

KONTRADIKCE

Marxismus
a psychoanalýza

KONTRADIKCE

Časopis pro kritické myšlení

2024 / 1

KONTRADIKCE

ročník 8 2024 číslo 1

Redakce

Jiří Růžička, Šimon Wikstrøm Svěrák (tematictí editoři čísla), Kristina Andělová, Joseph Grim Feinberg, Ondřej Holub, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Ondřej Slačálek, 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), Lubomír Dunaj (Viedeň, Rakousko), Elżbieta Durys (Lodž, Polsko), Ingo Elbe (Oldenburg, Německo), 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 (1946–2014, in memoriam), Richard Stáhel (Bratislava, Slovensko), Karolina Szymaniak (Vratislav a Varšava, Polsko), G. M. 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

Grafická úprava © Markéta Jelenová

Sazba Jana Andrlová

Vydal © Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, Česká republika ve svém nakladatelství Filosofia jako jeho 630. publikaci

Tisk Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Pacovská 350/4, 140 00 Praha 4



Akademie věd
České republiky

STRATEGIE AV21

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

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-807-5 (tištěná verze)

ISBN 978-80-7007-812-9 (elektronická verze)

DOI 10.47376/filosofia.2025.1

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

Webová stránka kontradikce.flu.cas.cz

OBSAH

Slovo úvodem Jiří Růžička, Šimon Wikstrøm Svěrák 5

Studie

Lenka Vojtišková, Odcizení subjektu, cizota karnevalu. Setkávání marxismu a psychoanalýzy v raném díle Julie Kristevy 11

Kristýna Dziková, Ondřej Slačálek, Česká iliberální levice. Formování metapolitických pozic 31

Jana Jetmarová, Silvia Rivera Cusicanqui. Bolivijská dekoloniální teorie a praxe 81

Překlady

Otto Fenichel, s úvodem Romana Telerovského, O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie 109

Roman Telerovský, „Věčný reptal“. Otto Fenichel a jeho platforma sociologické psychoanalýzy / psychoanalytické sociologie 111

Otto Fenichel, O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie 145

Materiály

Šimon Wikstrøm Svěrák (ed.), Pražské přednášky o psychoanalýze 163

Recenzní esej

Juraj Halas, Teória ekonomickej moci kapitálu 177

O autorkách a autorech 193

SLOVO ÚVODEM

DOI 10.46957/con.2024.1.1

Propojování Marxe s Freudem je nepochybně jednou z nejvýraznějších linií, která spoluvytvářela páteř kritického myšlení ve 20. století; linií, jejíž kontury jsou viditelné a činné dodnes. O samotném tématu sice bylo popsáno již nemálo stran, mnohdy se ovšem zapomíná, jak významným dějištěm počátků tohoto plodného, ale zároveň i konfliktního prolínání byla právě střední Evropa. I vzhledem k jejímu historickému dědictví pak není divu, že různé filozofické iniciativy snažící se sblížit tyto dva proudy nepředstavovaly nějakou jednotnou školu či hnutí. Šlo spíše o určitý hluboce diferencovaný vektor uvažování, který při svém zrodu určoval trajektorie tak rozdílných proudů, jako byli někteří radikální psychoanalytici druhé generace, surrealisté a zakládající myslitelé frankfurtské školy, máme-li jmenovat alespoň ty nejvýraznější z nich. Ve všech těchto případech se stala psychoanalýza součástí, či alespoň souputníkem širšího emancipačního i kritického projektu a byla praktikována nejen jako klinická disciplína, ale také jako radikální kulturní, estetická, sociální a politická teorie.

Jistěže do takové takřka univerzální šíře rozvinul psychoanalýzu do značné míry už Freud, ale právě jeho skeptickému pohledu na lidskou přirozenost byla idea marxistického kolektivního osvobození cizí.¹ Podobně také v zakladatelských dílech Marxe a Engelse bychom jen obtížně hledali zjevnější předzvěsti budoucího tvořivého setkání marxismu s psychoanalýzou. Jejich usouvztažnění v meziválečné době si tak dodnes uchovává jakýsi paradoxní nádech. Navzdory této neočekávatelnosti ovšem existují vodítka, která překvapivou konvergenci psychoanalýzy s marxismem a revolučním myšlením do jisté míry objasňují. Většina z nich pramení v pronikavém étosu svobody, který byl oběma přístupům vlastní. Ten prohlubovala i dobová víra v možnost radikální celospolečenské změny, v naději, že jiný a spravedlivější svět je možný a dosažitelný, a z druhé strany i určitá hluboká a neústupná nesmiřitelnost vlastní psychoanalýze i marxismu. Za posledních dvě stě let evropského intelektuálního vývoje totiž patrně

¹ Freud nicméně zjevně nikdy marxistickou filozofii podrobněji nestudoval, jeho parafráze marxistických myšlenek připomínají spíše jejich vulgární, simplifikující interpretace. K tomu Adrian Johnston, „Communism and Ambivalence. Freud, Marxism, and Aggression“, in *Critical Theory and Psychoanalysis: From the Frankfurt School to Contemporary Critique*, ed. Jon Mills a Daniel Burston (London and New York: Taylor & Francis, 2022), s. 31.

nenajdeme jiné myšlenkové proudy, které by tak provokativně převracely a bořily ustálené společenské představy. Oba přitom vyvolávaly prudké reakce, budily strach a obecnou nevoli, která však na druhou stranu mohla svádět tehdejší radikální autory k jejich vzájemnému sblížování. Marxovo a Engelsovo „strašidlo komunismu“ se zde tak setkává s mnohými Freudovými formulacemi, v nichž reflektuje společenský odpor vůči psychoanalýze a jejímu odhalení určující role sexuality.

K propojování obou teorií částečně přispěly i vnější události, na které dosavadní podoby zvláště marxistické teorie nebyly s to adekvátně reagovat. Tak (ne)úspěchy revolučních událostí 1917 a v letech následujících, nástup levicových uměleckých avantgard a upadnutí revoluční vlny v druhé polovině dvacátých let ukázaly, že marxismus sice disponuje propracovanou teorií objektivního vývoje, ale citelně postrádá komplementární pojetí tvořivé individuální subjektivity. Psychoanalýza přitom ukázala, jak významná je pro lidské vědomí pudovost a sexualita. Různé formy psychoanalytického setkávání s marxismem pak rozvíjely myšlenky, které poukazovaly na význam touhy a pudů jak pro ekonomiku a společnost, tak pro jedince. V tomto rámci byla odhalována společensky represivní funkce vytěšňování i jiných obranných mechanismů a mnohdy i exaltován revoluční potenciál osvobozování nevědomého života či sexuality. Stručně lze říci, že ve spojování Marxe s Freudem hrál významnou roli zájem o pochopení povahy a významu iracionality pro lidské myšlení a jednání. Zásadně a kriticky se to projevilo v souvislosti s další důležitou „vnější“ meziválečnou událostí, již byl nástup fašismu. Různé varianty „freudomarxismu“ se zde výrazně uplatnily ve snaze o pochopení a určení souhry nevědomých, psychosociálních a ekonomických příčin jeho masového úspěchu a síly autoritářství.

V českém čísle *Kontradikce* jsme se pokusili poskytnout určitý vhled do tohoto prolínání marxistického a psychoanalytického světa především pomocí komentovaných překladů a materiálů, ale rovněž studie z pera [Lenky Vojtíškové](#), která ve svém textu analyzuje interakci psychoanalýzy a marxismu v díle Julie Kristevy. Vojtíšková přitom odmítá zjednodušený pohled, který nerespektuje Kristevino „bulharské“ intelektuální dědictví i v jejím „francouzském“ období, ale naopak je plně rehabilituje a odkrývá přitom bohatství a originalitu této „východní“ stopy – bachtinovské inspirace, tradici jak „impresionistické“ kritiky, tak i bulharské verze marxistického humanismu. Výrazně odlišný přístup k vzájemnému obohacování psychoanalýzy a marxismu ukazuje esej [Otto Fenichela](#) „O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie“, která byla ideovým východiskem jeho pražské přednášky z konce roku 1935 a jejíž český překlad publikujeme v přítomném čísle společně s informativní průvodní studií [Romana Telerovského](#). Fenichel se zde ukazuje jako výrazný představitel těch myšlenkových tendencí, které se snažily uchopit psychoanalýzu jako vědu poskytující marxismu základy materialistické psychologie. Připomeňme, že v ideových sférách oficiální komunistické politiky ovšem takové snahy nikdy nezaznamenaly přílišný úspěch; psychoanalýza zde byla zpravidla trvale považována za idealistickou disciplínu a Freudem a jeho následovníky odhalený význam libida tu vyvolával vyložené nepřátele-

ství. V Československu se tato averze projevila poúnorovým vyřazením psychoanalýzy z veřejného života, které bylo přerušeno jen v krátkém období druhé poloviny šedesátých let, kdy – mimo jiné – proběhl v pražské městské knihovně díky [Jiřímu Cveklvi](#) cyklus přednášek věnovaných psychoanalýze, jenž měl být doprovázen vposled nerealizovaným vydáním konferenčního sborníku. Informace o těchto událostech poskytují dokumenty připravené pro sekci *materiály* [Šimonem Wikstrøm Svěrákem](#).

V čísle ovšem najdete i dvě výrazné netematické studie, které se věnují dvěma takřka protichůdným, leč významným trendům v rámci levicového myšlení. Text [Kristíny Dzikové](#) a [Ondřeje Slačálka](#) poskytuje podrobnou analýzu stále sílícího fenoménu dnešní doby – konzervativní/iliberální levice v českém prostředí, která je nicméně zasazena do širšího ideového a sociálního kontextu současného (středo)evropského vývoje. Autorka a autor ovšem neprovádějí jen její zevrubnou typologii a rozbor jednotlivých argumentů jejích představitelů a představitelů, ale sledují i normativní cíl: promyšlení levicové pozice mimo její liberální a iliberální alternativu. Text [Jany Jetmarové](#) se naopak věnuje myšlení Silvie Rivery Cusicanqui, bolivijské aktivistky, která propojuje dekoloniální perspektivu s domorodou zkušeností a praktikami bolivijských anarchosyndikalistů počátku 20. století. Jetmarová se přitom na závěr svého textu ptá, do jaké míry může být přístup Cusicanqui inspirativní i pro radikální politickou praxi v zemích ve střední a východní Evropě, které sice za sebou nemají traumatickou koloniální zkušenost zemí Jižní Ameriky, přesto se v jistém závislém, semikoloniálním postavení nacházejí. V čísle najdete i rozsáhlý recenzní esej [Juraje Halase](#) věnovaný jedné z nejdiskutovanějších a nejinspirativnějších marxistických analýz současnosti – knize Sørensa Maua *Mute Compulsion*, v níž tento mladý dánský filozof na základě podrobného čtení Marxových spisů, zvláště těch pozdních, rekonstruuje jeho teorii moci (v kapitalismu). Halas tento pokus více než vítá, zároveň však poukazuje na některé nesrovnalosti v Mauových interpretacích Marxe, resp. na nedostatky v jeho argumentech.

[Jiří Růžička](#) a [Šimon Wikstrøm Svěrák](#)

STUDIE

ODCIZENÍ SUBJEKTU, CIZOTA KARNEVALU

Setkávání marxismu a psychoanalýzy
v raném díle Julie Kristevy¹

Lenka Vojtíšková

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

lenka.vojtiskova@fhs.cuni.cz

ORCID 0000-0002-6153-9590

*Alienation of the Subject, Strangeness of the Carnival. The Encounter Between
Marxism and Psychoanalysis in the Early Work of Julia Kristeva*

Abstract

In Julia Kristeva's early work, several intellectual currents intersect. Her theoretical positions are shaped not only by "French" intellectual traditions but also by key questions that emerged in response to the publication of M. M. Bakhtin's works in Bulgaria prior to her move to Paris. However, the Bulgarian reception of Bakhtin is not primarily reflected in her presentation of the author's work, which helped establish her on the French intellectual scene. Instead, its influence becomes more evident in Kristeva's own subsequent work, where she seeks to formulate a new theory of the subject and language. This article argues that, in addition to the influence of structural Marxism and Lacanian (French) psychoanalysis, Kristeva's theory also echoes Marxist humanism, which motivated her to counterbalance Lacanian thought. We trace Kristeva's trajectory in the context of two interrelated issues: the emancipatory potential of Bakhtin's notion of carnival, and the question of alienation.

¹ Vznik článku byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 173123, Vztah slavnosti a literatury u Georgese Bataille a Julie Kristevy).

Keywords

Kristeva, Marxism, Psychoanalysis, Carnival, Alienation

DOI 10.46957/con.2024.1.2

Když se Julia Kristeva v osobněji laděných teoretických textech nebo rozhovorech pouští do reflexí svého postavení mezi dalšími autory a autorkami své generace, využívá k tomu několika málo opakujících se figur. Obraz sebe sama, který čtenářům předkládá, často podpírá exotizující figurou cizinky, případně ještě efektnější a možná i nasycenější metaforou „monstrum křižovatek“. Kristeva v roce 1965 odchází z rodného Bulharska do Paříže – monstrum se tedy rodí na průsečíku západní a východní Evropy. Křižovátka se ovšem rozbíhá i do dalších směrů; především vezmeme-li v úvahu autorčino rané dílo, je to na jedné straně marxismus a na druhé straně psychoanalýza, která plodí onen nejednoznačný subjekt, s nímž se autorka s oblibou identifikuje. Nakolik je ale Kristeva rozkročená mezi dvě rozdílná intelektuální prostředí, ani marxismus v jejím podání neunikne jistému štěpení. Kristeva přijíždí do Paříže ve stejném roce, kdy vychází vlivná kolektivní reinterpretace Marxe *Čist kapitál*, a jakožto nastávající součást skupiny Tel Quel nastupuje do rozjetého vlaku althusserovského marxismu, který její uvažování ovlivní už v samotných základech. Co je ale často opomíjeno, je skutečnost, že Kristeva v tomto ohledu takřkajíc „nepřijíždí s prázdnou“. Jak v poslední době poukazují někteří badatelé ve snaze autorčino dílo decentralizovat, Kristeva do Paříže přijíždí z intelektuálního okruhu bulharských marxistických humanistů. Opravdové monstrum pak vzniká tehdy, když k celé věci připočteme ještě autorčino francouzské setkání s lacanovskou psychoanalýzou: ta si svým pojetím rozpolceného subjektu zajisté lépe rozumí s Althusserovým marxismem než s jeho humanistickou verzí, která naopak hledá cestu z odcizení a jistá plnost pro ni není jen fantasmatem.

