. Je třeba připomenout, že jen v Minsku bylo tehdy během protestů proti dekretu o zdanění „příživníků“ zadrženo asi padesát anarchistů. Někteří soudruzi se přes tehdejší represe nedokázali přenést.

— Absence dlouhodobé spolupráce aktivistů (některé afinitní skupiny spolu nikdy nespolupracovaly). Některé afinitní skupiny vznikly z lidí, kteří se předtím společných akcí neúčastnili. Tento typ spontánní organizace je sice vhodný pro kratší časové období, ale je velmi obtížné skupinu zachovat na delší dobu kvůli neustálému vnějšímu tlaku. Mnozí z anarchistů zapojených do protestů mezi 9. a 11. srpnem nejsou členy organizovaných kolektivů a nezapojují se v rámci nějaké společné koordinační strategie.

— Přímá represe na samotných pochodech. Mnozí lidé nechťeli být při pokojných pochodech vystaveni zadržení na čtyřicet hodin nebo obvinění z trestného činu. Strategie GUBOPIK (Hlavní útvar pro boj s organizovaným zločinem a korupcí) a KGB byla pro mnohé nepohoditelná, protože represe vůči aktivistům probíhaly s několikaletým zpožděním.

— Anarchistické hnutí bylo hodně roztržštěné kvůli mnoha nevyřešeným konfliktům. To mělo také vliv na možnou spolupráci mezi některými kolektivy.

— Tradičně anarchistická punková subkultura se do značné míry zdržela účasti na protestech, opět kvůli relativně vysoké míře represí vůči anarchistům.

— Mnoho starších aktivistů anarchistického hnutí se bez vysvětlení zdrželo účasti ve společných blocích. Poměrně hodně z nich se individuálně nebo s několika přáteli účastnilo pokojných protestů.

To jsou jen některé faktory, jež ovlivnily nepříliš úspěšnou mobilizaci k účasti v anarchistickém bloku.

Fotbaloví fanoušci s protirasistickými názory odmítali s anarchisty spolupracovat kvůli vysoké pravděpodobnosti represí ze strany GUBOPIK a KGB vůči anarchistům. Proto se protestů účastnili samostatně a v malých skupinkách také antifašisté.

Mezi anarchisty vznikla také skupina partyzánů, kterou tvořili zkušení aktivisté. Aliněvič a Dubouski ilegálně překročili bělorusko-ukrajinskou hranici, setkali se s Ramanauem a Razanovičem,⁴ několik týdnů pokračovali v aktivní boji proti režimu a provedli několik žhářských útoků. Přestože byla skupina při pokusu o útěk na Ukrajinu zatčena, samotný fakt její existence se stal důležitým pro udržení image odhodlaného

⁴ Anarchista Ihar Aliněvič (rusky Igor Oliněvič) je mezinárodně známým politickým vězněm běloruského režimu. Poprvé byl zatčen v roce 2010 a následně bez důkazů odsouzen k osmi letům. V roce 2020 byl za účast v protivládních protestech znovu zatčen a o rok později odsouzen ke dvaceti letům. Dalšími odsouzenými v tzv. kauze anarchopartyzánů byli Siarhej Ramanau (na 20 let), Zmicer Razanovič (na 19 let) a Zmicer Dubouski (na 18 let).

anarchisty. I pro mnohé liberály představovali anarchističtí partyzáni významný příklad organizovaného odporu.

Represe proti anarchistům začaly ještě před volbami. Mnoho známých anarchistů bylo nuceno přejít do ilegality. Například Mikola Dziadok se skrýval od července do listopadu (byl zatčen v důsledku zvláštní operace GUBOPIK).

Za zmínku také stojí, že návrat k normálu v anarchistickém hnutí proběhl poměrně rychle. Už týden po volbách se více než 40 procent účastníků hnutí vrátilo ke své práci a každodennímu životu. Zapojení do politické organizace se výrazně snížilo, když konflikt deeskaloval. Mnoho anarchistů uvěřilo liberálnímu pojetí porážky diktatury. Ve světle toho se pochopitelně ztratila chuť stát na barikádách – mnozí se domnívali, že i bez účasti anarchistů se Lukašenko už neudrží.

Opět došlo k chybě, která vlastně připravila anarchisty o hnutí: nejméně deset anarchistů a pět antifašistů je za mřížemi. Mnoho soudruhů opustilo Bělorusko a hledá bezpečné útočiště pro další politickou práci. Někteří prošli mučením a bitím. Běloruské anarchistické hnutí bylo v podstatě rozbito represemi. V zemi zůstaly malé skupiny, které se dál organizují proti diktatuře, ale míra útlaku ze strany státu neumožňuje ani základní agitaci. Represivní orgány znají jména mnoha aktivistů a v případech anarchistických akcí se ke známým aktivistům poměrně rychle dostanou.

Anarchistické solidární struktury fungují i nadále: ABC-Bělorusko⁵ podporuje vězně, pronásledované i jejich rodiny.

V současné fázi se zbývajícím aktivistům spíše snaží přežít v prostředí represí než se zapojovat do plnohodnotného politického boje. Vyhledky anarchistického hnutí jsou mlhavé a je obtížné si představit další existenci anarchistů v současném prostředí. Značný zájem o aktivisty ze strany GUBOPIK a KGB komplikuje jakýkoli kontakt s lidmi zvenčí, kteří se kvůli vazbám na anarchisty obávají dalších problémů. A přestože informační projekty jako Pramen se i nadále těší zájmu části běloruské společnosti, tento zájem stále klesá.

Nenásilí a nečinnost

Až do června 2020 měly protesty v Bělorusku většinou nenásilný charakter. S výjimkou anarchistů nikdo k násilnému odporu proti represím nevyzýval. V létě se však tato situace velmi rychle mění. K prvním potyčkám s běloruskými policisty dochází v menších městech. Příčinou se stávají pokusy o cílená zadržení a pokusy o vysvobození zadržených osob. Tyto akce jsou spontánní a mimořádně účinné – běloruský režim není zvyklý na odpor obyvatelstva a jakýkoli odpor vyvolává v prvních týdnech na straně karatelů⁶ zmatek.

⁵ Běloruská organizace mezinárodní platformy Anarchist Black Cross (Anarchistický černý kříž) věnující se podpoře politických vězňů (zejména anarchistů) v Bělorusku působí od roku 2009.

⁶ Ruské označení pro příslušníky represivních složek.

Červencový útok na příslušníky OMON v Minsku se stává pro mnohé protestující zlomovým okamžikem. Ukázalo se, že právě tato neporazitelná speciální policejní jednotka se v konfliktní situaci velmi rychle hroutí. Běloruský OMON se po generace snažil budit dojem bojovníka, který dokáže fungovat v těch nejtěžších situacích a zpacifikovat nepokoje. Jenže ani častý trénink mladým lukašistickým dutohlavcům při konfrontaci s demonstranty v ulicích nepomohl. Úprk těžkooděnců změnil poměr sil v ulicích – Bělorusové si uvědomili, že mohou karatelům celkem úspěšně čelit.

Po těchto střetech se konalo mnoho menších shromáždění a pochodů. Mnoho skupin i běžných občanů se připravovalo na hlavní událost – den voleb. Přestože někteří stále doufali v pokojné řešení konfliktu s diktaturou, většina lidí po celé zemi se v den voleb aktivně postavila policii na odpor. Na některých místech se obyvatelstvo dokázalo na jednu noc od diktatury zcela osvobodit. V Minsku a dalších velkých městech se karatelům podařilo do rána „vyčistit“ ulice, ale hnutí zastavit nedokázali. Následující večerní a noční protesty ukázaly účinnost aktivního odporu a decentralizace.

Podkopávání autority ministerstva vnitra pokračovalo. V zoufalé snaze zabránit protestům sebrali karatelé každého, kdo vypadal jako protestující. Během dne se policisté v antonech, autobusech i sanitkách snažili vyvinout aspoň nějaký tlak. Náhodná zadržení navýšila počet lidí postižených politickou represí v zemi. Tato taktika vedla například k zadržení mnoha dělníků, kteří se vraceli z večerních/nočních směn. To následně zvýšilo míru konfrontace v továrnách a bylo jedním z katalyzátorů stávkového hnutí v zemi.

Pro některé protestující z liberálního tábora byla míra konfrontace příliš vysoká. Násilí represivních orgánů vedlo během pár dní k úmrtí několika protestujících, ke stovkám zraněných a k mučení tisíců lidí na policejních služebnách, v celách předběžného zadržení a ve vazebních věznicích. Pro relativně mírumilovné obyvatelstvo země byla tato represivní taktika překvapením.

V reakci na násilí začaly čtvrtý den povolebních protestů pokojné pochody: stovky převážně žen oděných v bílém s červenými květy se shromažďovaly v centru Minsku s požadavkem zastavení policejní brutality, propuštění všech vězňů a svobody shromažďování. Represe proti ženským pochodům zpočátku uplatněny nebyly.

Pacifismem se začalo zaštiťovat mnoho liberálních mediálních platforem. Ukončení násilí bylo v této fázi hlavní agendou protestů. První neděli po volbách vyšly do ulic měst po celé zemi statisíce lidí. Něco takového se v Bělorusku ještě nikdy nestalo. V ten den se zdálo, že diktatura prohrála a my se konečně můžeme svobodně nadechnout.

Jak už bylo řečeno, liberální část protestů vnímala tento den jako začátek konce Lukašenka. Po tak velké demonstraci měl diktátor definitivně odejít. Ale nedostatek cílů se ukázal jako problém, který protestující nedokázali vyřešit. Jen v několika případech se demonstrantům podařilo pochodem k vazebním věznicím dosáhnout osvobození vězňů (v Minsku takovýto několikatisícový pochod vyústil v konflikt s dobrovolníky, kteří kolem policejních služeben a cel předběžného zadržení vytvořili další obrannou linii proti protestujícím – důvodem takového jednání byly dohody mezi dobrovolníky

a správou represivních orgánů, které podle dobrovolníků mohly být v případě pokusů o nátlak porušeny). Samotné demonstrace se často měnily z protestů v samoúčelná masová shromáždění.

Pokusy řady kanálů sítě Telegram stanovit cíl pro konkrétní den protestu většinou selhávaly a jen malá část demonstrantů byla ochotna aktivně něco dělat. A ani v takovém případě nešlo o přímé střety s těžkooděnci, ale o různé formy nenásilného odporu.

Velmi rychle se pokojné protesty staly dogmatem a jakýkoli aktivní protest byl vnímán jako provokace. Během krátké doby se běloruské protesty změnily ze střetů s represivními orgány v naprosto pasivní manifestace. Dokonce i pokusy o blokování silnic řetězy solidarity byly mnohými vnímány jako provokace, zatímco postávání mnoha tisíc demonstrantů na červenou na semaforech byl dáván za příklad vysoké kultury protestu a pořádku v běloruské společnosti.

Taková deeskalace bez nátlaku na režim poskytla represivním orgánům příležitost k vypracování nové strategie potlačování protestů. A zatímco informačnímu prostředí dominovala agenda „svržení diktatury není sprint, ale maraton“, relativní klid v ulicích hlavního města umožnil represivním orgánům uplatnit strategii postupného potlačování, o kterém už tu byla řeč.

Pokojní demonstranti v Minsku se vzpamatovali příliš pozdě – v té době už bylo hnutí v jiných částech země poraženo. Pokusy o eskalaci protestu po několika měsících nedělních pochodů neměly žádné zásadnější výsledky, protože mnoho aktivistů připravených k eskalaci konfliktu už bylo ve vězení nebo v zahraničí. Taktika osvobozování vězňů a útoků na trestné oddíly, které se odvážily vstoupit do davu demonstrantů, pokračovala ještě několik týdnů, ale byla zaměřena především na obranu demonstrací, které stále neměly žádné cíle.

Je třeba zmínit i to, že kromě velkých demonstrací pokračovaly v mnoha městech také individuální sabotáže: blokování železničních tratí, ničení nepřátelské techniky apod. Tato forma odporu se však nestihla rozšířit na onu kritickou mez, kdy by režim vážně poškodila.

Informační agenda upřednostňující pokojné protesty velmi silně postihla základnu hnutí. Přestože se k povstání proti Lukašenkovi mohly díky deeskalaci připojit statisíce lidí po celé zemi, rozdělení na radikální a mírumilovný tábor hrálo do karet především diktatuře. Běloruská společnost se ocitla v situaci známé mnoha západním protestujícím, kdy se radikální pacifisté snaží z hnutí vyloučit příznivce přímých akcí, a tím jen pomáhají nepříteli.

V mnoha ohledech se agenda prosazující pokojné protesty odehrávala i na ulici. Lidé, kteří vyšli do ulic po prvních radikálních demonstracích, si přáli, aby násilí přestalo, a jakoukoli akci považovali za možnou provokaci režimu k další vlně represí. Tento přístup se zcela vymyká logice – Lukašenkův režim, který v srpnu 2020 oslabil, nebyl připraven provokovat lidi k násilí a další eskalaci konfliktu, protože taková strategie by situaci destabilizovala. V takovém případě by bylo nesmírně obtížné znovu nad ní získat kontrolu. Režim si to uvědomil už v prvních dnech po volbách.

Anarchisté a další radikální skupiny by se neměli obávat destabilizace protestů v případě střetů s OMON a dalšími organizovanými represivními skupinami. Je zřejmé, že čím aktivnější odpor se v ulicích odehrává, tím větší je pravděpodobnost chyb a pádu režimu. Aktivní akce jsou nutné i v případě, že se proti nim staví pokojná většina. Liberální informační agenda může takové akce označovat za provokace, ale je třeba pamatovat na to, že naším cílem při protestech není podpora liberálního tábora, nýbrž svržení diktatury, i když je spolupráce s liberálními spojenci vždy důležitá.

Vybral Max Ščur, přeložila Dagmar Magincová

RUSKO

Úvod

Po invazi na Ukrajinu vznikla kromě jiných i Bojová organizace anarchokomunistů (BOAK), jedno z partyzánských sdružení, jehož členové věří, že sabotáže a ozbrojený odpor pomohou zastavit válku. Podporuje partyzánské akce v Rusku, radí, jak je provádět, a převzala odpovědnost za některé sabotáže. Osm měsíců po zveřejnění následujícího rozhovoru padl v bojích u Bachmutu její spoluzakladatel Dmitrij Petrov, anarchista a antifašista, historik, ekologický aktivista a pouliční partyzán, badatel věnující se Kurdistánu, politický emigrant a Rus, který bojoval za svobodu Ukrajiny. Jeho krédem i krédem BOAK bylo, že pokud je někdo anarchista, musí anarchismus reálně budovat ještě za svého života, musí bojovat za sociální revoluci. Způsob a důvody vysvětluje BOAK v rozhovoru.

Dagmar Magincová

Bojová organizace anarchokomunistů*

Rozhovor ze srpna 2022 s partyzánskou anarchistickou skupinou

Když na konci února 2022 napadla ruská vojska Ukrajinu, anarchisté a anarchistky se také zapojili do protiválečných demonstrací. Vyšli do ulic vyjádřit svůj nesouhlas, a to bez ohledu na drakonické represe. Po měsících, které uplynuly od potlačení těchto protestů,

* Zdroj: <https://cs.crimethinc.com/2022/08/22/rossiia-boievaia-orghanizatsiia-anarkho-komunistov-intierviu-s-podpolnoi-anarkhistskoi-ghruppoi>

se formy odporu proti invazi změnilý. Partyzánské útoky po celém Rusku byly namířeny proti železnicím, vojenským kancelářím, automobilům válečných fanatiků i proti ruské státní propagandě podporující válku.

Jednou ze skupin, podporujících takové akce, je Bojová organizace anarchokomunistů. V následujícím rozhovoru vysvětlují, jak vidí svůj odkaz v regionální historii anarchistických hnutí, jak se politická situace v Rusku zhoršila do té míry, že je možné potlačovat sociální hnutí a vtrhnout na Ukrajinu, a jaký typ organizace je za současných okolností možný... Popisují i některé své operační algoritmy pro případ, že by to někdy bylo užitečné pro anarchisty v jiných zemích, kteří mohou být nuceni přijmout podobné strategie kvůli silícím státním represím.

Povězte nám prosím (to, co lze veřejně napsat) o aktivitách, které vaše skupina organizuje nebo podporuje. Včetně sociálních médií, zpravodajství o vězněných, o přímých akcích, fondu na podporu přímých akcí apod. Můžete nám například říct (pokud je to bezpečné), jakým způsobem zajišťujete anonymitu příspěvků na sociálních sítích?

Od některých kamarádů jsme slyšeli kritiku sociálních médií jako takových. Říkají, že je to jakýsi nekonečný proud krátkých zpráv, který v čtenáři nezanechá nic nebo skoro nic.

Současné považujeme práci na sociálních sítích za důležitou součást naší mediální práce (tj. propagace našich myšlenek). Především na Telegramu jako méně cenzurovaném, o něco inteligentnějším a politizovanějším médiu.

Zároveň předpokládáme, že majitelé jakékoli sociální sítě, poskytovatelé apod. mohou spolupracovat s represivními orgány jakéhokoli státu. Proto je pro nás zajištění anonymity v médiích velmi důležitou zásadou. Používáme operační systémy založené na Linuxu, které poskytují připojení k internetu pouze prostřednictvím prohlížeče TOR, včetně Telegramu, který je naším jediným připojením. K propojení účtů používáme anonymní a virtuální čísla a e-mail na riseup.net, což je náš nejdůvěryhodnější internetový technologický projekt. Zásadní je také odstranění metadat mediálních souborů (obrázků, videí, textů). V některých operačních systémech založených na Linuxu to lze provést několika kliknutími myši, jiné operační systémy vyžadují instalaci samostatného softwaru. Každopádně je to vždy možné a nutné.

Jedním z aspektů vaší práce je zveřejňování zpráv o přímých akcích v Rusku. Můžete nám říct, jak tyto zprávy ověřujete, když se k vám dostanou nebo na ně narazíte v korporátních médiích?

Pokud jde o ověřování zpráv, pak dostane-li se k nám zpráva přímo, vyhodnotíme nejprve její věrohodnost na základě vlastních zkušeností: jak jsou zprávy jednoznačné a autentické (fejky se obvykle za anarchistické vydávají dost nešikovně); jak jsou videa nebo fotografie zřetelné; jak přesné jsou údaje o místě, datu a předmětu útoku. Pokud

je informace podle těchto kritérií věrohodná, považujeme ji za autentickou a zveřejňujeme ji. Potvrzení takové akce v médiích, včetně těch korporátních, nám slouží jako další ujištění, že se skutečně stala.

Můžete říct něco o tom, jak se rozhodujete, koho podpoříte z akčního fondu, když není možný přímý kontakt, a jak řešíte finance z hlediska bezpečnosti?

Rozhodování o tom, koho z fondu podpoříme, není snadné, hlavně proto, že je velmi malý. Zpočátku jsme posílali malé částky všem, kteří o ně požádali. Brzy jsme zjistili, že ve většině těchto případů nemáme žádné potvrzení následné akce. Proto teď poskytujeme pomoc post factum, když existuje důkaz o provedení akce.

Používáme převody mezi BTC peněženkami a příjemcům zároveň poskytujeme pokyny, jak kryptoměnu při výběru anonymizovat.

A ještě jedno důležité doporučení, které bychom chtěli dát všem budoucím účastníkům partyzánského odboje: testujte předběžně všechny bojové prostředky, které máte v plánu při svých akcích použít. Od obyčejného Molotovova koktejlu až po ty nejsložitější: vyhněte se tak nešťastným selháním v okamžiku přímé akce.

Když se ohlédnete za historií Ruska a okolních regionů, které organizace a boje považujete za své předchůdce?

Považujeme se za pokračovatele revoluční anarchistické tradice ve východní Evropě. Za své předchůdce považujeme bojové anarchistické skupiny z počátku minulého století: Černý prapor,¹ Bezvládí² a jihoruskou anarchosyndikalistickou skupinu.³ U těchto organizací nás inspiruje jejich odhodlání k rozhodné bojové činnosti, jejich snaha zapojit do bojových aktivit široké masy lidí, sjednotit politický a ekonomický boj do jednotného zápasu za sociální revoluci. Vnímáme se také jako pokračovatelé Revoluční povstalecké armády Ukrajiny (RPAU)⁴ a anarchistů-partyzánů, kteří se během občanské války se zbraní v ruce postavili reakční a bolševické diktatuře.

¹ *Čornoje znamja*, federace militantních anarchokomunistů založená v Bělostoku v roce 1903. Hlavním organizátorem a ideologem organizace byl Juda Solomonovič Grossman (Rošin). (Pozn. překl.)

² *Beznačalie*, militantní anarchistická skupina působící na počátku 20. století v Petrohradě. Hlavním organizátorem byl Sťepan Romanov (Bidbej). (Pozn. překl.)

³ Masová organizace kolem anarchosyndikalisty Daniila Novomirského v období kolem revoluce 1905–1907 působila zejména mezi pracujícími v Oděse a Dnipro. Organizace měla i početnou partyzánskou bojovou družinu. (Pozn. překl.)

⁴ Ozbrojené hnutí vedené v letech 1918–1921 Nestorem Machnem a působící na jihovýchodě dnešní Ukrajiny, známé také jako machnovština. Proti bílým, někdy v alianci s rudými a někdy proti nim hájili rozsáhlé osvobozené území, na němž se snažili ustavit lidovou samosprávu ve svobodných sovětech. (Pozn. překl.)

Pokud jde o současnost, náš partyzánský anarchismus představuje tvůrčí přístup k myšlenkám a praxi Nové revoluční alternativy z devadesátých let⁵ a skupin kolem Černého blogu z přelomu první dekády tohoto tisíciletí.⁶ Kromě toho se s obdivem inspirováme hrdinským sebeobětováním Michaila Žlobického, který 31. října 2018 provedl bombový útok na sídlo FSB v Archangelsku.

Když se ohlédneme za zkušenostmi a příkladem našich předchůdců, docházíme k závěru, že úspěšná revoluční činnost vyžaduje disciplinovanou organizaci složenou z odhodlaných, obětavých a oddaných kamarádů.

V průběhu let jste viděli, jak se Putinova vláda stává stále represivnější. Když vláda zpřísňuje represe, anarchistické hnutí čelí dilematu: být víc veřejně viditelnými, více riskovat a snažit se zabránit zpátečnictví ve společnosti, nebo se stáhnout do ilegality a připravit se na represe? Je možné nějak dělat obojí? Jak vyvážit nutnost veřejné organizace s nutností udržet naše projekty v bezpečí?

Známe příklady, kdy se jednotlivým kamarádům dařilo poměrně dlouho balancovat mezi publicitou a ilegalitou a byli celkem aktivní v obojím. Jsou to však spíš výjimky z pravidla. Určité rozdělení na „legální“ a „bojové“ křídlo je nevyhnutelné. Potvrzují to zkušenosti mnoha revolučních hnutí ve 20. století.

Je důležité, aby existovala a byla silná obě křídla. Zároveň trváme na tom, aby mezi nimi existovaly vazby, včetně možnosti přechodu lidí z jedné sféry do druhé. V minulosti jsme občas slyšeli nesmysly o tom, že by z „bezpečnostních důvodů“ veřejné a ilegální křídlo měly být od sebe zcela izolovány. Podle zkušeností vždy existují nějaké přechodné vazby a komunikační kanály.

Jakou radu byste dali anarchistům v jiných částech světa, kteří v současnosti nejsou organizováni v podzemních strukturách, ale kteří je možná jednou budou muset organizovat? Jaké kroky by měli podniknout teď, protože v budoucnu by to bylo obtížnější?

Na to je hodně složité odpovědět, pokud nejsme detailně obeznámeni se situací v jiných částech světa. Proto asi můžeme zdůraznit jen ty nejobecnější body.

Zprv je třeba agitovat v samotném anarchistickém hnutí za vytvoření podzemních ozbrojených struktur. Pokud je nám známo, anarchisté ve většině zemí tuto potřebu zatím moc nechápou.

⁵ Ruská anarchistická podzemní organizace, která se podílela na řadě útoků na státní cíle během čečenské války. (Pozn. překl.)

⁶ Černý blog se stal v nultých letech v Rusku známý díky zprávám o přímých akcích na obranu přírody a proti policejním služebnám, vojenským náborovým kancelářím či kancelářím Jednotného Ruska nebo prokremelského hnutí Naši. Černý blog ukončil činnost v roce 2019, místo něj vznikl telegramový kanál *Bojovník Anarchista* s podobnou tematikou. (Pozn. překl.)

Dále je třeba vytvořit základní organizace těchto struktur a v širším měřítku sít spolehlivých kontaktů v různých regionech země, samozřejmě za přijetí všech nezbytných bezpečnostních opatření.

Současně by se mělo organizovat vzdělávání a bojový výcvik.

Shromažďovat peníze, zbraně, vybavení – na to není nikdy příliš brzy. Připravit si plně zabezpečené způsoby veřejné i neveřejné komunikace i bezhotovostní převody peněz. To jsou tak základní věci.

Když se ohlédnete za posledními patnácti lety v Rusku, co se mělo udělat, aby Putinova vláda nedosáhla současné situace v zemi? Jaký druh mezinárodní solidarity a podpory by pomohl anarchistům v Rusku zabránit Putinovi v dosažení kontroly nad ruskou společností, bez níž by invaze na Ukrajinu nebyla možná?

Možná má smysl podívat se do ještě dřívějšího období, do let 1993 a 1996, kdy Jelcin a oligarchové upevnili svou moc a rozdrtili své reálné politické soupeře. Jakkoli se nám mohli zdát nesympatičtí, dnes vidíme, že právě tehdy byla nastoupena cesta k vybudování autoritářského státu, který potlačil jakoukoli politickou alternativu. Putin se pouze řídil danou logikou a čelil méně překážkám než Jelcin. Pak přišlo apolitické, „syté“, jak mu říkáme, první desetiletí nového tisíciletí, kdy nebyla skoro žádná možnost rozhýbat společnost. Politická krize v letech 2011–2012 snad teoreticky mohla ukončit Putinovu vládu, kdyby všechny opoziční síly působily soudržněji a radikálněji. Anarchisté se snažili protesty radikalizovat, ale naše síly na to nestačily a úřady se rozhodly zahájit první vážné represe.

Těžko říct, jaká mezinárodní podpora by tehdy naše hnutí posílila. Obsazení Krymu a zahájení války proti Ukrajině v roce 2014 způsobilo v Rusku velký vzestup reakčních nálad a země se přehoupala přímo do současné katastrofy.

Někteří „antiimperialisté“ v USA (včetně malého počtu údajných anarchistů) se domnívají, že všichni, kdo podporují ukrajinské anarchisty zapojené do vojenského odporu proti invazi a bojují „bok po boku“ s ukrajinskými fašisty, podporují Zelenského vládu a prosazují zájmy NATO. Jak by podle vás měli ruští a ukrajinští anarchisté v této situaci jednat a co by měli solidárně dělat anarchisté v jiných částech světa?

Porážka Ukrajiny způsobí triumf nejtemnějších reakčních sil v Rusku, jeho konečnou přeměnu v neostalinský koncentrační tábor s neomezenou mocí FSB a totalitní pravoslavnou imperiální ideologií. Na obsazené Ukrajině budou zničeny všechny výhonky občanské společnosti a politických svobod a bude zpochybněna samotná existence ukrajinské kultury. Pokud ale bude Rusko poraženo, nevyhnutelně dojde ke krizi Putinovy moci a otevře se revoluční perspektiva. Volba mezi těmito alternativami se anarchistům zdá být jasná.

V každém případě to všechno my tady ve východní Evropě považujeme za mnohem naléhavější než nezávazné argumenty o geopolitických hrách USA a NATO. Ty raději přenecháme Putinovým propagandistům. Takže solidarita s námi je solidaritou s Ukrajinou, s jejím vítězstvím.

Měli jste více než půl roku na to, abyste zhodnotili různé strategie anarchistů v Rusku, Bělorusku a na Ukrajině v reakci na invazi. Povězte nám prosím o svých zjištěních. Co jste očekávali a co vás překvapilo? Jaký byl podle vás například výsledek veřejných protiválečných protestů v únoru a březnu 2022? Můžete se s námi podělit o nějaké myšlenky týkající se účinnosti Operace Solidarita, Výboru odporu, Feministického protiválečného odporu, Autonomní akce⁷ nebo dalších organizací na obou stranách hranice, které se snažily na invazi reagovat?

Jednoduše řečeno, za šest měsíců stále není jasné, která kombinace strategií je nejúčinnější. Všechny akce kamarádů mají velký význam, přesto se zatím nedá říct, že je anarchistické hnutí v Rusku/Bělorusku nebo na Ukrajině na vzestupu, i když na Ukrajině vidíme jeho inspirující mobilizaci.

Podporujeme rozhodnutí anarchistů na Ukrajině chopit se zbraní a připojit se k vojenské konfrontaci s imperialismem. Každé revoluční politické hnutí musí být bojeschopné a svou bojeschopnost ukázat v době války, musí se spolu se společností účastnit jejího boje. Jsme příjemně překvapeni úrovní logistického úspěchu, shromažďováním materiální pomoci a potřebných věcí a mediálním pokrytím, kterého se podařilo dosáhnout „občanskému křídlu“ anarchistického hnutí na Ukrajině.

Rádi bychom však viděli větší organizovanost a strukturovanost anarchistů na ukrajinské straně, stejně jako jasněji a aktivněji vyjádřený politický postoj. Samotný Manifest Výboru odporu nestačí.