Někteří Kristevini kritici jsou vůči vlivu bulharského intelektuálního prostředí na její práci naopak velmi skeptičtí, a není divu. I v detailně zpracované intelektuální biografii Julie Kristevy od Alice Jardine nalezneme hned několik „historek“, které velmi dobře ilustrují, že autorčin přesun z Východu na Západ nebyl jen fyzický a intelektuální, ale bezesporu spočíval v jakémsi novém usazení autorky jakožto mluvícího subjektu. Jedna z nich pojednává o mladé Kristevě, která nedávno přišla do Paříže a pracuje na svých prvních textech ve francouzštině. Sleduje svoji ruku při psaní a má pocit, že píše pro ni jaksi mrtvou řečí – respektive řečí, která se jí živou už nikdy nestane. Zatímco se ale zabývá tímto pocitem cizosti v jazyce, nereflektovaně v ní umírá něco docela jiného – bulharština, její rodná řeč.² Pokud se zde mluví o bulharštině, dozajista se nejedná jen o národní jazyk, kterému Kristeva odvyká a který ztrácí: je to také určitý komplex

² Alice Jardine, *At the Risk of Thinking: An Intellectual Biography of Julia Kristeva* (New York: Bloomsbury Academic, 2020), s. 70.

reprezentací, asociací, symbolických fragmentů spojených s její minulostí a intelektuálními, politickými i osobními skutečnostmi a vztahy. V tomto procesu jako by se mezi „Bulharskem“ a „Francií“ či „Východem“ a „Západem“ rodila jistá hierarchie a někteří Kristevini kritici poukazují na to, že autorka svou minulost odvrhuje, odsouvá ji do pozadí, jako by se její zkušenost z východní Evropy vůbec nepromítala do postojů, které formuluje.³ Objevují se ovšem i pokusy ukázat, že je tomu naopak, a tato Kristevina zkušenost již od počátku z pozadí pohání vpřed její teoretické uvažování. Kristevovská badatelka Miglena Nikolchina jde v této otázce ještě dál a tvrdí, že „Kristevino rané dílo patří k bulharským teoretickým trendům do stejné míry, do jaké se podílí na formování francouzského myšlení šedesátých let“.⁴ K tomuto pokusu Kristevino dílo decentralizovat se připojujeme i v tomto textu. Pokusíme se ukázat, že všechny zmíněné, často protichůdné teoretické pozice (marxistický humanismus, althusserismus, lacanovská psychoanalýza, ale i ta její verze, kterou Lacan odvrhuje) Kristeva okupuje zároveň. Všechny tyto diskurzy svádí na jedno místo a vytváří svébytnou verzi freudomarxismu, který zasáhl do francouzského prostředí právě díky autorčinu specifickému, mnohdy opomíjenému intelektuálnímu zázemí, a spolu s tím jí také umožnil nově konceptualizovat některé otázky, které byly pro bulharské humanisty v době jejího odjezdu aktuální. Jistým průvodcem těmito všemi pozicemi zastávanými v Kristevině díle nám bude již zmíněná koncepce odcizení, která v jednotlivých směrech kristevovské křížovky nabývá dvou nesmiřitelných podob: na jedné straně je to odcizení, jak jej pojímá marxistický humanismus – tedy jako jisté oddělení od lidské podstaty. Na straně druhé je to ovšem koncepce vycházející ze strukturalizujících čtení Marxe a Freuda, které by jej považovaly spíše za tuto podstatu samotnou, nakolik z něj činí konstitutivní prvek subjektivity tkvící už v povaze jazyka, do něhož je subjekt ponořen.

Setkání dvou jazyků

Autorčino rané dílo vskutku není na reference k bulharskému intelektuálnímu prostředí bohaté. V Kristevině bibliografii ovšem najdeme jednu výjimku, a tou je text „La littérature dissidente comme réfutation du discours de gauche“ z roku 1978. Kristeva se zde mimo jiné pokouší odstínit dvě podoby jazyka disidentní literatury, jak je nalezneme v západní a východní Evropě:

Západní avantgardy píší samy sebe jakožto analýzy mytologií, náboženství nebo všedních politických diskurzů, hledají při tom však hudbu slov a vět jako skutečné pozadí jazyka. Oproti tomu na Východě se upřednostňuje vtip [jakožto hra nevě-

³ Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1988), s. 161.

⁴ Miglena Nikolchina, „From Praxis to Chōra: The Filtre of (In)Humanization in Julia Kristeva's Early Work“, in *Revolution in Poetic Language Fifty Years Later: New Directions in Kristeva Studies*, ed. Emilia Angelova (New York: Sunny Press, 2024), s. 192.

domí], náznaky, výpustky, zhuštění, jiný význam skrytý mezi slovy, mezi řádky [...] Zkrátka, celý rétorický arzenál určený k obejití cenzury ze strany nevědomí nebo politbyra.⁵

Obě charakteristiky zde bezpochyby vycházejí z Kristeviny detailní znalosti obou „jazyků“: zatímco v tom prvním se aktuálně pohybuje, druhý je ten, který jí bylo dovoleno před více než deseti lety opustit. Když píše o „Východu“, odkazuje mimo jiné k politickým a intelektuálním strategiím svých bývalých bulharských spolupracovníků, přičemž, pokud také čteme jaksi „mezi řádky“, má na mysli zejména jedno konkrétní jméno. Kristeva níže v textu letmo zmiňuje tematiku na první pohled poněkud partikulární a (historicky) vzdálenou předmětu celého textu, a to vztah Dostojevského a vrchního prokurátora ruské pravoslavné církve Konstantina Petroviče Pobědonosceva. Právě jejich zvláštnímu spojení ovšem zasvětil svou knihu *Génies a jeho mistr*⁶ Cvetan Stojanov, bulharský spisovatel, intelektuál a Kristevin někdejší partner, který se v tomto textu najednou ohlašuje – později se Stojanov objeví až jako fiktivní postava Dana v Kristevině prvním románu *Les Samourais*.⁷

Téma Stojanovovy knihy navíc není bez souvislosti se zmíněnými technikami „obcházení cenzury“. Stojanov ji zároveň podle některých badatelů píše nejen jako historickou studii, ale především ve vztahu k aktuální situaci v Bulharsku šedesátých a sedmdesátých let⁸ – jako jisté ohledávání možností rezistence vůči oficiálním ortodoxně-marxistickým učení (zejména vůči teorii odrazu Todora Pavlova)⁹ a s nimi související roli, kterou by měla ve vztahu ke společnosti hrát literatura. Vidí tak paralelu mezi vlastní situací (jakožto literáta, ale i jako filozofa) a situací Dostojevského, jehož si Pobědonoscev vybírá jako prostředek, skrze nějž hodlá „vést lid“ – tím, že bude „dirigovat“ obsah

⁵ Julia Kristeva, „La Littérature dissidente comme réfutation du discours de gauche“, *Tel quel* 76, (1978), s. 41–42.

⁶ Stojanovova kniha vyšla až posmrtně (a nedokončená) v roce 1978, tedy ve stejný rok, kdy Kristeva píše zmíněný text. Je dostupná ve francouzském překladu: Tzvetan Stoyanov, *Le génie et son maître: Les relations idéologiques entre Dostoïevski et Pobedonostsev: une page inconnue de l'histoire du paternalisme*, přel. Marie Vrinat (Paris: L'Esprit des Péninsules, 2000).

⁷ Více k tomuto Miglena Nikolchina, „Byzantium, or Fiction as Inverted Theory“, in *Kristeva's Fiction*, ed. Benigno Trigo (Albany: State University of New York Press, 2013), s. 146: „V prvním Kristevině románu Samurajové vstupuje Stojanov na scénu jako Dan, někdejší přítel Olgy [protagonistky]. Ačkoli Bulharsko v románu zatím není jmenováno, Danův výskyt v něm lze považovat za jakýsi záchytný bod: označuje spojení Kristevy s obskurní bulharskou intelektuální scénou a od té doby stále větší viditelnost Bulharska v Kristevině psaní.“

⁸ Enyo Stoyanov, „Poststructuralist Backgrounds: the Political Strategies of Resistance in the Literary-Theoretical Debates during the 1960–1970s in Bulgaria“, *Slavica Tergestina* 20, č. 1 (2018) s. 16–44.

⁹ Více k teorii odrazu – a možnostech rezistence – v tomto kontextu viz Kamelia Spassova, „Subverting the Theory of Reflection: Modernism against Modern Realism“, *History of Humanities* 4, č. 2 (2019), s. 357–364.

Dostojevského děl, rozpojuje dění ve společnosti v souladu se svým přesvědčením. Stojanov ovšem poukazuje na to, že původně jednoduchý vztah ovládajícího a ovládaného se samozřejmě komplikuje. Možnost Pobědonoscevovu vedení unikat totiž pro Dostojevského tkví už v samotné povaze jazyka (a specificky v románové struktuře), jež s sebou vždy nutně nese ambivalenci a neukončenost (která je zároveň z pohledu teorie odrazu takřka netematizovatelná). Vidíme tak určité zpřesnění podoby oné strategie, o níž hovoří Kristeva: na jednu stranu je jejím ztělesněním celá Stojanovova kniha, nakolik pracuje s aluzí a politicky signifikantní obsah přesouvá do historického tématu za účelem jej ukrýt před cenzory. Tématem, které si vybírá ke zpracování, ale zároveň ukazuje i to, že ona strategie rezistence nespočívá jen ve vědomém, záměrném a kalkulovaném obcházení cenzury. Kapacitou obcházet cenzuru (v obou Kristevou zmiňovaných konotacích) disponuje (románový) jazyk jako takový. Proto také zmíněný text o východním disentu v závěru obě strategie nerozděluje, ale naopak slučuje v jednu koherentní pozici: východní nové promýšlení jazyka a sociality se připojuje k ambicím Západu a naopak.¹⁰ Kristeva zkrátka u obou jazyků deklaruje jejich nebyvalou blízkost a ukazuje, že jak cenzuru, tak i „mytologie, náboženství nebo všední politické diskurzy“ lze rozkládat pomocí stejných prostředků – tj. pomocí inherentní ambivalence jazyka, kterou, jak uvidíme, Kristeva sama ve svém díle rozpracovává prostřednictvím pojmu sémiotična, který by jistě zahrnoval jak západní verzi související s „hudbou jazyka“, tak i ony vyjmenované mechanismy dotýkající se toho, co se v psychoanalytickém slovníku označuje jako primární procesy.

Impresionistická kritika a možnosti překonání odcizení

Je to právě zmíněný Cvetan Stojanov, který tvoří nejvýznamnější pojítka mezi Kristevinou teoretickou prací ve Francii a jejím bulharským intelektuálním zázemím. Stojanov (a spolu s ním i Kristeva před svým odjezdem) se řadil mezi tzv. impresionistické kritiky, kteří, zejména na poli literární vědy, usilovali o vytvoření opozice jak vůči oficiální verzi marxismu na straně jedné, tak vůči strukturalistickým proudům na straně druhé. O své příslušnosti k impresionistické kritice hovoří i sama Kristeva a zmiňuje přitom vnitřní rozpolcení tohoto okruhu. Tento tábor se podle ní dělil na „slavofily nebo nacionalisty, kteří se pokoušeli vzkřísit kulturní život a svobodu myšlení prostřednictvím obnovy kulturního dědictví; ale byla tu i druhá strana, „okcidentalisté“, kteří si mysleli, že pokud chceme nalézt svobodu, musíme se obrátit na Západ.“¹¹ Z jejího vyjádření je zřejmé, kam sama sebe řadí; zároveň zde ale lze cítit ironický odstup vůči vlastní pozici – jako kdyby tehdejší snahy opírat se o Západ byly jaksi naivní (rozhovor vyšel v roce 1997, Kristeva se tedy vyjadřuje k situaci více než třicet let staré). Její zkratku ale nelze číst

¹⁰ Kristeva, „La Littérature dissidente comme réfutation du discours de gauche“, s. 44.

¹¹ Clive Thompson, „Dialogisme, carnavalesque et psychanalyse: entretien avec Julia Kristeva sur la réception de l'œuvre de Mikhaïl Bakhtine en France“, *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry* 18, č. 1–2 (1998), s. 16.

tak, že by se tehdy mělo jednat o jakýsi příklon k buržoazním teoriím či kapitalismu (ty, jak vidno v již francouzských autorčiných textech, platí za protipól oné „svobody myšlení“ stejně jako oficiální bulharský marxismus). V tomto kontextu lze soudit, že „Západ“ by znamenal zejména hegelianství či západní marxistické inspirace (Kristeva sama ostatně odjíždí psát svou disertaci do Paříže k Lucienu Goldmannovi). Výchozí bod, z něhož lze kritizovat jak oficiální verzi marxismu, tak i strukturalistické tendence, pak impresionistická kritika najde především v otázce odcizení.

Stojanov po sobě kromě nedopsaného *Génia a jeho mistra* zanechává také nedokončené ambiciózní dílo s názvem *Myšlenky a motivy odcizení v západní literatuře*. Jak píše v doslovu Antoaneta Vojnikova, vydaná část tohoto díla tvoří pouze (taktéž nedokončený) první svazek ze zamýšlených tří, v nichž Stojanov plánoval v co největší komplexnosti postihnout, jakými způsoby se s tématem odcizení vyrovnává evropská literární tradice. Vydaná část knihy zahrnuje pouze kapitoly o literatuře 18. století, Stojanov ovšem dle dochovaných plánů zamýšlel literárně-filozofickou analýzu rozšířit na široký literární korpus: od Balzaca přes Kafku až po francouzský Nový román.¹² Svá teoretická východiska Stojanov načrtává v úvodní kapitole: zde otázku odcizení předestírá především jako otázku vykořenění, antagonismu vůči přírodě, narušení lidských vazeb či oddělení od lidské podstaty. Zároveň s tím odmítá pojetí odcizení jakožto individuálně-psychologického, „věčného“ fenoménu, namísto toho jej v duchu marxistického humanismu (odkazuje především na Marxovy *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*) navrhuje chápat jako fenomén historicky a sociálně ukotvený, tudíž přechodný.¹³ Současný badatel Enyo Stoyanov naprosto oprávněně jeho pojetí srovnává s pojetím Györgye Lukáče,¹⁴ zároveň s tím však poukazuje na autorův distinktivní postoj k otázce překonání odcizení, který se úzce váže k funkci literatury, a v němž podle něj tkví největší autorova originalita: ačkoliv Cvetan Stojanov chápe fenomén odcizení jakožto přechodný, zároveň s tím odhaluje meze představy, že ztracenou integritu lze znovunastolit: literární analýzy jsou především systematickými analýzami toho, jak pokusy odcizení uniknout vedou k odcizení ještě hlubšímu.¹⁵ Tento postoj je přitom podle něj formulován zejména vzhledem ke sporům přímo uvnitř proudu impresionistické kritiky: kromě jiného je vyjádření této skepse vůči překonání odcizení také polemikou s těmi, které Kristeva nazvala jako „nacionalisté“ a kteří rozpracová-

¹² Cvetan Stojanov, *Sčíněnia v dva toma. Tom vtori: Otčužděnieto* (Sofija: Blgarski pisatel, 1988), s. 533–537.

¹³ Stojanov, *Sčíněnia v dva toma*, s. 210.

¹⁴ Stoyanov, „Poststructuralist Backgrounds“, s. 24. Srov. s Lukáčsem, který chápe odcizení jako „výsledek zvěcnění dynamických výrobních sil a vztahů ve společnosti, což je proces, který nakonec vede k destrukci množství společenských vláken, jež spojují jednotlivce s jejich komunitou a světem.“ György Lukács, *Dějiny a třídní vědomí: studie o marxistické dialektice*, přel. Lubomír Sochor (Praha: Filosofia/Academia, 2020), s. 367.

¹⁵ Stoyanov, „Poststructuralist Backgrounds“, s. 25.

vali myšlenku, že je to právě periferní kulturní postavení Bulharska, které zaručuje potenciál zpřetrhané vazby znovuobnovit.¹⁶ Otázka, zda si postoj Cvetana Stojanova k překonání odcizení můžeme opravdu vykládat jako skepsi, ovšem podle nás zasluhuje jisté vyjasnění. Komplikovanost možné odpovědi totiž vystupuje na povrch ve chvíli, kdy se autor obrací k vymezení toho, jakou roli zastává spisovatel jako takový uprostřed kapitalistické dynamiky odcizení: samotná povaha tvorby s důrazem na estetický rozměr – v němž podle něj tkví podstata literatury – totiž narušuje hladký přechod užité hodnoty v hodnotu, a spisovatele nutně staví do protikladu vůči společenské struktuře, a tedy do konfliktu s jakýmkoliv zvětčujícím aparátem.¹⁷ Stojanov tak vyjadřuje názor, že únik z odcizení, moment vystoupení mimo komoditní sféru, je nutnou podmínkou literárnosti jako takové. Tento akt, který spisovatel podniká, ho ovšem staví do „tragické“ pozice – Stojanov o spisovateli píše jakožto o „cizím těle“,¹⁸ které by stálo na rozhraní dvou možných cest, jak onen konflikt se zvětčujícím aparátem vyřešit: buď se stane jeho součástí, nebo se může pokusit mu uniknout. Oba případy ale v důsledku podle Stojanova znamenají rozpuštění onoho estetického momentu (v prvním případě jde o jeho rozpuštění plným přechodem v hodnotu, v případě druhém izolace od společenské struktury nutně znamená i ztrátu kontaktu se čtenářem, který je pro realizaci estetického aktu nepostradatelný).¹⁹ Jako jediná možnost se tak jeví v tomto konfliktu setrvat. Příkladem by Stojanovovi nejspíše byl dříve zmíněný Dostojevskij, který onu křehkou pozici udržuje prostřednictvím románové ambivalence a neukončenosti: stává se oním momentem krize odcizení, a zároveň s tím se vystavuje odcizení, které je ovšem již jiného řádu. V této dynamice Stojanov odhaluje skutečnost, že pozice mimo odcizení nestojí v protikladu vůči onomu prohloubení, které by bylo určitým selháním. Naopak, zrušení odcizení a jeho prohloubení je jedním a tím samým paradoxním pohybem.

Bachtin mezi bojem o člověka a strukturou

Přináležitost k impresionistické kritice je zároveň jedním z důvodů, proč je Kristeviným významným vstupním bodem do francouzského intelektuálního prostředí dílo Michaila Michajloviče Bachtina. Autorka získává první pozornost především díky své prezentaci Bachtinových teorií na Barthesově semináři v roce 1966. Význam Bachtinovy práce pro impresionistickou kritiku je nesporný: je to především jeho koncept karnevalu, který reprezentuje opěrný bod právě ve zmíněné otázce překonání odcizení. Karneval v Bachtinově podání nabízí bulharským teoretikům především způsob, jak konceptualizovat jistý neodcizený stav („Karneval se slavil jako dočasné osvobození od panujících

¹⁶ Enyo Stoyanov, „The Political Dimensions of Mikhail Bakhtin's Bulgarian Reception: Between Structuralism and Impressionism“, *History of Humanities* 4, č. 2 (2019), s. 370.

¹⁷ Stojanov, *Sčíněnia v dva toma*, s. 222.

¹⁸ Stojanov, *Sčíněnia v dva toma*, s. 223.

¹⁹ Stojanov, *Sčíněnia v dva toma*, s. 223–224.

pravdy a stávajícího řádu, dočasné zrušení všech hierarchických vztahů, privilegií, norem a zákazů. [...] Člověk jako by se přerodil k novým, čistě lidských vztahům.“²⁰) Tím se zároveň, jak ukazuje Enyo Stoyanov, stává jádrem rozkolů mezi „okcidentalisty“ a „nacionalisty“ – jde o to, zda je karneval „přetrvávající nedějinné bezčasí, které existuje současně s pohybem dějinného času“, ²¹ nebo zda se jedná o „specifickou dějinnou kulturní instituci z předmoderních dob“. ²² Taková otázka je ve vztahu k Bachtinovi nanejvýš smysluplná. Pro Bachtina se totiž jedná o koncept produktivní zejména na poli literární teorie²³ – karneval jakožto mimoliterární událost se podle něj v průběhu dějin „převtětil do literatury“²⁴ a učinil z ní prostor, který se svým samotným uspořádáním stává jakýmsi bojem o člověka, bojem proti jeho zpředměťování.²⁵ Lze si tedy klást otázku, zda je možné/žádoucí onen vývoj i proti běhu dějin zvrátit a onu formu jako takovou, kde odcizení chybí, znovunastolit (jak by si přála nacionalistická větev), nebo zda je jeho podoba doopravdy závislá na dějinných podmínkách a nemůže nyní přežívat jinak než v podobě literatury, která je tím pádem jediným oprávněným prostorem, v němž lze odcizení překonat – což je pozice, k níž se přiklání Cvetan Stojanov, a jeho důraz na dějinnost karnevalu je právě důrazem na jaksi privilegovanou pozici literatury.

Když vezmeme v úvahu samotné Kristeviny texty, v nichž jako jedna z prvních představuje Bachtina francouzskému publiku, nenajdeme v nich mnoho z podobných marxisticky-humanistických conceptualizací. Její prezentace na Barthesově semináři vychází v roce 1967 jako článek v časopise *Critique*, v roce 1969 jej pak jen s malými úpravami vydává ve výboru ze svých článků v knize *Séméiotikè* pod názvem „Le mot, le dialogue et le roman“. To, že se mezi první a druhou publikací z názvu vytrácí Bach-

²⁰ Michail Michajlovič Bachtin, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, přel. Jaroslav Kolár (Praha: Argo, 2007), s. 16–17.

²¹ Stoyanov, „The Political Dimensions of Mikhail Bakhtin's Bulgarian Reception“, s. 371.

²² Stoyanov, „The Political Dimensions“, s. 371.

²³ Hranice literární teorie Bachtin samozřejmě překračuje, spíš by se v jeho případě dalo hovořit obecněji o „emancipačním diskurzu“, jak to ve své bachtinovské studii činí Galin Tihanov. Jeho práci zmiňujeme zejména proto, že v ní podniká srovnání s prací Györgye Lukáse a nachází mnoho zásadních styčných bodů. Podnětná jsou především srovnání koncepce třídy u Lukáse s koncepcí žánru u Bachtina, identifikace stejné strukturální pozice „románu“ a „proletariátu“, a stejně tak srovnání ústředního Lukácsova pojmu zvěcnění (který je v našem kontextu vysoce relevantní) s Bachtinovým monologismem. Galin Tihanov, *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin and the Ideas of Their Time* (Oxford: Clarendon Press, 2010), s. 65–82.

²⁴ Michail Michajlovič Bachtin, *Dostojevskij umělec: k poetice prózy*, přel. Jiří Honzík (Praha: Československý spisovatel, 1971), s. 215.

²⁵ Karnevalizaci literatury zde Bachtin exemplifikuje na díle Dostojevského: „Hlavní patos celé Dostojevského tvorby, jak pokud jde o formu, tak pokud jde o obsah, tkví v boji proti zpředměťování člověka, lidských vztahů a všech lidských hodnot v kapitalistické společnosti. Dostojevskij sice v plném rozsahu nechápal hluboké ekonomické kořeny zpředmětnění, sám, pokud víme, přímo tohoto termínu nikde nepoužil, avšak právě tento termín nad jiné přesně vystihuje nejhlubší smysl jeho boje o člověka. Bachtin, *Dostojevskij umělec*, s. 87.

tinovo jméno, je detail víceméně nepodstatný, přesto ale poukazuje na důležitou věc. Této vynechávky si všímá i Scarlett Baron a komentuje ji následovně: „Odstranění Bachtinova jména může být v tomto kontextu součástí strategie, jejímž cílem je představit osm kapitol knihy jako základní stavební kameny Kristevina vlastního teoretického systému, nikoli jako soubor příležitostných statí, které se skládají z analýz poznatků jiných teoretiků.“²⁶ Poukazuje tak na skutečnost, že se ve své podstatě nejedná o ryze „bachtinovský“ text, ale spíše o Kristevinu vlastní rekonceptualizaci těch Bachtinových pojmů, které v názvu ponechává. Někteří kritici v tomto smyslu hovoří téměř o dezinterpretaci, která spočívá v „textualizaci“ Bachtinových pojmů za současného vynechání oněch humanisticky orientovaných bodů, tj. otázky subjektivity a vztahu literatury a společnosti.²⁷ Je pravdou, že Kristeva ve svém textu situuje Bachtina do kontextu, který je jeho bulharské recepci impresionistickými kritiky skutečně cizí: jeho práce je usouvztažněna především s pojmem struktury. Kristeva se Bachtina snaží představit jako myslitele, jehož pojetí není vůči pojmu struktury ani fundamentálně v opozici, ani s ním bezvýhradně nesplývá. Bachtin podle ní spíše nabízí způsob, jak produktivně odpovídat na dobové problémy strukturalismu, a zároveň prostředek, jak jej transformovat (Kristevou vyjádřeno jako „dynamizace strukturalismu“²⁸). Přesto (anebo možná právě proto), že se Kristeva v tomto textu pokouší Bachtina představit francouzskému publiku skrze jemu dostupné diskurzy (vzpomeňme na ony „východní“ techniky obcházení cenzury), první reakce jsou podezřivé až nepřátelské. Když Kristeva později zhodnocuje svůj vstup do Francie, píše:

První přijetí, kterého se mi dostalo od francouzského veřejného mínění, raději přejdu: urážlivý článek v časopise *Minute*, kde na základě mého článku o Bachtinovi, který jsem publikovala v *Critique*, získali dojem, že ve mně objevili sovětskou špiónku. Přinesli mi ho do Cochiny nemocnice, kde jsem na jaře 67 prodělávala virovou hepatitidu. Myslím, že mi pomohl k uzdravení.²⁹

Možná i kvůli podobným nařčením můžeme v dalším (a také posledním) textu, který Kristeva věnuje čistě Bachtinově práci, nalézt explicitní vyjasnění pozic, které předtím byly předestřeny pouze na teoretické rovině. V roce 1970 vychází francouzský překlad Bachtinovy knihy *Problemi poetiki Dostojevskovo*, doplněný o Kristevinu předmluvu s názvem „Rozvrácená poetika“. Předmluva je uvozena konstatováním, že představení

²⁶ Scarlett Baron, *Birth of Intertextuality: The Riddle of Creativity* (New York: Routledge, 2021), s. 326.