Pokud jde o Rusko, věříme, že všechny akce – mírové, bojové, symbolické, informační – jsou velmi důležité. Cokoli, co se může dotknout mysli a duše našich krajanů. Zároveň jsme příznivci partyzánských metod: sabotáže, přímé akce, partyzánský boj proti fašistickému režimu podle našeho názoru vyvolá v současných podmínkách největší ohlas a má největší politický a revoluční potenciál.

⁷ *Operace Solidarita (OpSol)* – ukrajinská anarchistická iniciativa založená těsně před ruskou invazí na Ukrajinu, podporující antiautoritářské aktivisty v ozbrojeném boji proti okupaci nebo pomáhající při jejich přesídlení, v červenci 2022 zanikla a vznikla organizace Kolektivy solidarity (Solidarity Collectives), která převzala její aktivitu; *Výbor odporu* – telegramový kanál, kam přispívají členové antiautoritářské čtyry bojující na Ukrajině; *Feministický protiválečný odpor* – grassrootové hnutí, které vzniklo den po zahájení ruské invaze na Ukrajinu; *Autonomní akce* – dlouholetá ruskojazyčná anarchistická mediální skupina poskytující aktuální zpravodajství a analýzy. (Pozn. překl.)

Myslíte si, že lidé mimo Rusko mohli udělat něco pro to, aby první fáze ruského protiválečného hnutí proběhla jinak?

Je třeba říct, že i když málokdo věřil v reálnost Putinovy konvenční válečné invaze, od prvních hodin války rostlo a šířilo se obrovské mezinárodní hnutí solidarity. Antiautoritáři, kteří se zapojili do ozbrojeného odporu proti putinismu na Ukrajině, byli rychle vybaveni většinou potřebných věcí. Dobrovolníci včetně členů anarchistických iniciativ pomáhali ukrajinským uprchlíkům. Probíhaly solidární akce, setkání a diskuse. Udělalo se hodně práce a my můžeme kamarádům jen poděkovat.

Téměř vždy je ovšem možné udělat ještě víc: v oblasti solidárních akcí, shromažďování finančních prostředků pro anarchistické hnutí na Ukrajině i v Rusku. Často slyšíme, že lidé na Západě jsou postupně „unaveni válečným tématem“, nevidíme dřívější jednotu v otázce mezinárodní izolace Putinova režimu. Důležité je teď udržovat „solidární tón“, udržovat vysokou úroveň informovanosti a aktivismu.

Od doby, co Bakunin opustil v roce 1840 Rusko, a možná už dávno předtím, byla generace ruských radikálů nucena odjíždět z Ruska a organizovat se v zahraničí. Můžete se podělit o nějaké úvahy o problémech organizování hnutí, která zahrnují politické emigranty v exilu? Jak například udržujete vazby mezi lidmi v Rusku a mimo něj a jak vyvažujete vliv ruských kamarádů, kteří „reprezentují“ hnutí z emigrace v západní Evropě, s perspektivami těch, kteří jsou stále v zemi a jsou v důsledku toho víc ohroženi?

Nakolik to můžeme posoudit, jednou z důležitých výzev v emigraci je zůstat politicky aktivní, zachovat si radikální pozici a najít rovnováhu mezi integrací do nové komunity a udržením kontaktu s realitou a hnutím doma.

Současná komunita vyhnanců z Ruska je podle všeho poměrně rozptýlená. V zahraničí však existuje několik skupin ruských anarchistů. To je velmi pozitivní zkušenost, kterou je třeba rozvíjet.

Podle našeho názoru můžeme o „reprezentaci“ mluvit jen tehdy, když existuje organizace s pobočkami v Rusku i v zahraničí. V opačném případě není řeč o reprezentaci, ale pouze o názoru a perspektivě jednotlivých kolektivů a jednotlivců.

Pokud jde o vazby mezi emigranty a těmi, kteří působí uvnitř Ruska, ty existují. Internet a prostředky anonymní komunikace k jejich existenci významně přispívají. I zde je ale namístě říct, že potřebujeme velkou organizovanost, aby se tato spojení stala systematická a politicky významná a nešlo jen o sporadickou individuální komunikaci. Existují kroky správným směrem, ale nemůžeme prozradit podrobnosti.

V jedné solidární platformě už nastal rozkol a vyvolal otázky týkající se řešení konfliktů a toho, jak mohou lidé v hnutí pod silným tlakem vzájemně spolupracovat. Jak

se hodnoty a ideologie vládnoucího řádu, jako je kapitalismus, patriarchát a liberální individualismus, projevují v činnosti a chování revolucionářů v bývalých sovětských republikách?

Je pro nás těžké posuzovat rozkol, jehož jsme nebyli svědky. Můžeme však sdílet obecný názor na „kulturu rozkolu“, která kvete nejen v anarchistickém hnutí, ale v současné společnosti obecně.

Někdy od kamarádů slyšíte: „Rozdělení je dobré, a když jsou mezi lidmi rozpory, je třeba se rozdělit.“ S touto logikou nelze vybudovat silné hnutí. Ze zkušenosti můžeme říct, že za rozštěpením „z ideologických důvodů“ vždy stojí nejen teoretické a praktické rozpory, ale také konflikty ambicí, boj o moc a zdroje a egoismus. To platí nejen pro „nováčky“, ale i pro poměrně staré a „ctihodné“ revolucionáře, kteří v hnutí strávili mnoho let.

Recept na štěpení neznáme. Každé hnutí, které známe, žel prošlo dramatickým rozštěpením, včetně některých poměrně masových a úspěšných. Možná, že proti štěpení funguje kolektivní sebekázeň – pochopení toho, že zájmy boje jsou vyšší než individuální touhy, sympatie a antipatie, že kolektivní rozhodnutí nejsou vždy taková, jaká by si konkrétní jedinec přál, ale že je stále důležité zachovat skupinu.

Může to znít naivně, ale před rozštěpením chrání i kamarádství a vřelé vztahy v kolektivu. Jisté ale je, že to není všelék, rozkoly se tím nedají úplně odstranit. Nicméně i když se rozkolům nelze zcela vyhnout, měli bychom se snažit o jejich minimalizaci.

Mimo Rusko máme dojem, že Putin láká rekruty z menších měst, a minimalizuje tak dopad války v Moskvě a Petrohradě. Co lze udělat pro narušení politických strategií v Rusku, jejichž cílem je omezit rozvrat způsobený válkou a zabránit vzniku nepředvídatelných situací? Jak mohou anarchistické akce v podmínkách tvrdých represí něco sdělit lidem, kteří mají důvod být válkou pobouřeni?

To je podle našeho názoru velmi přesný dojem. A tady samotná válka osudovou nevyhnutelností působí jako hlavní činitel svržení režimu. Tuto roli nelze zrušit, nelze ji zvrátit, nemohou to udělat ani ruské úřady, kdyby chtěly, ani odpůrci režimu, kdyby mohli – žádný jiný faktor nemůže tuto válku zastínit.

A jak můžeme naše poselství v podmínkách tvrdých represí předávat dál? Pokusili jsme se naši vizi uvést v život. Příznivcům Putinovy politiky a lhostejným je třeba ukázat, že se válka může dostat do jejich sousedství. Odpůrcům války je třeba ukázat účinné způsoby, jak proti ní bojovat.

Domníváte se, že invaze na Ukrajinu je znamením věcí, které se ve světě stanou? Budoucnosti, v níž se válka stane všudypřítomnější, protože kapitalismus vstoupí do období ekonomické a ekologické krize? Pokud ano, co by měli lidé udělat teď, aby se připravili?

To je velmi pravděpodobný scénář. Samozřejmě, že univerzální odpovědí, kterou můžeme dát, je co nejrychlejší anarchistická revoluce. (*Smích.*) No a „realističtější“ rady by se měly stále týkat větší demokratické kontroly moci ze strany širokých vrstev obyvatelstva – čím účinnější taková kontrola bude, tím většímu počtu problémů by se dalo v budoucnu předejít. To je však stále poměrně optimistický předpoklad a je pravděpodobné, že společnost nebude dostatečně silná a elity dovedou své národy ke katastrofě. Zbývá snad jen snažit se co nejvíc rozvíjet komplexní horizontální vazby, a to i mezi ideově motivovanými členy anarchistického hnutí, aby se neomezovaly jen na aktivismus, ale působily i v ekonomické sféře. Takové skupiny důvěry mohou výrazně pomoci přežít těžké časy a mohou se kolem nich shromažďovat lidé zvenčí, z atomizovaného společenského chaosu.

Nakonec prosím vysvětlíte, jak mohou podle vás lidé mimo region nejlépe podpořit anarchisty v Rusku, Bělorusku a na Ukrajině.

Podílejte se na iniciativách, které neformálně a materiálně podporují revolucionáře ve východní Evropě. Zvláště uvítáme příspěvky do našeho Revolučního anarchistického fondu, který výrazně pomáhá v boji a s jeho náklady.

Důležité je, že anarchistická revoluční strategie se neomezuje na jednu zemi nebo region. Na stát a kapitalismus je třeba útočit po celém světě.

Vybrala a přeložila Dagmar Magincová

Machnovština jako epistemologicky významný fenomén*

Marija Rachmaninova

*Článek Marije Rachmaninové (*1985) nabízí novou interpretaci machnovského hnutí. Autorka se domnívá, že ukrajinští povstalci před více než sto lety v praxi nabídli model racionality, který můžeme chápat jako alternativu racionality osvícenecké. Jedině tak, probuzením dosud netušených sil lidových mas, lze podle ní vysvětlit odolnost, kterou machnovské hnutí projevilo v boji s mnohem silnějšími protivníky. Slabinou její převážně teoretické studie je ovšem fakt, že Rachmaninová ke svým odvážným závěrům dochází na základě velmi omezeného spektra historických prací. Zejména se opírá o první zpracování dějin machnovského hnutí, jehož autorem je ruský revolucionář Pjotr Aršinov, a o práce samotného Nestora Machna.*

Rachmaninová patří k zajímavým představitelům mladší generace současných ruských anarchistů. Pochází z Moskvy, kde vystudovala sociální filosofii a jazyky. Působila na různých ruských univerzitách a odborně se věnovala zkoumání vývoje různých forem anarchismu. Roku 2019 založila online magazín Akrateia (<https://akrateia.info/>), věnovaný zkoumání anarchistického myšlení. Vycházejí zde příspěvky ruských, ukrajinských i běloruských autorů v různých jazykových verzích a také překlady zahraničních myslitelů. V roce 2022 musela opustit profesorské místo na katedře filosofie a kulturologie Petrohradské humanitní univerzity odborů v důsledku udání, které na ni přišlo poté, co během přednášky se studenty diskutovala o ruské invazi na Ukrajinu.

[...] Povstalec jedná jako autonomní osobnost, proto ho také armádní velení z právního hlediska považuje za „zločince“¹ (to platilo jak pro bílé, tak pro rudé, kteří neváhali kohokoliv, kdo se nepodřídil generální linii strany, označit za banditu a kriminálního). Na zločince se nevztahují etická pravidla znepřátelených států, jejichž armády bojují podle určitého scénáře, který vypracovalo jejich vedení, a – na rozdíl od povstalců – berou poražené nepříteli do zajetí, kdežto partyzány mučí a popravují (stát se partyzánem v tomto smyslu znamená ochotu podstoupit i ten nejtvrďší trest).

Povstalci naopak velmi dobře věděli, že vojáci hetmana Skoropadského, Symona Petljury, bílí i rudí nebojují sami za sebe. Machnovci se pokoušeli agitovat dokonce i mezi rakouskými vojáky – poté co porazili jejich velení, radili jim, aby bojovali za revoluci ve své vlasti. Pjotr Aršinov o tom píše následující:

Machnovci ale jasně chápali, že nevedou válku proti vojákům Rudé armády, ať už jako skupině nebo jednotlivcům, ale proti hrstce mocipánů, ovládajících a vykořisťujících masy, kteří si cenili života vojáka Rudé armády pouze do té míry, do jaké byl užitečný pro udržení jejich moci. Z tohoto důvodu se machnovci po bitvě – přestože často bojovali s jednotkami Rudé armády skutečně tvrdě – chovali k vojákům Rudé armády se stejným bratrstvím a přátelstvím, které charakterizovalo vztahy mezi nimi samými. Můžeme jen obdivovat ohleduplnost, sebeovládání a revoluční čest, s jakou se machnovci obraceli k vojákům Rudé armády: ani jeden její voják, zajatý machnovci, jejich vinou neutrpěl. To se přitom dělo v době, kdy všichni machnovci, kteří upadli do rukou sovětských úřadů, byli bez výjimky na místě zastřeleni.²

* Z ruského originálu *Machnovščina kak epistemologičeski značimyj fenomen*, uveřejněného na stránkách Akrateia.info (<https://akrateia.info/makhnovshchina-kak-epistemologicheskii-znachimyy-fenomen/>). Studie původně vyšla v časopise *Polylogos* 4, 2020, č. 2

¹ Carl Schmitt: *Teorie partyzána*, přel. Otakar Vochoč (Praha: OIKOYMENH, 2008), s. 30.

² Petr Aršinov, *Historie machnovského hnutí* (Praha: Federace sociálních anarchistů, 2000), s. 79.

Z tohoto pohledu musíme četné případy přeběhnutí nepřátelských vojáků na stranu povstalců hodnotit jako akt subjektivizace, uvědomění si sebe sama jakožto morálního subjektu: subjektu odpovědnosti, vůle, rozhodnutí, myšlení a činů, subjektu riskujícího, připraveného na hrůznou smrt a neočekávajícího shovívavost.

„Svobodný člověk, svobodný od pozemských a ‚nebeských‘ bohů a všech jejich příkázání, svobodný od ‚mravnosti‘ a ‚morálky‘, jež z těchto příkázání vycházejí, pozvedá svůj hlas slovem i činem proti podmanění člověka, znetvoření jeho pravé povahy, neměnné ve svém směřování k prostoru a volnosti, vpřed – k úplnosti a dokonalosti,“³ tak chápal smysl této subjektivizace Machno, když popisoval ukrajinské povstalecké hnutí jako „živoucí, aktivní projev masové sociální revoluce“.⁴

Z toho plyne, že bytí pro Machna – a šířeji také pro povstalecké hnutí – představovala subjektivita, nenarušovaná cizí vůlí a nijak se jí nepoddávající. Nepřítomnost takového subjektivity se naproti tomu rovnala nebytí. V tomto smyslu na rolnictvo čekala cesta, vedoucí od násilného nebytí k bytí.

Takováto koncepce subjektivity de facto vyrůstá z představy autonomní celistvosti, neporušenosti osobnosti a/nebo skupiny. Mimořádně zajímavou skutečností je to, že se v tom naprosto shoduje s představami o „zdraví“, které nejprve postupně vznikaly v rámci psychoanalýzy, dále je rozvinula frankfurtská škola a poté se staly základem soudobých tendencí v reflexi násilných, závislých a dalších traumatických vztahů, sociálních situací a procesů. V rámci těchto tendencí se objevily kupříkladu pojmy jako „osobní hranice“ a „osobní prostor“, které v rámci etatistických a hierarchických sociálně-politických projektů nepředstavovaly žádnou hodnotu, ohromnou váhu však mají pro projekty libertariánské, jež chápou význam autonomie subjektu (individuálního i kolektivního – například dělnictva nebo rolnictva) podobně jako například význam neporušenosti povrchu kůže na lidském těle. Ostatně i sám Machno popisuje libertariánský projekt subjektivizace pomocí termínů z oblasti zdraví.⁵ To je pozoruhodná shoda.

Z tohoto pohledu představuje právě tato – pro klasickou epistemologii netriviální – konfigurace nástrojů percepce, jíž jsme se zabývali výše, základní podmínku zdravé psychické situace (osobnosti i společnosti), jak ji chápe současná věda, zaměřená na lidského jednotlivce. Například „práce, bratrské vzájemné vztahy, láska k životu a vášně k tvůrčímu dílu, krása a svoboda, jež jsou v tomto díle obsaženy“,⁶ o nichž hovořil Machno a o nichž snilo také povstalecké hnutí (ne však etatisté, ať už bílí či rudí), před námi vyvstávají nikoliv už v podobě subjektivních hodnot, vlastních určitému politickému projektu, ale jako podmínky, bez jejichž naplnění je produktivní a netraumatický život osobnosti a společnosti zcela nemožný.

³ Nestor Machno, *Azbuka anarchista. Vospominanija* (Moskva, PROZAIK, 2013), s. 461.

⁴ Aršinov, *Historie machnovského hnutí*, s. 63.

⁵ Machno, *Azbuka anarchista. Vospominanija*, s. 468.

⁶ Machno, *Azbuka anarchista. Vospominanija*, s. 469.

Podíváme-li se na tuto otázku optikou vitalismu, dojde nám, že celistvost a autonomie osobnosti jsou nejdůležitějšími podmínkami její produktivity, ba dokonce možností vůbec, neboť jediné vnitřně „zdravý“ (z hlediska výše uvedených termínů) člověk nejenže dokáže za svými vlastními hranicemi spatřit svět, ale také s ním navázat pevné a tvůrčí kontakty. Právě tady patrně musíme hledat vysvětlení neporazitelnosti povstaleckého hnutí, pro mnoho historiků tak záhadné, která už ve své době způsobila tolik obtíží Frunzemu (oidipovsky připoutanému k Leninovi) i dalším stranickým byrokratům, kteří dostali rozkaz machnovštinu zlikvidovat.

Ta přesto dál žila, dokonce i poté, co rostoucí síly protivníka získaly mnohonásobnou převahu nejen početní, ale i technickou.⁷ Ačkoliv se schopnosti povstalecké armády zdály neuvěřitelné od samého počátku (musíme mít na paměti, že mluvíme o hladových a bosých lidech, kteří šli často s holýma rukama do boje proti početným a dobře vyzbrojeným armádám), bitva u Umaně znamenala takřka překročení hranic lidských možností,⁸ alespoň v té podobě, v jaké je známe z každodenní reality. Tyto hranice později příslušníci ukrajinského povstaleckého hnutí překročí ještě nejednou, než je naprosto zničí rozjíždějící se válečný stroj sovětského státu.

Historik Vasilij Golovanov k neporazitelnosti povstalců podotýká: „Machno byl povstalcem – byť by mu už nezbyvalo nic kromě stepi a oblohy, přesto mohl spát v tačance nebo na holé zemi a pokračovat v odporu. Machno se dal jediné zlikvidovat.“

Vytrvalou nelidskou houževnatost povstalců Golovanov označuje za projev „jurodivosti“ a „desperátství“. To je jen stěží oprávněné, vždyť jen sotva si můžeme představit tak početnou armádu jurodivých. Pravděpodobnější snad bude uvažovat o nich ontologicky jako o lidech, již uprostřed bouřlivého toku historie uzřeli možnost bytí. Výše jsme hovořili o specifickém epistemologickém slévání intuitivních tužeb a intelektuálního instrumentáře, umožněného takovými postavami, jako byl Machno, jejichž prostřednictvím získává historie – coby tok proplétajících se reflexí aktuálního dění – nový pohled na sebe samu.

V tomto smyslu je povstalecké hnutí zosobněnou vůlí k bytí jako možnosti konkrétní jedinečnosti, takovosti⁹ individuálního či kolektivního subjektu. V případě Ukrajiny jím je rolnictvo, v menší míře pak dělníci.

Shrňme to. Osvícenecký projekt racionality se ve 20. století definitivně dostal do slepé uličky, což se projevilo celou řadou katastrof, jež dokázaly zaměstnat veškeré síly filosofického myšlení. Podařilo se nalézt zřetelnou korelaci mezi jeho specifickými vlastnostmi a charakterem zmíněných katastrof,¹⁰ což nám dovoluje revidovat klasické

⁷ Valerij Volkovinskij, *Machno i jeho krach* (Moskva: VZPI, 1991), s. 187.

⁸ Aršinov, *Historie machnovského hnutí*, s. 106.

⁹ Termín, který se používá v buddhistické filosofii (pozn. překl.).

¹⁰ Zygmunt Bauman, *Modernita a holokaust*, přel. Jana Ogrocká (Praha: Sociologické nakladatelství, 2003), s. 31–34.

evropské představy o tom, co to je „racionalita“, „kritické myšlení“, „poznání“, „pravda“ a „člověk“ vůbec.

Od filosofie života, jež v mnohém navázala na starší romantické chápání, po současné postkoloniální výzkumy, genderovou sociologii a kognitivní psychologii, se jakožto prvky a podmínky racionality, jež by se mohla stát bezpečnou alternativou zdiskreditovaného novověkého mechanistického světonázoru, postupně vyjevily intuice (Henri Bergson), vitální orientace (José Ortega y Gasset, humanistická psychoanalýza, situacionismus, současná libertariánská antropologie aj.), genderová nekonformnost (současné genderové teorie, jež problematizují chápání genderu jako ideologie, která neguje možnost kognitivní autonomie, svobody volby strategií sexuality a také morálku); odolnost vůči vzniku závislosti (Gilles Deleuze a Félix Guattari, Jean Baudrillard, Bruce K. Alexander,¹¹ Gabor Maté¹² aj.); epistemická privilegia (kognitivní psychologie); morální, kognitivní, psychologická a politická autonomie subjektů (Wilhelm Reich, David Graeber, André Gorz aj.).

Všechny tyto prvky tvoří základ představ současné filosofie o hypoteticky nedestruktivní racionalitě na straně jedné a „zdravých“ (netraumatických a produktivních) scénářích lidské socializace na straně druhé. Za podmínky, nezbytné k utváření a spojení těchto komponentů, označuje většina výzkumníků (například zmínění odborníci na vznik závislosti) dynamické a otevřené formy sociality, jež jsou nemyslitelné v atomizované společnosti etatistických a tržních systémů.

Z tohoto úhlu se nám naskýtá poměrně nečekaný pohled jak na postavu Nestora Machna, tak i na celé ukrajinské povstalecké hnutí. Bráno politicky a historicky, Revoluční povstalecká armáda Ukrajiny v roce 1921 utrpěla nezpochybnitelnou porážku. Z pohledu gnozeologie se nám však naskýtá jiný obrázek. Povstalecké hnutí, intuitivní, svou emocionalitou překračující genderové kategorie, vitální, zcela lhostejné k šosáckému blahobytu autoritářského byrokratického systému, probuzené k historické subjektivitě a morální autonomii a nadané výlučným epistemickým privilegiem dokázalo do svého světonázoru integrovat řadu prvků, jež humanitní vědy poté označily za nezbytné předpoklady, umožňující vznik alternativy vůči osvícenské represivní racionalitě, a to ještě předtím, než vůbec započalo intelektuální hledání 20. století.

V tomto smyslu se jeho příběh stal empirickým pokusem, který ověřil uskutečnitelnost tohoto typu racionality. Jeho analýza nám dovoluje konstatovat, že pokus skončil úspěchem. Povstalecké hnutí se podařilo zlomit až tehdy, když proti němu bylo vrženo zaprvé obrovské kvantum těžké techniky, za druhé veškerý byrokratický aparát sově-

¹¹ Bruce K. Alexander, „The Rise and Fall of the Official View of Addiction“, Bruce K. Alexander's Globalization of Addiction Website. Přístup ze 4. 3. 2018, <http://www.brucealexander.com/articles-speeches/277-rise-and-fall-of-theofficial-view-of-addiction-6>.

¹² Gabor Maté, <https://drgabormate.com/topic/addiction/>. Přístup ze 4. 3. 2018.

ského systému a za třetí opatření bolševického NEPu (Nové ekonomické politiky – pozn. překl.), která osudově narušila jeho sepětí s rolnictvem. Z hlediska lidských možností se však toto hnutí ukázalo být neporazitelné. Budeme-li o občanské válce uvažovat jako o bitevním poli rozmanitých projektů člověka, společnosti a racionality, povstaleckou armádu žádná jiná síla neporazila.

Na jednu stranu to dokládá jeho vskutku lidový charakter (bez podpory ukrajinského obyvatelstva by se povstalci nemohli dozvědět, kde se nachází jejich protivník, stejně jako by se nedozvěděli o blížícím se nebezpečí a o pastech, neměli by kde získat přístřeší a potravu, vyměnit si koně a ostatně ani doplnit své řady), což lze chápat jako potvrzení předpokladu, že v důsledku epistemologického uzavření došlo k „hraniční situaci“, jež podmínila vyjádření vůle k bytí v podobě historické subjektivizace lidu. Na druhou stranu to potvrzuje závěry, k nimž výzkumníci docházeli během celého 20. století: právě tento způsob kontaktu se světem je zaprvé maximálně konstruktivní (nesmíme zapomínat, že na obsazených územích se machnovci stavěli do role pouhých obránců autonomie místního obyvatelstva, a aniž by jakkoliv projevovali svou moc, pomáhali mu v organizaci kulturního a každodenního života v té podobě, v jaké o ni měli místní zájem – šlo tedy například o společné zakládání škol, útulků, knihoven, vydávání novin, pořádání divadelních představení, rozvoj libertariánské pedagogiky podle metody Francisca Ferrera atd.). Tento kontakt se zároveň stává podmínkou, aby se mohly projevit kolosální možnosti člověka, a to bez transcendentních podob účty, vlastních náboženskému či vlasteneckému zápalu, jež svým nositelům dovolují projevat energičnost blízkou intenzitě síly povstalců – podoba je to však jen formální, neboť její podstata je odlišná. Odolávat po celé tři roky stále novým a novým vojskům různých politických sil a klást jim účinný odpor i po takřka úplném zničení, to nedokázala ani jedna z armád, jež proti povstalcům bojovaly. Není náhoda, že Vasilij Golovanov podotýká: „Pokud se machnovcům nedostávalo nábojů, bílým se stejně naléhavě nedostávalo lidí.“¹³ Toto vyjádření nám osvětluje charakter konfliktu, v němž stála mechanistická síla moci (v tomto případě bílé, jindy ale i rudé) proti vitální, ale neozbrojené subjektivitě živých lidí. Po celou dobu občanské války byl právě nedostatek zbraní hlavním problémem povstaleckého hnutí, ani ten však nemohl zabránit tomu, aby se projevil jeho vitální síly.

Uvážíme-li, nakolik se tyto síly dokázaly válečným podmínkám navzdory projevit nejen v odporu vůči nepříteli, ale i v produktivním budování kulturního a sociálního života, není těžké si představit, jak produktivní by mohly být v míru. V tomto smyslu lze skutečně hovořit o vítězství Revoluční povstalecké armády Ukrajiny jako projektu alternativní racionality, který snesl zkoušku ohněm v podobě všech úderů kromě těžké techniky – na níž ovšem stejně nic lidského není. Snad je to dobrý důvod obrátit se při

¹³ Vasilij Golovanov, *Nestor Machno* (Moskva: Molodaja gvardija, 2013), s. 206.

hledání alternativních modelů racionalizace sociálního k době před sto lety a s ohledem na přednosti dané historickou perspektivou přehodnotit jak minulé události, tak naše vlastní nynější strategie individuálního a sociálního.

Vybral a přeložil Miroslav Tomek

UKRAJINA

Úvod

Text ukrajinského publicisty a historika Jakiva Jakovenka kritizuje přístup některých levicových aktivistů, kteří současnou ruskou agresi proti Ukrajině bezmyšlenkovitě srovnávají s minulými válečnými konflikty. Autor zdůrazňuje, že místo aby původci těchto úvah pozitivě analyzovali rozdílnou situaci v minulosti a nyní, konstatují raději, že současné dění se ničím podstatným neliší od některého z minulých konfliktů, a lze tedy uplatnit stejné řešení – nejčastěji se to týká první světové války. Ta však byla válkou imperialistických mocností, proto mělo heslo „hlavní nepřítel se nachází ve tvé zemi“ své oprávnění. Nyní je naproti tomu podobný způsob uvažování sám projevem imperialistického smýšlení, dokazuje autor.

Článek vyšel na stránkách online časopisu Nihilist, jenž byl původně personálně propojen s organizací Autonomní svaz pracujících (Autonomna spilka trudaščych). Toto nepřiliší početné, převážně anarchistické uskupení hlásící se k revolučnímu syndikalismu vzniklo v Kyjevě roku 2011. Když Janukovyčova vláda v lednu 2014 přijala represivní zákony, které měly umožnit potlačení Euromajdanu, jeho členové se do tehdejších protestů aktivně zapojili. Někteří z nich se v následujících měsících a letech účastnili také bojů s proruskými separatisty na východě země.

Autoři přispívající do magazínu Nihilist se převážně domnívali, že Euromajdan byl ukrajinskou buržoazně-demokratickou revolucí namířenou proti feudální despotii přicházející z Ruska. Ukrajinu hodnotili jako poměrně liberální zemi, která svým občanům poskytuje větší míru svobody než Rusko nebo Bělorusko, přitom ale nezavírali oči ani před negativními jevy ukrajinského politického života. Příliš nepřekvapí, že někteří ruští anarchisté je kritizovali za údajný „ukrajinský nacionalismus“. Od roku 2018 bohužel Autonomní svaz pracujících ve své činnosti nepokračuje a stránky Nihilist zřejmě postupně ztrácejí jednoznačné politické zaměření. Frekvence publikovaných textů spíše klesá, přesto tu stále najdeme zajímavá osobní svědectví o prožívání válečných událostí, kritiku palčivých problémů dnešní Ukrajiny i texty zabývající se patologiemi ruské společnosti. Příspěvky zde vycházejí v ukrajinštině, ruštině i angličtině. Podtitulem časopisu je mnohoznačné heslo „produktivní destrukce“.