²⁷ Např. Andrea Lesic-Thomas, „Behind Bakhtin: Russian Formalism and Kristeva's Intertextuality“, *Paragraph* 28, č. 3 (2005), s. 1–20.

²⁸ Julia Kristeva, „Slovo, dialog a román“, přel. Josef Fulka, in *Slovo, dialog a román: texty o sémiotice* (Praha: SOFIS, 1999), s. 7.

²⁹ Julia Kristeva, „Mémoire“, *L'Infini* 1 (1983), s. 49. Tamtéž Kristeva zmiňuje i pozdější obvinění ze ždanovismu namířené na celkový vztah skupiny Tel Quel k literatuře.

této knihy v novém historickém a sociálním kontextu obnáší jistý risk ohledně toho, jak bude kniha pochopena. Kristeva proto ihned demonstuje, že Bachtinova práce je jasným odmítnutím „vulgárního sociologismu či historismu“³⁰ (tj. teorie odrazu), a přestože „kolísá mezi humanistickým, či dokonce skrytě křesťanským jazykem a odbornou terminologií“, ³¹ je nasnadě jeho pojetí subjektivity chápat jako pojetí v zásadě freudovské, respektive lacanovské. U Bachtina podle ní najdeme onen rozpolcený subjekt, který známe z psychoanalýzy, subjekt, který není pánem své vlastní promluvy, nakolik promluva vždy patří „já“ i „jinému“ zároveň; románový jazyk je pak místem, kde se toto rozdělení [morcellement] uskutečňuje.³²

V případě tohoto výkladu lze zcela jistě přistoupit na zmíněnou pozici, že se vzhledem k Bachtinovi jedná o dezinterpretaci (zejména pokud přihlédneme k Bachtinově kritice Freuda jakožto stoupence „individualistického subjektivismu“)³³ či, pokud budeme smířlivější, o rekontextualizaci. Když ovšem vezmeme v úvahu bulharskou recepci Bachtina, lze tvrdit, že spolu s tím se bude jednat i o novou konceptualizaci oné politické roztržky ohledně dějinnosti karnevalu. Bachtinův centrální „boj proti zpředmětnění člověka“ nepřestává být relevantní ani pro Kristevino čtení jeho díla. Kristeva ovšem onu roztržku řeší na jiném poli, totiž na poli problematiky subjektu. V určitý moment zmiňuje dva typy „umělecké reflexe“ krize subjektu, které Bachtinovo pojetí karnevalu umožňuje, a které psychoanalytickým slovníkem vyjadřují podstatu obou pozic impresionistické kritiky: jednou z nich je identifikace-přenos, druhou analýza-bez-konce v „psaní, které prochází zdí reprezentace“.³⁴ Přiklání se k pozici druhé s tím, že „boj proti zpředmětnění“ je sice stále platný, ale není veden s cílem navrátit se k unánnímu, nerozdělenému subjektu (viz pozice „nacionalistů“). Tento boj naopak chápe jako jisté oslabení jednoty/zmnožení subjektivní pozice (jak autorka píše, v karnevalu subjekt „prochází nulou“³⁵).

Odcizený, nebo rozpolcený subjekt?

Kristeva přináší Bachtinovu práci do prostředí, které je vůči marxistickému humanismu vyložené nepřátelské a celý diskurz odcizení v zásadě odmítá. Skupina Tel Quel, do níž se autorka ve Francii téměř okamžitě začleňuje, má na jednu stranu s jejím bulharským intelektuálním zázemím společný zájem o zvláštní charakter literárního psaní jakožto nástroje jisté společenské změny v přímé opozici v k teoriím odrazu, na stranu dru-

³⁰ Julia Kristeva, „Une poétique ruinée (préface)“, in Mikhaïl Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevski* (Paris: Seuil, 1970), s. 12.

³¹ Kristeva, „Une poétique ruinée“, s. 23.

³² Kristeva, „Une poétique ruinée“, s. 14.

³³ Michail Michajlovič Bachtin, Valentin Nikolajevič Vološinov, *Marxismus, freudismus, filozofia jazyka*, přel. Ladislav Holata, František Novosad (Bratislava: Pravda, 1986), s. 129–130.

³⁴ Kristeva, „Une poétique ruinée“, s. 22.

³⁵ Julia Kristeva, „Slovo, dialog a román“, přel. Josef Fulka, in *Slovo, dialog a román: texty o sémiotice* (Praha: SOFIS, 1999), s. 21.

hou ale akcentuje Marxe zcela jiným způsobem než impresionistická kritika. Jedním z hlavních zdrojů pro Tel Quel je antihumanistická četba Marxe provedená především Louisem Althusserem,³⁶ která subjekt marxismu sblíží se subjektem Freudovým ve smyslu, o němž jsme psali výše, a ukazuje, že obdobnou decentraci subjektu, kterou nabízí psychoanalýza, nalezneme i u Marxe, a co víc, právě tento aspekt by měl být vnímán jako Marxův největší přínos. Althusser u Marxe nachází epistemologický zlom, který zpětně veškerý jeho důraz na jednotu subjektu a esenci člověka odhaluje jako ideologický: Marx se tak pro Althussera stává kritikem humanistických pozic par excellence.³⁷ Jeho pojetí je tak usouvztažitelné s pojetím Freudovým, který prezentuje subjekt ne jako založený na jednotícím principu, ale jako jistou dynamiku více navzájem na sebe neredukovatelných principů.³⁸ Oba dva tak podle Althussera tvrdí v zásadě totéž: není zde nejprve jednotu, která je narušena, čímž se subjekt stává odcizeným ve vztazích produkce. V Althusserově interpretaci je subjekt marxismu i psychoanalýzy jaksi odcizený již od počátku; a právě jeho fundamentální roztržka mezi jednotlivými instancemi je základní charakteristikou jeho fungování vůbec.

K tomuto závěru Althusser dospívá tím, že oba autory staví do jakési epistemologické analogie a ukazuje, že oba dva jsou z objektivních důvodů nuceni hovořit (ideologickým) jazykem svých předchůdců: u Marxe je to, krom jiného, i onen element humanismu, Freud zase hovoří jazykem kvazi-biologie. Úkolem jistého typu čtení je ale tuto ideologičnost odhalit a ukázat, že Marx i Freud těmito (ideologickým) pojmům udělují jiný význam tím, že je vsazují do nové (vědecké) struktury. Zatímco v případě Marxe podniká takovouto četbu Althusser sám, na poli „zvědečtění“ a „odbiologizování“ Freuda vyzdvihuje především práci Jacquese Lacana:

Tam, kde povrchní nebo zaujaté čtení Freuda vnímalo dětství pouze jako šťastné období bez zákonů, jako ráj „polymorfní perverze“, přírodní stav zkoumatelný jen na základě stádií biologického vývoje, spojený s funkčním prvenstvím určité části

³⁶ Vztah skupiny Tel Quel k Althusserovi je i přes nespornou spřízněnost poněkud komplikovaný. Někteří, např. Celia Britton, vyzdvihují především afirmativní a kritickou recepci, tzn. Tel Quel se k Althusserovi připojuje v jeho důrazu na jazyk (nakolik Althusser ukazuje, že ideologická interpelace má jazykový charakter), který jakožto nadstavba není odrazem základny, ale je vůči ní relativně autonomní. Dále jde o Althusserův pojem praxe, z něhož Tel Quel čerpá jak pro uchopení vlastního snažení jakožto praxe teoretické, tak i pro uchopení literatury jakožto praxe transformativní, i když samozřejmě ne bez výhrad. Viz Celia Britton, *The Nouveau Roman: Fiction, Theory and Politics* (New York: St. Martin Press, 1992), s. 86–117. Např. Danielle Marx-Scouras ale vidí recepci Althussera skupinou Tel Quel spíše jako pokus o legitimizaci vlastních pozic, které by jinak nebyly přijaty: „Althusser umožnil nemarxistům, jakými byli telqueliáni, stát se marxisty, aniž by museli příliš měnit své nemarxistické postoje.“ Viz Danielle Marx-Scouras, *The Cultural Politics of Tel Quel: Literature and the Left in the Wake of Engagement* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996), s. 148.

³⁷ Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: La Découverte, 2005), s. 233–234.

³⁸ Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan* (Paris: Stock/IMEC, 1993), s. 222–245.

lidského těla jakožto sítě „vitálních“ (orálních, análních, genitálních) potřeb, Lacan naopak poukazuje na účinnost Řádu, Zákona, který číhá již před narozením na každé nenarozené dítě a zmocňuje se jej už v okamžiku jeho prvního pláče, aby mu přidělil jeho místo a roli, tedy jeho nucené určení.³⁹

Podle Lacana charakterizují formování subjektu tři registry: reálno, imaginárno, symbolično. Althusser ovšem vyjadřuje přesvědčení, že symbolično určitým způsobem podtrhuje ty dva předešlé. Píšeme „určitým způsobem“ zejména proto, že pro Lacana mezi nimi žádná hierarchie není a navzájem se překrývají; právě v této propojenosti ale pro Althussera tkví Lacanův přínos, nakolik ukazuje, že jak imaginárno, spojené s formováním prvotního tělesného Já (skrže obraz v zrcadle), tak i reálno (sféra zavrženého ve smyslu freudovského *Verwerfung*) není myslitelné jinak než právě ve vztahu k symbolickému řádu: tělesné já (rozparcelované tělo) se vytváří jako základ toho, co později bude subjektem symbolična,⁴⁰ v reálnu se zase objevuje to, co bylo vyvrženo ze symbolického řádu.⁴¹ Symbolický řád je přitom funkcí ustavení subjektivity jako takové, je dovršením první decentrace Já ve stadiu zrcadla. Formativním momentem je zde intervence otcovské instance, která ustavuje jisté chybění – chybění, které zakládá řád jazyka (subjekt mluví, nakolik se toto chybění snaží postihnout; Lacan hovoří o jazyce jakožto „přítomnosti založené na nepřítomnosti“⁴²). Právě proto, že se subjekt objevuje až v jazyce, je vždy určen jako vždy (minimálně) dvojitý – zde lze odkázat na Lacanovo rozlišení subjektu vypovídání a subjektu výpovědi.⁴³ Althusser pak ve výše citované pasáži upozorňuje především na to, že tato ukotvenost v symboličnu je naprosto fundamentální: ani vyvržení, ani první formování tělesného Já nemá původ v biologických či jiných funkcích, ale právě v této jazykové struktuře definované chyběním. Spolu s odmítnutím představy „nesymbolického těla“ jakožto počátku se tedy u Lacana vyjevuje základní charakteristika subjektu: „Subjekt není nikdo. Je rozložený, rozparcelovaný.“⁴⁴

Teoretickou intervencí podobnou té své tedy Althusser nachází i na poli psychoanalýzy: její druhou stranou je toto Lacanovo oproštění freudovského odkazu od biologizujících

³⁹ Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, s. 40–41.

⁴⁰ Jacques Lacan, „Stadium zrcadla jako to, co formuje funkci Já“, přel. Jiří Pechar, in *Imaginárno a symbolično = Imaginaire et symbolique* (Praha: Academia, 2016), s. 25: „[Prvotní já] bude také základem sekundárních identifikací.“

⁴¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire livre III: Les Psychoses* (Paris: Seuil, 1981), s. 22: „To, co je odmítnuto v symbolickém řádu, se znovu vynořuje v reálnu.“

⁴² Jacques Lacan, „Funkce a pole promluvy a řeči v psychoanalýze“, přel. Jiří Pechar, in *Imaginárno a symbolično = Imaginaire et symbolique* (Praha: Academia, 2016), s. 132.

⁴³ Jacques Lacan, „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien“, in *Écrits II* (Paris: Seuil, 1971), s. 151–191.

⁴⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1978), s. 80.

konotací v čele s pojmem pudu, libida či těla (které by zastupovaly jakýsi počátek) ve prospěch pojmu symbolického řádu, do něhož je subjekt jakožto odcizený – vnitřně rozpolcený – situován již od samého počátku. Souběžný pohyb těchto dvou kritik se ukazuje jako důležitý i pro Kristevin teoretický postup. Autorka althusserovskou verzi marxismu a lacanovskou verzi psychoanalýzy reflektuje, a právě do jejich kontextu zasazuje i Bachtinův přínos. Ve zmíněných textech věnovaných přímo Bachtinovi se ovšem může zdát, že tyto diskurzy bezvýhradně přijímá, a že ani v práci samotného Bachtina (až na pár drobných „ideologických zmatení“) nenajdeme příliš prvků, které by těmto pojetím odporovaly. Místa, kde Kristeva rozvíjí svou vlastní terminologii, nás ovšem přesvědčují o opaku. Kristevino přijetí althusserismu i lacanismu je přijetím navýsost kritickým.