Miroslav Tomek

Lekce dialektiky*

Jakiv Jakovenko

V levicových kruzích se od dob Hegela a Marxe těší trvalé oblibě slovo „dialektika“. Chápe se různě: od univerzálního klíče k poznání až po umění opít posluchače rohlíkem a najít ospravedlnění pro cokoliv.

Oba tyto mody „dialektiky“ jsou historicky zcela pochopitelné a v žádném případě se navzájem nevylučují: ten, kdo chce jiného opít rohlíkem a udělat to podle všech pravidel, se neobejde bez arzenálu vědecké terminologie a manipulací, charakteristických pro bojovníky s náboženstvím.

Intelektuální základna sovětské politiky, tedy politiky vládnoucí skupiny v SSSR, se označovala jako „dialektický materialismus“ a dokázala najít ospravedlnění pro jakékoliv kotrmelce sovětského vedení.

Bojujeme v evropských zemích proti sociálním demokratům, a ne proti fašistům? Uzavřeme o den později proti fašistům spojení s buržoazií? Nebo bychom se raději měli s fašisty skamarádit proti Anglii a Francii, což nám umožní, abychom si s nimi rozdělili Polsko? A teď bychom si honem měli zabojovat proti fašistům na straně Britského impéria, které nám prostřednictvím zákona o půjčce a pronájmu věnuje nějaké ty tanky, atd., atd.

Praxe je v takovém případě prvotní, kdežto její zdůvodnění je druhotné a praxi na-prosto podřízené.

Přesně tak funguje ideologie – druhé oblíbené slovo z marxistického slovníku: lidé mají sklon vytvářet si takový obrázek o světě, který pro ně je *pohodlný* a dokazuje, že oni jsou v právu, že oni jsou ti ušlechtilí. V tom je smysl teze „bytí určuje vědomí“ a základ třídní politické analýzy.

Pokud například někdo vydělává peníze a stoupá po společenském žebříčku díky tomu, že se neplete do politiky a vyhýbá se konfliktům, a také díky neformálním kontaktům (jež by rozhovor na politické téma snadno narušil), nejpohodlnější pro něj budou následující ideologémat: 1) politika je špinavá záležitost; 2) obě strany konfliktu jsou stejnou měrou v nepravu. Spojení těchto dvou ideologémat zajistí svému individuálnímu nositeli v krátkodobé historické perspektivě zdravý spánek a úspěch.

Proto se musela svébytnou uzdou dialektiky stát nauka o ideologii a s ní související sebereflexe. Dialektika není neužitečná věc – je to sice historicky omezený a zkompromitovaný, přesto však užitečný nástroj poznávání.

* Яков Яковенко, „Уроки диалектики“, *НИГІЛІСТ. Продуктивна Руїнація* 28. 11. 2022, <https://www.nihilist.li/2022/11/28/uroky-dyalektyky>.

Studijní kroužky dialektiky jsem nenavštěvoval. Na něco jsem ale při četbě tlustých knih vousatých německých klasiků v sovětských překladech přece jen přišel: vlastnosti věcí nejsou imanentní, projevují se a vznikají v procesu vzájemné interakce. Tytéž atomy v určitých vzájemných pozicích dávají vzniknout různým molekulám s odlišnými vlastnostmi. Atomy uhlíku jednou vytvoří diamant, jindy uhlí. V nesčetném množství jiných kombinací tvoří nekonečné množství organických sloučenin odlišných vlastností. O mnohých diamantech se v minulosti říkalo, že jsou prokleté, že přinášejí neštěstí a ponoukají lidi k vraždám. Je zřejmé, že tyto vlastnosti neměly nic společného s chemickými či fyzikálními parametry kamenů. Pramenily ze společenských vztahů, které z nich činily symboly bohatství a postavení. Chemická vlastnost zlata, totiž že odolává kyselinám, se projevil jen tehdy, je-li zlato kyselině vystaveno. Ta sociální vlastnost zlata, že dokáže fungovat jako univerzální zboží, se projevil jen v lidské společnosti, která se nachází na určitém vývojovém stupni. Jiná vlastnost zlata, jeho schopnost „ponoukat člověka k hloupostem“, o níž psali antičtí i středověcí autoři, se projevuje jedinečně za určitých sociálně-ekonomických podmínek a v hlavách konkrétních historických lidí. S chemickými a fyzikálními vlastnostmi zlata tato „vlastnost“ souvisí jen velice vzdáleně a zprostředkovaně.

Básnickým jazykem řečeno je dialektika naukou o změnách, čili o vlastnostech v pohybu a vzájemném působení. Jako taková se často považuje za protiklad dogmatiky.

Jenže jak se ukázalo, tohle všechno je spouště lidí ukradené.

Co během posledních měsíců, od vypuknutí války na Ukrajině, pozorujeme v levicových a jim blízkých diskusích? Nebo po celých těch slavných osm let?¹ Hlavně je to snaha redukovat jakoukoliv novou úlohu na jednu z těch, jež už byly kdysi vyřešeny a zachyceny v „sakračních textech“. Nynější válka bývá přirovnávána ke druhé či první světové válce, k válce ve Vietnamu, francouzsko-pruské válce, španělské občanské válce atd.

Kdyby aspoň bylo smyslem každého z těch přirovnání získat nějaké nové poznatky díky změně perspektivy! Jenže tady nejde o intelektuální komparativní maraton, nýbrž o intelektuální lenost, jež často slouží jako omluva pokračující pasivity.

Představa, že novou úlohu zredukujeme na jednu z těch, které už byly řešeny v minulosti, je pochybná sama o sobě. A jestliže tato redukce vychází z předem hotového názoru, který všechna ostatní přirovnání odmítá, je to celé špatně a vracíme se tím ke konceptu ideologie: realita se přizpůsobuje názoru, názor a praxe jsou prvotní, analýza reality je druhotná a služebná, výsledky jsou známy předem, stačí k nim už jenom dojít. Úvahy se začínají blížit začarovanému kruhu – vyvozují se totiž samy ze sebe.

Podívejme se například na první světovou – tato válka je, jde-li o redukci nynějšího konfliktu, obzvlášť populární. Byla to první skutečně průmyslová válka, což už samo o sobě vypovídá o její unikátnosti: svět před ní a svět po ní jsou radikálně odlišné. K čemu tedy na začátku 20. století vlastně došlo? Průmyslové kapitalistické země ovládané

¹ Od začátku rusko-ukrajinského konfliktu (pozn. překl.).

starou vojenskou aristokracií nečekaně vstoupily do dlouhého konfliktu. Mnohaletá krvavá jatka tehdy nikdo nepředvídal, nikdo na ně nebyl připraven. Svět se rozdělil na několik znepřátelených impérií. K žádné válce za stejných podmínek v dohledné budoucnosti nedojde.

Proto nelze intelektuální koncepty a politická hesla první světové války aplikovat na současnou válku bez četných korektivů a zvláštního úsilí věnovaného srovnání dvou realit – reality první světové války a reality nynější. Smysluplné srovnání první světové války s libovolnou jinou nespočívá v tom, že z libovolné války uděláme první světovou, ale v analýze obou a jejich následujícím srovnání. To oproti obvyklé analýze znamená trojnásobnou práci. Výsledkem tohoto úsilí nebude odůvodnění té či oné politické pozice, ale pochopení konkrétních rozdílů mezi těmito dvěma konflikty.

Například oblíbené heslo evropské levice, které říká, že hlavní nepřítel se nachází ve tvé zemi a je jím tvoje vlastní vláda, se zrodilo právě v kontextu první světové války, kdy měla každá ze stran konfliktu imperialistické zájmy: násilné získání území a jeho následnou politicko-ekonomickou kontrolu (často zapomínáme, že imperialismus není pokaždé stejný a že uplácení elit a navazování nerovných ekonomických vztahů se nerovná vojenské okupaci).

Východní spojenec „demokratické Dohody“ – samoděržavné Ruské impérium – si dělalo plány na všechny Slovany, všechny pravoslavné a také na úžiny, kromě toho mělo zájem o řadu ostrovů ve Středoziemním moři a území na Blízkém východě. Británie ovládala třetinu zemské souše, republikánská Francie značnou část Afriky a Indočínu. Na druhé straně stála Německá říše se svým projektem Mitteleuropy a plány na Afriku a Čínu, Rakousko-Uhersko s plány na Balkán a Osmanská říše... Zkrátka a dobře, všechny strany konfliktu toužily vítězit, dobývat a plenit.

Proto se také mezi tehdejšími levicovými protiválečně orientovanými intelektuály zrodilo heslo o prvořadě nutnosti bojovat proti vlastní vládě, proti vlastní „straně války“. Londýnský, pařížský, berlínský či petrohradský protiválečný socialista se nacházel v jednom z center, kde se rozhodovalo o započetí a pokračování války, v jednom ze světových imperiálních center vojenské a ekonomické moci.

Za těchto podmínek se úvaha o tom, že nezbytné je bojovat především proti „vlastním“ válečným štváčům – a žádat totéž od svých soudruhů na druhé straně předpokládané fronty – zdála nanejvýš logická. Vždyť pokud by protiválečné síly všech zemí dosáhly svého, válka by skončila.

Podtrhuji „za těchto podmínek“. Vzpomínáte si, že výše byla řeč o dialektice? Mění-li se podmínky, mění se také kontext. Mění se spojení i vzájemné působení, a ruku v ruce s nimi se mění také vlastnosti daného jevu. To, co je pravdou za určitého rozložení sil, svou pravdivost za jiného rozložení sil ztrácí.

Versailleský systém znamenal nový kontext. V poníženém a reparacemi zatíženém Německu, navíc ještě za světové ekonomické krize, odpůrci války prohráli. Poté už pacifismus ve Francii a Anglii nepůsobil proti světové válce, ale naopak v její prospěch.

To znamená, že gentlemanská dohoda „každý bojuje proti své vládě“ funguje jen do chvíle, dokud ji plní všichni, dokud protiválečné síly jedné z vlivných stran neutrpěly porážku, která má za následek posilování vojenské moci a agresivnější zahraniční politiku.

Není pacifismus jako pacifismus. Nejde jen o to, že jedni pacifisté jsou rozumní a druzí hloupí, vždyť totéž se týká i lidí jiných názorů. Evropský pacifismus v mnohém byl a je pacifismem imperiálním. Předpokládá, že existuje několik historických subjektů: imperiální projekty a „velké národy“. Všichni ostatní tu jsou jen do počtu. Jestliže anglický pacifista nechce válku a protestuje proti imperialistickým plánům své vlády, může to vypadat jako... požadavek učinit ústupky jiné imperialistické vládě dejme tomu na účet Československa nebo Ukrajiny, jejichž mínění za těchto okolností nikoho moc nezajímá. Za nových podmínek se tudíž strach z opakování války naplňuje prostřednictvím politiky appeasementu.

Imperiální pacifismus, který předpokládá ústupky imperialistickým nárokům jiného impéria, je politováníhodný. Dokládá zásadní neschopnost překročit rámec obecné logiky imperialismu.

„Proč umírat za Gdaňsk?“ ptal se francouzský pacifista, když Německo na dvě posezení spořádalo Československo a pustilo se do Polska – to už ale mělo k dispozici tisíce (na svou dobu dosti kvalitních) československých tanků a veškerý zbrojní průmysl tohoto industriálně nejrozvinutějšího regionu někdejšího Rakousko-Uherska.

V nových podmínkách se nemoudrá snaha o zachování míru, pramenící především ze setrvačnosti, stala přímou cestou k nové válce. Svět vyjel z prudké dialektické zatáčky. V obavách z minulé války lidé zamířili přímo do války nové, protože naslouchali opožděné navigaci a nedívali se na cestu.

Dnes, když rudohnědí kvazilevicoví neoimperialisté či prostě rozumem nepříteli nadaní dobromyslní lidé tvrdí, že ekonomický imperialismus Západu je třeba zkrotit tím, že přenecháme Ukrajinu Kremlu, odkazují na první světovou válku a její „hesla okamžiku“. Hledí přitom na svět imperiální optikou, podle níž se o osudu Ukrajiny musí rozhodnout mezi Západem a Ruskem. Boj proti vlastnímu imperialismu také chápou výhradně imperiálním způsobem jako obchod s tím, co jim nepatří – se zájmy třetí země a jejího lidu.

I tito lidé si však vzpomenu na dialektiku ve chvíli, kdy přijdou k moci. Heslo „hlavním nepřítelem je tvoje vláda“ odloží, vládou se totiž stanou oni. Není proto pravda, že dialektice vůbec nerozumí, ne, jejich porozumění však nedosahuje uvědomělé úrovně, zůstává pouhým reflexem.

Dialektiku podřizují ideologii a ideologie skrývá věčné přání ospravedlnit se, upravit si obrázek světa tak, aby odpovídal jejich momentálním potřebám či sociálnímu bytí.

Přeložil Miroslav Tomek

RECENZNÍ ESEJ

NAD SEBRANÝMI SPISY JIŘÍHO WEILA

O nadšení a pochybnostech ze sovětského
socialismu*

Bohumil Melichar

Jiří Weil, Reportáže a stati 1920–1933: spisy Jiřího Weila, sv. I, ed. Michael Špirit (Praha: Triáda, 2021), ISBN: 978-80-7474-357-3

Jiří Weil, Reportáže a stati 1933–1937: spisy Jiřího Weila, sv. III, ed. Michael Špirit (Praha: Triáda, 2022), ISBN: 978-80-7474-359-7

Jiří Weil, Moskva-hranice: spisy Jiřího Weila, sv. IV, eds. Hana Kosáková a Michal Kosák (Praha: Triáda, 2021), ISBN: 978-80-7474-360-3

Jiří Weil, Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila, sv. VIII, ed. Michael Špirit (Praha: Triáda, 2022), ISBN: 978-80-7474-364-1

On Enthusiasm and Doubts About Soviet Socialism

Abstract

This review essay focuses on a new edition of the collected writings of the left-wing journalist and novelist Jiří Weil. By assessing the editorial work on his texts, it considers their

* Vznik tohoto textu byl podpořen Grantovou agenturou ČR, projekt č. 23-07295S řešený ve Filosofickém ústavu AV ČR, v. v. i.

potential for research on Czechoslovak Stalinism. Weil is seen here as an interesting example of a self-reflexive personality who exposed his dilemmas connected with the rational acceptance of Soviet socialism and doubts about its legitimacy in his literary work. The publication of these uncertainties resulted in Weil's expulsion from the Communist Party in the second half of the 1930s, yet he sought to be reinstated throughout his later life. Although he experienced persecution at the hands of the Nazi regime during World War II, his experience of racial segregation, which he described as existential suffering, did not conform to the official Stalinist image of the heroic sacrifice of war heroes, and his work on this theme was rejected. The paradoxical position of an individual declaring his allegiance to the idea of Stalinist socialism while publicly publishing texts expressing experiences and feelings incongruent with its official symbols is a unique example for research on the mental horizons of this period. The publication of his collected writings is therefore an important undertaking for research into the cultural and social history of Czechoslovak Stalinism.

Keywords

Stalinism, cultural history, literature, collected writings

Jiří Weil byl komunistickým novinářem, překladatelem a beletristou. Po první světové válce se sblížil s anarchokomunistickou mládeží, která se scházela v kavárně Union. Studoval na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy slovanskou filologii a zároveň publikoval v levicových periodících. Od svých studentských let se zapojil do komunistického hnutí a spolu s Juliem Fučíkem, Ivanem Sekaninou či Závišem Kalandrou redigoval studentský komunistický časopis *Avantgarda*, od roku 1921 pravidelně psal pro *Rudé právo*. V roce 1922 se stal členem Komsomolu a paralelně se studiem pracoval jako překladatel pro pražské tiskové oddělení sovětského obchodního zastupitelství. Jeho studijní, profesní i politické zájmy jej přivedly k silnému zájmu o sovětskou kulturu a literaturu: překládal z ruštiny politické pamflety, ale také literární díla a teoretické stati. Byl jedním ze zakladatelů Společnosti pro hospodářské a kulturní sblížení s Novým Ruskem a přispíval do časopisu tohoto spolku s názvem *Nové Rusko*. V roce 1925 vstoupil do KSČ a stal se pravidelným přispěvatelem do komunistických periodik, zejména do *Rudého práva*, *Komunistické revue*, časopisu *Proletkult* a ve třicátých letech byl velmi aktivní v kruhu Fučíkově *Tvorby*. V roce 1928 se sblížil s Devětsilem a přispěl do prvního čísla časopisu *ReD*. V témže roce obhájil disertaci o vztahu Gogola a anglického románu 18. století a podnikl studijní cestu do SSSR. Eseje o literatuře, recenze a texty o Sovětském svazu uveřejňoval však i v nekomunistických časopisech. V roce 1929 odsoudil tzv. Manifest sedmi, což byl protest stranických umělců proti novému směřování KSČ pod vedením Klementa Gottwalda. Podpořil tak nové vedení KSČ, odešel ze služeb sovětského obchodního zastupitelství a začal pracovat jako redaktor a lektor komunistického nakladatelství Karla Boreckého, kde vedl edici *Sověťští autoři*. Současně překládal sovětskou literaturu pro edici *Knihovna Levé fronty*. V *Rudém právu* přispíval do literární rubriky a roku 1932 vedl v době Fučíkovy vojenské služby časopis *Tvorba*.

V červnu 1933 odcestoval do Moskvy, kde pracoval z pověření KSČ jako předkladatel základních marxistických textů v nakladatelství Komunistické internacionály společně s Jaroslavem Procházkou a Václavem Prokūpkem. Jejich překlady vydávalo v Československu Boreckého nakladatelství. Weil pracoval zejména na překladu vzpomínek Naděždy Krupské s názvem *Vzpomínky na Lenina*,¹ podílel se také na redakci překladů Leninových spisů *Stát a revoluce*² a *Imperialismus jako nejvyšší stádium kapitalismu*,³ Stalinových přednášek⁴ a reedici Haškova Švejka. Zkušenosti ze svého pobytu v SSSR čtenářům sympatizujícím s KSČ zprostředkoval reportážemi publikovanými v *Tvorbě*. Nadále také zasílal články o sovětské literatuře do časopisu *Rozpravy Aventina*. V roce 1934 patrně odcestoval z rozkazu Kominterny na tajnou misi do Prahy, kam pašoval tiskoviny.

V lednu 1935 byl ale vyloučen ze strany, propuštěn ze zaměstnání a poslán do osadnického družstva Interhelpo ve střední Asii. Weil totiž neplnil pracovní povinnosti a psal své přítelkyni do Prahy o zaostalosti civilizačních poměrů.⁵ Weilovo vyloučení a následný odchod z Moskvy se odehrávalo v ovzduší počátků tzv. velkého teroru těsně po vraždě Kirova. Z tohoto pobytu posílal do *Tvorby* rozsáhlé reportáže, které redakce tiskla, přestože již nebyl na základě rozhodnutí orgánů Kominterny členem KSČ. V Interhelpu svobodně pracoval a také cestoval po střední Asii. Funkcionáři v Moskvě ho však obvinili, že před družstevníky zatajil své stranické prohřešky. Weilovi životopisci se přou, zda strávil několik následujících měsíců v pracovním táboře u jezera Balchaš. Editoři románu *Moskva-hranice* se domnívají, že Weil o gulazích jen slyšel cestou po střední Asii a sám tam nikdy nebyl umístěn, byť právě převýchova prací se stala důležitou inspirací pro jeho literární tvorbu.⁶ Weil se nakonec za nevyjasněných okolností vrátil přes Moskvu do Prahy. V následujících letech působil na volné noze; přednášel a psal o SSSR pro různé organizace a periodika.

Dlouhodobým námětem jeho textů bylo sovětské umění a kultura. Publikoval je i v časopisech spojených s organizacemi navázanými na KSČ. Vedle *Tvorby* vedené Fučíkem a později Kalandrou např. ve *Světě práce*, který vydávalo komunistické družstvo

¹ Naděžda Konstantinovna Krupskaja, *Vzpomínky na Lenina, díl 1 a 2* (Praha: Odeon, 1934, 1935).

² Vladimír Iljič Lenin, *Stát a revoluce*, (Praha: Karel Borecký, 1934).

³ Vladimír Iljič Lenin, *Imperialismus jako nejvyšší stádium kapitalismu* (Praha: Karel Borecký, 1934).

⁴ Jedná se patrně o Josif V. Stalin, *Nové poměry – nové úkoly hospodářské výstavby: řeč na schůzi hospodářských pracovníků 23. června 1931* (Moskva, Leningrad: Nakladatelské družstvo zahraničních dělníků v SSSR 1933).

⁵ Jaroslava Vondráčková, *Mrazilo – tálo: o Jiřím Weilovi* (Praha: Torst, 2014), s. 51.

⁶ Zatímco editoři sebraných spisů Jiřího Weila jsou k tvrzení, že by Weil byl internován osobně v pracovním táboře, skeptičtí, Miroslav Kryl rází tezi, že byl nasazen v některém pobočném táboře velkého středoasijského Karagandského komplexu táborů systému Gulag. Srov. Jiří Weil, *Reportáže a stati 1933–1937: Spisy Jiřího Weila*, sv. III, s. 699–700 s Miroslav Kryl, „Jiří Weil: intelektuál mezi západem a východem“, *Slovanský přehled* 91, č. 2 (2005), s. 307.

Včela. Stejně tak několik Weilových statí otiskl Karel Teige v časopise *Praha-Moskva*. V letech 1936–1938 publikoval Weil hlavně v *Literárních novinách*, které řídil Bohumil Mathesius, či v časopisech nakladatelství Družstevní práce, kde vyšly jeho román *Moskva-hranice* a soubor reportáží *Češi stavějí v zemi pětiletetek*. V roce 1937 publikoval o sovětské literatuře dokonce i v Peroutkově *Přítomnosti*, která ve srovnání s komunistickými periodiky stála na opačném poli politického spektra. Vydání románu *Moskva-hranice*, jehož hlavním námětem je osobní váhání nad přijetím stalinismu a téma stranických čistek v počátečních fázích velkého teroru, přineslo Weilovi tvrdé odsouzení od stranické inteligence.⁷

Popsané životní a tvůrčí období Jiřího Weila pokrývají první tři svazky sebraných spisů, které vyšly v posledních dvou letech v nakladatelství Triáda. Jedná se o svazek I, v němž jsou uveřejněny reportáže a statí z let 1920–1933, svazek III obsahující jeho žurnalistické texty a reportáže z let 1933–1937 a v neposlední řadě sv. IV tvořený románem *Moskva-hranice*. Svazek II, který editoři připravují, bude věnovaný Weilově disertační práci.⁸ Vyloučení z KSČ uzavřelo důležitou meziválečnou fázi v životě a tvorbě tohoto levicového intelektuála. Umělecké reflexi klíčové a v mnoha ohledech tragické Weilovy zkušenosti života pod tíhou rasové segregace během nacistické okupace, již zakoušel pro svůj židovský původ, jsou věnována mnohá díla publikovaná v následujících svazcích z celkem devítidílného souboru Sebraných spisů Jiřího Weila. V Protektorátu Čechy a Morava žil Weil v neustálé snaze vyhnout se postihům plynoucím z rasových zákonů. V únoru 1945 v bezvýchodné situaci fingoval sebevraždu a stáhl se do ilegality. Po válce se snažil neúspěšně vrátit do KSČ. Věnoval se psaní beletristických textů a omezeně časopisecky publikoval. V roce 1950 byl ale vyloučen ze Svazu spisovatelů a dostal se pro podezření z trockismu do hledáčku StB. V témže roce začal pracovat ve Státním židovském muzeu v Praze. V padesátých letech se věnoval judaistice a zároveň pracoval na rukopisech románů a povídek, které mohl publikovat až po roce 1956 (například román *Harfeník* vyšel v roce 1958). Zemřel v roce 1959 na leukémii.⁹ Právě čtení Weilova žurnalistického a beletristického díla jako rozsáhlého komentáře a zároveň dokladu o jeho životních osudech a proměňující se mentalitě komunistického intelektuála je pro přístup k Weilovu dílu dlouhodobě typické.¹⁰ Biografickou perspektivu důsledně zaujímají i editoři sebraných spisů, a to tím, že každý svazek doprovází životopisná stať věnující se vybranému období Weilovy tvorby odkrývající autobiografické vrstvy

⁷ Viz biografické studie Michaela Špirita, které vyšly formou ediční poznámky k Weilovým sebraným spisům: Jiří Weil, *Reportáže a statí 1920–1933: spisy Jiřího Weila*, sv. I, s. 711–717 a Jiří Weil, *Spisy: reportáže a statí 1933–1937, Spisy Jiřího Weila*, sv. III, s. 693–710.

⁸ Jedná se o studii Gogol a anglický román 18. století, kterou Weil dokončil v roce 1928.

⁹ Viz životopisnou studii k 8. svazku Weilových spisů, který se věnuje jeho publicistické tvorbě v letech 1938–1958. Jiří Weil, *Statí a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 423–458.

¹⁰ Ke čtení Weilova díla jako výpovědi o jeho životě viz např. Miroslav Kryl, *Jiří Weil*, s. 301–308.

románu *Moskva-hranice* i silnou pozici autorského subjektu v reportážních textech. Toto čtení se ve Weilově případě přímo nabízí a nese s sebou zatím nedostatečně využitý potenciál pro pochopení československé zkušenosti stalinismu.

Ediční práce jako snášení detailů

Sebrané spisy Jiřího Weila umožňují soustředěné studium Weilova názorového vývoje. Hlavní předností dosud vydaných svazků je tedy především jejich nárok na úplnost. Hlavní editor Michael Špirit i editoři románu *Moskva-Hranice* Hana Kosáková a Michal Kosák shromáždili všechny Weilovy texty kromě těch, u kterých nelze určit jednoznačně autorství – stranické deníky a časopisy totiž uveřejňovaly kratší texty pod různými šiframi či úplně bez podpisu z důvodu ochrany autora.¹¹ První svazek sebraných spisů obsahuje na bezmála tisíce stranách více jak 130 reportáží, novinových článků, esejů či recenzí. Hledání v nich usnadňuje velmi pečlivě zpracovaný jmenný rejstřík a pro soubor recenzí a esejů o literatuře velmi užitečný rejstřík děl, na která Weil odkazoval. Řečené platí i pro III. svazek žurnalistických textů z třicátých let a VIII. svazek reportáží a statí. Všechny uveřejněné texty jsou opatřeny podrobným poznámkovým aparátem, který vysvětluje dobové reálie, zkratky a také spolu propojuje jednotlivé Weilovy texty skrze jejich témata a utváří z nich pomyslnou intertextuální síť odkazů. Měrou vrchovatou se tato práce zhodnotila ve IV. svazku sebraných spisů, který je věnován Weilově beletristické prvotině *Moskva-hranice*. Tento text je interpretován jako autorova zpověď na rozhraní žánru reportáže a románu. Odborníci na Weilovo dílo odhalili v tomto románu množství autobiografických prvků. Editoři opatřili řadu pasáží týkajících se každodennosti Moskvy i klíčových momentů zápletky odkazy na Weilovy reportáže, v nichž se problematice věnoval obšírněji a popisoval je z jiné perspektivy. Editovaným textům byla věnována také značná péče ze strany jazykové redakce, jejíž postup a pravidla jsou vždy detailně popsány.

Svazky obsahují v rámci ediční poznámky také celkem rozsáhlé komentáře ve formě ucelených statí věnujících se zejména Weilově životní situaci, během níž uveřejňované texty psal. Jejich styl je čistě popisný a autoři si zakládali na empirické přesnosti svých tvrzení. Značnou péči věnovali sporným momentům Weilova životopisu ve snaze popsat různé hypotézy ohledně těchto „bílých míst“ a vybrat z nich nejpravděpodobnější scénář. Podobně empiricky a pramenně poctivou rešerší vyžadovala například inventura reakcí na román *Moskva-hranice*. V závěru IV. dílu Weilových sebraných spisů je publikován komentář k hlavnímu textu románu postavený na popisu názorů recenzentů hodnotících první vydání tohoto románu na přelomu let 1937–1938. Nechybí v něm ani rozbor posudků na připravované vydání knihy z šedesátých let a výklad tohoto Weilova

¹¹ K cenzurním mechanismům meziválečné éry vůči komunistickým tiskovinám viz František Štěpán, *Soupis konfiskátů revolučního tisku 1921–1938* (Praha: Archivní správa ministerstva vnitra ČSR, 1964).

díla po jeho vydání v devadesátých letech.¹² Osmý svazek Weilových sebraných spisů obsahuje nejen chronologický přehled Weilových statí z let 1938–1958 včetně těch, které se do edice sebraných spisů nevešly, inventuru literatury reflektující poslední období Weilova života, ale hlavně detailní rozbor Weilova vztahu se Svazem spisovatelů, který byl pro jeho postavení jako literáta v padesátých letech klíčový.¹³

Editoři se snažili o celistvé a důsledně nehodnotící zprostředkování Weilových textů jako celku. Implicitně tak odmítli roli ediční činnosti jako způsobu, jak skrze výběr jednotlivých textů poukázat na estetické kvality či myšlenkovou bohatost části autora díla ve snaze marginalizovat problematická období jeho života. Nechtěli se vydat cestou, kterou zvolil například Radim Kopáč ve svém přístupu k reportážím Egona Erwina Kische, když připravil edici jeho textů vzniklých před první světovou válkou, které označil za vrchol jeho tvorby, a reportáže z třicátých let, kdy se Kisch stal sympatizantem a podporovatelem komunistického projektu, zavrhl jako „tragicky naivní“.¹⁴ Weilovy sebrané spisy ve svém nároku na preciznost a celistvost tedy postavu editora nechávají důsledně v pozadí, ale nejsou plně neutrální. Rozhodnutím vydat Weilovu tvorbu v její celistvosti editoři odmítají marginalizovat Weilovu stranickou žurnalistiku, která může být z dnešního pohledu vnímána jako hodnotově problematická. Jedná se vlastně o způsob, jakým zavrhlí hodnocení jeho tvorby jako antikomunistického mementa, jež se objevovalo na počátku devadesátých let. Tomu se brání především poukazem na věcnou nepřesnost takového přístupu. Bagatelizaci Weilova komunistického světónázoru označili totiž za „věcné nepřesnosti ve Weilově světónázorovém zakotvení“.¹⁵ Otevře-li však první svazek sebraných spisů Jiřího Weila, nedozvíme se nic ohledně motivací editorů vydávat právě tohoto autora. Lze konstatovat, že v kontextu nedávných publikací textů Karla Teige, George Orwella,¹⁷ Arthura Koestlera,¹⁸ Milovana Djilase,¹⁹ Györgye Lukáče²⁰ apod. můžeme vydávání Weilových textů interpretovat jako doklad zvýšeného zájmu o myšlenky nestalinského marxismu. Editoři se ale k ničemu takové-

¹² „Publikační historie“, in *Moskva-hranice: spisy Jiřího Weila*, sv. IV, s. 373–416.

¹³ Viz biografickou studii v rámci ediční poznámky. Jiří Weil, *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 434–462.

¹⁴ Egon Erwin Kisch, *Říkaj mi Tonka Šibenice*, ed. Vladimír Kopáč (Praha: Academia, 2022).

¹⁵ Jiří Weil, *Moskva-hranice: spisy Jiřího Weila*, sv. IV, s. 404.

¹⁶ Karel Teige, *Deníky 1912–1925*, eds. Jan Weindl a Tereza Sudzinová (Praha: Akropolis, Univerzita Karlova, 2022).

¹⁷ Nakladatelství Argo vydalo v letech 2011–2019 všechna klíčová díla tohoto autora včetně jeho deníků.

¹⁸ Arthur Koestler, *Španělský testament* (Praha: Academia, 2023); Arthur Koestler, *Cizinec na náměstí* (Praha: Academia, 2020); Arthur Koestler, *Neviditelné místo* (Praha: Academia, 2018).

¹⁹ Milovan Djilas, *Nová třída: kritika soudobého komunismu* (Praha: Academia, 2019).

²⁰ György Lukács, *Dějiny a třídní vědomí: studie o marxistické dialektice* (Praha: Filosofia-Academia, 2020).

mu explicitně nepřihlásili a nenabízejí čtenáři ani žádný klíč k pochopení Weilových autorských záměrů. Důsledně nehodnotící stanovisko editorů a zároveň jejich poctivá faktografická práce tedy otevírá další prostor pro interpretace Weilova díla.

Reportáž a román jako svébytné výpovědi o epoše stalinismu

Román či reportáž čtená s vědomím kontextu jejího vzniku je originální reflexí určité dějinné situace. Lze konstatovat, že vnímání stalinismu tento žánr ovlivnil velmi silně. Připomeňme jen dosah, jaký měla novela Arthura Koestlera *Tma o polednách*,²¹ Orwellova dystopie *1984*²² či Solženicynova povídka *Jeden den Ivana Denisoviče*.²³ Nad textem Weilovy prózy *Moskva-hranice* se čtenáři přímo nabízí porovnání postavy Jana Fischera s Koestlerovou postavou Rubašova ze *Tmy o polednách*. Zatímco první riskoval život v rámci tajného poslání v srdci Třetí říše a následně byl nespravedlivě stíhán ve stranických čistkách, druhý byl po letech strávených ilegální prací v nacistickém Německu v Moskvě popraven. Popis Fischerova vnitřního života plného pochyb tváří v tvář afektovanému budovatelskému nadšení moskevských úderníků dále vybízí k jeho ztotožnění s postavou Winstona Smitha z Orwellova dystopického fikčního světa. Podobně se při četbě Weilova líčení reality pracovního tábora u jezera Balchaš ve volném pokračování románu *Moskva-hranice* s názvem *Dřevěná lžíce*²⁴ čtenáři vnucuje myšlenka, nakolik odpovídá Solženicynově kanonickému ztvárnění nucených prací v sovětském gulagu. Očekávání určité spřízněnosti obou textů navyšuje fakt, že text románu *Dřevěná lžíce* nemohl být publikován a šířil se až do devadesátých let v samizdatových edicích československého disentu.²⁵ Právě tato srovnání s ikonickými obrazy stalinského teroru vedla v devadesátých letech k tomu, že byl Weil často vnímán jako intelektuál, který prohlédl totalitní charakter sovětského socialismu a vydal o něm prozíravé svědectví již v druhé polovině třicátých let.²⁶ Navzdory přesvědčivosti, které tyto podobnosti s ikonickými díly nabízejí, je při důkladnějším čtení Weilova díla zřejmé, že je v nich zachycená realita mnohem strukturovanější. Ve Weilových románech jsou příslušníci

²¹ Arthur Koestler, *Tma o polednách*, (Praha: Odeon, 2016). První vydání v roce 1940.

²² George Orwell, *Devatenáct set osmdesát čtyři* (Praha: Argo, 2014). První vydání v roce 1949.

²³ Alexandr Solženicyn, *Jeden den Ivana Denisoviče* (Praha: Academia, 2002). První vydání v roce 1962.

²⁴ Vydání tohoto románu je plánováno jako V. svazek sebraných spisů Jiřího Weila. Prozatím vycházíme z vydání z roku 1992. Jiří Weil, *Dřevěná lžíce* (Praha: Mladá fronta, 1992).

²⁵ Weilův román *Dřevěná lžíce* vyšel v samizdatových edicích Kvart a Expedice. Viz Jitka Hanáková, *Edice českého samizdatu 1972–1992* (Praha: Národní knihovna České republiky, 1997), s. 262.

²⁶ Jiří Weil, *Moskva-hranice: spisy Jiřího Weila*, sv. IV, s. 404. Příkladem čtení Weilova románu *Moskva-hranice* jako prorockého textu je interpretace Ivana Pfaffa, která je stále vlivná i na poli popularizace. Srov. Ivan Pfaff, *Česká levice proti Moskvě 1936–1938* (Praha: Naše vojsko, 1993), s. 36 s Jaroslav Formánek, *Moskva-hranice: kde začíná moc podřízených a podřadných? Kde neevropská džungle?*, *Paměť národa* 2. 5. 2023, <https://www.pametnaroda.cz/cs/magazin/pribehy/moskva-hranice-kde-zacina-moc-podrizenych-podradnych-kde-neeuropejska-dzungle>.

GPU distingovaní, přátelští a charakterní komunisté, kteří při výsleších přesvědčují obviněné k přiznání, zacházejí s nimi slušně a rozhodně nikoho nemučí. Jan Fischer je vnitřně rozervaným antihrdinou, který se autenticky vyznává ze své neschopnosti opravdu z duše se nadchnout pro sovětský socialistický projekt a dokáže s ním jen teoreticky souhlasit. Tato vina jej tíží a on se svým vyloučením ze strany souhlasí a cítí, že je oprávněné. Koestlerův Rubašov deklamuje zklamání z absurdity situace, že čtyřicet let věrné služby komunistické straně jej přivedlo na strašidelnou scénu veřejného přelíčení, a uzavírá svůj život s myšlenkou na etickou destrukci komunistického hnutí. Weilův Jan Fischer má ovšem pocit, že musel být vyloučen z kolektivu pro své chyby, a věří, že úroveň socialismu v SSSR bude růst a kvést.²⁷ Hlavní kladnou hrdinkou Weilova románu je Fischerova milenka Ri, která sice do Moskvy přijíždí jako buržoazní manželka zahraničního specialisty, ale nakonec se do socialistické společnosti plně začlení prostřednictvím náročné práce v továrně a stane se nadšenou údernicí. Život v Moskvě je sice tvrdý, plný dřiny a odříkání, ale jeho tíhu pocituje hlavně Fischer, který se nedokáže nadchnout pro projekt pětiletky stejně opravdově jako jeho bezprostřední okolí. Podobně vyznívá popis pracovního tábora v románu *Dřevěná lžice*. Podmínky zde jsou drsné a poušť je nehostinná, nicméně převýchova prací ve Weilových očích funguje a spíše než zbytečné umírání pro nesmyslný diktátorský projekt se tam odehrává hrdinství s krumpáči a lopatami vedoucí k opětovnému začlenění politických hříšníků i kriminálníků zpět do socialistické společnosti. Podobné prvky Weilova díla, které lze ztotožnit se základními znaky románu socialistického realismu,²⁸ komplikují jeho čtení jako prvoplánovou kritiku stalinismu.

Využijme náročné mravenčí práce vložené do vzniku Weilových sebraných spisů k interpretační hře, která bude založena na důsledné kontextualizaci Weilových klíčových textů o stalinismu. Přijmeme-li zavedené čtení Weilových románů jako silně autobiografických děl na pomezí reportáže a fikce, můžeme je využít jako výchozí bod pro rekonstrukci složitého mentálního světa intelektuála spjatého po celá dvacátá a třicátá léta s KSČ. Přesvědčivost volby biografického náhledu na Weilovo dílo posiluje fakt, že našel silnou inspiraci v tvůrčí metodě sovětské umělecké skupiny Lef, která byla v SSSR oficiálně odmítnuta před nástupem socialistického realismu. Weila patrně oslovil zejména nárok Lefu na setření hranic mezi reportáží a čistě uměleckou fikcí prózou i požadavek na vytvoření hyperrealistického románu.²⁹ Dokumentární a fikční próza při psaní inspirovaným tímto přístupem splývala v jeden celek. V éře největší slávy skupiny Lef o ní Weil publikoval v československém tisku několik nadšených statí

²⁷ Srov. Arthur Koestler, *Tma o polednách*, s. 192–193 s Jiří Weil, *Moskva-hranice: spisy Jiřího Weila*, sv. IV, s. 369.

²⁸ K základním znakům a narativním mechanismům románu socialistického realismu viz Katerina Clarková, *Sovětský román: dějiny jako rituál* (Praha: Academia, 2015).

²⁹ S touto perspektivou k Weilovým románům přistoupil Jan Bělíček. Viz Jan Bělíček, „Fakta proti iluzím“, *A2 kulturní čtrnáctideník* XI, č. 13 (24. 6. 2015).

a v roce 1929 se v debatách vedoucích k jeho zavržení stavěl na stranu Lefu.³⁰ Tato tvůrčí východiska předznamenala snahu o promítnutí jeho vlastní zkušenosti hluboko do beletristických textů, což dodnes vybízí editory a historiky ke snaze ztotožnit postavy z jeho románů s konkrétními osudy Weilových známých.³¹ Postava váhajícího a vyhořelého Jana Fischera – alter-ega Jiřího Weila – spolu s bouřlivými reakcemi, s nimiž byl román *Moskva-hranice* přijat, nám umožňují zaujmout zajímavou perspektivu pro interpretaci štěpení meziválečné intelektuální levice, které probíhalo v roce 1937, kdy se Weilova kniha objevila na pultech knihkupců.³²

Kontexty vzniku Weilova díla vyrovnávajícího se s dilematy stalinismu

Prostředí levicové inteligence tehdy vedlo spory ohledně definice socialistického realismu a jeho vlivu na další směřování politicky angažovaného umění.³³ Weil v roce 1934 ve své glose k I. sjezdu sovětských spisovatelů bez výhrad přijal nástup tohoto nového uměleckého směru spočívajícího v pravdivém zobrazení skutečnosti v jejím revolučním vývoji a romantizaci hrdinného boje dělníků s přírodou.³⁴ Navrženému schématu socialistického realismu odpovídá většina Weilových reportáží, které zasílal komunistickým periodikům z Moskvy i ze střední Asie, a to i po svém vyloučení ze strany.³⁵ Hlavními tématy jeho textů byl heroismus dobrovolné práce stavitelů moskevského metra, boj osadníků proti poušti v divočině Kyrgyzstánu a Kazachstánu či proces skokové modernizace místních kmenových pasteveckých společenství skrze prosazování kolektivního hospodaření. Jiří Lomíček a Jan Mervart analyzovali reportáže Petera Jilemnického a Jiřího Weila popisující československé družstvo Interhelpo

³⁰ Jedná se zejména o následující text, kde se v debatách ohledně dalšího směřování sovětské prózy jasně postavil na stranu lefovské literatury faktu vycházející z formátu reportáže proti klasickému přístupu k románu: Jiří Weil, „Spory o novou Ruskou prózu“, *Rozpravy Aventina*, 22. 5. 1930, cit. dle *Reportáže a stati 1920–1933: spisy Jiřího Weila*, sv. I, s. 200–203.

³¹ Jednou z takto identifikovaných postav měla být Helena Frischerová alias Ri, která se s Weilem stýkala v Moskvě, byla ženou zahraničního technického experta působícího v tamní továrně na kabely. Spolu s ním se také stala obětí velkého teroru. Viz její paměti Helena Frischerová, *Dny mého života: vzpomínka na Gulag* (Praha: Academia, 2017).

³² Podobným směrem se již v jedné ze svých esejí vydal Pavel Siostrzonek. Viz Pavel Siostrzonek, *Ještě je Moskva? Román Moskva-hranice ve sporech a rozporech své doby*, A2 kulturní čtrnáctideník XI, č. 13 (24. 6. 2015).

³³ Viz Roman Kanda, *Český literárněvědný marxismus: kapitoly z moderního projektu* (Brno, Praha: Host, ÚČD AVČR, 2021), s. 86–135.

³⁴ Jiří Weil, „Po sjezdu spisovatelů Sovětského svazu“, *Středisko*, listopad 1934, cit. dle *Reportáže a stati 1933–1937: spisy Jiřího Weila*, sv. III, s. 281–290. Viz též Weilovi recenze na romány, které se staly základem kánonu socialistického realismu, včetně Ostrovského práce *Jak se kalila ocel*: Jiří Weil: *Sovětské knihy o nových lidech; Kniha o veliké mužnosti*, *Tvorba* 23. 5. a 5. 9. 1935, cit. dle *Reportáže a stati 1933–1937: spisy Jiřího Weila*, sv. III, s. 419–423 a 430–433.

³⁵ Viz např. Jiří Weil, „Kolem jezera Issyk-kul“, *Tvorba* 20. 6., 27. 6., 4. 7., 12. 7., 19. 7. 1935, cit. dle *Reportáže a stati 1933–1937: spisy Jiřího Weila*, sv. III, s. 59–99.

nedaleko města Frunze (dnešní Biškek) a došli k závěru, že Weilův soubor textů *Češi stavějí v zemi pětileték*³⁶ a Jilemnického román *Kompas v nás*³⁷ jsou typickými příklady československé adaptace sovětských vzorů socialistického realismu.³⁸ Podobné srovnání podnikl v roce 1938 Bedřich Václavěk, který však poměřoval výše jmenovaný román z pera Petera Jilemnického s Weilovým románem *Moskva-hranice* a jeho závěry se velmi lišily. Zatímco Jilemnického optimistickou víru ve šťastné zítřky sovětského socialismu a jeho kolektivistická perspektiva dle Václavka odpovídala ideálu socialistického realismu, Weil si podle něj sepsáním románu *Moskva-hranice* řešil svoji neschopnost se zorientovat v překotných revolučních změnách a jeho kniha působila dle Václavka „rozervaně“.³⁹

Podobné čtení staví Weilovu prózu vedle takových děl, jakým je Zamjatinův román *My* popisující v antiutopickém vyprávění hrůzu z totálního rozpuštění jednotlivce v kolektivní společnosti racionalizovaného komunismu, které má hlavní hrdina intuitivní problém přijmout, být se s pravidly a premisami takové organizace života vědomě ztotožňuje.⁴⁰ Weil toto dílo znal a k E. I. Zamjatinovi měl komplikovaný postoj vyvíjející se od jeho obrany až po jeho zatracení ve třicátých letech.⁴¹ Právě existenciální podtón Weilova románu *Moskva-hranice*, spočívající v tíži skoku do bezpodmínečné víry v socialismus, stranické recenzenty provokovala. Naopak levicoví intelektuálové, kteří se s KSČ rozešli a kritizovali stalinismus v teorii i praxi, jej oceňovali.⁴² Je však třeba připomenout, že romány *Moskva-hranice* i *Dřevěná lžice* v mnoha ohledech narativnímu schématu sovětského románu odpovídají, zejména zápletkou postavenou na postupném přetváření člověka zbavujícího se prací, pobytem v kolektivu dělníků či sebeobětováním v třídních bojích svých buržoazních předsudků a plně se oddávajícího práci ve prospěch socialismu. Ačkoliv se Weil drží v zavedeném schématu hledání a nalézání cesty jednotlivce ke kolektivnímu socialistickému budování, atmosféra Moskvy v jeho románu na čtenáře působí tísnivě, barbarsky a odpudivě. Rájem na zemi pro něj není Moskva, ale Interhelpo, malá komunita Čechoslováků vyrvaná za nesmír-

³⁶ Jiří Weil, *Češi stavějí v zemi pětileték* (Praha: Družstevní práce 1937). Sbírka reportáží je součástí třetího svazku sebraných spisů Jiřího Weila.

³⁷ Petr Jilemnický, *Kompas v nás* (Praha: Družstevní práce 1937).

³⁸ Jan Lomíček a Jan Mervart, „Evenings in Interhelpo. Two Views of Czechoslovak Writers on the Soviet Union“, *Prager wirtschafts und sozialhistorische Mitteilungen* 13, č. 1 (2011), s. 11–29.

³⁹ Bedřich Václavěk, „O člověka a jeho štěstí“, *U-Blok* 3, č. 1 (31. 3. 1938).

⁴⁰ Jevgenij Ivanovič Zamjatin, *My* (Praha: Štorch-Marien, 1927).

⁴¹ Viz „Zasláno“, *Rozpravy Aventina* 27. 10. 1927, cit. dle *Reportáže a stati 1920–1933: spisy Jiřího Weila*, sv. I, s. 161–163, kdy se vymezoval proti antisovětskému čtení románu *My*. Srov. též N. Melniková-Papoušková, „E. I. Zamjatin“, *Rozpravy Aventina* 3, č. 1 (září 1927) s „Případ Jevgenije Zamjatina podruhé a naposled“, *Rudé právo*, 22. 4. 1933, cit. dle *Reportáže a stati 1933–1937: spisy Jiřího Weila*, sv. III, s. 297–298.

⁴² Viz ohlas nestalinské komunistické opozice Jan Buchar, „Román o dnešní sovětské skutečnosti“, *Proletářské noviny* 1, č. 3 (15. 6. 1938).

ných obětí ze spárů pouště a přeměněna na idylickou oázu klidu. Popírá tak klíčovou roli centra socialismu, která je typická pro stalinistický symbolický systém, a dostává se tak vůči němu do nepřímé opozice, byť základní ideová východiska s ním stále sdílí.

Akceptace stalinské kulturní politiky se dobově rovnala přijetí sovětského socialismu a její zpochybnění, byť v drobných detailech, naopak nepřátelskému útoku proti celému komunistickému hnutí napojenému na kominternu a Moskvu. Připomeňme, že nedlouho po vášnivých polemikách kolem Weilova románu *Moskva-hranice* Karel Teige zveřejnil programovou stať „Surrealismus proti proudu“, ve které ztotožnil stalinskou restriktivní kulturní politiku s podobnými praktikami v nacistickém Německu a prohlásil, že pod hesly socialistického realismu se v SSSR šíří reakce zachvacující jak „kulturní nadstavbu“, tak všechny ostatní sociokulturní oblasti (např. rodinnou politiku, konzumní návyky apod.).⁴³ Na základě marxistické teorie o základně a nadstavbě se v očích stalinistů i jejich kritiků umělecká tvorba prolínala s ostatními společenskými problémy a tvořila nerozborný celek. Teige v citované pasáži navazoval na spor kolem Gidovy knihy *Návrat ze sovětského svazu*⁴⁴ přicházející s kritikou revolučního ústupu v SSSR, který tvoří důležitý kontext vnímání Weilova díla. Zatímco ve svých reportážích Weil rámoval materiální těžkosti sovětských občanů jako krátkodobé překážky volající po jejich kreativním překonávání, v románu *Moskva-hranice* je čtenář konfrontován s až naturalistickými popisy špatné kvality sovětského mýdla, nemožnosti vypít v hlavním městě SSSR dobrou černou kávu, ošuntělého zjevu lidí na moskevských ulicích či zoufalé bytové situace těch nejpracovitějších a nejobětavějších komunistů. Navázal tak na Gideovu kritiku, kterou KSČ ze stalinských pozic ostře odmítla a Weila k němu přiřadila do „jedné fronty“. Recenzent *Rudého práva* jej odsoudil jako líného, chamtivého maloměšťáka „cítícího uspokojení, pouze má-li před sebou černou kávu a koláč“.⁴⁵ Paradoxní je, že Weilovy klíčové romány reflektující niterný pocit individua ze života v prostředí stalinského SSSR lze také číst jako oslavu manuální práce. Hlavní postava Jan Fischer totiž opakovaně sní o tom, že by mohl vrůst mezi dělníky a zapojit se aktivně do přeměny světa, přičemž své intelektuální snažení spočívající v kulturní práci a překladatelské činnosti vidí jako méněcenné. Buržoazní slečinka Ri či ideologicky neukotvený dělník Tony Stricker naleznou smíření s realitou Sovětského svazu právě skrze uspokojení z poctivého strojírenského řemesla.

⁴³ Karel Teige, „Surrealismus proti proudu“, in Karel Teige, *Zápasy o smysl moderní tvorby: studie z 30. let*, (Praha: Společnost Karla Teiga, 2012), s. 473.

⁴⁴ Srov. André Gide, *Návrat ze Sovětského svazu* (Praha: Družstevní práce, 1936) s Stanislav K. Neumann, *Anti-Gide neboli optimismus bez pověr a ilusí* (Praha: Lidová kultura, 1937).

⁴⁵ „Rodokaps Jiřího Weila“, *Rudé právo* 19, č. 39 (16. 2. 1938) podobně román *Moskva-hranice* odsoudil i Ladislav Novomeský. Viz Ladislav Novomeský, „Zlé románové svedectvo o sovietach“, *Slovenské zvesti* 2, č. 246 (23. 12. 1937). Viz též Jiří Weil, *Moskva-hranice: spisy Jiřího Weila*, sv. IV, s. 394–412.

Kritika Weilova románu *Moskva-hranice* byla ze strany stranických intelektuálů velmi osobní.⁴⁶ Jeho dlouholetý přítel Julius Fučík neodsoudil jen knihu, ale Weila jako osobnost, když do časopisu *Tvorba* napsal: „[...] malichernou knihu Moskva-hranice napsal malicherný človíček bez velkých vášní, bez velkých zásad a bez velkého vnitřního rozpětí. A právě v tom je ta kniha záslužná. Říkám to bez ironie. Málokdo dokázal tak upřímně vyjádřit malost a ubohost šosáckého maloměšťáka, jako to udělal Weil.“⁴⁷ Spory uvnitř komunistických stran byly intenzivní a adresné a jejich řešení vyžadovalo sebezpytování ve formě důkladných veřejných sebekritik.⁴⁸ Atmosféra velkého teroru v SSSR a probíhajících čistek v evropských komunistických stranách tento rys ještě zintenzívnila. Již připomínaný existenciální podtón románu *Moskva-hranice* odhalující Weilovo vnitřní kolísání vrcholil právě v popisu stranických čistek. Zatímco ve svých reportážích Weil nabídl konformní popis čistky jako přívětivého setkání stranického kolektivu posuzujícího dosavadní činnost svých soudruhů, v románu *Moskva-hranice* tato setkání plně vzájemného obviňování a vylučování za sebemenší prohřešky připomínají Kafkův proces.⁴⁹ Weil se tak svým románem v očích stalinistů z KSČ připojil ke kritikům rozsáhlých stranických čistek, tzv. velkého teroru.

Důležitou okolností je naopak nesouhlas s moskevskými procesy vyjádřený Weilovým dlouholetým přítelem a blízkým spolupracovníkem Závišem Kalandrou, který byl vyloučen ze strany pro trockismus.⁵⁰ Román *Moskva-hranice* byl vřele přijat právě nestalinskou marxistickou levicí stalinisty obviňovanou z trockismu. Weilovo dílo však nelze označit pouze za levicovou kritiku stalinistického teroru. V pokračování románu *Moskva-hranice* s názvem *Dřevěná lžice* totiž popisuje prostředí pracovního tábora u jezera Balchaš jako v zásadě terapeutickou komunitu, kde se většina obviněných díky vstřícnému přístupu

⁴⁶ Konfliktní povahu situace vyostřovala logika ideové čistoty prosazovaná stranickými intelektuály, která zintenzívnila mocenské mechanismy typické pro literární pole. Viz Pierre Bourdieu, *Pravidla umění: geneze a struktura literárního pole* (Brno: Host, 2010), s. 283–293.

⁴⁷ Julius Fučík, „Pavlačový román o Moskvě“, *Tvorba* 13, č. 3 (21. 1. 1938).

⁴⁸ K této praxi v prostředí kominterny viz Brigitte Studer, *The Transnational World of the Cominternians* (Bern, London: University of Bern, Palgrave 2015), s. 75–82.

⁴⁹ Srovnání lze postavit na Weilově popisu atmosféry stranické čistky mezi českými dělníky v jedné z jeho reportáží se scénou vylučování čínského komunisty Li Čena v románu *Moskva-hranice*. Srov. Jiří Weil, *Češi stavějí v zemi pětileté*, cit. dle *Reportáže a stati 1933–1937: spisy Jiřího Weila*, sv. III, s. 211–216 s Jiří Weil, *Moskva-hranice: spisy Jiřího Weila*, sv. IV, s. 261–267. Jedná se o specifický literární obraz teroru poháněného zdola skrze zpochybňování autorit na středních či nižších stupních hierarchie. Viz Wendy Goldmanová, *Vytváření nepřitele: udávání a zastražování ve stalinském Rusku* (Praha: Karolinum, 2014).

⁵⁰ K vlivu kritického postoje k moskevským procesům na Kalandrovo další profesní směřování viz Jana Papežová, *Plout proti proudu...(publicistika Záviše Kalandry)* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012), s. 105–169. K jeho argumentům proti stalinistickému velkému teroru viz např. Josef Guttman a Záviš Kalandra, *Odhalené tajemství moskevského procesu* (Praha: Záviš Kalandra, 1936). Ke Guttmanovým politickým postojům viz Pavel Siostrzonek, „Josef Guttman o Sovětském svazu“, *Kontradikce: časopis pro kritické myšlení* 5, č. 1 (2021), s. 91–102.

čekistů a příkladu dobrovolníků z řad komsomolu stává opět platnými členy společnosti, a to navzdory své kriminální minulosti či politickým chybám. Katarze převýchovy prací je uzavřena jen pro postavy, které příliš dlouho držely moc nad lidmi a nedokáží se odpoutat od lesku svého minulého majestátu. Platí to jak pro bolševiky pokořeného kirgizského kmenového vůdce, tak pro vysokého stranického byrokrata zneužívajícího svého postavení k vyvyšování se nad ostatní a zisk luxusních požitků. Nabízí se tedy paradoxní čtení tohoto románu jako vyjádření souhlasu se stranickými čistkami a tvrdým přístupem vůči kontrarevoluci uvnitř i vně komunistického hnutí – vždyť trestanci ve Weilově příběhu byli opravdu vinní politickou neloajalitou či kriminálním deliktem a byla jim nabídnuta možnost nápravy a vykoupení, které řada z nich využila – a zároveň jej lze vnímat jako trockistický výpad proti nové stalinské buržoazii. Právě postavu Alexandra Alexandoviče, sovětského diplomata žijícího v luxusu a šikanujícího panskými manýry své podřízené, je možno chápat jako typického představitele rudé buržoazie, kterou kritizoval Trocký za zradu původních ideálů revoluce.⁵¹ Weilův polofiktivní svět je však spravedlivý a tato postava zažívá nejhlubší pád, z kterého není návratu: jen dělníci se svojí prací mohou vykoupit a opět se začlenit do kolektivu. Weil jako by souhlasil s mechanismem stranických čistek, který jej osobně připravil o místo v komunistické straně, a zároveň je k němu kritický.

Loajalita navzdory nepochopení?