Kristevina kritika Marxe: za nezvěčněnou práci

Když Kristeva situuje svou teorii subjektu-jazyka vůči Marxovi, činí tak prostřednictvím pojmu práce. Vytýká mu ovšem přesně to, co Althusser spatřuje za hlavní přínos, totiž jisté uvažování z hlediska symbolického řádu („z hlediska sociální [hodnoty], a tedy z hlediska distribuce a oběhu zboží“).⁴⁵ Zásadní je ovšem způsob, jakým Kristeva tuto kritiku vede: jejím hlavním terčem je totiž to, že takovým postupem v zásadě Marx práci „zvěčňuje“ na předmět⁴⁶ a spolupodílí se tak na jistém rozpínání zboží formy (které je v diskurzu marxistického humanismu původcem odcizení).⁴⁷ Namísto rozvíjení této stránky Marxova díla se Kristeva hodlá soustředit především na momenty jiné, totiž takové, které by univerzalitě zboží formy naopak odporovaly – a některé u Marxe nachází: „Marx tuto možnost zřetelně nastiňuje – je možno myslet ještě jiný prostor, v němž by práce mohla být chápána vně hodnoty, tj. mimo zboží, produkované a uvedené v oběh v komunikativním řetězci.“⁴⁸ Z tohoto hlediska považuje za pozoruhodnou konkrétní pasáž z *Kapitálu*, v níž Marx tematizuje užitnou hodnotu jako *těleso*.⁴⁹ V této perspektivě připouští, že lze od práce jakožto symbolické operace abstrahovat, a přece zde „něco“ zbude. Jinak řečeno, práce je zde pouze jedním aspektem produkce jako takové a nevyčerpává ji celou – vedle ní se na produkci podílí i cosi, co Marx v různých variacích nazve přírodní látkou, zemí, vynaložením lidské pracovní síly (činnost konkrétních orgánů), silou ve fyziologickém smyslu, nebo např. materiálním substrátem.

⁴⁵ Julia Kristeva, „Sémiologie: kritická věda a/nebo kritika vědy“, přel. Josef Fulka, in *Slovo, dialog a román: texty o sémiotice* (Praha: SOFIS, 1999), s. 75.

⁴⁶ Kristeva, „Sémiologie“, s. 76.

⁴⁷ Např. Lukács. *Dějiny a třídní vědomí*, s. 251: „[...] prostřednictvím [rozpínání zboží formy] proti člověku vystupuje jeho vlastní činnost, jeho vlastní práce jako něco objektivního, na něm nezávislého, jako něco, co člověka ovládá svou vlastní zákonitostí, jež je mu cizí.“

⁴⁸ Julia Kristeva, „Sémiotika a symbolika“, přel. Josef Fulka, in *Jazyk lásky: eseje o sémiotice, psychoanalýze a mateřství* (Praha: One Woman Press, 2004), s. 77.

⁴⁹ Karel Marx, *Kapitál: Kritika politické ekonomie, díl I*, přel. Theodor Šmeral (Praha: SNPL, 1953), s. 57–60.

Tohoto Marxova impulsu Kristeva využívá ke zpochybnění primátu symbolického řádu: symbolické vztahy uvnitř komunikativního řetězce podle ní nejsou pro subjekt plně určující, je třeba vzít v potaz i vztahy k jistému materiálnímu komplexu. Jak uvidíme dále, jedná se o argumentaci plně konzistentní s tou, kterou předkládá v případě kritiky Lacana. Ve chvíli, kdy tímto způsobem konfrontuje i Marxe, ovšem dokládá, že její pojetí subjektu polemizuje i s otázkou odcizení jakožto konstitutivního prvku – subjekt v jejím pojetí není oním konstitutivním odcizením plně definovatelný: neodcizený stav, asociovaný s tělesností a materialitou, pak není konzervativní fantazií, ale především prvkem, který má v dynamice subjektu své specifické místo.

Kristevina kritika Lacana: sémiotično

Jistou revoltu vůči primátu symbolična, a tedy i proti vždy již odcizenému subjektu, lze u Kristevy nalézt v pojmu sémiotična. Jedná se o termín, skrze který rozvíjí možnost myslet onen vztah k materiálnímu komplexu na průsečíku lingvistiky, sémiotiky a psychoanalýzy. V rámci prvních dvou jmenovaných disciplín je pro Kristevu velkou inspirací především Émile Benveniste. Kristeva píše: „Benvenistův objev je objevem procesu značení jakožto heterogenní, multivalentní materiality [...]“.⁵⁰ Odkazuje především na impulsy v jeho bádání, které vybízejí k vykročení mimo strukturalistickou koncepci znaku.⁵¹ Na poli psychoanalýzy je pak sémiotično prostředkem, jehož prostřednictvím se Kristeva snaží Lacanem odmítnutý prostor těla, biologie či pudu produktivně začlenit do teorie subjektu: sémiotično prezentuje právě jako protipól, ale zároveň jako komplement Lacanova symbolična:

Symbolickým budeme nazývat logické a syntaktické fungování řeči a také vše, co lze v určitých translingvistických praxích připodobnit jazykovému systému. Sémiotické oproti tomu bude jednak to, co může být hypoteticky kladeno jako něco předchůdného vůči nastolení symbolického přes stadium zrcadla a osvojení si řeči; vždy již uspořádané rozvrhování pudů jako psychosomatických otisků; ale sémiotickým budeme také a především nazývat návrat těchto otisků do vlastního symbolického systému.⁵²

Ve vztahu k Lacanovi je zde důležité především to, že Kristeva přesouvá těžiště onoho momentu konstitutivního pro subjekt: v její perspektivě jím není vstup otcovské instance,

⁵⁰ Julia Kristeva, „La fonction prédictive et le sujet parlant“, in *Polylogue* (Paris: Seuil, 1977), s. 324.

⁵¹ Jmenovat lze především text „Sémiologie jazyka“, v němž Benveniste poukazuje na existenci takových znakových systémů (např. hudba, což je pro pojem sémiotična vysoce relevantní), které vyžadují pro své zkoumání zcela nový pojmový aparát. Émile Benveniste, „Sémiologie jazyka“, přel. Eva Krásová, in *Studie z obecné lingvistiky* (Praha: Dauphin, 2019), s. 315–336.

⁵² Julia Kristeva, „Označující praxe a modus produkce“, přel. Josef Fulka, in *Slovo, dialog a román: texty o sémiotice* (Praha: SOFIS, 1999), s. 58.

ale postupné oddělování od matky, které tomuto „řezu“ předchází. V této perspektivě ukazuje, že se nejedná o pohyb bezvýhradně podléhající jazykové struktuře, ale především o pohyb (zmíněné rozvrhování) pudů, probíhající v tělesných interakcích matky a dítěte, jimiž je symbolický zákon pouze zprostředkováván. Vstup otcovské instance pak má jeden hlavní důsledek: tento pohyb pudů, prvně probíhající mezi matkou a dítětem, není zrušen ani potlačen, ale je přesměrován právě na rovinu jazyka a podílí se na jeho fungování. Pojem *sémiotična* je tak pokusem zpochybnit primát symbolična jednak prostřednictvím navrácení váhy Freudově teorii pudů, a jednak prostřednictvím snahy zavést pojem „počátku“ (reprezentovaný oním vztahem s matkou), k němuž ovšem zpětně nelze zprostředkovat přímý přístup: zpřítomňuje se jen ve formě zmíněných „otisků“. V souvislosti s tím Kristeva rozlišuje dvě dimenze tohoto pudového prostoru: již zmíněné *sémiotično*, tedy jistý aspekt jazyka, a vedle toho i pojem *sémiotická chóra*. *Sémiotično* je onen tělesný aspekt tak, jak se projevuje ve sféře samotného symbolického materiálu (ve formě rytmu, opakování, syntaktických nepravidelností atp.). *Sémiotická chóra* má oproti tomu status jiný. Kristeva ji konceptualizuje jako prostor předchůdný právě vůči sféře jazyka, píše že „předchází evidenci, pravděpodobnosti, prostorovosti, časovosti. [...] není dosud pozicí, která by něco pro někoho reprezentovala, tedy není znakem“, ⁵³ zároveň je ale místem, z něhož *sémiotično* jakožto moment krize symbolického jazyka čerpá.

Návrat k počátku a role literatury

Oba pojmy se nicméně v Kristevině pojmosloví slévají nebo mnohdy nečekaně přecházejí jeden v druhý. Znovuobjevuje se tak otázka ne nepodobná ústřednímu sporu impresionistických kritiků: vyvstává síla bránit se odcizení z mytického prostoru, který je nelokalizovatelný a kompletně mimo sféru reprezentace? *Chóra* by zde totiž byla rovněž jakýmsi „přetrvávajícím nedějinným bezčasím“, které přežívá jako forma bez odcizení; v Kristevině podání má navíc původ v prehistorii subjektu. Jednoznačné řešení otázky (ne)dějinnosti se ovšem neustále komplikuje skrze pojem *sémiotična*, o němž víme, že operuje na rovině řeči. Kristeva ovšem na tuto otázku nabízí sofistikovanou odpověď, která se z povahy věci u jejích bulharských předchůdců neobjevuje. Zásadní je už to, že tento „prapůvodní prostor“ konceptualizuje pomocí termínu *chóra*: ten v Platonově dialogu *Timaios* platí za koncept, u něhož je neustále nastolována otázka jeho nepojmenovatelnosti a nemožnosti k němu referovat přímo („nesnadný a nejasný druh“, „jakási věc neviditelná a beztvará“, „jest chápáno bez účasti smyslů jakýmsi nepravým usuzováním“, „vidíme to jen jako ve snu“⁵⁴) – podstatou *chóry* je, že jakmile je uchopena v jazyce, je ztracena (jakožto neuchopitelná jazykem), nicméně bez uchopení jazykem ji není vůbec možné předložit jako evidenci. V Kristevině perspektivě tak

⁵³ Kristeva, „*Sémiotično a symbolično*“, s. 19.

⁵⁴ Platón, *Timaios/Kritias*, přel. František Novotný (Praha: OIKOYMENH, 2006), 49a–52b.

onen prostor musí být pro (mluvící) subjekt vždy ztracen – subjekt je vymezen jeho ztrátou, jakýkoliv návrat, regres (tedy zacelení) by znamenal zbavení statusu subjektu vůbec. Zde se ovšem uplatňuje role pojmu *sémiotično*, který označuje způsob, jakým se chóra (pudový pohyb) dostává do jazyka, aniž by byla uchopována a pojmenována, a zároveň aniž by nutně znamenala rozpad subjektu – tedy zacelení onoho konstitutivního rozpolcení. Kristeva tak zaujímá perspektivu, v níž se jazyk a „nedějinné bezčasí“ nevylučují navzájem – naopak, jedno je pro druhé podmínkou, a to za předpokladu, že jazyk neredukujeme na jeho symbolickou rovinu.

Kristeva dochází k takovému pojetí jazyka, ve kterém je sice jazyk jednoznačně původcem odcizení, ale sám o sobě vůči němu buduje jistou rezistenci. Vidíme zde jistou ozvěnu myšlení Cvetana Stojanova: zatímco u něj tato vlastnost plynula ze skutečnosti bachtinovské ambivalence, Kristeva k tomuto zjištění dochází odlišnou metodologií, založenou na poznatcích psychoanalýzy, která spočívá v diferenciaci pojmu jazyka na dva navzájem neredukovatelné komponenty: odcizující symbolický rámec by byl neustále narušován elementem sémiotickým, který odcizení vzdoruje a narušuje. Jak jsme viděli, tato konceptuální dvojice ovšem je formulována jak v dialogu s (Althusserovým) Lacanem, ale i s (Althusserovým) Marxem, vůči němuž se pokouší působit podvrtně velmi podobným způsobem – je tak jistým navázáním nejen na Freudův biologismus, ale i na Marxův humanismus.

Celá *Revoluce v básnické řeči*, v níž se autorka svou teorií jazyka/subjektu pokouší aplikovat na konkrétní materiál, je pak systematickým pokusem demonstrovat, že sémiotický element – tedy ony návraty k předchůdnému prostoru v podobě otisků – má privilegovaný prostor právě v literatuře. Jeden z autorčiných argumentů je i historicko-materialistický: odpověď na otázku „proč zrovna literatura?“ podle ní tkví v povaze kapitalistických výrobních vztahů: ty totiž v soudobě podobě ponechávají jen velmi malý prostor k tomu, aby jakýkoliv pohyb, který by společenskou strukturu mohl uvádět v krizi, mohl působit „přímo“ – musí jít jakousi oklikou přes (literární) jazyk. Zároveň ale vlivem zpružnění vztahů produkce a reprodukce může působit o to silněji.⁵⁵ Kristeva tak přímo argumentuje ve prospěch představy, že literární psaní (užívá zde termínu *text-praxe*, který je „svobodnou prací“⁵⁶), kde je ono narušení označujících struktur nejjevidentnější, může být významným činitelem revolučního procesu. Takový postoj samozřejmě vyjadřuje v souladu s programem skupiny Tel Quel, ale jsou zde patrné i stopy Stojanovova přístupu a celého teoretického ukotvení impresionistické kritiky, které sice implicitně, ale systematicky rozvíjí. Důraz na roli literatury je nicméně v příkrém protikladu s představou přímého návratu k neodcizené formě, kterou propagovala nacionalistická větev impresionistické kritiky.

⁵⁵ Kristeva, „Sémiotično a symbolično“, s. 98.

⁵⁶ Kristeva, „Sémiotično a symbolično“, s. 99.