Posuzováno dle obsahu Weilových textů, kterými si nadobro uzavřel cestu do řad KSČ, se vlastně základních hodnot komunistického hnutí nevzdal. Tezi o tom, že Weil zachovával loajalitu komunistickému antifašistickému a sociálnímu programu i poté, co musel vrátit legitimaci KSČ, podporují hypotézy vysvětlující, proč román *Dřevěná lžice* nebyl publikován v roce 1937 spolu s *Moskvou-hranicí*. Patrně se pod tíhou kritiky rozhodl nezveřejňovat dílo, jež by mohlo vrhat negativní světlo na Sovětský svaz.⁵² Atmosféra blízkého ohrožení nacismem a snaha zachovat jednotnou antifašistickou frontu vedla mnoho intelektuálů v celé Evropě k řešení podobných dilemat, jakým byl on sám vystaven.⁵³ Jeho setrváním u systému hodnot formovaného během meziválečné kariéry stranického žurnalisty pak lze vysvětlit velmi vstřícnou vzpomínkovou brožuru publikovanou v roce 1947, ve které Weil vykreslil Julia Fučíka ve velmi pozitivním

⁵¹ Lev Davidovič Trocký, *Zrazená revoluce* (Brno: Doplněk, 2005), s. 137–142.

⁵² Weilovými ohledy na postavení SSSR jako záštity proti nacismu vysvětluje v doslovu vydání z roku 1992 Alice Jedličková jeho rozhodnutí román nepublikovat. Viz Weil, *Dřevěná lžice*, s. 199.

⁵³ K vlivu politiky Lidové fronty proti fašismu na vnímání velkého teroru v prostředí evropských intelektuálů a jejich dilematu autocenzury ve jménu boje proti společnému nepříteli viz např. Michael David-Fox, *Showcasting the Great Experiment: cultural Diplomacy and Western Visitors to the Soviet Union, 1921–1941* (Oxford: Oxford University Press, 2012), s. 288–309. K situaci v prostředí československé kulturní levice viz Jana Drdová, *Diskuse o socialistickém realismu v meziválečném Československu*, disertační práce (Hradec Králové: Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2017), s. 141–200.

světla. Věnoval se v ní hlavně kamarádkému, bojovně naladěnému prostředí mladých komunistických studentů a radikálů přelomu dvacátých a třicátých let a Fučíkův tvrdý odsudek vlastní osoby přešel taktním mlčením.⁵⁴ Podobně v prosinci 1945 publikoval pochvalnou recenzi na Fučíkovu *Reportáž, psanou na oprátce*.⁵⁵ Weil tak pomáhal budovat Fučíkův kult.

Přestože se Weil rozhodl navzdory všem pochybnostem zůstat loajální k prioritám komunistického prostředí, problematiku nebezpečí zneužití sociálních hnutí silnými vůdci s diktátorskými sklony řešil ve své tvorbě i nadále. Na začátku okupace postavil na tomto problému svůj historický román *Makanna, otec divů*, jehož hlavní hrdina si uspokojuje své mocenské aspirace skrze účelové využívání revoluční atmosféry mezi chudinou. Příběh pro něj měl aktuální obsah, byť jej zasadil do kulís pozdně starověké blízkovýchodní společnosti.⁵⁶ Následná zkušenost života pod tlakem protizidovských omezení vytyčila nový směr Weilovy tvorby i profesního směřování. Weil během protektorátu pracoval v Ústředním židovském muzeu až do roku 1945, kdy ve snaze vyhnout se transportu fingoval sebevraždu a do konce války žil v ilegality. Po válce se k práci v židovském muzeu vrátil. Tyto zážitky se staly impulsem pro sepsání autobiografického románu *Život s hvězdou* s tematikou postupného omezování životního a sociálního prostoru pražské židovské komunity.⁵⁷ Negativní přijetí tohoto Weilova vrcholného díla na přelomu čtyřicátých a padesátých let⁵⁸ a podezírání státní bezpečnosti z trockistických aktivit jej opět přivedlo do konfliktu se stalinskými praktikami sledování a vylučování.⁵⁹ Josef Roubíček, Weilova hlavní postava prožívající život s potupnou Davidovou hvězdou svádí souboj s realitou hladu a samoty ve svém nitru. Nepředstavoval tak ideálního hrdinu pozdně stalinistického kultu velké vlastenecké války. Ten opanovali maskulinní rudoarmějci, partyzáni a hrdinní mučedníci odboje obětující bez váhání

⁵⁴ Jiří Weil, *Vzpomínky na Julia Fučíka* (Praha: Družstvo dílo, 1947). Viz též týž, *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 128–154.

⁵⁵ Jiří Weil, „Fučíkova poslední reportáž“, *Kulturní politika*, 1. 12. 1945, cit. dle *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 41–43.

⁵⁶ Pavel Eisner v doslovu k tomuto románu (datováno k říjnu 1945) nabízí metaforické čtení spojující dílo zejména s Hitlerem, ale nejen s ním; spíše s obecnou problematikou „vůdcovské lži“. Jiří Weil, *Makanna, otec divů* (Praha: Sfinx, 1948), s. 255–258. Román bude tvořit 6. svazek Weilových sebraných spisů.

⁵⁷ Jiří Weil, *Život s hvězdou* (Praha: Dílo, 1949). Román bude tvořit 9. svazek Weilových sebraných spisů.

⁵⁸ Doslov Jana Grossmanna k vydání této knihy z roku 1964 je obhajobou díla před nespravedlivou kritikou stalinského pojetí literární adaptace válečné zkušenosti, kam Weilovo dílo absolutně nezapadalo. Naopak pro reformní socialismus se stalo přitažlivou svojí existenciální dimenzí ukazující holokaust jako psychické utrpení konkrétních lidí, které Grossmann srovnává co do absurdity s Kafkovým *Procesem*. Viz Jiří Weil, *Život s hvězdou* (Praha: Mladá fronta, 1964), s. 155–159.

⁵⁹ Složka, kterou si ze sledování Jiřího Weila vedla Státní bezpečnost, byla v roce 1961 skartována. Viz ABS, svazek arch. č. 20175 MV.

život v boji s nacisty.⁶⁰ Ti také vytěsnili téma holokaustu do víceméně tabuizovaného prostoru mlčení.⁶¹

Osmý svazek Weilových sebraných spisů však ukazuje na fakt, že navzdory vyloučení z KSČ a odmítnutí jeho románů ze strany komunistické literární kritiky Weil své pojetí revoluční literatury, jež rozvíjel od dvacátých let, zásadně nezměnil. V roce 1938 označil v recenzi pro *Literární noviny* Pavlenkův román *Na dálném východě hřmí*, který platil za typický příklad sovětského socialistického realismu v literatuře, za nejlepší knihu sezony.⁶² Po válce chválil projekt *Dějiny závodů*, vlajkovou loď sovětské stalinské kulturní politiky, a doporučoval ji replikovat v prostředí Československa.⁶³ V časopisu *Kulturní politika* heroizoval roli KSČ v Mostecké stávce, slučoval třídní boj horníků v severních Čechách ve třicátých letech s národním bojem proti Němcům, a tím schvaloval jejich odsun.⁶⁴ Podporoval též kulturní politiku KSČ na venkově.⁶⁵ Jeho texty byly se stranickou linií naprosto konformní. Odmlčel se až po vyloučení z Československého svazu spisovatelů v roce 1950, kdy byl obviněn z toho, že nezničil všechny kopie rukopisu románu *Dřevěná lžíce*, který vrcholní představitelé stalinské kulturní politiky považovali nadále za závadný. Weil se však snažil navzdory všemu straně dokázat svoji loajalitu.⁶⁶

Weilovo dílo tak může ukázat zkušenost stalinismu partikulární optikou jedince, který zůstává přesvědčen o nutnosti budovat socialistickou společnost a zároveň zakouší existenciální krize spojené s pocitem, že se mu nedaří plně ztotožnit s realitou revoluce, protože se jeho prožitek klíčových okamžiků budovatelské horečky či druhé světové války velmi lišil od jejich oficiálních obrazů. Dle pamětí Weilovy přítelkyně Jaroslavy Vondráčkové román *Moskva-hranice* vznikl, protože se „musel zbavit něčeho,

⁶⁰ K obrazům hrdinů 2. světové války ve stalinistickém symbolickém systému viz Claire E. MacCallum, *The Fate of the New Man: Representing and reconstructing Masculinity in Soviet Visual Culture 1945–1965* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2018).

⁶¹ Holokaust Weil tematizoval i ve své žurnalistice a tím toto tabu narušoval. Viz např. Jiří Weil, „Osvětim – továrna smrti“, *Mladá fronta* 22. 7. 1947, cit. dle *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 195–198. K paradoxnímu postavení Židů přeživších holokaustu po druhé světové válce v Československu viz Kateřina Čapková, „Periferie a centrum: Židé v českých zemích od roku 1945 do současnosti“, in *Židé v českých zemích: společná cesta dějinami*, ed. Kateřina Čapková a Hillel J. Kieval (Praha: NLN 2022).

⁶² Jiří Weil, „Román o budoucí Rusko – Japonské válce“, *Literární noviny* 12. 3. 1938, cit. dle *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 12–14.

⁶³ Jiří Weil, „Dějiny závodů!“, *Lidová kultura*, 31. 5. 1945, cit. dle *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 35–36.

⁶⁴ Jiří Weil, „Pracovat, budovat a žít“, *Kulturní politika*, 14., 21, a 28. 6 1946, cit. dle *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 80–87.

⁶⁵ Jiří Weil, „Kultura jde na vesnici“, *Literární noviny*, září – říjen 1948, cit. dle *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 225–227.

⁶⁶ Jiří Weil, *Stati a reportáže 1938–1959: spisy Jiřího Weila*, sv. VIII, s. 434–439.

co ho tížilo“, ale zároveň své okolí opakovaně ujišťoval: „Zůstávám soudruhem i po vyloučení.“⁶⁷ Styl Weilova autobiografického psaní vede k tezi podřývací vnímání tohoto autora jako proroka, který prohlédl stalinský mechanismus teroru a státem řízeného násilí dlouho před zveřejněním všech důkazů. Weilem ventilovaný pocit existenciální krize spíše ukazuje na se stalinismem úzce svázanou tvůrčí praxi psaní deníků, které nebyly vzpourou proti řádu, ale způsobem „vykování revolučního já“. Sloužily k sebereflexi přesvědčených komunistů, kteří sváděli vnitřní boj o to stát se socialistickým člověkem navzdory tísnivé či dokonce násilné realitě stalinismu.⁶⁸ Komunista byl posuzován dle trajektorie svého života, v němž měl překonávat překážky vedoucí ke stavu dokonalosti socialistického charakteru, a deník, stejně jako kádrový posudek, byl dokladem tohoto vývoje. Své pochybnosti tedy deníku ve stalinském SSSR svěřovali i přesvědčení komunisté. Weil ztratil své místo v kolektivu straníků, protože zveřejnil úvahy, pocity a z nich vzniklé texty, které byly integrální součástí prožitku stalinismu uvnitř komunistického hnutí, ale měly zůstat předmětem vlastní introspekce či sebekritiky probíhající uvnitř strany. Weilovu autobiografickou prózu můžeme tedy vnímat jako jeden z klíčových publikovaných pramenů československého stalinismu, jehož čtení však musí být rámováno produkty Weilovy práce pro stranu a později pro socialismus, tedy jeho žurnalistickými texty a reportážemi, kterými se snažil naplňovat své poslání komunisty. Proto byly tyto texty konformní s oficiální stranickou linií, naplňovaly základní charakteristiky socialistického realismu či přispívaly k budování kultu Julia Fučíka.

Weilovu tvorbu můžeme vnímat jako uměleckou reflexi zkušenosti se stalinismem, a proto se romány *Moskva-hranice*, *Dřevěná lžice*, *Život s hvězdou* či jeho reportáže stávají výzvou nejen pro literární vědu, ale také pro historiografii. Nezbyývá než s nadšením očekávat další svazky Weilových sebraných spisů. Pokud dostanou srovnatelně kvalitní péči editorů jako ty dosavadní, budou tvořit základní východisko pro analytickou a interpretační práci, která se rozhodně nemusí omezovat na směry naznačené v tomto eseji. Jiří Weil představuje mnohohrstevnatou osobnost, která by si rozhodně zasloužila pečlivou biografii zachycující nejen osudy, ale též myšlenkový svět autora. *Sebrané spisy Jiřího Weila* představují důležitý krok otevírající možnosti k jejímu sepsání budoucími badateli.

⁶⁷ Jaroslava Vondráčková, *Mrazilo-tálo*, s. 56.

⁶⁸ K praxi vedení deníku během sovětského stalinismu Jochen Hellbeck, *Revolution on my Mind: Writing a Diary under Stalin* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2006).

Seznam zdrojů

- Bělíček, Jan. „Fakta proti iluzím“. *A2 kulturní čtrnáctideník* XI, č. 13 (24. 6. 2015).
- Bourdieu, Pierre. *Pravidla umění. Geneze a struktura literárního pole*. Brno: Host, 2010.
- Buchar, Jan. „Román o dnešní sovětské skutečnosti“, *Proletářské noviny* 1, č. 3 (15. 6. 1938).
- Clarková, Katerina. *Sovětský román. Dějiny jako rituál*. Praha: Academia, 2015.
- Čapková, Kateřina. „Periferie a centrum: Židé v českých zemích od roku 1945 do současnosti“, in *Židé v českých zemích: společná cesta dějinami*, ed. Kateřina Čapková a Hillel J. Kieval, Praha: NLN, 2022.
- David-Fox, Michael. *Showcasting the Great Experiment. Cultural Diplomacy and Western Visitors to the Soviet Union, 1921-1941*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Djilas, Milovan. *Nová třída. Kritika soudobého komunismu*. Praha: Academia, 2019.
- Drdová, Jana. *Diskuse o socialistickém realismu v meziválečném Československu*. Disertační práce, Hradec Králové: Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2017.
- Frischerová, Helena. *Dny mého života. Vzpomínka na Gulag*. Praha: Academia, 2017.
- Fučík, Julius. „Pavlačový román o Moskvě“, *Tvorba* 13, č. 3 (21. 1. 1938).
- Gide, André. *Návrat ze Sovětského svazu*. Praha: Družstevní práce, 1936.
- Goldmanová, Wendy. *Vytváření nepřítele: udávání a zastrašování ve stalinském Rusku*. Praha: Karolinum, 2014.
- Guttmann, Josef a Kalandra, Závěš. *Odhalené tajemství moskevského procesu*. Praha: Závěš Kalandra, 1936.
- Hanáková, Jitka. *Edice českého samizdatu 1972–1992*. Praha: Národní knihovna České republiky, 1997.
- Hellbeck, Jochen. *Revolution on my Mind. Writing a Diary under Stalin*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2006.
- Kanda, Roman. *Český literárněvědný marxismus: kapitoly z moderního projektu*. Brno, Praha: Host, ÚČD AVČR, 2021.
- Koestler Arthur. *Tma o polednách*. Praha: Odeon, 2016.
- . *Cizinec na náměstí*. Praha: Academia, 2020.
- . *Neviditelné místo*. Praha: Academia, 2018.
- . *Španělský testament*. Praha: Academia, 2023.
- Krupskaja, Naděžda Konstantinovna. *Vzpomínky na Lenina, díl 1 a 2*. Praha: Odeon, 1934, 1935.
- Kryl, Miroslav. „Jiří Weil – intelektuál mezi západem a východem“, *Slovanský přehled* 91, č. 2 (2005).
- Lenin, Vladimír Iljič. *Stát a revoluce*. Praha: Karel Borecký, 1934.

- Lomíček, Jan a Mervart, Jan. „Evenings in Interhelpo. Two Viewss of Czechoslovak Writers on the Soviet Union“. *Prager wirtschafts und sozialhistorische Mitteilungen* 13, č. 1 (2011).
- Lukács, György. *Dějiny a třídní vědomí: studie o marxistické dialektice*. Praha: Filosofia-Academia, 2020.
- MacCallum, Claire E. *The Fate of the New Man: Representing and reconstructing Masculinity in Soviet Visual Culture 1945-1965*. DeKalb: Norhtern Illionois University Press, 2018.
- Neumann, Stanislav K. *Anti-Gide neboli optimismus bez pověr a ilusí*. Praha: Lidová kultura, 1937.
- Novomeský, Ladislav. „Zlé románové svedectvo o sovietch“, *Slovenské zvesti* 2, č. 246 (23. 12. 1937).
- Orwell, George. *Devatenáct set osmdesát čtyři*. Praha: Argo, 2014.
- Papežová, Jana. *Plout proti proudu...(publicistika Závaše Kalandry)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.
- Pfaff, Ivan. *Česká levice proti Moskvě 1936–1938*. Praha: Naše vojsko, 1993.
- Siostrzonek, Pavel. „Ještě je Moskva? Román Moskva-hranice ve sporech a rozporech své doby“. *A2 kulturní čtrnáctideník* XI, č. 13 (24. 6. 2015).
- . „Josef Guttman o Sovětském svazu“, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 5, č. 1 (2021).
- Solženicyn, Alexandr. *Jeden den Ivana Denisoviče*. Praha: Academia, 2002.
- Stalin, Josif V. *Nové poměry-nové úkoly hospodářské výstavby: řeč na schůzi hospodářských pracovníků 23. června 1931*. Moskva, Leningrad: Nakladatelské družstvo zahraničních dělníků v SSSR, 1933.
- Štěpán, František. *Soupis konfiskátů revolučního tisku 1921–1938*. Praha: Archivní správa ministerstva vnitra ČSR, 1964.
- Teige, Karel. „Surrealismus proti proudu“. In Karel Teige. *Zápasy o smysl moderní tvorby: studie z 30. let*. Praha: Společnost Karla Teiga, 2012.
- . *Deníky 1912–1925*, ed. Jan Weindl a Tereza Sudzinová. Praha: Akropolis, Univerzita Karlova, 2022.
- Trocký, Lev Davidovič. *Zrazená revoluce*. Brno: Doplněk, 2005.
- Václavek, Bedřich. „O člověka a jeho štěstí“. *U-Blok* 3, č. 1 (31. 3. 1938).
- Weil, Jiří. *Češi stavějí v zemi pětiletetek*. Praha: Družstevní práce, 1937.
- . *Dřevěná lžíce*. Praha, Mladá fronta, 1992.
- . *Vzpomínky na Julia Fučíka*. Praha: Družstvo dílo, 1947.
- . *Život s hvězdou*. Praha: Dílo, 1949.
- . *Život s hvězdou*. Praha: Mladá fronta, 1964.
- Zamjatin, Jevgenij Ivanovič. *My*. Praha: Štorch-Marien, 1927.

RECENZE

SILNÉ A SLABÉ STRÁNKY BIOGRAFIÍ

Stanislav Holubec, Nešťastná revolucionářka: Myšlenkový svět a každodennost Luisy Landové-Štychové (1885–1969) (Praha: NLN 2022), 455 s, ISBN 978-80-7422-809-4.

Biografií významných postav komunistického a socialistického hnutí v poslední době rychle přibývá. Z mnoha zajímavých publikací můžeme zmínit kupříkladu knihy o Zdeňku Nejedlém od Jiřího Křestana,¹ Josefu Hybešovi od Lukáše Fasory² či z životopisů zástupců mladší generace narozené kolem přelomu století například ty Ladislava Novomeského od Zdeňka Doskočila,³ Rudolfa Slánského od Jana Chadimy⁴ nebo nejnověji Františka Kriegela od Martina Gromana.⁵ K těmto pracím se před rokem zařadila i monografie Stanislava Holubce, která se v této souvislosti věnuje první ženě, generační soupeřnici Nejedlého, anarchistce, feministce, ateistce a později komunistce Luise Landové-Štychové. Žánr biografie přitom patří v rámci historické vědy k těm oblíbenějším a populárním je i mezi studenty a studentkami jako téma absolventských prací. Jakkoli to možná na první pohled není zřejmé, řadí se však rovněž k těm nejobtížnějším. Na historiky a historičky klade tento žánr nároky na reflexi role jednotlivce v dějinách, zpracování biografii jsou často náročné jak na heuristiku,⁶ tak i na znalosti mnohovrstevnatých historických souvislostí. Na tomto místě je také dobré zmínit, že se začínají zároveň objevovat nové studie, které tento žánr teoreticky reflektují, jako například nedávno vydaná dizertace Václava Sixty.⁷

Holubec, jak i podtitul monografie napovídá, si ve své práci klade za cíl rekonstruovat myšlenkový svět a každodennost Luisy Landové-Štychové (1885–1969). Zajímá ho

¹ Jiří Křestan, *Zdeněk Nejedlý: politik a vědec v osamění* (Praha: Paseka 2013).

² Lukáš Fasora, *Josef Hybeš (1850–1921): život, dílo a mýtus* (Praha: NLN 2017).

³ Zdeněk Doskočil, *V žaláři a vyhnanství: Ladislav Novomeský v éře stalinismu a poststalinismu* (Praha: NLN 2020).

⁴ Jan Chadima, *Rudolf Slánský* (Praha: Vyšehrad 2022).

⁵ Martin Groman, *Kriegel: voják a lékař komunismu* (Praha: Paseka 2023).

⁶ Zmiňovaný Doskočil se tak rozhodl například zpracovat v rámci své knihy (a tedy jednoho grantového projektu) jen část života Ladislava Novomeského.

⁷ Václav Sixta, *Možnosti historické biografie: teorie biografie a historická věda* (Praha: Nakladatelství FFUK 2023).

přítom, jak rekonstrukce každodennosti této postavy může přispět k poznání sociálních vrstev, jejichž byla zástupkyní, a poznání možností sociální mobility rodin v českých zemích 20. století. Jde mu o porozumění její generace levicových aktivistů a skrz myšlenkový svět Landové-Štychové o analýzu identity českého levicového, ateistického a ženského hnutí. Ptá se po dopadech velkých dějin na život jednotlivce a zajímá ho konstrukce vlastní minulosti v memoárech, které Landová-Štychová od čtyřicátých let sepisovala. Tím se dostáváme k pramenné základně, v jejímž rámci se Holubec opírá zejména o nepublikované vzpomínky a další egodokumenty typu deníkových zápisů a dopisů. Zmíněné prameny jsou doplněny dalšími archivními prameny institucionální povahy či texty z dobových periodik.

Výklad knihy postupuje chronologicky, autor popisuje především politický a osobní život hlavní hrdinky. Kapitoly se přitom převážně drží také tradičních milníků tzv. velkých dějin, jako byly roky 1918, 1929, 1938 či 1945. V úvodních kapitolách tak Holubec rekonstruuje mládí Landové-Štychové, která se narodila jako Aloisie Vorlíčková v roce 1885 nedaleko Kolína. Díky rodinnému zázemí (otec vlastnil obchod) získala na ženu své doby poměrně vysoké vzdělání: studovala českou i německou měšťanku, rok obchodní akademii a další rok strávila na praxi ve Vídni. V roce 1908 se provdala za nižšího úředníka Jaroslava Štycha, se kterým následně až do jeho smrti v roce 1941 sdílela svůj osobní a politický život, včetně vášně pro astronomii. Již před válkou se přitom oba manželé vedle ateistických spolků zapojili také do činnosti skupiny pražských anarchistů, blíže se seznámili s Bohuslavem Vrbenským a kolem anarchistických kruhů oscilovali též v následujících letech.

Jako uvědomělí Češi podporovali začátkem roku 1918 vstup anarchistů do národně socialistické strany a stali se členy jejího výkonného výboru. Landová-Štychová se také jako náhradnice zapojila do činnosti Socialistické rady, včetně generální stávky 14. listopadu 1918. Po založení republiky byla zároveň kooptována do Národního shromáždění a ve volbách z roku 1920 byl její mandát poslankyně potvrzen zvolením. V prvních letech republiky tedy byla Landová-Štychová součástí vládního tábora, v jehož rámci prosazovala například legalizaci potratů, zákaz alkoholu nebo usnadnění rozvodů. Její kolega Vrbenský se stal dokonce ministrem několika československých vlád. Jak ukazuje Holubec, vztah anarchistů k národněsocialistické straně i státu samotnému se však po prvotním nadšení začal postupně proměňovat, jakkoli kupříkladu obdiv k T. G. Masarykovi si Landová-Štychová dlouho uchovávala. Ze strany nakonec skupina bývalých anarchistů vystoupila v roce 1923 poté, co odmítla podpořit vládní zákon na obranu republiky. Když se jim nepodařilo etablovat vlastní politické uskupení, většina z nich vstoupila do KSČ. U Landové-Štychové však byly vazby na komunistické hnutí patrné již dříve. Ještě za války, jak kniha dobře ilustruje, přijala s nadšením zprávy o Říjnové revoluci v Rusku, její mladší bratr František Vorlíček vstoupil do KSČ hned v roce 1921.

Landová-Štychová byla sice se svými kolegy pro svou neloajalitu k národním socialistům soudem zbavena mandátu (tento rozsudek se přitom stal důležitým precedentem, se kterým byl také ustanoven prvek prvorepublikového politického systému,

takzvaný vázaný mandát, v rámci něhož jednotliví poslanci a poslankyně museli vždy hlasovat dle instrukcí vedení jednotlivých stran), v roce 1925 však úspěšně kandidovala za KSČ. Následně plně podporovala politiku strany až do roku 1929, kdy do čela strany nastoupila mladší generace funkcionářů v čele s Klementem Gottwaldem. Ta byla, jak dedukuje Holubec z různých dochovaných náznaků, pro ni až příliš internacionální a radikální, ze strany však nevystoupila a Gottwalda podpořila. Stáhla se ale i kvůli své nemoci do ústraní. Veřejně se Landová-Štychová začala opět angažovat až v druhé polovině třicátých let, kdy podporovala německé uprchlíky před nacismem. Rodina se také v průběhu meziválečného období, jak Holubec zdůrazňuje, nestala součástí vyšších středních vrstev.

Autor dále analyzuje názory Landové-Štychové po roce 1938. Její pozůstalost nabízí unikátní vhled do postojů některých komunistů, pro něž pakt Molotov-Ribbentrop nebyl tak nepochopitelný a kteří po šoku ze září 1938 za hlavní nepřátele považovali západní státy s Velkou Británií v čele. Její zeť, který byl německé národnosti, zároveň z pragmatických důvodů vstoupil do NSDAP, jakkoli byl sám levicového smýšlení. On i Landová-Štychová nakonec omezeným způsobem podporovali československý odboj, jakkoli se do struktur ilegální KSČ přímo nezapojili. Landová-Štychová s nadšením přivítala květen 1945, jistým problémem pro celou rodinu se stala německá národnost jejího zetě, který získal československé občanství až po delší době; a v soukromí také ostře kritizovala kolektivní odsouzení německých obyvatel a s ním spojené násilí. Zároveň však byla věrnou členkou strany a obdivovatelkou Stalina. Jako taková se v rámci dvou organizací, kde působila, České astronomické společnosti a Svazu občanů bez vyznání, snažila, aby obě podpořily únorový převrat. Po něm se stala poměrně prominentní členkou KSČ, byť nepatřila mezi její neužší elitu. Holubec ukazuje, nakolik neproblematicky vnímala nejostřejší tresty v rámci politických procesů. Jakkoli také intervenovala ve prospěch několika osob, kterým hrozil postih, věrná svému světonázoru zůstala až do konce života a jako důkaz pokroku sovětské vědy obdivovala třeba i let Gagarina do vesmíru.

V závěru se pak Holubec vrací k vytyčeným otázkám. Zdůrazňuje, že zatímco díky zázemí rodiny Landová-Štychová zažila jistý sociální vzestup a stala se členkou městské střední třídy, k dalšímu vzestupu u ní ani u jejích potomků již nedošlo, a to navzdory poměrně prominentnímu postavení Landové-Štychové po roce 1948. Holubec také zdůrazňuje, jak důležitým determinantem mohlo být i zdraví, které častěji než dnes zasahovalo do osudů lidí a rodin. Dále pak rekapituluje postoje Landové-Štychové v kontextu zkušeností levicové generace narozené v osmdesátých letech 19. století. Dle Holubce myšlenkový svět hlavní aktérky „ukazuje hranice jednostranně, voluntaristicky a mechanicky chápané lidské emancipace“ (s. 337). V této souvislosti tak autor poukazuje například na konzervativní podobu feminismu Landové-Štychové. Dalším faktorem společenského postavení Landové-Štychové byla podle Holubce limitace dosaženého vzdělání, jež skončilo střední školou. Až do třicátých let podporovala – podobně jako sovětská politika – právo na potraty. Prosazovala sice svobodnou volbu

partnera, doporučovala však zároveň, aby ta probíhala v rámci zásad tehdy populární eugeniky. Byla také zastánkyní monogamie či sexuální zdrženlivosti a neočekávala ani radikální proměnu role muže v rodině. V této souvislosti jsou pozoruhodné poměrně razantní změny názorů ohledně trestu smrti, jenž ještě ve dvacátých letech odmítala, aby ho nakonec požadovala i v případě Milady Horákové.

Jak již bylo zmíněno, monografie může těžit z poměrně rozsáhlé, jakkoli z časového hlediska nerovnoměrně zachovalé osobní pozůstalosti. Tento fond je podle všeho velmi poctivě vytěžen, a i na základě zběžného pohledu do poznámkového aparátu je kniha právě na těchto pramenech primárně založena. Po čistě formální stránce přitom může působit nekomfortně, že poznámky pod čarou jsou umístěny na konci knihy a číslovány podle kapitol. To ztěžuje rychlou orientaci, navíc v situaci, kdy se po podobě konstrukce minulosti ve vzpomínkách Landové-Štychové ptá jedna z badatelských otázek knihy. Práce je sice psána poměrně čtivě, zarážející však může být další z otázek formálního rázu. Autor v celé knize Landovou-Štychovou neoznačuje celým jménem, ale pouze křestním jménem „Luisa“. Činí to tak, dle vysvětlení v úvodu knihy, protože Landová-Štychová byla feministkou a Holubcovi připadalo užívání koncovky -ová „nepatřičné v souvislosti se ženou, která závislost na mužích odmítala“ (s. 9). Nutno dodat, že křestním jménem bývá zpravidla uveden také její manžel Jaroslav a následně zřejmě jen další dvě osoby: Fráňa Zemínová a Marie Majerová. Ať již byl důvod jakýkoli, mnoho čtenářek a čtenářů to může vnímat odlišně a časté užívání pouze křestního jména může působit při četbě až nepatřičně. Zároveň to, zřejmě nechtěně, vyvolává otázky po vztahu autora knihy k hlavní postavě biografie.

Sám Holubec v tomto ohledu zdůrazňuje, a rozhodně tato reflexe není u všech biografií samozřejmá, že nebezpečím u tohoto žánru může být přílišná psychologizace jednání dobových aktérů. K té ostatně obvykle historici nemají teoretické nástroje, sám Holubec zmiňuje nejen omezené možnosti interpretovat z dobových textů intence a myšlenky autora, ale i odstup několika desítek let od doby, kdy Landová-Štychová působila a která byla v mnohem ohledech kulturně značně odlišná (s. 15–16). V tomto ohledu by na několika místech, kde se autor podobným směrem vydává, bylo možná vhodnější jednotlivé teze formulovat opatrněji. I zde může některé čtenáře a čtenářky dráždit zmíněné uspořádání poznámek, z nichž není hned zřejmé, na základě jakých indicií autor ke svým spekulacím dochází. Jinde naopak interpretace chování Landové-Štychové chybí. Dozvídáme se tak například, že jedním z důvodů hluboké nedůvěry Landové-Štychové k Bohumíru Šmeralovi mohla být po první světové válce jeho obezita (s. 78). Posléze je zmíněno, že ho po osobním rozhovoru, kde na ni prý udělal lepší dojem, musí poznat lépe (s. 104), a nakonec, že vůdce jeho typu vyloženě obdivovala (s. 188) nebo ho byla „připravena milovat“ (s. 332). Je zřejmé, že tato proměna mohla souviset s postupnou hlubší integrací Landové-Štychové do komunistického hnutí, případně její vlastní stylizací v později psaných memoárech. Holubec ji však nedovysvětluje, a bylo by přitom na místě, aby tak učinil. Svým přístupem se pak Holubcova monografie, pokud uijeme kategorie ze zmíněné práce Václava Sixty, primárně blíží analytickému

pojetí biografie. Na několika místech nicméně užívá spíše jazyk soudcovský. Ten je vlastní mnoha dalším životopisům vyznačujícím se hledáním prospěšnosti daného aktéra pro společnost a posuzováním jeho role v dějinách.⁸ Holubec tak například v závěru hodnotí, proč by se dnes (ne)měly po Landové-Štychové pojmenovávat ulice nebo pamětní desky (s. 335).

Je třeba rozhodně ocenit, že si Holubec pokládá výše nastíněné otázky, v rámci nichž na příkladu Landové-Štychové zkoumá také sociální mobilitu v první polovině 20. století. Tyto otázky přesahují osobu jednoho aktéra a zasazují jej do širších sociálních souvislostí. Výše nastíněné životní osudy Landové-Štychové i způsob, jakým se je Holubec pokusil reflektovat, tak v první řadě ukazují, v čem spočívá potenciál širěji pojatých badatelských otázek u odborných biografíí. Knihu tak lze vnímat jako příspěvek k dějinám sociální mobility v české společnosti, ale i českého ateismu, komunismu, astronomie, anarchismu či feminismu.

Ke zvážení ovšem zůstává, zda by knize nepomohlo vypůjčení teoreticko-metodologických přístupů například z oblasti dějiny idejí.⁹ Některým studiím rovněž prospělo i jiné členění knihy, ať již s odlišnou periodizací oproti „velkým“ dějinám nebo upozaděním chronologického výkladu vložením diachronně koncipovaných kapitol tematických, jako tomu bylo v případě zmiňované knihy Lukáše Fasory o sociálnědemokratickém předákovi Josefu Hybešovi. Je zároveň škoda, že mezi centrální otázky nebylo zahrnuto téma nacionalismu. Toto téma je útržkovitě přítomno na více místech práce, kdy je poukazováno na poměrně silně národní povahu českého anarchistického hnutí. Landová-Štychová na jedné straně odmítala příliš internacionální křídlo KSČ, na straně druhé horovala za uprchlíky z Německa. Dočteme se také, že zprvu s odstupem hodnotila německé bolševiky a autory (s. 320), zároveň však „měla poměrně vstřícné postoje k německému národu“ (s. 332). Kvůli své rodině ostatně sama, stejně jako například Marie Švermová, kritizovala etnické násilí za třetí republiky. Zkoumání tohoto rozporu, kdy na jednu stranu jako Češka zprvu rezervovaně přijímala německé vlivy, zároveň však k nim v jiných situacích měla blízko, může být rovněž velmi produktivní a přispět k odborné reflexi nacionalismu první poloviny 20. století. Ten byl, jako jedna z klíčových kategorií středoevropských moderních dějin, nedílnou součástí radikálně levicových kruhů v českých zemích a v určitých okamžicích se stával dominantním.

⁸ Sixta, *Možnosti historické biografie*, s. 100 n. a 107 n.

⁹ Pozoruhodným příkladem biografíí ze sousedního Německa, které jdou tímto směrem, jsou dvě dnes již klasické práce o Wernovi Conzem, zakladateli německých poválečných sociálních dějin, který budoval svoji kariéru již za třetí říše. Jan Eike Dunkhase i Thomas Etzemüller přistupují různými způsoby k postavě Conzeho, oba ale nabízejí cenný vhled do dějin německé historiografie a s ním spojeného myšlení. Srov. Jan Eike Dunkhase, *Werner Conze: ein deutscher Historiker im 20. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010) a Thomas Etzemüller, *Sozialgeschichte als politische Geschichte: Werner Conze und die Neuorientierung der westdeutschen Geschichtswissenschaft nach 1945* (München: Oldenbourg 2001).

Navzdory výše uvedeným pochybnostem stran některých aspektů knihy Stanislava Holubce lze říci, že jako celek představuje přínosnou biografii. Autor v ní přispívá k poznání generace levicových aktivistů narozených v osmdesátých letech 19. století i k dějinám českých zemí první poloviny 20. století jako celku. Zároveň také obohacuje biografické psaní posledních let o ženskou zkušenost. Genderová podmíněnost, jak Holubec ukazuje, se promítala do osobního i politického života; například v důrazu na jiná témata v jinak dominantně mužském světě tehdejší politiky. Holubec přitom na více místech své práce dokládá, že podobné biografie mohou být nejsilnější, když neadorují ani nesoudí, ale za pomoci studia životů jednotlivců dokáží přispět k poznání širších fenoménů a zároveň ukázat, jak rozporuplné mohly být. Jedině tak mohou přispět i k jejich historizaci a odborné reflexi, což se stále jeví jako velmi potřebné právě u dějin českého socialistického, anarchistického a komunistického hnutí.

Jakub Vrba

SLOVNÍK POJMŮ

PŘÍMÁ AKCE

*Ondřej Slačálek, Michael Polák,
Ivana Veselská, Kristýna Trochtová,
Arnošt Novák*

V tomto čísle jsme ustoupili od tradičního formátu přehledové stati a klíčový koncept anarchismu (ale i mnoha jiných hnutí) přibližujeme fórem pěti krátkých odborných esejů. Odlišnost podob, kontextů i odborné reflexe různých verzí přímé akce ukážeme různě pojatými texty s východisky v politické teorii, sociálních dějinách, gender studies a sociologii sociálních hnutí a zaměřujícími se na různé momenty v takřka dvoustoletém vývoji konceptu. Představení konceptu je tak nutně fragmentární, zdůrazňuje některé perspektivy a opomíjí jiné (např. anarchistickou antropologii přímé akce Davida Graebera).

Direct action

Abstract

Five essays examine key concepts of anarchist theory from various perspectives. Ondřej Slačálek presents a genealogy of direct action in the ideas of anarchists such as Carlo Cafiero, Errico Malatesta, and Voltairine De Cleyre, and compares it with Thoreau's concept of civil disobedience. Michael Polák reconstructs the forms of direct action in thought and action employed by anarcho-syndicalists in the late 19th and early 20th centuries. Ivana Průchová discusses long-neglected actors and aspects of direct action: especially the role of women and reproductive labor during the strikes. Kristýna Trochtová examines Valerie Solanas and her attempted assassination of Andy Warhol. The author refuses to pathologize Solanas, and through analyzing her deed and her writings, she tries to identify what she considers to be the forgotten radicalism of second-wave feminism. Lastly, Arnošt Novák, in his essay based on the experiences of the Czech anarchist movement after 1989, shows how direct action as the "preferred way of action" is distinct from the liberal concept of direct action employed by environmentalist NGOs.

Keywords

direct action, civil disobedience, anarchism, revolutionary syndicalism, reproductive labour, Valerie Solanas

„CIVIL DISOBEDIENCE“, „PROPAGANDA DURCH DIE TAT“ A „L'AZIONE DIRETTA“

Poznámky ke genealogii

Ondřej Slačálek

Přímá akce je zdánlivě jednoduchá. Svým ukotvením v politice praxe a jednání jako by se zpěchovala reflexi. Letmý pokus o její genealogii ale snadno ukáže, že zkušenosti s přímou akcí nabízejí nejen mnoho prostoru pro aktivistickou imaginaci, ale také rozsáhlé pole úvah pro politickou teorii. Jako mnohé jiné politické koncepty je přímá akce objektem cestování, výpůjček, kopírování a často nečekaných korespondencí a vlivů.

Vzdálená či blízká příbuzná? Občanská neposlušnost

Přímá akce bývá často spojována s konceptem občanské neposlušnosti, kterou poprvé formuloval americký transcendentalista Henry David Thoreau v roce 1845 svým jednáním a roku 1849 svým esejem. Jistá vzájemná příbuznost ale především nasvědčuje rozdíly. Thoreaua lze pro mnoho názorů s jistotou označit za libertariána, vycházel z hluboké distance vůči vládní moci („nejlepší je ta vláda, která vládne nejméně“ a „nejlepší je ta vláda, která nevládne vůbec“),¹ je to ale distance občanská. To znamená jednak loajální a jednak v zásadě individuální. Thoreau je radikální, jeho občanská neposlušnost je porušením zákona, ba dokonce jistou formou odpojení se od státu – tím, že občan přestane platit daně nebo nerespektuje zákony, odmítá přiznat státu legitimitu, poslušnost a finanční zdroje, zneuznává ho. Činí tak ale v konkrétní věci, která je pro něj jako pro občana nepřijatelná (Thoreau dává příklad otroctví), jedná se o jakési podmíněné pozastavení občanství.

Něčím Thoreauova občanská neposlušnost připomíná pozdější koncept přímé akce, podle slovinského anarchistického myslitele Žigy Vodovnika je Thoreau dokonce „konzis-

¹ Henry David Thoreau, *Občanská neposlušnost a jiné texty o svobodě a nesvobodě* (přeložila Jaroslava Kočová, Olomouc: Broken Books, 2014), s. 15.

tentní anarchista“.² Sám Thoreau je ovšem nejednoznačnější: v jeho eseji najdeme stránky, kde jako by se stavěl proti demokratickému státu ve jménu radikálního individualismu (pojatého ovšem eticky, na rozdíl od bezpodmínečné přednosti jedince, již prosazoval Stirner). Spíše se ale staví mezi ty, kteří „slouží státu [...] svědomím – hrdinové, vlastenci, mučedníci, velcí reformátoři – a takoví mu povětšinou vzdorují“.³ Především ale většina stoupenců občanské neposlušnosti počítá s tím, že změn, o které jim jde, *nelze* dosáhnout bezprostředně akcemi občanské neposlušnosti. Ty nepředstavují přímou cestu ke změně, ale symbolický protest, který přitahuje pozornost a mnohem víc než přímo působí zprostředkovaně. Změn dosáhne až následný ohlas aktivity. Přijetí trestu za porušení zákona má u občanské neposlušnosti dvojí smysl: normativní i taktický. Z normativního hlediska občan přijetím trestu potvrzuje své občanství, vazbu ke státu, proti kterému se bouří. Z taktického hlediska získává pozornost pro svou kauzu, nutí obec, která jej trestá, aby se k němu vztahovala a ideálně aby diskutovala spolu s adekvátností trestu i nespravedlnost, které se dopouští a proti níž se občanská neposlušnost snaží protestovat.⁴

Revoluce v malém a „propaganda činem“

Je-li občanská neposlušnost svého druhu občanským bojkotem vlastního státu, kořeny anarchistického pojetí přímé akce spočívá spíš v jakémsi zmenšení revoluce. Michail Bakunin jako zakladatelská postava anarchismu nemluvil o přímé akci, ale byl teoretikem (či ještě spíš reflektujícím praktikem) revoluce. Zejména v poslední fázi jeho života, ve spolupráci s mladšími italskými druhy Carlem Cafierem a Erricem Malatestou, se v jeho pojetí stane revoluční politika především okamžitým povstáním. To má smysl okamžitého prolomení mocenských vztahů (včetně pálení úředních dokumentů, aby byl praktický rozchod s mocí a jejími informačními kanály co nejdůslednější), ale má představovat také inspiraci pro další.

Zatímco Bakunin viděl na sklonku svého života neúspěchy podobných povstání a vedlo jej to spíš ke skepsi, prostředí anarchistů přelomu sedmdesátých a osmdesátých let 19. století dospělo – i pod vlivem ruského národnického terorismu, který vyvrcholil úspěšným atentátem na cara – k důrazu na „čin“, kterým už nemuselo nutně být povstání, ale třeba také atentát nebo jiný akt terorismu. Cafiero citoval italského revolucionáře Carla Pisacaneho, že „ideály pramení v činech, a ne naopak“.⁵ Kropotkin jen o něco

² Žiga Vodovnik, *A Living Spirit of Revolt: The Infrapolitics of Anarchism* (Binghamton: PM Press, 2013), s. 153. Toto tvrzení autor rozvíjí v rámci celkové teze knihy, která se snaží napravit opomenutí možných intelektuálních impulzů transcendentalismu pro anarchistickou tradici.

³ Thoreau, *Občanská neposlušnost*, s. 18.

⁴ Pavel Barša, „Občanská neposlušnost v současné politické teorii“, in *Politický extremismus a radikalismus*, ed. Petr Fiala (Brno: Masarykova univerzita, 2008), s. 45–71.

⁵ Carlo Cafiero, „Action“, [1880], Anarchist library, 24. 12. 2011, <https://theanarchistlibrary.org/library/carlo-cafiero-action>.

později píše v eseji „Duch vzpoury“ v *Buřičových řečech*, že právě čin a jednání má mnohem větší propagandistický účinek než pouhá slova.⁶

Podle německého historika anarchismu Ulricha Linseho na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let začali Cafiero, Malatesta a Kropotkin původně mezi sebou používat i pojem „propaganda činem“.⁷ Tento pojem ze začátku zahrnoval více rozměrů, doba a někteří agitátoři jako Johann Most mu ale dali jednoznačný smysl: teroristické násilí. Jeho role byla dvojí: bezprostřední konfrontace utlačující moci spojená zároveň s propagandistickým ovlivněním širokých vrstev. Ty měly prakticky poznat, že mocným lze čelit, což je mělo inspirovat k vlastní revoluční aktivitě.

Selhání této taktiky bylo spojeno s represí a zapletením anarchismu do bludného kruhu odvet a protiodvet. Druhý důvod spočíval v tom, že teror zpravidla neinspiroval, ale odstrašoval, v některých případech také vyvolával sympatie s oběťmi útoků. Stačila dekáda dvě „propagandy činem“ (v některých místech ještě méně) a anarchistická hnutí končila nejen jako obecně diskreditovaná a pod masivním tlakem mezinárodně propojené tajné policie, ale také ve slepé uličce malých konspirativních skupin, což byl další srozumitelný důsledek. Cestu z této situace nabídl v osmdesátých a devadesátých letech 19. století nejen postupný odklon od terorismu, ale také nové pojetí politiky přímé akce spojené s dělnickou sebeorganizací: revolučním syndikalismem.

Přímá akce jako forma sebeorganizace

Účast anarchistů v radikálních odborech nepřinesla jen praktické zkušenosti s různými dílčími podobami přímé akce – od stávky přes sabotáž, bojkot až po dodržování všech, i nesmyslných příkazů, které má stejný efekt jako stávka. Reflexe těchto zkušeností vedla i k formulaci konceptu přímé akce různými autory anarchistického hnutí na přelomu 19. a 20. století. Místy s nejvýraznější zkušeností s novou radikální podobou dělnické politiky byly zpočátku zejména Francie a USA, právě tam také najdeme nejvýraznější formulace poučení. Přímá akce byla postavena jako protiklad „politické akce“, kterou propagovala sociální demokracie a která měla zahrnovat čekání a zprostředkování různými institucemi buržoazní politiky. Přímá akce znamenala jednat hned.

V kontextu USA s formulací konceptu přišla anarchistická myslitelka Voltairine de Cleyre v eseji z roku 1912. Její vymezení přímé akce bylo široké: „Každá osoba, která kdy plánovala něco udělat, a pak šla a udělala to, či která představila svůj plán ostatním a získala je pro spolupráci na něm, bez toho, aby žádala vnější autoritu, aby to udělala za něj, byla stoupencem přímé akce (*direct actionist*). Všechny družstevní experimenty

⁶ Peter Kropotkin, *Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings* (New York, Mineola: Dover, 2002), s. 35–43.

⁷ Ulrich Linse, „‘Propaganda by Deed’ and ‘Direct Action’: Two Concepts of Anarchist Violence“, in *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-century Europe*, ed. Wolfgang J. Mommsen, Gerhard Hirschfeld (London: Macmillan, 1982), s. 201–229.

jsou ve své podstatě přímými akcemi.⁸ Přímou akci zpětně vztáhla k americké politické tradici: příklady přímé akce pro ni byli jak američtí revolucionáři v čele s Washingtonem, tak abolicionisté, zejména ti z nich, kteří se pouze nedomáhali zrušení otroctví státem, ale prakticky jednali, pomáhali otrokům utíkat a schovávali je.

Přímá akce se v této době na rozdíl od původní „propagandy činem“ dostala za rámec dilematu násilí versus nenásilí. Nejen že zahrnovala jak násilné, tak nenásilné taktiky. U řady přímých akcí šlo o hybridy, u nichž je dokonce obtížné říct, zda se jedná o násilnou či nenásilnou akci. Výmluvný příklad představuje stávka, zdánlivě zcela nenásilná akce, která dokonce jako by spočívala v jisté formě organizované pasivity: pracující odmítnou odevzdávat práci. V zásadě by tak byla ekonomickou formou občanské neposlušnosti – tak jako občan odmítne poslouchat zákony a/nebo financovat stát, odmítne práce do splnění svých požadavků podílet se na kapitálu. Občan u Thoreaua to ovšem dělá individuálně, vyzbrojen svým svědomím a argumentací vůči svým spoluobčanům. Stávkující naopak v drtivé většině případů stávkuje kolektivně a vůči asymetrické moci kapitálu neuplatňuje argumenty, ale tlak.

Stávka při svém praktickém provádění má navíc jasně aktivní a svého druhu násilnou podobu. Slovy de Cleyre: „Dnes každý ví, že stávka jakýchkoli rozměrů znamená násilí [...] boje mezi narušiteli stávek a stávkokazy na jedné straně a stávkujícími a jejich sympatizanty na straně druhé, mezi lidem a policií [...] Každý to ví, každý se usmívá, když představitelé odborů protestují a říkají, že jejich protest bude pokojný a zákonný, protože ví, že lžou. Ví, že bude použito násilí, tajně i otevřeně, a ví i to, že bude užito proto, že stávkující nemohou jednat jinak [...]“⁹

V politice přímé akce je klíčová praxe, nikoli vazba na konkrétní ideologii. Praktické jednání často vede k přehodnocení zdánlivě pevných názorů. De Cleyre uvádí příklad baptistů, které logika jejich jednání (ukrývali uprchlé otroky) přivedla k tomu, že si navzdory svému nenásilnému přesvědčení opatřili zbraně a byli připraveni je použít. Mohla by ale právě tak najít případy militantních anarchistů, které dynamika sebeorganizované přímé akce vedla k tomu, že od násilí spíš ustoupili.

Kluzká cesta mýtu

Jistá praktičnost a značná neideologičnost přímé akce patří k jejím nejatraktivnějším aspektům. Umožňuje propojovat nikoli na základě ideologických představ, ale praktického jednání, vyvolává solidaritu založenou dominantně na praxi, nikoli deklaraci. Funguje i pro předávání idejí, ale předává je cestou zkušenosti a účasti, nikoli cestou přesvědčování. Ideologická otevřenost přímé akce může být ovšem také zrádná. Činí ji

⁸ Voltairine De Cleyre, „Direct Action“, in *Exquisite Rebel: Essays of Voltairine De Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*, ed. Sharon Presley a Crispin Sartwell (New York: State University of New York Press, 2005), s. 271–288, zde s. 273.

⁹ De Cleyre, „Direct Action“, s. 282.

totiž přístupnou velmi různým proudům, včetně těch, které využijí její ničivou sílu ve prospěch antiemancipační politiky. To se historicky stalo revolučnímu syndikalismu, když si politiku přímé akce vypůjčil do svého kolážovitého repertoáru fašismus.

Spojenci mezi fašismem a syndikalismem přitom nalezneme na nejvyšší teoretické úrovni. Nadšeným pozorovatelem francouzského syndikalismu byl totiž i Georges Sorel. Penzionovaný inženýr, který proslul především knihou *Úvahy o násilí* (1908), se snažil obnovit socialismus jako etické učení třídního boje, a to ve značně konzervativním smyslu. Boj totiž pro něj byl cestou k obnově heroických ctností, měl pomoci vyvést společnost z úpadku. Přímoú akci rekonstruoval jako mýtus: generální stávka pro něj znamenala především mobilizující obraz proletářské síly a převahy nad buržoazií.¹⁰

Sorel se ve francouzských syndikalistech brzy zklamal a krátce po vydání své knihy se od nich distancoval: byli na něj příliš praktičtí, málo snili o heroických konzervativních ctnostech. Svou vrtkavou podporu posléze věnoval krajně pravicovým monarchistům (a po válce zas Leninovi). Za jeho obrat doprava jej vedle jiných kritizoval významný italský radikální socialistický vůdce, který ke svému odsudku přidal pár urážek na adresu „knihomola na penzi“, který plete pracujícím hlavy. Onen radikální socialista se jmenoval Benito Mussolini. O pár let později si ve vězení přečetl *Úvahy o násilí* a byl nadšen. Když změnil politické názory a stal se po válce fašistickým vůdcem Itálie, přihlásil se k Sorelovi jako k jednomu ze svých učitelů.¹¹

Fašismus byl na jednu stranu devastující reakcí na hnutí pracujících, stávky a obsazování továren, tedy různé podoby emancipační přímé akce. Zároveň mu dalo úspěšnost to, že se od svých nepřátel učil: Sorel nebyl ani zdaleka jedinou spojnici mezi fašismem a syndikalismem.¹² Přímá akce měla v pojetí fašistů navíc zesílenou, brutalizovanou podobu, ke které vedle ideologických zdrojů přispěla válečná zkušenost. Fašisté velmi dobře pochopili sílu přímé akce: to, že ruší různá zprostředkování, je přímým jednáním teď a tady, nebere ohledy na dosavadní konvence. Její propagační efekt použili ve shodě s běžným významem slova teror: „propaganda činem“ a „přímá akce“ především zastrášovala odpůrce. Mezi mnoha jinými zkušenostmi, které fašismus přinesl, patří i tato: Koncepty mohou cestovat do nečekaných kontextů, nemají v sobě zabudované pojistky proti zneužití. Tak jako se mohla emancipační politika socialismu proměnit ve státně-socialistickou diktaturu, tak mohl i koncept přímé akce cestovat mezi anarchismem, revolučním syndikalismem a fašismem, v každém novém kontextu získat nový smysl a zároveň ukázat své odlišné možnosti.

*

¹⁰ Georges Sorel, *Reflections on Violence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

¹¹ Benito Mussolini, *Řeči o Itálii a fašismu*, přel. Milan Bartošek (Praha: Plamja, 1935), s. 200.

¹² David D. Roberts, *Syndicalist Tradition and Italian Fascism* (Manchester: Manchester University Press, 1979).

Od druhé světové války koncept přímé akce opět cestuje: mezi dekolonizačním, anti-rasistickým, environmentálním, feministickým, alterglobalizačním a dalšími hnutími. V mnoha případech se proplétá s občanskou neposlušností natolik, že je obtížné je od sebe rozeznat. V některých případech se naopak jedná o alternativu k občanskému jednání. Příkladem může být situace ze současného Běloruska, kde občanské protesty proti Lukašenkovi vedly k masivním represím a zatýkání tisíců lidí na základě zpětně vyhodnoceného materiálu. Bělorusové reagovali tím, že proti válce na Ukrajině neproběhly takřka žádné protesty. Namísto nich došlo k masivním sabotážím na železnici.¹³

V intencích Nietzschova a Foucaultova odlišení můžeme říct, že přímá akce nemá žádnou lineární historii, která by se postupně vyvíjela a odhaloval se v ní její smysl. Je příliš praktická, příliš spojena s okolnostmi své doby, s tím, jaké strategické i taktické představy a možnosti jsou „po ruce“. Má ale genealogii, sledovatelné spektrum příběhů a myšlenek, které ji ovlivnily a které nabízejí ne přímé aplikace a použití, ale zcela jistě nejedno poučení.

PŘÍMÁ AKCE JAKO HOSPODÁŘSKÝ TŘÍDNÍ BOJ

Michael Polák

Pojem přímá akce dnes může evokovat moderní označení pro určitý typ protestního jednání, nejčastěji v kontextu lidskoprávních či environmentálních hnutí. Původně však označoval především hospodářský třídní boj vedený samotnými pracujícími. Své explicitní vyjádření našla přímá akce na přelomu 19. a 20. století, kdy se stala deklarovaným programem revolučně syndikalistického (či anarchosyndikalistického) hnutí, které vznikalo zejména v románských zemích, ale od počátku 20. století se šířilo po všech kontinentech. Revoluční syndikalismus vznikl v reakci na nespokojenost části dělnictva s vývojem socialistického hnutí, které přeneslo těžiště své činnosti na dobývání parlamentu. Především v odborech sílila od počátku 20. století kritika podřizování odborové činnosti socialistickým stranám a jejich odborovým centrálám, v jejich očích pomalé reformy vymáhané v parlamentu, jakožto i rozpory mezi stranickými vůdci různých socialistických stran.¹

¹³ Přednáška Anarchist Black Cross Belarus na Anarchist bookfair v Lublani, červenec 2023.

¹ Damier Vadim, *Dějiny anarchosyndikalismu*, přel. Dagmar Magincová (Praha, Dvůr Králové: Nakladatelství Anarchistické federace a Barbora Machková, 2016).

Proti „nepřímé akci“

Revoluční syndikalisté označovali parlamentarismus za akci nepřímou, vedoucí k pasivitě dělníka, který nechává své zájmy vyjednávat svými zprostředkovateli.² Na místo toho zdůrazňovali přímou akci, která znamenala jak organizační, tak akční princip. Dělníci se měli organizovat především v lokálních (továrních, závodních, důlních) odborech, představujících základní organizační jednotku, která měla svoji činnost koordinovat v regionálních, národních a mezinárodních konfederacích. Činnost lokálních odborů neměla být závislá na rozhodnutí odborové centrály, nýbrž naopak – sdružující konfederace měly svou činnost podřizovat rozhodnutím zdola. V akční rovině znamenala přímá akce princip, kdy si „dělnictvo ze svého popudu nejkratší cestou vynucuje něco na kapitálu na místě, kde je nejcitlivější“.³ Jeden z francouzských syndikalistických vůdců Victor Griffuelhes popsal v roce 1908 princip přímé akce těmito slovy: „přímá akce“ znamená akci samotných pracujících, tedy akci bezprostředně uskutečněnou přímo zainteresovanými lidmi. Samotný pracující vynakládá úsilí, osobně vytváří nátlak na síly, které mu vládou, aby na nich vydobyl požadovaná zlepšení. Za pomoci přímé akce pracující sám uskutečňuje svůj boj, právě on ho vede, plný rozhodnutí nepřenechávat své osvobození na nikom jiném.“⁴

Boj s kapitálem se tak podle revolučních syndikalistů neměl odehrávat v parlamentu, který byl v jejich očích institucí buržoazní a dělníku cizí, nýbrž v oblasti hospodářské, v továrnách, závodech či dolech. Svět práce (výrobní proces, podmínky na pracovišti, vztahy mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem) tvořil dělníkovu každodennost, oblast, které nejvíce rozuměl a kde tak ležela jeho největší moc. V parlamentu byli nuceni socialisté řešit otázky, které neměli v očích části dělnictva prioritou, přijímali ústupky, vyjednávali o koalicích a zákonech, čímž zákonitě vznikaly i spory mezi jednotlivými socialistickými stranami a jejich vůdci. Naopak vykořisťování a útlak, prožívající dělníci na pracovišti, měly představovat univerzální zkušenost, ale také přinášet univerzální řešení (hospodářská přímá akce), a vést tak k jednotě dělnictva. V revolučním syndikalismu tak byl zdůrazňován princip politické neutrality neboli nezávislosti na politických stranách.⁵

Přímá akce tak nepředstavovala jen obecný princip nezprostředkovaného politického činu, nýbrž i konkrétní taktiky třídního boje. Jednalo se o taktiky ze světa výroby – stávkou, sabotáž a pasivní resistenci, ale také ze světa spotřeby – bojkot a label.