Závěr

Pokud jsme v úvodu hovořili o novém usazení Kristevy jakožto mluvčího subjektu po jejím příjezdu do Francie, nyní je zřejmější, že se nejedná ani tak o odvržení vlivů spojených s jejím bulharským intelektuálním zázemím a přijetí zcela nových pozic, jako spíše o uvedení „starých“ problémů v novém kontextu, čímž se – na jednu stranu – proměňuje samotná jejich povaha, ale na stranu druhou také uvedení těchto problémů proměňuje nový kontext samotný. Jistou možností dialogu mezi „Západem“ a „Východem“ jsme se snažili naznačit již tehdy, když Kristeva spatřuje jistou příbuznost západních a východních subverzí (a v zásadě je to její pojem sémiotična, jímž se snaží oběma těmito technikám nalézt společného jmenovatele). Zmíněná rekontextualizace zde má jisté centrum: jsou jím Bachtinovy práce a zejména pojem karnevalu, který jako takový vyběhl k rozličným interpretacím již na bulharské straně a jednoznačný svým sociálním a politickým významem se nestává ani na straně francouzské. Kristeva se hned od počátku snaží Bachtina prezentovat jazykem strukturálního marxismu a lacanovské psychoanalýzy, což ovšem neznamená, že bezvýhradně těmto diskurzům podléhá její další teoretická práce samotná. Naopak, ty aspekty, které v souvislosti s Bachtinem upozaduje (tj. zejména ústřední otázka odcizení a možnost existence neodcizené formy, ale také například vztah literatury a společnosti), později nacházejí místo přímo v její teorii jazyka a subjektu. Vystupují na povrch zejména v souvislosti s pojmem sémiotična; ten se tak v důsledku stává pojmem, který jako by byl logikou karnevalu sám řízen, nakolik svádí na jedno místo navzájem na sebe neredukovatelné diskurzy a nechává je zaznívat vedle sebe v relativní nezávislosti na sjednocující instanci.

V souvislosti s tímto autorčíným postupem zároveň vystupuje na světlo skutečnost, že v úvodu zmíněná subjektová pozice cizinky není v případě Kristevy pouze deklarativní: namísto toho se zdá, že je subjektovou pozicí, již Kristeva souvisle formuluje i na teoretické rovině, a to právě ve vztahu ke dvěma „velkým“ diskurzům odcizení. Ty se, opět, spíše setkávají, než že by se vylučovaly navzájem: odcizení v jejím pojetí nebude nepřekonatelný stav, ovšem pouze pod podmínkou zachování, a dokonce prohloubení onoho konstitutivního rozpolcení. Velmi blízkou evokací Kristeva dokonce zahajuje první text ve svém výboru *Séméiotiké*: „Učinit jazyk prací – ποιῆν – operovat v *materialitě* toho, co pro společnost zprostředkovává kontakt a porozumění – neznamená to zároveň učinit se vůči jazyku cizím? [...] Literární akt [...] zavádí radikální cizotu ve vztahu k tomu, čím by jazyk měl být: nositelem smyslu.“⁵⁷ Cizota se navíc bude napříč jejím dalším dílem objevovat jako zásadní, singulární a intimní charakteristika – ať už se jedná o tvůrce literárního díla v *Revoluci v básnické řeči*, nebo třeba o ženský subjekt v dílech pozdějších. Jakýkoliv pokus o vymanění se z odcizení v rámci symbolických struktur by tedy u Kristevy byl pronásledován cizotou mnohem fundamentálnější – která sice bude pro subjekt ohrožující na těch nejhlubších rovinách, ale zároveň bude momentem, kterým se započíná jakési znovuzrození.

⁵⁷ Julia Kristeva, *Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse* (Paris: Seuil, 1969), s. 9.

Seznam zdrojů

- Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan*. Paris: Stock/IMEC, 1993.
- . *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 2005.
- Bachtin, Michail Michajlovič. *Dostojevskij umělec: k poetice prózy*. Přel. Jiří Honzík. Praha: Československý spisovatel, 1971.
- . *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Přel. Jaroslav Kolár. Praha: Argo, 2007.
- . *Marxismus, freudizmus, filozofia jazyka*. Přel. Ladislav Holata, František Novosad. Bratislava: Pravda, 1986.
- Baron, Scarlett. *Birth of Intertextuality: The Riddle of Creativity*. New York: Routledge, 2021.
- Benveniste, Émile. „Sémiologie jazyka“. Přel. Eva Krásová. In *Studie z obecné lingvistiky*, s. 315–336. Praha: Dauphin, 2019.
- Britton, Celia. *The Nouveau Roman: Fiction, Theory and Politics*. New York: St. Martin Press, 1992.
- Jardine, Alice. *At the Risk of Thinking: An Intellectual Biography of Julia Kristeva*. New York: Bloomsbury Academic, 2020.
- Kristeva, Julia. „La Littérature dissidente comme réfutation du discours de gauche.“ *Tel Quel* 76 (1978), s. 40–44.
- . *La révolution du langage poétique: L'avant-garde à la fin du 19. siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- . „La fonction prédicative et le sujet parlant“. In *Polylogue*, s. 323–356. Paris: Seuil, 1977.
- . „Mémoire“. *L'Infini* 1, (1983), s. 39–54.
- . „Označující praxe a modus produkce“. Přel. Josef Fulka. In *Slovo, dialog a román: texty o sémiotice*, s. 53–68. Praha: SOFIS, 1999.
- . *Séméiotikè: Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969.
- . „Sémiologie: kritická věda a/nebo kritika vědy“. Přel. Josef Fulka. In *Slovo, dialog a román: texty o sémiotice*, s. 69–81. Praha: SOFIS, 1999.
- . „Sémiotično a symbolično“. Přel. Josef Fulka. In *Jazyk lásky: eseje o sémiotice, psychoanalýze a mateřství*, s. 15–125. Praha: One Woman Press, 2004.
- . „Slovo, dialog a román“. Přel. Josef Fulka. In *Slovo, dialog a román: texty o sémiotice*, s. 7–32. Praha: SOFIS, 1999.
- . „Une poétique ruinée (préface)“. In Mikhaïl Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevski*, s. 5–29. Paris: Seuil, 1970.
- Lacan, Jacques. „Funkce a pole promluvy a řeči v psychoanalýze“. Přel. Jiří Pechar. In *Imaginárno a symbolično = Imaginaire et symbolique*, s. 37–213. Praha: Academia, 2016.
- . *Le Séminaire livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978.
- . *Le Séminaire livre III: Les Psychoses*. Paris: Seuil, 1981.

- . „Stadium zrcadla jako to, co formuje funkci Já“. Přel. Jiří Pechar. In *Imaginárno a symbolično = Imaginaire et symbolique*, s. 21–35. Praha: Academia, 2016.
- . „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien“. In *Écrits II*, s. 151–191. Paris: Seuil, 1971.
- Lesic-Thomas, Andrea. „Behind Bakhtin: Russian Formalism and Kristeva's Intertextuality“. *Paragraph* 28, č. 3 (2005), s. 1–20.
- Lukács, György. *Dějiny a třídní vědomí: studie o marxistické dialektice*. Přel. Lubomír Sochor. Praha: Filosofia/Academia, 2020.
- Marx, Karel. *Kapitál: Kritika politické ekonomie, díl I*. Přel. Theodor Šmeral. Praha: SNPL, 1953.
- Marx-Scouras, Danielle. *The Cultural Politics of Tel Quel: Literature and the Left in the Wake of Engagement*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- Nikolchina, Miglena. „Byzantium, or Fiction as Inverted Theory“. In *Kristeva's Fiction*, ed. Benigno Trigo, s. 143–154. Albany: State University of New York Press, 2013.
- Nikolchina, Miglena. „From Praxis to Chōra: The Filter of (In)Humanization in Julia Kristeva's Early Work“. In *Revolution in Poetic Language Fifty Years Later: New Directions in Kristeva Studies*, ed. Emilia Angelova, s. 189–210. New York: Sunny Press, 2024.
- Platón, *Timaios/Kritias*. Přel. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2006.
- Spassova, Kamelia. „Subverting the Theory of Reflection: Modernism against ‚Modern Realism‘“. *History of Humanities* 4, č. 2 (2019), s. 357–364.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, 1988.
- Stoyanov, Enyo. „Poststructuralist Backgrounds: the Political Strategies of Resistance in the Literary-Theoretical Debates during the 1960–1970s in Bulgaria“. *Slavica Tergestina* 20, č. 1 (2018), s. 16–44.
- . „The Political Dimensions of Mikhail Bakhtin's Bulgarian Reception: Between Structuralism and Impressionism“. *History of Humanities* 4, č. 2 (2019), s. 365–375.
- Stoyanov, Tzvetan. *Le génie et son maître: les relations idéologiques entre Dostoïevski et Pobedonostsev: une page inconnue de l'histoire du paternalisme*. Přel. Marie Vrinat. Paris: L'Esprit des Péninsules, 2000.
- . *Sčinenia v dva toma. Tom vtori: Otčuzdēniето*. Sofija: Blgarski pisatel, 1988.
- Thompson, Clive. „Dialogisme, carnavalesque et psychanalyse: entretien avec Julia Kristeva sur la réception de l'œuvre de Mikhaïl Bakhtine en France“. *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry* 18, č.1–2 (1998), s. 15–29.
- Tihanov, Galin. *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin and the Ideas of Their Time*. Oxford: Clarendon Press, 2010.

ČESKÁ ILIBERÁLNÍ LEVICE

Formování metapolitických pozic

Kristýna Dziková

Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

kristyna.dzikova@seznam.cz

ORCID 0009-0002-0374-9511

Ondřej Slačálek

Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

ondrej.slacalek@ff.cuni.cz

ORCID 0000-0001-9841-3767

The Czech Illiberal Left. The Formation of Meta-political Positions

Abstract

This article examines recent intellectual debates within the Czech left, focusing on the influence of French illiberalism, particularly the ideas of Alain de Benoist and Jean-Claude Michéa. After outlining these two thinkers and the genealogy of left illiberal positions in the Czech Republic, it presents four key positions that have emerged in the debate: conservative socialism (Petr Drulák), plebeian alliance (Matěj Stropnický), reconstructed socialism (Michael Hauser), and class determinism (Petr Kužel and Dominik Forman). The article reconstructs the diagnoses offered by the authors and the strategies for change they promote, comparing the positions of Czech authors both to French illiberalism and to each other. It concludes by formulating theoretical insights for the left.

Keywords

illiberalism, the Left, illiberal left, conservative socialism, Svatopluk, Alain de Benoist, Jean-Claude Michéa, Petr Drulák, Matěj Stropnický, Petr Kužel, Dominik Forman, Michael Hauser

DOI 10.46957/con.2024.1.3

„Levicoví liberálové či liberální socialisté jsou natolik posedlí genderem, antinacionalismem, antirasismem, Evropou, změnou klimatu a udržováním politické korektnosti, že stoupence původního levicového směřování budou považovat v lepším případě za zpozdilé a v tom horším za vyloženě nebezpečné. Ale není důvod, aby neliberální levice s nimi ztrácela čas a pokoušela se je o čemkoliv přesvědčovat. [...] Naopak je třeba vidět spojení napravo od středu, mezi konzervativci, kteří si uvědomují, jak globalizovaný kapitalismus rozkládá rodiny i národy, a kteří brání hodnoty, jež jsou vlastní společenské většině [...] společně mohou vytvořit kleště, které sevrou přebujelý a extremistický liberální střed.“

Petr Drulák¹

„...definice třídního boje je již součástí tohoto třídního boje samotného.“

Dominik Forman²

V celé řadě evropských zemí pozorujeme krizi levice a posun klíčových debat od střetů mezi pravicí a levicí v socioekonomických konfliktech k zápasům konzervativních a liberálních postojů v hodnotových sporech. Vedle řady jiných důsledků vede tato situace k marginalizaci levicové perspektivy a také k rozdělování levice. Části levice pokládají za adekvátní buď zdráhavě, anebo naopak radikálně hájit liberální pozici v různých „kulturních válkách“. Oproti nim se profilují stanoviska těch, kteří dávají přednost jednoznačnému vymezení vůči liberalismu. V některých případech se pak překrývají s národně konzervativním postojem, jindy s nimi přímo fúzují a mění svoji identitu. Tato proměna není tak překvapivá a má na co navazovat v dávnější i méně dávné historii.³ Představuje nicméně nový a podstatný vývoj levicové teorie a v některých zemích také praktické politiky spojené s levicí a zasluhuje si reflexi nejen na úrovni politické publicistiky, ale také politické teorie.

¹ Petr Drulák, „Pravolevé kleště“, *!Argument* 7. 7. 2022, <http://casopisargument.cz/?p=43772>.

² Dominik Forman, „Levice v pasti systémové konformity“, in *Budoucnost levice bez liberalismu*, ed. Petr Drulák, Jan Keller, Matěj Stropnický a Ilona Švihlíková (Praha: Masarykova demokratická akademie, 2021), s. 114.

³ Pro dávnější historii je nejvýraznějším představitelem Georges Sorel (viz dále), pro méně dávnou různé rudohnědé aliance v postsovětském prostoru a také značná hodnotová konzervativnost levicových stran, viz Pavel Barša, „Dobývat se do otevřených dveří. Spustí vydání Michéovy knihy

Tento vývoj můžeme identifikovat v řadě západních zemí. Ve Francii tvoří intelektuální paralelu vůči přecházení velké části bývalých voličů francouzské komunistické strany ke krajní pravici intelektuální dialog mezi intelektuálním představitelem Nové Pravice Alainem de Benoist a radikálním anarchizujícím socialistou Jeanem-Claudem Michéou. V Německu Sahra Wagenknecht zaútočila na dosavadní pozici Die Linke svou stranou, která spojila obranu ekonomické rovnosti s antiimigrační politikou a kritikou podpory Ukrajiny proti ruské invazi. Na Slovensku pak v parlamentních volbách 2023 zvítězila konzervativní a proorbánovská levice Ficova Smeru, v níž hraje výraznou roli konzervativní a nacionalistický levicový intelektuál Ľuboš Blaha.⁴

V českém případě jsme byli svědky velmi výrazné, ale převážně intelektuální debaty. Ta je ovšem paralelní s hlubokou krizí české stranické levice, při níž dochází k přechodu některých politiků sociální demokracie do krajně pravicové SPD a k otevřené alianci i volebnímu spojení komunistů s krajní pravici. Projevuje se zde dlouhodobá konzervativnost a nacionalismus přinejmenším významné, pokud ne rozhodující části české levice, reprezentované také prezidentem Milošem Zemanem, předsedou sociální demokracie Jiřím Paroubkem či ombudsmanem Stanislavem Křečkem.⁵

Můžeme souhlasit s Ľubicou Kobovou, že debata o levici, již se budeme věnovat, vycházela ze zavádějícího přenosu francouzských reálií do české debaty, byla plná karikatur oponentů, nedostatečně se jí účastnili ti, kteří se snaží vytvářet levicovou politiku zdola, a zejména v ní dostatečně nezazněla feministická perspektiva.⁶ Tyto problémy ale nic nemění na významu debaty – vedla k proměně levicového intelektuálního prostředí, formulování nových politických pozic a také k přesunu části významných intelektuálů české radikální levice na společnou platformu s krajní pravici nebo do její blízkosti. Právě proto se také domníváme, že si daná debata zaslouží podrobnou rekonstrukci.