² David Berry, Constance Bantman, *New Perspectives on Anarchism, Labour and Syndicalism: The Individual, The National and the Transnational* (Cambridge Scholars Publishing, 2010), s. 17.

³ Georges Yvetot, *Abeceda syndikalismu: jeho vznik, působnost, prostředky a cíle*, přel. Alois Šefl (Duchcov, nákladem Hornických listů, 1909), s. 8.

⁴ Victor Griffuelhes, *L'Action syndicaliste* (Paris: Marcel Rivière 1908), s. 23, překlad převzat z V. Damier, *Dějiny anarcho-syndikalismu*, pozn. 14, s. 210.

⁵ Amienská Charta, Charte d'Amiens, Adoptée au IX^e congrès de la CGT en octobre 1906, online: http://www.cnt-f.org/sipm/IMG/pdf/Charte-d_amiens.pdf.

Stávka neboli zastavení práce byla pravděpodobně nejčastější přímou akcí, která mohla mít buď ofenzivní charakter (boj za zlepšení pracovních podmínek), nebo defenzivní (obrana před jejich zhoršením). Sabotáž se využívala ve chvíli, kdy byly malé naděje na vítězství stávky, resp. kdy hrozilo propuštění za účast na stávce. Probíhala proto anonymně a znamenala zpomalení práce či její znekválnění, které měli majitelé pocítit na poklesu zisku. Jinými slovy sabotáž představovala „špatnou práci za špatný plat“.⁶ Pasivní resistance znamenala přesné dodržování pracovních předpisů, které, například u železničářů, mohlo vést k větší paralýze dopravy než samotná stávka.⁷ Vyhlášení bojkotu představovalo kolektivní zastavení nákupu u obchodníků, kteří nejednali solidárně s dělnictvem, label naopak podporu u přátelých obchodníků či dělnických družstev.⁸

Dvojitá temporalita

Všechny tyto taktiky se samozřejmě nezrodily s revolučně syndikalistickým hnutím, nýbrž sloužily již předtím jako akční repertoár dělnického hnutí. Syndikalisté však přímou akci povýšili na hlavní princip hnutí. Nespojovali ji pouze s přítomným zlepšením situace, nýbrž byla jasně navázána na revoluční horizont. Každá přímá akce totiž měla sloužit jako „revoluční gymnastika“,⁹ během níž si dělníci nejen uvědomovali svou kolektivní moc, ale také se učili znát své síly a slabiny svých zaměstnavatelů a stávku po stávce se tak přibližovat generální revoluční stávce, která měla ochromením hlavních odvětví průmyslu (především uhelného a železničního) zastavit chod hospodářství a svým decentralizovaným mezinárodním charakterem i znemožnit státu její potlačení. Generální stávka tak měla být počátkem mezinárodní revoluce, v jejímž rámci revoluční odbory měly převzít organizaci výroby i spotřeby do svých rukou a nahradit tak stát i kapitalismus.¹⁰

Přímou akci doprovázela specifická dvojitá temporalita: každé její provedení mělo být nejlepším způsobem na zlepšení přítomnosti, zároveň měla sloužit jako cesta k budoucí revoluci. Pregnantně byl tento rozměr vyjádřen v jednom z nejdůležitějších revolučně syndikalistických dokumentů nazvaném Amienská charta, vydaném francouzskou

⁶ Émile Pouget, *Sabotage*, přel. Arturo M. Giovannitti (Chicago: Charles H. Kerr and Company, 1912), s. 51.

⁷ František Forst, „Boj za všeobecné hlasovací právo a pasivní resistance železničářů na Nymbursku roku 1905“, *Středočeský sborník historický* 9 (1974), s. 25–36.

⁸ Georges Yvetot, *Abeceda syndikalismu: jeho vznik, působnost, prostředky a cíle*, přel. Alois Šeřl, (Duchcov, nakladem Hornických listů, 1909).

⁹ Ralph Darlington, *Syndicalism and the Transition to Communism: An International Comparative Analysis*, (Aldershot, Burlington: Ashgate, 2008), s. 38.

¹⁰ Emile Pataud, Emile Pouget, *Syndicalism and the Co-operative Commonwealth: How we shall bring about the Revolution* (Oxford: The New International Publishing Company, 1913), z francouzského originálu přeložili Charlotte; Frederic Charles, Siegfried Nacht, *Der soziale Generalstreik* (Berlin: Gladasch, 1905).

syndikalistickou konfederací CGT: „V každodenní práci, spočívající v kladení požadavků, usilují odbory o koordinaci úsilí dělníků, o zvyšování blahobytu pracujících prostřednictvím okamžitých zlepšení, jako je zkrácení pracovní doby, zvýšení mezd atd. Tento úkol je však pouze jednou stránkou práce odborového hnutí: to připravuje úplné osvobození dělníků, kterého lze dosáhnout jen vyvlastněním kapitalistů; prosazuje generální stávku jako prostředek jednání. [...] Kongres prohlašuje, že tento dvojí úkol, dnešní každodennosti i budoucnosti, vyplývá ze situace námezdních dělníků, která tíží dělnickou třídu a která činí povinností všech pracujících, bez ohledu na jejich názory, jejich politické či filozofické tendence, být členem základního sdružení, jímž je odborová organizace.“¹¹

Sebevzdělávání jednáním

Přímá akce měla svůj edukativní rozměr. Každé její provedení mělo vést k posílení aktéra, který ji prováděl, měla mu umožňovat rozumět svému místu v procesu výroby a také zpřehledňovat mocenské vztahy na pracovišti, jakožto i k probouzení třídního vědomí. Měla mu umožnit osvobozující pocit vítězství, ale také reflektovat důvody případného neúspěchu. Edukativní rozměr byl důležitý i s ohledem na postrevoluční dobu. Revoluční syndikalisté usilující o odstranění námezdních vztahů a hierarchického řízení podniků viděli budoucnost v samosprávném řízení podniků, kde každý dělník znal své místo v procesu výroby a mohl se tak na řízení hospodářství podílet. V neposlední řadě přímá akce sloužila pro anarchisty k odlišení vůči parlamentní socialistické strategii. Anarchisté svými slovy neusilovali o kvantitativně silné „poslušné voličské stádo“, nýbrž o vzdělané a uvědomělé revolucionáře, kteří spíše dovedou socialistické hnutí nejen k revoluci, ale také budou po revoluci schopni sami budovat svobodnou a spravedlivou společnost.¹²

*

Přímá akce se velice brzy z čistě hospodářské roviny přenesla jako artikulovaná taktika i do jiných oblastí dělnických zápasů, ať už v otázce antiklerikalismu (vystupování z církví, narušování klerikálních schůzí, vlévání červené barvy do křtitelnic), antimilitarismu (vyhýbání se vojenské službě, ukrývání dezertérů, útoky na vojenské sklady, přípravy na generální stávku v případě vypuknutí války) či bytové nouze (zabírání nevyužitých bytů či kanceláří pro dělníky v nouzi, především po první světové válce).¹³ Velice brzy se tak stala jedním z klíčových obecných principů anarchismu a je jím tak dodnes.

¹¹ Charte d'Amiens, „Adoptée au IX^e congrès de la CGT en octobre 1906“, přel. Čestmír Pelikán, online: http://www.cnt-f.org/sipm/IMG/pdf/Charte-d_amiens.pdf.

¹² Pierre Ramus, *Všeobecná stávka a přímá akce v třídním boji proletariátu* (Duchcov: nákladem Hornických listů, 1910).

¹³ Jeremy Jennings, *Syndicalism in France: A Study od Ideas* (Londýn: Palgrave MacMillan, 1990).

SAMOZŘEJMÁ, VYTĚSŇOVANÁ, ZNOVU OBJEVOVANÁ

Role reprodukční práce ve stávkových bojích

Ivana Veselská

Dějiny práce se jako obor historiografie konstituovaly v blízkém vztahu k dělnickým sociálním hnutím. Historici práce¹ často sehrávali ve vztahu k těmto hnutím angažovanou úlohu, byli například členy komunistických stran nebo sympatizanty odborového hnutí. Tato propojenost vedla k tomu, že historici práce nezřídka reprodukovali myšlenkové rámce organizovaného dělnictva a zaměřovali svou pozornost k akcentům, které byly vlastní strategiím a cílům dělnické politické a odborové reprezentace. Pro zakladatele oboru byli lépe rozlišitelní ti příslušníci dělnické třídy, kteří působili v tradičních odvětvích těžkého průmyslu a kteří dosáhli jistého stupně odbornosti a třídního uvědomění. Šlo zpravidla o kvalifikované dělníky, které bylo v průmyslových podnicích těžké nahradit a jejichž pozice jim otvírala prostor pro souvislé zapojení se v odborech a pro další typy aktivismu. Velké části pracujících – dělnicím, sezónním dělníkům, přistěhovalcům, obyvatelům kolonií – se v počátcích oboru nedostávalo přiměřené pozornosti. Kvůli jejich zranitelné a snadno nahraditelné pozici, kvůli genderu či kvůli občanskému statusu bylo pro tyto pracující členství v odborech či dělnických politických stranách nedostižným nebo nefunkčním způsobem, jak zlepšit svou životní situaci. Společenská pozice, která těmto dělníkům neumožňovala plnohodnotnou participaci v dělnických organizacích, z nich v dobové imaginaci rovněž činila subjekty stojící mimo veřejnou sféru.²

Marginalizace těchto skupin pracujících se odráží i ve způsobu, jakým se o nich historici a historičky dozvídají z dělnických tiskovin či z pramenů odborové provenience. Prameny, které jsou pro dějiny práce konstitutivní, nám o početných a rozmanitých skupinách pracujících podávají v lepším případě kusé informace. Především však tyto prameny brání představě, že tito formálně neorganizovaní pracující byli aktéry

¹ Jako *pars pro toto* můžeme uvést britského historika E. P. Thompsona, který byl do roku 1956 členem Komunistické strany Velké Británie (CPGB). Ze strany se rozhodl vystoupit po potlačení maďarského povstání. Nadále se ale angažoval v levicovém hnutí.

² Viz článek Nancy Fraser, v němž polemizuje s pojetím buržoazní veřejnosti Jürgena Habermase. Fraser poukazuje na mechanismy vyloučení, které velké části společnosti participaci na veřejném diskurzu znemožňovaly. Nancy Fraser, „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy“, *Social Text* 25/26 (1990), s. 56–80.

třídního konfliktu, s jedinečnými postoji a strategiemi, jak se vypořádat s těžkostmi a nespravedlnostmi života naplněného úmornou prací. Naštěstí existuje daleko rozmanitější škála pramenů, díky kterým můžeme nahlédnout i tyto nestandardizované životní perspektivy a aktérství.

Širší mapa vztahů

Genderová teorie a feministická historiografie v uplynulých desetiletích dosáhly toho, že se výzkum dělnických vrstev v nezanedbatelné míře orientuje na marginalizované dělníky a dělnice. Vznikají citlivější interpretační rámce,³ které historikům a historičkám umožňují rekonstruovat i postoje a jednání těch, kteří nespádali pod formální dělnická uskupení. Vystoupení za rámec toho, jak odborové organizace a dělnické politické strany normovaly vedení třídního konfliktu, rozšiřuje studium třídního konfliktu o mnoho rovin a zohledňuje širší síť aktérů. Platí to i pro výzkum protestního repertoáru pracujících vrstev, jakými byly stávky, bojkoty a přímé akce.⁴ Jeden z produktivních přístupů v tomto ohledu pracuje s konceptem reprodukční stávkové práce. Vychází se zde z teorie sociální reprodukce,⁵ která vyzdvihuje důležitost neplacené, pečující práce, bez níž by se kapitalistický systém založený na tržních vztazích a námezdní práci zadrhl. Teorie sociální reprodukce odkrývá význam a hodnotu nekomodifikované práce, jakou bylo a je rození a výchova dětí, samozásobitelství, stání ve frontách, vyživování, údržba oděvů, péče o sebe či vytváření a udržování záchranné sítě vztahů. Přestože i tyto oblasti podléhají čím dál více komodifikaci, je tato teorie odrazovým můstkem pro to, jak tyto oblasti práce plně docenit a jak vyjádřit uznání těm, kteří jsou reproduktivní prací většinově zatíženi.

Teorie sociální reprodukce propůjčuje historikům a historičkám práce druh všímavosti, který přesahuje podmínky a vztahy určované námezdní prací. Zohledňuje domácnosti, komunální vazby a další typy socializace, které vedle světa námezdní práce utvářely společenské zázemí dělníků a dělnic. Tato širší mapa vztahů pak může pomoci vysvětlit dělnické postoje a jejich aktivismus. Ochota vstoupit do odborů či jít

³ I přesto, že od jeho vydání uplynulo několik desetiletí, neztratil přelomový článek Joan W. Scott nic ze své relevance. Joan W. Scott, „Gender: A Useful Category of Historical Analysis“, *The American Historical Review* 91, č. 5 (1986), s. 1053–1075.

⁴ Pro české země a potažmo Československo existují k hladovým nepokojům a stávkám výjimečné studie Petera Heumose. Heumos, Peter, „Dejte nám brambory nebo bude revoluce.“ Hladové nepokoje, stávky a masové protesty v českých zemích v období 1914–1918“, in *První světová válka a vztahy mezi Čechy, Slováky a Němci*, eds. Dušan Kováč, Jiří Malíř, Hans Mommsen (Brno: Matice moravská, 2000), s. 207–232; Peter Heumos, „Vyhrňme si rukávy, než se kola zastaví!“. dělníci a státní socialismus v Československu 1945–1968 (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2006).

⁵ Bhattacharya, Tithi, Lise Vogel, „Introduction: Mapping Social Reproduction Theory“, in *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, ed. Tithi Bhattacharya (London: Pluto Press, 2017), s. 1–20.

do stávky mohla být ovlivněna aktuální rodinnou situací ve stejné míře jako morálním přesvědčením či dělnickým *peer pressure*. Stejně tak trvání a potažmo i úspěch stávky se odvíjely nejen od míry radikality dělníků a vyjednávacích schopností odborářů; závisely také na mobilizaci rodinných příslušníků a na solidárních sousedských sítích. A právě rolí komunálních vazeb a péče v kontextu dělnického aktivismu se zabývají historici a historičky, kteří při studiu dělnického aktivismu zohledňují onu reprodukční rovinu stávkové práce.

Péče jako kolektivní akce

Ardis Cameron se ve své studii „Bread and Roses Revisited: Women's Culture and Working-class Activism in the Lawrence Strike of 1912“⁶ soustředí na stávku textilních dělnic v Lawrence, tehdejší Mekce textilního průmyslu na východním pobřeží USA. Stávku koordinovala odborová organizace Průmysloví dělníci světa (Industrial Workers of the World, IWW) a trvala od ledna do března roku 1912. Tato stávka se v historické paměti těší výjimečnému postavení. Je příkladem mobilizačního potenciálu a akceschopnosti odborů IWW, které byly ve své době vcelku bezprecedentním příkladem inkluzivní a nehierarchické organizační struktury. Aniž by ubírala roli IWW ve vedení stávky na významu, rozhodla se nicméně Ardis Cameron zaměřit svou studii na žitou zkušenost stávkujících dělnic a interpretovat tento třídní konflikt na základě spleťkých komunálních vazeb. Cameron si totiž všimla toho, že většina stávkujících dělnic byla zapojena v odborech jen během konání stávky. Odborová organizovanost v Lawrence po proběhnutí stávky opět značně ochabla.⁷ Jako smysluplnější se jí proto jeví zkoumat jiné existující vazby a sdílené zkušenosti, které mezi textilními dělnicemi probouzely třídní vědomí a které je dovedly ke kolektivní akci za zlepšení svých podmínek. Vedle vazeb a zkušeností přímo souvisejících s tržní výrobou byla podle Cameron pro utváření třídního vědomí rozhodující i realita přelidněných dělnických kolonií, komunitní péče o děti, společné praní a nákupy.⁸

Vedle továrny to byla ulice a domácnost, které utvářely třídní zkušenost a z ní vyvěrající solidaritu s těmi, kdo se rozhodli vystoupit proti nedůstojnému zacházení. Z policejních záznamů, novinových reportáží a vládního šetření Cameron vyvodila, že kromě samotných textilních dělnic ve stávce participovaly ženy v domácnosti, učitelka či dokonce porodní bába.⁹ Další ženy přetvořily své domovy v polní kuchyně, aby zajistily základní potřeby a podpořily vytrvalost stávkujících. Na stávkokaze lili stávkující

⁶ Ardis Cameron, „Bread and Roses Revisited: Women's Culture and Working-class Activism in the Lawrence Strike of 1912“, in *Women, Work and Protest: A Century of US Women's Labor History*, ed. Ruth Milkman (London: Routledge, 2013), s. 42–61.

⁷ Cameron, „Bread and Roses“, s. 44.

⁸ Cameron, „Bread and Roses“, s. 47.

⁹ Cameron, „Bread and Roses“, s. 54.

z oken vozu a ze sympatizujících obchodů se staly centrály, v nichž se koordinovaly stávkové aktivity.¹⁰

Aby se zamezilo hladovění dětí, které by jejich matky dohnalo k ukončení stávky, zorganizovala IWW takzvaný dětský exodus. Děti z Lawrence vycestovaly do New Yorku a Filadelfie, kde si je vzaly do dočasného opatrovnictví socialisticky a anarchisticky orientované rodiny.¹¹ Organizace péče tak byla jedním ze středobodů politiky stávkujících. Některé dělnické děti se do stávky v Lawrence ovšem aktivně zapojily. Při stávkových hlídkách stály často v předních liniích. Manifestovala se tím zranitelnost, která měla policejní a armádní složky odradit od použití násilí. Zároveň se tím upozorňovalo na dětskou práci a na to, že se ekonomická nespravedlnost propisuje i do dětských těl.¹² Podobných manifestací, které svědčily o tom, že se probíhající konflikt netočí pouze kolem platových podmínek, nýbrž se zpochybňuje celý systém, který poškozuje životy, bylo více. Skupiny žen zavěšené v řetězu zastrašovaly policejní a armádní hlídky a nepřátelsky naladěné obyvatele města.¹³ Během demonstrací se ověřovaly americkou vlajkou, čímž se pokoušely artikulovat, že na rozdíl od těch, kteří stojí proti nim, ony reprezentují americký lid a jeho sny.¹⁴ Stávka tedy ve svých účastnících vzbuzovala jak na úrovni symbolické, tak na úrovni prožitku třídní spojenectví, které přesahovalo zdi textilní továrny, etnickou příslušnost, věk i gender.

Třídní konflikt a aktivismus s ním spojený, jak je pomocí historických pramenů rekonstruuje Cameron, v sobě zahrnoval plejádu strategií a repertoárů. V případě stávky v Lawrence byli dělníci a dělnice ke stávkové činnosti mobilizováni nejen agitací, organizační prací a know-how odborů IWW, ale i svými životními příběhy a styly. Ty byly v mnohonárodnostním společenství značně různorodé a promítaly se do protestní kultury i emancipačního úsilí.¹⁵ Stejně tak byl aktivismus dělníků a dělnic utvářen jejich genderem. Výbava, se kterou dělníci a dělnice v Lawrence vznítily a vedli třídní konflikt, se lišila od kultivovaných procedur té části dělnického hnutí, která byla institucionalizována v odborech či v politických stranách. Přepadení stávkokazů nůžkami a chilli papričkami,¹⁶ stávkový brífink na rohu ulice¹⁷ nebo výdej teplé polévky stávkovým hlíd-

¹⁰ Cameron, „Bread and Roses”, s. 48.

¹¹ Cameron, „Bread and Roses”, s. 50.

¹² „In Lawrence, fully one-half of the city's children worked in the mills, and their poor survival rate was a critical issue during the strike.” Cameron, „Bread and Roses”, s. 51.

¹³ Cameron, „Bread and Roses”, s. 51.

¹⁴ Cameron, „Bread and Roses”, s. 51.

¹⁵ Průlomovou prací je v tomto směru studie Jennifer Guglielmo věnovaná anarchismu italských přistěhovalkyň v New Yorku mezi lety 1880 a 1945. Jennifer Guglielmo, *Living the Revolution: Italian Women's Resistance and Radicalism in New York City 1880–1945* (The University of North Carolina Press, 2010).

¹⁶ Cameron, „Bread and Roses”, s. 52.

¹⁷ Cameron, „Bread and Roses”, s. 48.

kám nebyly sice okolnostmi, které rozhodly o výsledcích stávky, to ovšem neznamená, že by na ně historici a historičky měli pohlížet jako na kuriozity či je dokonce ignorovat. Na utváření třídní sounáležitosti měly tyto skutečnosti svůj neoddiskutovatelný podíl.

*

V průběhu dělnických přímých akcí, jakými byly stávky, lockouty a blokády, docházelo k tomu, že se individuální a rodinné snahy o přežití – o sociální reprodukci – zespolečenšťovaly.¹⁸ Materiální sbírky, opatrovnictví dětí a komunální kuchyně zajišťovaly základní životní potřeby dělnictva a tím mu umožňovaly v aktivismu pokračovat. Kromě toho toto strategické zespolečenštění péče o základní lidské potřeby zviditelňovalo vztahy mezi továrnou a domácnostmi, mezi produkcí a reprodukcí. Poukazovalo na to, že se třídního konfliktu nezúčastňovali jen námezdní dělníci a dělnice, ale také ti, kteří s nimi byli v pečujícím vztahu. I oni byli součástí dělnické třídy a svými životy se podíleli na její formaci. Historie dělnického aktivismu nabízí fascinující perspektivu na toto širší pojetí třídy a na infrastrukturu, jež propojovala sociální reprodukci s námezdní tržní prací. Zapotřebí je jen pokládat historickým pramenům nové otázky.

FEMINISTICKÁ PŘÍMÁ AKCE

Poznámky k otázce ne/násilné sebeobrany

Kristýna Trochtová

Násilí

„Jako má lidská bytost přednostní právo na existenci před psem z titulu vyššího vývojového stupně a vyšší formy vědomí, tak má žena prioritní právo na existenci před mužem. Odstranění jakéhokoliv muže je tedy spravedlivý, dobrý a ženám vysoce prospěšný čin – a současně je to akt milosrdenství,“¹ píše Valerie Solanas ve svém *SCUM Manifesto* z roku 1967, jednom z nejkontroverznějších textů v dějinách feministického

¹⁸ Theresa Moriarty se této rovině věnuje ve své studii dublinského lockoutu, který proběhl v letech 1913–1914. Theresa Moriarty, „Who Will Look after the Kiddies? Households and Collective Action during the Dublin Lockout“, in *Rebellious Families: Household Strategies and Collective Action in the Nineteenth and Twentieth Century*, *International Studies in Social History* 3, ed. Jan Kok (New York: Berghahn, 2002), s. 110–124.

¹ Valerie Solanas, *SCUM Manifesto* čili *ŠLEM manifest* (Praha: Votobia, 1998), s. 58–59.

myšlení a textu, ke kterému se silně vztahovalo – a také se na jeho základě dále silně štěpilo – právě vznikající radikálně-feministické hnutí.² Jakkoli se jeho autorka k feminismu (a tím méně k jiným emancipačním snahám konce šedesátých let) nikdy nehlásila,³ její text – a stejně tak její činy – se staly symbolem do té doby nevidané radikality a skutečně neortodoxního utopického myšlení. Neortodoxního proto, že ve svém manifestu Solanas nevolá po ničem menším než *gendercidě*, která je z dnešního pohledu možná až kontraintuitivně doslovná: volá po fyzické likvidaci mužů, nikoli po zrušení genderu (nebo v dobovém jazyce spíše „pohlavních rolí“) coby společenském řádu. V tomto ohledu jde – navzdory své definiční roli⁴ – jak proti cílům liberálního i záhy vzniknuvšího radikálně feministického hnutí, tak proti jejich nutně kolektivnímu charakteru.⁵ Manifestem výrazně prostupuje duch individualismu,⁶ který je vůbec symptomatický pro Solanas jako osobu-umělkyni a historickou postavu, a v tomto kontextu je třeba číst také její nejslavnější dílo: pokus o vraždu Andyho Warhola z 3. června 1968.

Důvody pro tento čin je lákavé interpretovat jako ryze osobní: poté, co Solanas dlouhodobě bez úspěchu usilovala o to, aby Warhol produkoval její hru *Up Your Ass*, a zároveň s tím byla přesvědčena o spiknutí mezi ním a jejím nakladatelem,⁷ vtrhla do jeho studia a vypálila celkem pět střel – z toho tři právě na Warhola. Byť ho zasáhla jen jedna z nich, poškození plic, sleziny, jater a jícnu, které způsobila, pro něj byly téměř fatální. Politický rozměr celé akce pak odhaluje mimo jiné fakt, že v sobě Solanas nenašla ani náznak lítosti. „Považuji to za morální čin. A považuji za amorální, že jsem minula. Měla jsem trénovat střelbu na cíl,⁸ nechala se slyšet celých devět let po svém pokusu o vraždu. Přímo po činu pak novináře odkázala na svůj manifest se slovy: „Mám spoustu závažných důvodů. Přečtete si můj manifest a ten vám řekne, co [sic] jsem.“⁹

Pokus o vraždu Andyho Warhola a spravedlivá misandrie *SCUM Manifesta* patrně není to první, co člověku vytane na mysli, když se řekne „feministická přímá akce“, a to hned z několika důvodů, ke kterým se záhy dostanu. Příběh Valerie Solanas ale může být inspirací právě proto, že narušuje běžné představy o tom, co konstituuje žádoucí

² Srov. např. Breanne Fahs, *Firebrand Feminism: The Radical Lives of Ti-Grace Atkinson, Kathie Sarachild, Roxanne Dunbar-Ortiz, and Dana Densmore* (Seattle: University of Washington Press, 2018).

³ Breanne Fahs, „The Radical Possibilities of Valerie Solanas“, *Feminist Studies* 34, č. 3 (2008), s. 611.

⁴ Srov. Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019), s. 104–105.

⁵ Srov. Fahs, „The Radical Possibilities of Valerie Solanas“, s. 610.

⁶ Jak se píše na s. 72 *SCUM Manifesto*, „SCUM sestává z individualit; SCUM není dav [...] SCUM je sobecký a drzý [...]“.

⁷ Breanne Fahs, *Valerie Solanas: The Defiant Life of the Women Who Wrote SCUM (and Shot Andy Warhol)* (New York: The Feminist Press at CUNY, 2014).

⁸ Fahs, *Valerie Solanas*, nečíslováno.

⁹ Fahs, *Valerie Solanas*, nečíslováno.

feministickou politiku a co už je za hranicí přijatelného. Čin Solanas lze zároveň chápat jako pokus o naplnění programu SCUM – šlo o čin individuální pomsty na člověku, který reprezentoval univerzální problém mužské moci, v tomto případě rozhodovací moci a prestiže. Útok na tuto její formu v čistě individuálních termínech pak – přesně v duchu manifestu SCUM – komplikuje jednoznačnou kategorizaci aktérů na oběti a pachatele/pachatelky, a podobně se zamlžuje také dichotomie mezi násilím a sebeobranou – a obecněji mezi *viděním* a *čtením*.¹⁰

Čin Solanas totiž patrně není dominantně *viděn* coby inherentně feministický, tím méně emancipační. Nenecháme-li se ale chytit do pastí (v něčem typicky feministického) odsuzování bezprostředního násilí a přistoupíme-li k němu z pozice citlivé vůči systémovému útisku jako formě právo-ustavujícího a právo-udržujícího násilí, otevře se nám možnost zcela odlišného *čtení situace* a reinterpretace toho, kdo v tomto příběhu představuje pachatelku/pachatele a kdo oběť. Pokus o vraždu Warhola tak nemusíme nutně číst jako akt násilí; lze jej chápat také jako prostředek sebeobranu vůči působení systému oprese (leckdo by jej nazval patriarchátem), který ženy učí, že jedinou možnou formou sebezáchovy představuje systematické páchání násilí na sobě samé. V termínech francouzské filosofky Elsy Dorlin můžeme hovořit o převrácení dynamiky lovce a kořisti,¹¹ stejně tak ale lze mluvit o *božském násilí* – tedy násilí fundamentálně ohrožující řád věcí; násilí bořící právo, poukazující na násilný vznik jakékoli společenské smlouvy. Proti *mytickému násilí*, představovanému faktem mužské moci a řádu Otce, se v činu Solanas zhmotňuje čisté násilí jako forma očistného osvobození. Pokud je podle Benjamina božské násilí „čistým násilím na všem životě kvůli živoucím“,¹² podobný sentiment lze nalézt také v manifestu SCUM, kde se mimo jiné píše následující: „SCUM je proti celému systému, proti základnímu pojetí práva a vlády. SCUM se netají, že chce zničit celý systém, nikoli jen dosáhnout jistých práv uvnitř něho.“¹³

Separatismus

Jednání Solanas je kromě svého radikálního obsahu signifikantní také propojeností teorie a praxe, což je kvalita, kterou budou v následujících letech kultivovat zejména radikální feministky. Některé z nich – nejslavněji Ti-Grace Atkinson, Roxanne Dunbar a Dana Densmore – k Solanas otevřeně chovaly sympatie;¹⁴ a to do té míry, že do politiky svých radikálně-feministických skupin (to se týká dvou posledně jmenovaných)

¹⁰ Srov. Judith Butler, „Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia“, in *Reading Rodney King, Reading Urban Uprising*, ed. Robert Gooding-Williams (New York: Routledge, 1993), s. 15–22.