Cíl článku je především analytický: porozumět této proměně levicového myšlení, zmapovat jednotlivé pozice v debatě a identifikovat jejich překryvy i odlišnosti. Pro svou analýzu jsme si vybrali čtyři pozice reprezentované jedním autorem či v jenom

konzervativní revoluci na české levici?“, *Novinky* 24. 3. 2020, <http://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-pavla-barsi-dobývat-se-do-otevrenych-dveri-spusti-vydani-micheovy-knihy-konzervativni-revoluci-na-ceske-levici-40317234>.

⁴ Sám Blaha označení za „konzervativního“ odmítá a namísto konzervativnosti hovoří o komunitarismu, čímž má na mysli zakotvení v hodnotách a tradicích daného národního společenství – právě tento přístup je ovšem doslovnou charakteristikou jedné z variant konzervativismu. Kolektif, „Ľuboš Blaha – Co se v důsledku Ukrajiny děje na Slovensku? / Letní škola spolku Svatopluk“, *Youtube* 14. 8. 2023, <http://www.youtube.com/watch?v=DrKQycbibUA>. K Blahově cestě na jeho současné pozice viz též Ľuboš Blaha, *Antiglobalista* (Bratislava: VEDA – Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2018) a Martin Šaffek, Jan Májiček, „Proti globálnímu kapitalismu s Blahou?“ *Kontradikce/Contradictions* 3, č. 1 (2019), s. 299–306.

⁵ Barša, „Dobývat se do otevřených dveří“.

⁶ Ľubica Kobová, „Obmedzenia diskusie o ľavici a nejasná cesta von“, *Listy*, č. 4 (2020), <http://archiv.listy.cz/archiv.php?cislo=204&clanek=042014>.

případě spoluautorskou dvojicí. Kritériem nám byla výrazná *přítomnost* v debatě a *odlišnost* od ostatních pozic v námi akcentovaných otázkách (proto jsme opominuli např. Ilonu Švihlíkovou, Jana Kellera, Veroniku Sušovou-Salminem či Adama Votrubu – ač představují důležité účastníky diskuse).

Označení „iliberální levice“ může být čtené různými způsoby a nabízet různé definice, i proto, že souslovím „iliberální demokracie“ označuje Faríd Zakaría autoritářskou alternativu „liberální demokracie“ a Viktor Orbán se k tomuto sousloví přihlásil jako k výstižnému označení svého politického projektu.⁷ Některými publicisty a také Eszter Kováts v její analýze bývá označení „iliberální levice“ používáno polemicky vůči radikalizované verzi liberální levice, která při obraně práv znevýhodněných skupin „zachází příliš daleko“ a podkopává liberální hodnoty, které byly jejich východiskem.⁸

Vycházíme z odlišného vymezení: jako iliberalismus chápeme (1) zásadní *odmítnutí* liberalismu (jehož vymezení může značně kolísat), které (2) má zároveň klíčový význam pro *identitu* daného subjektu. Jinými slovy, „iliberální“ pro nás není každá levice, která kritizuje či odmítá liberalismus, ale jen taková, která vymezení vůči liberalismu pokládá za klíčové pro formulaci vlastní pozice. V našem případě proto jako „iliberální levice“ vymezujeme ten proud, který se setkal ve sborníku příznačně nadepsaném *Budoucnost levice bez liberalismu*, což shrnuje již v názvu obě podmínky naší definice.

Anglické slovo „illiberal“ se do češtiny někdy překládá jako „neliberální“, což je také doslovný překlad. Podle našeho názoru ale není příliš výstižný: navozuje dojem pouhé absence liberalismu, nikoli intenzivního vymezení se vůči němu. Vzhledem k tomu, že je iliberalismus mnohdy spíše antiliberalismem, zaslouží si dle našeho názoru označení, které nesugeruje pouhou absencí, zhruba analogicky, jako říkáme iracionalismus, iracionální či iracionalita, a ne neracionalismus, neracionální či neracionalita. „Neliberalismus“ ostatně jako substantivum působí v češtině přinejmenším podivně. Hlásíme se k myšlence Karla Kosíka, že čeština tvořivým osvojováním a komolením převzatých slov ukazuje další dimenze jejich významů,⁹ a i proto jsme se rozhodli pokračovat v užívání slova iliberalismus.

Iliberalismus většinou nacházíme na konzervativní pravici. Jedním ze zajímavých aspektů problematiky levicového iliberalismu je vztah a případné prolínání s pravicovým iliberalismem. Proto bude naše první otázka směřovat ke srovnání české ilibe-

⁷ Fareed Zakaria, „The Rise of Illiberal Democracy“, *Foreign Affairs* 76, č. 6 (1997), s. 22–43, Fareed Zakaria, *Budoucnost svobody* (Praha: Academia, 2004), Viktor Orbán, „Prime Minister Viktor Orbán's Speech at the 25th Bálványos Summer Free University and Student Camp“, *Kormany* 30. 7. 2014, <http://2015-2019.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-at-the-25th-balvanyos-summer-free-university-and-student-camp>.

⁸ Eszter Kováts, „An Illiberal Left? Assessing Current Anti-Pluralist Political Practices in the West“, in *The Oxford Handbook of Illiberalism*, ed. Marlene Laruelle (Oxford: Oxford University Press, 2024), on-line first, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197639108.013.48>.

⁹ Karel Kosík, *Krise moderní doby* (Praha: Filosofie, 2024), s. 207.

rální levice s francouzskými iliberálními autory, levicovým Jeanem-Claudem Michéou i reprezentantem Nové pravice Alainem de Benoist. Druhá otázka bude směřovat ke vztahu levicových iliberálních pozic k dosavadní levicové tradici.

Debata o levicovém iliberalismu si vyžaduje stručně okomentovat i chápání slov liberalismus a levice. V obou dvou případech si uvědomujeme, že existuje více možných přístupů k jejich významům, a zároveň, že tyto debaty o definici jsou součástí politických sporů. U liberalismu si uvědomujeme pestrou škálu přístupů v politickém a ekonomickém myšlení, které lze pod tento pojem podřadit (zjednodušeně řečeno od Roberta Nozicka po Johna Rawlse a od Javiera Mileie po Alexandrii Ocasio-Cortez), i to, že současní iliberálové obvykle negují nikoli některý z takto vymezených proudů nebo i jejich soubor, ale spíše to, co vnímají jako převládnutí různých, často ideově ne zcela koherentních přístupů v sociálním životě současnosti. Negují především liberální režim, jakýsi „reálný liberalismus“ (v analogii k „reálnému socialismu“), případně „liberální tábor“ jako politickou a kulturní sílu, a má proto jen omezený smysl proti nim argumentovat, že simplifikují či karikují bohatost a členitost liberálního myšlení. Jejich do značné míry legitimní odpověď by totiž snadno mohla znít: To dělá sociální realita spoluvytvářená liberály taky.

Pokud jde o levice, i zde existuje rozsáhlé pole možných definic, přičemž ta pro nás nejpersvědčivější definuje levice důrazem na princip rovnosti a kolektivní zájem těch skupin, které čelí nerovnostem a nespravedlnostem ve společnosti. Logickou implikací pak můžeme snadno dojít k tomu, že levice musí být vzhledem k důrazu na rovnost univerzalistická a že síly, které se univerzalizmu zříkají, zároveň ztrácejí svou levicovost. To by samozřejmě zpochybnilo levicovost některých pozic, které tu diskutujeme. Levici nicméně nechápeme ideově, ale spíše historicky a jako poziční sebeidentifikaci. Jestliže v minulosti byl tento sektor politiky reálně zdrojem univerzalistických politických sil i politických sil, které měly s univerzalizmem mnoho různých problémů, není ani dnes důvod myslet si, že tomu bude jinak. Můžeme jistě uvést řadu dobrých argumentů, proč např. na Stalinovi nebylo vůbec nic levicového, ani tak ale nepopřeme, že patří do *historie* levice. Nechceme srovnávat, spíše naopak: pokud z této historie nemůžeme vyloučit *dokonce ani* Stalina, těžko z ní můžeme vyloučit protagonisty našeho textu. Naším cílem v tomto textu není polemika, nepopíráme ale, že máme odlišná východiska od analyzovaných autorů a že sledujeme i normativní cíl: nikoli obhájit proti levicovým iliberálům liberalismus (ať už má toto slovo označovat cokoli), ale uniknout jejich definici situace a jimi vymezeným politickým volbám. Chceme obhájit možnosti levicové politiky, která přesahuje volbu mezi konformním levicovým liberalismem a jeho negací. Za inspirativní v tomto směru pokládáme např. perspektivu obsaženou v posledních knihách Bruna Latoura a u Nancy Fraser.¹⁰

¹⁰ Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It* (London: Verso, 2022); Bruno Latour, *Zpátky na zem. Jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu* (Praha: Neklid, 2020).

Článek nejprve představí francouzské iliberální autory, jmenovitě Alaina de Benoist a Jeana-Claudea Michéu, zejména se zaměřením na jejich ideové zdroje a přiblížení názorových pozic v důsledku obratu k levici druhého jmenovaného. Následuje sekce o kořenech českého iliberalismu zejména v názorovém vývoji Petra Druláka, krystalizaci postojů na levici v důsledku uprchlické krize a debat kolem českého překladu Michéových *Tajností levice* a následně knihy *Budoucnost levice bez liberalismu*. Posléze identifikujeme čtyři hlavní pozice: konzervativní socialismus Petra Druláka, iliberálně levicový populismus („plebejské spojení“) Matěje Stropnického, rekonstrukci socialismu Michaela Hausera a třídní determinismus Petra Kužela a Dominika Formana. Sekce věnované těmto čtyřem pozicím mají vždy dvě části, jednu zaměřenou na diagnózu současné situace, druhou na návrh strategie levice. Závěr představuje shrnutí poznatků a jejich konfrontaci s francouzským iliberalismem i s levicovou tradicí, stejně jako diskusní návrh toho, co si může z úvah nad postoji iliberální levice odnést levice emancipační.

Pravolevé iliberální prolínání ve Francii: Benoist a Michéa

Vliv francouzských myslitelů Alaina de Benoista a Jeana-Claudea Michéy na českou iliberální levici je zjevný. Zejména politolog Petr Drulák oba autory často cituje, v roce 2019 vyšel jeho český překlad Michéovy knihy *Tajností levice*¹¹ i s Drulákovou předmluvou neskrývající náklonost k jeho názorům, Benoist přispěl svým doslovem do sborníku *Svrchovanost: zprava i zleva*,¹² jehož je Drulák editorem. S Benoistovým myšlením kriticky diskutoval i Michael Hauser,¹³ nekriticky jej používal také Dominik Forman.¹⁴ Následující část se zaměří se zejména na jejich iliberalismus a také na Benoistův obrat k levici.

Benoistův metapolitický iliberalismus a evropský federalismus

Francouzská Nová pravice (*Nouvelle Droite*) je označení myšlenkového proudu, který vznikl v roce 1968 v reakci na Novou levici.¹⁵ Její jádro se formovalo kolem think tanku GRECE (*Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne*) založeného v témže roce mimo jiné i Alainem de Benoistem, který dříve působil v krajně pravicové revue tohoto proudu *Europe-Action*.¹⁶

¹¹ Jean-Claude Michéa, *Tajností levice: od ideálu osvícenství k triumfu neomezeného kapitalismu* (Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019).

¹² *Svrchovanost: zprava i zleva*, ed. Petr Drulák (Praha: Dauphin, 2022).

¹³ Viz zejména Michael Hauser, *Doba přechodu: tranzitivní ontologie a dílo Alaina Badioua* (Praha: Filosofie, 2021), s. 186–200.

¹⁴ Dominik Forman, „Lidská práva jako politický kýč“, in *Lidská práva zprava i zleva/Lidské práva sprava aj zleva*, ed. Petr Drulák (Praha: Dauphin 2023), s. 255.

¹⁵ Tamir Bar-on, *Where Have All The Fascists Gone?* (London: Routledge, 2016), s. 34.

¹⁶ Bar-on, *Where Have All The Fascists Gone?*, viz též Pierre-André Taguieff, „La stratégie culturelle de la ‚Nouvelle Droite‘ en France (1968–1983)“. In *Vous avez dit fascismes?*, ed. Pierre-André Taguieff, Jacques Tarnero, Robert Badinter (Paris: Montalba, 1983), s. 13–40.