¹¹ Srov. Elsa Dorlin, *Self-Defense: A Philosophy of Violence* (Londýn: Verso, 2022).

¹² Walter Benjamin, „Ke kritice násilí“, *Sociologický Časopis/Czech Sociological Review* 26, č. 6 (1990), s. 550.

¹³ Solanas, *SCUM Manifesto* čili *ŠLEM manifest*, s. 73.

¹⁴ Srov. Echols, *Daring to Be Bad*, s. 158–160; Fahs, *Firebrand Feminism*.

vnesly – kromě povinné četby manifestu SCUM – bojová umění. Schopnost ubránit sebe sama byla chápána jako zásadní krok na cestě k vlastnímu osvobození – jako prostředek znovuvynalezení vlastní agentnosti tváří v tvář mužskému násilí. Podle historičky Alice Echols byla bostonská skupina Cell 16, k níž Dunbar a Densmore patřily, nejmilitantnější ze všech radikálně-feministických skupin své doby, a i některé další aspekty její politiky, jmenovitě odpor k sexu a sexualitě, lze vnímat jako přímou inspiraci Valerií Solanas. Separatismus jako další klíčový prvek politiky SCUM¹⁵ (Solanas prorokovala, že by opuštění mužů způsobilo „totální kolaps“ celého společenského systému¹⁶) pak přijaly za svůj kromě komunitně žijících Cell 16 také The Feminists v čele s Ti-Grace Atkinson, která separaci od mužů povýšila na „důkaz třídního vědomí“.¹⁷

Jakkoli si to vzhledem k povaze své osobnosti pravděpodobně nepřála, Solanas tedy zjevně stála – coby inspirační zdroj – na počátku radikálního (a nepřímě také kulturního) feminismu. Hnutí za osvobození žen (neboli *women's lib*, jak se mu trochu posměšně přezdívalo) sice bylo jedním z víceru provázaných emancipačních snah své doby, jak ale přesvědčivě dokládá Echols,¹⁸ vzestup a plný rozvoj radikálního feminismu byl umožněn až jeho odtržením od levice a privilegií *ženské otázky*. Solanas v tomto ohledu prefigurovala radikální feminismus tak důsledně, až předpověděla jeho sebezrušení: rozporuplné pojetí genderu jako utlačitelské struktury na jedné straně a vypjaté vyzývání ženské vzájemnosti na straně druhé (obojí je typické pro radikální feminismus v jeho různých podobách) jako by inverzně zrcadlilo rozpor přítomný v ideologii SCUM, kde osvobození žen mělo být podmíněno jejich defeminizací.¹⁹

Ženský šovinismus, který byl nepochybně zásadním morálním apelem stojícím v pozadí nejvýraznějšího kulturně-feministického typu přímé akce, tj. (lesbického) separatismu, pak symbolizoval posun v chápání emancipace jako odehrávající se už nikoli vně ženství, ale v jeho samém středu. „Lesbická existence“ (termín Adrienne Rich) měla představovat osvobozující formu soužití s jinými ženami a společné snahy o budování alternativní kultury. Susan Hawthorne, spoluzakladatelka nezávislého feministického nakladatelství Spinifex Press, v tomto kontextu psala o tom, že separatistická praxe se (ostatně jako sám lesbismus v pojetí tzv. politických leseb) odehrává na kontinuu a může představovat cokoli od praxe zvyšování politického vědomí (*consciousness-raising*) až po absolutní separaci od mužů (a od heterosexuálních žen).²⁰ V každém případě ale šlo

¹⁵ Pro odlišnou interpretaci srov. Rose A. Owen, „A World without Men: Valerie Solanas and the Feminist Uses of Violence“, *New Political Science* 44, č. 1 (2022), s. 105–121.

¹⁶ Valerie Solanas, *SCUM Manifesto čili ŠLEM manifest*, s. 63.

¹⁷ Echols, *Daring to Be Bad*, s. 178.

¹⁸ Srov. Linda Gordon, „‘Intersectionality’, Socialist Feminism and Contemporary Activism: Musings by a Second-Wave Socialist Feminist“, *Gender & History* 28, č. 2 (2016), s. 340–357.

¹⁹ Srov. Andrea Long Chu, *Females* (London: Verso, 2019).

²⁰ Susan Hawthorne, „In Defence of Separatism“, in *A Reader in Feminist Knowledge*, ed. Sneja

o etiku privilegující specifickou temporalitu „tady a teď“: protože „revoluce se odehrává každý den, ne v pomyslné budoucnosti“.²¹

Separatismus tedy lze chápat jak jako formu praktické sebeobranu, tak jako výzvu symbolickému řádu a *budování lepší společnosti* – pro ženy – *ve skořápce té stávající*. Slovy Sheily Jeffreys, lesbismus byl lesbickými feministkami chápán jako „zdravá volba pro ženy založená na sebelásce, lásce k ostatním ženám a odmítnutí mužského útlaču“ a místo, odkud mělo být možné demontovat patriarchát.²²

Vrátím-li se zpět k otázce ne/násilí, pak ženský a (ještě o něco výrazněji) lesbický separatismus představují dost možná nejradikálnější řez do heterosexuální matrice, jaký si lze představit. Jeho násilnost – jakkoli součástí této praxe nebyla a neměla být žádná forma instrumentálního násilí srovnatelná s terorismem SCUM – vězí v přímém odmítnutí vládnoucí ideologie; ideologie, která je konstituována (a její moc je udržována) tím, co Žižek nazval „objektivním násilím“. Jak říká Žižek, „sociálně-symbolické násilí se ve své nejčistší podobě jeví jako svůj vlastní protiklad, jako spontaneita prostředí, v němž proléváme, či vzdych, který dýcháme.“²³ Teze o „povinné heterosexualitě“, s níž svého času přišla Adrienne Rich, pak byla pokusem o denaturalizaci sociálního vztahu, jehož konstitutivní *mytické násilí* se dočista ztratilo z dohledu.

Jak známo, Rich nešla tak daleko, aby se pokusila o demystifikaci základních kategorií „muž“ a „žena“ – a tak, na rozdíl třeba od Monique Wittig, postavila feministky a politické lesby před dilema výběru mezi sociálním konstruktivismem a ženským šovinismem, tj. trváním na reprodukci (dle Wittig hluboce patriarchálního) mýtu ženství a jeho úplnou destrukcí. V každém případě je ale, domnívám se, možné o separatistické praxi přemýšlet jako o formě násilné sebeobranu: jak poznamenala Hannah Arendt, protikladem násilí není nenásilí, nýbrž moc,²⁴ a v tomto ohledu je ústřední kvalitou násilí jeho anarchická, bořící síla. Taková, která může smést ze stolu i naturalizovanou ideologii heterosexuality a akt útěku proměnit v trvalé vysvobození. Z manifestu SCUM se zdá, že podobně přemýšlela také Valerie Solanas: „Mnoho žen si nějakou dobu bude dál myslet, že nemohou bez mužů být, ale jakmile se zabydlí v ženské společnosti a cele se soustředí na její projekty, dojdou nakonec k poznání naprosté neužitečnosti a nezajímavosti mužů.“²⁵

Gunew (London and New York: Routledge, 1991), s. 312 cit. dle Sheila Jeffreys, *The Lesbian Heresy* (Melbourne: Spinifex Press, 1993), s. 158.

²¹ Robyn Rowland a Renate Klein, „Radical Feminism: History, Politics, Action“, in *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, ed. Diane Bell a Renate Klein (Melbourne: Spinifex Press, 1996), s. 14.

²² Jeffreys, *The Lesbian Heresy*, ix.

²³ Slavoj Žižek, *Násilí* (Praha: Rybka, 2013), s. 38.

²⁴ Hannah Arendtová, *O násilí* (Praha: Oikymen, 2011), s. 45.

²⁵ Solanas, *SCUM Manifesto* čili *ŠLEM manifest*, s. 77.

Reprodukční spravedlnost

Nerozlučitelnost teorie a praxe, tak typická pro radikální feminismus konce šedesátých a sedmdesátých let, se podobně výrazně projevila při vypořádávání se s jedním z jeho klasických témat: mužským násilím. Ve Spojených státech můžeme mluvit o hnutí proti domácímu násilí a *anti-rape* hnutí, jehož součástí byla komunitně spravovaná centra pro přeživší znásilnění. Veřejné sdílení zkušeností (tzv. „speak-outs“) se sexualizovaným násilím pak bylo prostředkem jejich politizace a přerámování coby systémového problému.

Zvyšování povědomí o feministických otázkách (včetně budování politického vědomí formou *consciousness-raising*) lze považovat – a osobně je považuji – za formu feministické přímé akce. Obzvláště revoluční podobu pak dostalo v případě The Boston Women's Health Book Collective, který si dal za cíl produkovat a rozšiřovat *zkušenostní vědění* o ženských tělech a sexualitě. Kolektiv v roce 1970 vydal slavnou brožuru *Our Bodies, Ourselves*, která dodnes může sloužit jako příklad velmi úspěšného svépomocného budování právě takového kolektivního vědění; podstatná část původních *Our Bodies, Ourselves* totiž sestávala z osobních výpovědí žen v rámci *consciousness-raising* skupiny a samotná publikace pak vznikla z jejich potřeby ventilovat své „příběhy frustrace a naštvání“ z lékařských ordinací.²⁶ Lze tvrdit, že The Boston Women's Health Book Collective a jeho vlivná brožura stála u zrodu hnutí za ženské zdraví (*women's health movement*).

Ještě o něco doslovněji pak termín přímá akce zhmotňoval chicagský The Jane Collective, který v éře před přelomovým rozsudkem *Roe v. Wade* zprostředkovával ženám interrupce – nejdříve formou zkontaktování kliniky a sjednání ceny, posléze formou svépomocného provedení celého výkonu. Předávaly si tak mezi sebou nejen vědomosti ohledně jednání s lékaři a policií nebo nákupu medicínského vybavení a léků, ale také se pozorováním učily realizovat samotný zákrok.²⁷ Praxí The Jane Collective nepřekvapivě také postupovala prezentistická etika. A jak si všimla Pauline Bart, fakt, že kolektiv provozoval své služby v ilegalitě, přispěl zásadním způsobem ke kvalitě poskytované péče: ženy, které zákroky vykonávaly, napínaly veškerou svou emocionální energii pouze k potřebám klientek a k péči o jejich zdraví, protože neexistoval způsob, jak by nabyté znalosti a zkušenosti mohly uplatnit v legální medicínské praxi.²⁸

Podle Kelly S. O'Donnell není příběh The Jane Collective inspirativní jen proto, že narušuje představu bělošského a středostavovského druhovlnného aktivismu (klientky kolektivu byly nejčastěji chudé a nebílé), ale především z toho důvodu, že upomíná na

²⁶ Wendy Kline, *Bodies of Knowledge: Sexuality, Reproduction, and Women's Health in the Second Wave* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010), s. 14–15.

²⁷ Pauline B. Bart, „Seizing the means of reproduction: An illegal feminist abortion collective – How and why it worked“, *Qualitative Sociology* 10, no. 4 (1987), s. 351.

²⁸ Bart, „Seizing the means of reproduction“, s. 354.

sílu kolektivní akce a ženské rezilience vis-à-vis útlaču právního systému a medicínského establishmentu. Je, jak říká, „motivačním voláním do zbraně“.²⁹

*

Jak je z předchozího textu zjevné, pevnou hranici mezi individuálním násilím a kolektivní sebeobranou můžeme u druhovlnných radikálek rýsovat jen s velkými obtížemi – veškerá kategorizace, včetně základní distinkce násilí/nenásilí, se zdá být arbitrární a až příliš snadno napadnutelná.

Tento text měl mít ovšem ještě dvě jiné, dosud implicitní funkce: zaprvé představit alternativní pojetí feministické přímé akce jako jakékoli – kolektivní i individuální – praxe, která – násilným i nenásilným způsobem, ať už to znamená cokoli – zlepšuje životy žen v režimu „tady a teď“; zadruhé přivést pozornost zpět k radikalismu druhé vlny feminismu a jí vynalezeným možnostem, které se dnes z různých důvodů mohou zdát nerealistické, příliš utopické – nebo zkrátka nemožné.

Zároveň s tím je třeba poznamenat, že feministická přímá akce v žádném případě nezapočala (a tím spíše neskončila) u druhé vlny feminismu. Navzdory generačním obměnám, které přirozeně produkují ideologické spory a odlišná těžiště zájmu, existuje v západním feministickém myšlení a aktivismu zjevná kontinuita, kterou můžeme pozorovat dodnes: od hnutí riot grrrl, které se vymezovalo vůči puritanismu kulturního feminismu a zároveň s tím navazovalo na „do it yourself“ étos radikálních feministek, přes hnutí za reprodukční spravedlnost, které znovu nabylo na relevanci, až po nové stávkové hnutí, které feminismus opět navrácí do náruče levice.

Všechny typy kolektivního i individuálního jednání, o kterých zde byla řeč, mají jedno společné: zasazují se o to, aby ženské životy byly žitelnějšími v přítomném čase, což je jak aktem násilí vůči stávající moci, tak aktem násilí vůči moci a panství jako principu. V tomto smyslu, domnívám se, všechny sdílejí étos SCUM. Jak píše Solanas, „[...] SCUM je netrpělivý; SCUM se neutěšuje myšlenkou, že budoucí generace budou vzkvétat; SCUM chce shrábnout něco ze životních radovánek pro sebe už teď.“³⁰

²⁹ O'Donnell, „Reproducing Jane“, s. 80.

³⁰ Solanas, *SCUM Manifesto* čili *ŠLEM manifest*, s. 62.

PŘÍMÁ AKCE

Liberální a anarchistická

Arnošt Novák

S pádem státního socialismu v roce 1989 se do české společnosti opět začala dostávat politika používající přímou akci, a to dvojím způsobem. Jedna cesta vedla skrze environmentální hnutí inspirované západními vzory, jako byla organizace Greenpeace. Environmentální aktivisté a aktivistky začali ve větší míře využívat přímé akce, při nichž blokovali bourání Libkovic kvůli těžbě uhlí, dostavbu jaderné elektrárny Temelín, provoz cementárny, výstavbu nové skládky odpadu anebo se skrze happening před nějakou institucí snažili přitáhnout pozornost k danému problému a přimět úřady ke změně rozhodnutí či zákona. Takové přímé akce měly, až na výjimky, jako byla blokáda Libkovic či blokáda kácení stromů v Národním parku Šumava v roce 2011, zpravidla symbolickou podobu, přestože se chápaly jako přímé akce. Byly součástí dlouhodobé kampaně, používaly se až v momentu, kdy se vyčerpaly všechny dostupné právní prostředky, a byly tak chápány jako poslední možnost, když už není jiné zbylí. Součástí takto pojmávaných přímých akcí v environmentálním hnutí bylo striktní nenásilí a přijímání odpovědnosti za činy občanské neposlušnosti, a tudíž i všech právních důsledků. V takovém pojetí byla přímá akce chápána instrumentálně, jako prostředek k vytvoření nátlaku na jiné instituce či aktéry, k prosazení změny zákona či rozhodnutí. Takového pojetí přímé akce bývá označované jako liberální.¹

Spektakulární i každodenní

Druhá cesta, kterou se přímá akce dostávala do české politiky, byla skrze anarchistické hnutí. Na rozdíl od toho, jak se pojímala v rámci environmentálního hnutí, kde se porozumění přímé akci předávalo skrze příručky a školení aktivistů, anarchistická cesta byla intuitivnější, spontánnější a především představovala odlišné pojetí přímé akce. Ta v duchu anarchistické politiky představovala nezprostředkované jednání, které bylo protikladem k politikám, které vyžadovaly prostředníka, jako tomu je například u voleb či lobbyingu. A tak v devadesátých letech 20. století, kdy rostlo rasistické násilí neonacistů v ulicích, anarchisté je konfrontovali přímo, aniž by spoléhali na stát a policii. Podobně v případě squattingu obsazovali prázdné a nevyužívané domy, aniž by předem žádali vlastníka, ať dům začne využívat, a jejich populární heslo „Obsaď

¹ Arnošt Novák, *Tmavozelený svět: radikálně ekologické aktivity v České republice po roce 1989* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017), s. 152–155.

a žij“ přímo ztělesňovalo tuto politiku přímé akce. Ta nebyla ani tak poslední možností v okamžiku, kdy se vyčerpaly všechny ostatní, ale představovala hodnotu sama o sobě, preferovaný způsob jednání a dělání politiky. „Jinými slovy, anarchistická přímá akce není jen instrumentálním prostředkem k dosažení konkrétní změny a prosazení požadavku, ale také způsob, jakým je zpřítomňována ideálně představovaná společnost tady a teď a také něčím, co mění identitu svých samotných účastníků a stává se pro ně transformativní praxí. Tímto důrazem na sladění prostředků a cílů se anarchisté snaží vybudovat „novou společnost v ulitě té staré“, slovy rozšířeného hesla.“² Tento anarchistický důraz na soulad prostředků a cílů byl také protikladem vůči jiným levicovým přístupům, které Immanuel Wallerstein charakterizoval jako strategii „dvou kroků“ sociální změny, nejdříve získat moc a pak teprve uskutečňovat „novou společnost“.³

Hesla jako „činy místo slov“ a důraz na dynamický charakter přímých akcí zdůrazňovaly spíše spektakulární protestní přímé akce. Ale pokud přímé akce chápeme jako nezprostředkované přímé jednání, existují i neprotestní přímé akce.⁴ Obsazení prázdného domu je zpočátku protestní přímá akce, ale každodenní provoz squatu jako autonomního sociálního centra ji přeměňuje v přímou akci neprotestní. Podobně také samosprávná družstva, tiskárny, dílny či řešení problémů a uspokojování lidských potřeb a přání přímo těmi, kteří je pociťují, lze chápat jako neprotestní přímou akci. V anarchistickém pojetí přímé akce jde o snahu získat moc nad okolnostmi vlastní existence a tuto moc, jakožto moc konat (*power-to*),⁵ pak vykonávat přímo. Vychází se z předpokladu, že lidé se naučí být svobodní jen tím, že budou svobodu aktivně uplatňovat. Martha Ackelsberg to ve své historické studii španělského anarchistického hnutí popisuje takto: „Přímá akce znamenala, že cílem všech aktivit bylo poskytnout lidem možnost, aby si uvědomili svoji moc a své schopnosti, aby si vzali zpět moc nad sebou samými a nad svými životy. [...] Lidé se učili být svobodnými tak, že svobodu uplatňovali. [...] Bez neustálého procvičování těchto schopností by nebylo svobodných lidí [...], vnější a vnitřní revoluce postulují jedna druhou, a aby byly úspěšné, musejí probíhat zároveň.“⁶

² Bob Kuřík, Dagmar Magincová, Ondřej Slačálek, ed., *Nečekáme nic od reformy: kapitoly o českém anarchismu* (Praha: Herrman a synové, v tisku).

³ Immanuel Wallerstein, *Úpadek americké moci* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2005), s. 231–242.

⁴ Lindsay Hart, „In Defence of Radical Direct Action: Reflections on Civil Disobedience, Sabotage and Nonviolence“. In *Twenty-first Century Anarchism*, ed. Jon Purkis, James Bowen (London: Cassell, 1997), s. 41–61.

⁵ Uri Gordon, *Anarchie tady a teď* (Praha: Neklid, 2022), s. 90. Podle Gordona je tato *moc konat* základním pojetím moci, je to schopnost vůbec jednat a ovlivňovat realitu a Gordon ji odlišuje od *power-over*, tedy moci nad druhými.

⁶ Martha Ackelsberg, *Free Woman of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Woman* (Indiana: Indiana University Press, 1991), s. 54–55.

Edukační i exemplární

Přímá akce v anarchistickém slova smyslu má tak dvojí rozměr: *edukační* – vychovává, vzdělává a proměňuje ty, kdo ji praktikují, upevňuje jejich uvědomění, sebedůvěru a solidaritu. A rozměr *exemplární*, kdy má sloužit jako pozitivní příklad pro okolí, ať již v podobě úspěšných protestních akcí či neprotestních projektů.

V praxi sociálních hnutí je možné tyto dvě pojetí přímé akce, liberální a anarchistické, chápat jako sociologické ideální typy, které se v čisté podobě vyskytují zřídka. Například v polovině devadesátých let se tyto vyhraněné typy pojetí přímé akce střetly během blokády jaderné elektrárny Temelín a vedly ke konfliktům mezi vedením ekologické organizace Hnutí Duha a anarchisty. Zatímco ti první ji využívali čistě instrumentálně, jako nástroj prosazení určité politiky, ti druhí v ní viděli i anarchistické hodnoty sebeorganizace a rovnosti.⁷

*

Spíše než jako o dvou nesmiřitelných protikladech, které se v praxi sociálních hnutí navzájem vylučují, navrhuji uvažovat o těchto dvou pojetích přímé akce s využitím hybridity a škály. Namísto *bud'–anebo* je praktičtější a přesnější myslet v rámci *ještě–již*. Příkladem může být vývoj klimatického hnutí a organizace *Limity jsme my*.⁸ *Limity jsme my* se hlásí k anarchistickému pojetí přímé akce jako k preferovanému způsobu jednání a dělání politiky, přitom jejich akce se často odkazují na poslední možnost, mají symbolický charakter a pracují s rétorikou občanské neposlušnosti. Aktivisté a aktivistky se však anarchisticky vyhýbají tomu, aby nesli právní důsledky svého neposlušného jednání: ztěžují svoji identifikaci a s policií po svém zatčení nespolupracují.

⁷ Arnošt Novák, *Tmavozelený svět*, s. 208–230.

⁸ Arnošt Novák, „Klimatická spravedlnost je ruční práce: anarchismus a environmentální hnutí“, in *Nečekáme nic od reform. Kapitoly o českém anarchismu*, ed. Kuřík, Magincová, Slačálek.

O AUTORKÁCH A AUTORECH

Veronika Korjagina (veron.korjagina@gmail.com) je doktorandka Ústavu anglofonních literatur a kultur na Filozofické fakultě UK, překladatelka a spisovatelka. Zabývá se proměnami konceptu časovosti a dějinnosti v 19. a 20. století, západními nedualistickými onto-epistemologickými vizemi a literárním i filosofickým romantismem.

Dagmar Magincová (afed@afed.cz) vystudovala bohemistiku a kulturologii na FF UK, pracuje jako nájemná korektorka. Věnuje se historii i současnosti anarchismu a podílí se na činnosti Nakladatelství Anarchistické federace (mj. překlady titulů *Vlastenectví jako diagnóza – kauzy ruských neonacistů*, Vadim Damier: *Sociální protestní hnutí v 21. století*, Sergej Fomičov: *Zápisky antiglobalisty*, V. Damier – K. Limanov: *Anarchismus v Palestině a Izraeli*, Ilja Falkovskij: *Neviditelné vraždy*, Vadim Damier: *Dějiny anarchosyndikalismu*, Sergej Gavrilin: *Deník konfidenta*, Vadim Damier: *Ocelové století*, A. M. Garasjovová: *Vzpomínky anarchistky*, Ihar Aliněvič: *Jedu do Magadanu*).

Bohumil Melichar (melichar@flu.cas.cz) působí jako vědecký pracovník v Historickém ústavu Filozofické fakulty Univerzity Hradec Králové a na Filozofickém ústavu Akademie věd ČR, kde je zapojen do řešení výzkumného projektu na téma československého stalinismu. Zároveň je doktorandem Ústavu hospodářských a sociálních dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Specializuje se na kulturní a sociální dějiny politiky, historii radikálních politických stran a proudů, didaktiku dějepisu a problematiku historického vzdělávání.

Dominika Moravčíková (dominikamoravikova@gmail.com) je doktorandka na Ústave hudobnej vedy Filozofickej fakulty Univerzity Karlovej. Vo svojom doktorandskom projekte s názvom *Music Learning at the Margin and New Musicalities of the Roma Youth in Slovakia* sa zameriava na hudobné vzdelávanie z perspektívy sociálnej periférie. Jej kapitola o zvuku počas pandémie covid-19 je zaradená do publikácie *Sounds of the Pandemic*, ktorá vyšla vo vydavateľstve Routledge v roku 2022 (eds. Gamennone M., Palma D., Sarno, G.). Dominika Moravčíková je tiež autorkou dvoch kapitol venovaných nacionalizmu, etnografii a folklóru, ktoré budú súčasťou kolektívnej monografie *Zvuk, gender, identita: Kulturní analýza hudby ve středovýchodní Evropě* pripravovanej vo vydavateľstve Karolinum (eds. Havelková T. a Zdrálek V.).

Arnošt Novák (arnost.novak@fhs.cuni.cz) působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy na Katedře sociologie. Na Univerzitě Karlově získal doktorát (2015) v oboru environmentální studia. Mezi hlavní oblasti jeho výzkumného zájmu patří environmentální hnutí a environmentální politika, nerůst, městský aktivismus a autonomní politika. Je autorem knihy *Tmavozelený svět*: (SLON, 2017). Jeho texty vyšly v časopisech *Social Movements Studies*, *Journal of Urban Affairs*, *Communist and Post-Communist Studies*, *Sociální studia* nebo *Baltic Worlds*.

Michael Polák (michael.polak@seznam.cz) je doktorand Ústavu hospodářských a sociálních dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se sociálními dějinami v Československu a českých zemích na přelomu 19. a 20. století, konkrétně se zaměřuje na výzkum sociálních hnutí, labour history a dějiny anarchismu. Je spoluautorem kolektivní monografie *Kultura svépomoci. Ekonomické a politické rozměry v českém subkulturním prostředí pozdního státního socialismu a postsocialismu* a autorem několika studií v českých i zahraničních vědeckých časopisech.

Tereza Reichelová (tereza.reichelova@gmail.com) je doktorandka Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Zabývá se dějinami idejí a filosofií vědy v kontextu postupné delegitimizace novověkého ontologického řádu ve 20. a 21. století.

Ondřej Slačálek (ondrej.slacalek@ff.cuni.cz) je politolog, působí v Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Věnuje se zejména nacionalismu, kulturním válkám a dějinám anarchismu. V posledních letech byl spolueditorem knih *Central European Culture Wars: Beyond Post-Communism and Populism* (2021, s Pavlem Baršou a Zorou Hesovou) a *The Political Economy of Eastern Europe 30 years into the „Transition“*. *New Left Perspectives from the Region* (2022, s Ágnes Gagyi).

Max Ščur (twinpix@seznam.cz) je překladatel a spisovatel původem z Běloruska, česky vydal knihy *Modus bibendi* (2012), *Kulturtréger* (2013), *Velký antimasturbátor* (rozhovor s F. Dryjem, 2017), *Arytmie* (2019), *Statě o revoluci* (2020). Do běloruštiny přeložil výbor z díla Egona Bondyho (2013). Do češtiny přeložil knihy *Radikální buddhismus* (2019), Viktor Valtar, *Zrození pod Saturnem* (2020), *Buddhistická ekonomie* (2021), Illja Sin, *Libido* (2022), Eva Vežnavec, *Pro co si jdeš, vlku?* (2023); spolupřeložil: Maxim Bahdanovič, *Přetržený náhrdelník* (2017), Mikola Dziadok, *Paralelní svět v barvě* (2018), Ihnat Abdziralovič, *Odvěkou cestou* (2021, spolu s Miroslavem Tomkem). Od roku 2022 je šéfredaktorem časopisu *Svět Dharmy – buddhismus a současnost*.

Miroslav Tomek (mirektomek@gmail.com) je překladatel a publicista. Překládá především z ukrajinštiny a běloruštiny, věnuje se také popularizaci ukrajinské kultury. Do češtiny převedl například román významného ukrajinského spisovatele a básníka

Serhije Žadana *Internát* (2023) či knižní esej běloruského filosofa Ihnata Abdziraloviče *Odvěkou cestou* (2021, spolu s Maxem Ščurem). Pracuje v Českém rozhlase.

Kristýna Trochtová (kris.trochtova@gmail.com) je studentkou magisterského programu Genderová studia na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Zabývá se feministickou teorií a historií idejí s důrazem na historii a současnost radikálně-feministického myšlení.

Ivana Veselská (ivanapruchova@gmail.com) je nezávislá výzkumnice. Studovala historii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy a na Středoevropské univerzitě v Budapešti.

Jakub Vrba (jakubvrba@gmail.com) je sociální historik zabývající se zejména dějinami komunistického hnutí v českých zemích první poloviny 20. století, jejich mnohonárodnostní povahou a reflexí dějin v českém veřejném prostoru po roce 1989. Jako editor například uspořádal kritickou edici textů československého komunistického politika Karla Kreibicha, která vyšla pod názvem *Těsný domov – širý svět a jiné texty* v roce 2023. V současné době dokončuje doktorské studium na Filozofické fakultě UK, kde se v rámci disertačního projektu věnuje napětí mezi nacionalismem a internacionalismem u českých, německých a slovenských členů KSČ mezi lety 1921–1945.