Nová pravice usiluje o vyvázání z diskreditované podoby předchozích fašistických politických stran a krajně pravicových teroristických organizací.¹⁷ V pojmu *metapolitika* se inspiroje konceptem kulturní hegemonie italského marxistického filozofa Antonia Gramsciho a reformuluje ho zprava. Odmítá cestu násilných přímých akcí i parlamentního angažmá svých předchůdců, těžištěm aktivity se stává osvěta,¹⁸ která má nenásilně proměňovat hegemonní světonázor. Označení politické hnutí nahrazuje školou idejí¹⁹ a apeluje na mobilizaci intelektuálů proti novodobé „liberální inkvizici“.²⁰ Velká část politologů označuje Novou pravici za neofašistickou,²¹ na tomto stanovisku však nepanuje shoda.²² Každopádně se stala významným zdrojem současných krajně pravicových identitárních hnutí.

Ve svých inspiracích se Benoistovo myšlení vyznačuje specifickým eklektismem. Kombinuje ovlivnění Spenglerem a tradicionalisty, zejména Juliem Evolou, s vyrovnáváním se s Novou levicí.²³ Vymezuje se proti úzkému pojetí národního státu a přichází s vizí panevropského federalismu, ve kterém by se Evropa sjednotila na subsidiárním principu stala novým mystickým domovem Evropanů,²⁴ a nahradila tak technokratickou a kapitalistickou Evropskou unii.²⁵ V tomto svém pojetí federalismu spatřuje opak destruktivního jakobínského systému, který na modernistických ideálech Velké francouzské revoluce homogenizoval kulturní a etnickou diverzitu západní civilizace nárokem na občanskou rovnost v rámci národa.²⁶

Benoistova filozofie je spojována s tzv. etnopluralismem. Vymezuje se proti multikulturalismu, ale zároveň zdůrazňuje, že všechny etnické skupiny mají právo být odlišné a tento jejich nárok je třeba bránit proti silám západního univerzalizmu, globalismu a neoliberalismu, které ho ohrožují.²⁷ Etnopluralismus nelze jednoznačně označit za

¹⁷ Tamir Bar-on, „The French New Right: Neither Right, nor Left?“ *Journal for the Study of Radicalism* 8, č. 1 (2014), s. 1.

¹⁸ Bar-on, *Where Have All The Fascists Gone?*, s. 30.

¹⁹ Alain de Benoist, Charles Champetier, *Manifesto for a European Renaissance* (London: Arktos Media, 2012), s. 8.

²⁰ Alain de Benoist, „Praxe nové inkvizice. Výroční přednáška na kongresu GRECE 1998“, *Distance* 2012, <https://www.distance.cz/ro%C4%8Dn%C3%ADk-2012/1-%C4%8D%C3%ADslo/praxe-nov%C3%A9-inkvizice>.

²¹ Například Roger Griffin, Tamir Bar-On nebo Thomas Sheehan.

²² Jako zjednodušující ho odmítá např. Mark J. Sedgwick, *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order* (Oxford: Oxford University Press, 2023), s. 332.

²³ Bar-on, *Where Have All The Fascists Gone?*, s. 21–32; Taguieff, „La stratégie culturelle“, s. 13–40. Hauser, *Doba přechodu*, s. 186–200.

²⁴ Bar-on, Tamir, *Rethinking the French New Right: Alternatives to Modernity* (London: Routledge, 2013), s. 35.

²⁵ Bar-on, „The French New Right“, s. 28.

²⁶ Bar-on, „The French New Right“, s. 28.

²⁷ Benoist, Champetier, *Manifesto*, s. 27.

rasistický, protože nepostuluje nadřazenost či podřadnost ras.²⁸ Antiimigrační rétoriku naopak formuluje z pozice obránce „domorodých“ kultur. Dožaduje se ovšem jejich separace. Jeho přístup k imigrantům nemá otevřeně islamofobní či rasistický podtón, nahlíží na ně jako na oběti západního imperialismu a globalizovaného kapitalismu, který s vidinou zisku usiluje o co nejlevnější pracovní sílu bez domyšlení důsledků.²⁹ Tato antirasistická a antikoloniální rétorika ale nic nemění na tom, že migrace je v Benoistově pojetí považovaná za negativní jev s destruktivními důsledky pro specificky evropský charakter lokálních kolektivních identit.

Současný model Evropské unie je pro Benoista neakceptovatelný, protože svým lid-skoprávním univerzalismem a byrokratickým centralismem vytrhává občany z jejich přirozených lokálních kořenů. Jako alternativu navrhuje decentralizovaný politický systém suverénních útvarů, který by chránil rozmanitost vzájemně rovných etnických skupin.³⁰ V jeho vizi nové Evropy lze spatřovat zásadní vliv anarchistického (ale také konzervativního a sexistického) francouzského myslitele Pierra-Josepha Proudhona a jeho modelu konsensuálně federální společnosti. Subsidiárním principem prosazujícím autonomní regionální samosprávu se tak Benoistova koncepce přibližuje radikálně demokratickému komunitarismu,³¹ někteří autoři však ve své analýze zdůrazňují potenciálně násilný charakter, který by mohl prosazování decentralizovaných organických států jakožto společenského ideálu provázet.³² Avizovaná vize rovnocenného postavení diferenciovaných etnik v rámci takto uspořádaného federálního systému také naráží na historickou paměť reálné podoby silně hierarchických předmoderních politických útvarů.

Benoist vychází z předpokladu krize modernity, která je zapříčiněná liberálním individualismem, neoliberální depolitizací, masovým konzumem, desakralizací západního progresivismu, racionálně osvícenským liberálním i marxistickým nárokem na univerzálně jednotící rovnost navazující na křesťansko-židovskou monoteistickou západní tradici. Oponuje jí návratem k pohanství a mysticismu, který by umožňoval nacházet původní podstatu své přirozenosti, autenticitu vlastní kultury a ztracený komunitní způsob života realizovatelný pouze v jejích mantinelech.³³

Ohrožení vidí Benoist dlouhodobě v tzv. nové třídě tvořené liberální globální elitou prosazující univerzálně emancipační doktríny, například liberálně univerzalistický feminismus, který považuje kvůli jeho údajnému nároku na sjednocování ženství

²⁸ Sedgwick, *Traditionalism*, s. 336.

²⁹ Jean-Yves Camus, „Alain Benoist and the New Right“, in *The Key Thinkers of the Radical Right*, ed. Mark J. Sedgwick (Oxford: Oxford University Press 2019), s. 78.

³⁰ Nicolai von Eggers, „Federalist fascism: The new right and the French Revolution“, *Fascism* 10, č. 2 (2021), s. 298–322.

³¹ Hauser, *Doba přechodu*, s. 190.

³² Jmenovitě např. Thomas Sheehan, „Myth and Violence: The fascism of Julius Evola and Alain de Benoist“, *Social Research* 48, č. 1 (1981), s. 45–73.

³³ Sedgwick, *Traditionalism*, s. 333–335.

s dominujícími mužskými principy za sexistický.³⁴ Ve svém manifestu se proto Nová pravice hlásí k tzv. diferencialistickému feminizmu, který uznáním výhradně ženských práv³⁵ bojuje proti tzv. unisexuality.³⁶ Obdobné kritice nárokování univerzalistického lidství podléhá rovněž lidskoprávní koncepce, která podle něj omezuje člověka v jeho přirozenosti a funguje jako nástroj prosazování západní imperialistické politiky. Benoistova heterogenní Evropa by svým decentralizovaným federálním politickým zřízením nemísila, ani na rovině kulturních a genderových identit, jednotlivé homogenní organické části.³⁷

Benoistův obrat a levicový iliberalismus Jeana-Clauda Michéy

Vztah k levici se u jednotlivých reprezentantů Nové pravice liší, sám Benoist se ale od osmdesátých let stal specifickou ukázkou pravolevého politického prolínání, které souvisí s odmítáním údajně vyprázdněného modernistického dělení na pravici a levici. Ve svém synkretismu využívá Nová pravice dědictví pravicového konzervatismu, fašismu, ale i marxismu a jeho postmoderních obdob.³⁸ Čerpá rovněž ze svého protějšku, Nové levice, která jí do značné míry imponovala, zejména svou schopností zdánlivě apoliticky a zároveň atraktivně prosazovat ve společnosti antikapitalistický, antikoloniální a postmateriální étos. Byla navíc pronikavým příkladem toho, že kontrakulturní postoj může časem výrazně ovlivnit mainstream.³⁹ Inspirující byl rovněž její důraz na diverzitu, který po příklonu progresivní levice k liberálnímu individualismu a univerzalizmu nabízel potenciál antiliberalní reformulace.

Benoist v osmdesátých letech vyzdvihoval SSSR jako oponenta západního kosmopolitismu, obnaženého materialismu a liberálního egalitarismu.⁴⁰ Podobný postoj sdílela i značná část GRECE.⁴¹ Svůj původní rétorický antikomunismus (který byl ovšem namířen primárně proti liberálnímu rovnostářství) Benoist postupně nahradil primátem antiamerické a antiliberalní orientace, jehož optikou byl například ochoten podpořit francouzskou komunistickou stranu⁴² a relativizovat vztah k té části levice, která se vymezovala vůči progresivismu a liberalismu. Již od devadesátých let svými antilibe-

³⁴ Sedgwick, *Traditionalism*, s. 335.

³⁵ Právo na interrupci, mateřství či panenství.

³⁶ Benoist, Champetier, *Manifesto*, s. 34–35.

³⁷ Srov. Alain de Benoist, „Umírněná kritika suverenity“, in *Svrchovanost: zprava i zleva*, ed. Petr Drulák (Praha: Dauphin, 2022), s. 317–353.

³⁸ Hauser, *Doba přechodu*, s. 189–190.

³⁹ Bar-on, *Where Have All The Fascists Gone?*, s. 45.

⁴⁰ Bar-on, *Where Have All The Fascists Gone?*, s. 48.

⁴¹ Saïd Mahrane, „Alain de Benoist, du brun au rouge“, *Le Point* 15. 12. 2015, http://www.lepoint.fr/debats/alain-de-benoist-du-brun-au-rouge-15-12-2015-1990102_2.php.

⁴² Mahrane, „Alain de Benoist, du brun au rouge“.

rálními a antikapitalistickými články občasně přispívá do levicového akademického časopisu *Telos*.

S přelomem nového tisíciletí Benoist zintenzivňuje levicovost své rétoriky, otevřeně uznává Marxovu kritiku kapitalismu i opodstatněnost teorie třídního boje, a i když se za marxistu explicitně neoznačí,⁴³ stále kladněji reaguje na označování svého myšlení za levicové, zvláště pak v ekonomické kritice kapitalismu.⁴⁴ Na mnohotvárnosti populismu obhájí překonanost pravolevého štěpení, které bylo podle něj nahrazeno vertikálním dělením na lid a elity, a zdůrazňuje, že liberální stigmatizace populismu je nástrojem „nové třídy“ k delegitimizaci vzestupu lidových vrstev.⁴⁵ Novou levicovou image podpírá i prohlášením, že by v amerických prezidentských volbách volil Bernieho Sanderse představujícího „zajímavou formu levicového populismu“⁴⁶ (do té doby, než se v jeho očích zdiskreditoval podporou Hillary Clinton),⁴⁷ v těch francouzských zase Jeana-Luca Mélenchona.⁴⁸

V posledních letech Benoist neskrývá intenzivní náklonnost k myšlení současného francouzského myslitele Jeana-Clauda Michéa i k jeho vzorům Georgi Orwellovi a Christopheru Laschovi.⁴⁹ Michéa je emeritním středoškolským učitelem filozofie, který se po odchodu do důchodu intenzivně věnuje psaní politicko-filozofických esejí, jež postupně získávají ohlas u širší veřejnosti.⁵⁰ Představuje v nich specifickou syntézu konzervatismu, socialismu a anarchismu, která mu umožňuje kritizovat liberální pravici i levici jako dvě strany téže kapitalistické mince.

Iliberální kritické jádro jeho politicko-filozofických esejistických knih⁵¹ zůstává obdobné. Levice se podle něj příklonem k liberalismu a progresivismu zdiskreditovala, protože se současně odklonila od pracujícího lidu a vedení třídního boje. Podlehnutím

⁴³ Camus, „Alain Benoist“, s. 77.

⁴⁴ Daniel Kaiser, „Svět, který zažije dnešní mládež, nebude příliš zajímavý“, *Echo 24*, 3. 7. 2020, <http://www.echo24.cz/a/Srafs/svet-ktery-zazije-dnesni-mladez-nejde-prilis-zajimavy>.

⁴⁵ Alain de Benoist, *Le Moment populiste – Droite-Gauche, c'est fini!* (Paris: Pierre-Guillaume de Roux, 2017).

⁴⁶ Přemysl Houda, „Měli bychom si přiznat, že demokracii je třeba od základů přestavět“, *Lidové noviny* 13. 6. 2021, http://www.lidovky.cz/ceska-pozice/meli-bychom-si-priznat-ze-demokracii-je-treba-od-zakladu-prestavet.A210608_185652_pozice-tema_lube.

⁴⁷ Houda, „Měli bychom si přiznat“.

⁴⁸ Pierre Buet, J. Lester Feder, „The Man Who Gave White Nationalism A New Life“, *Buzz Feed News* 26. 12. 2017, <https://www.buzzfeednews.com/article/lesterfeder/the-man-who-gave-white-nationalism-a-new-life>.

⁴⁹ Houda, „Měli bychom si přiznat“.

⁵⁰ Petr Drulák, „Jean-Claude Michéa: Konzervativní socialista“, in Michéa, *Tajnosti levice*, s. 10.

⁵¹ Kromě Michéa, *Tajnosti levice* např. Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée* (Paris: Champs essais, 2014), *Le Loup dans la bergerie* (Paris: Climats, 2018), *Notre ennemi, le capital* (Paris: Climats, 2017), *L'Empire du moindre mal* (Paris: Climats, 2007).

liberalismu, jehož kulturní, ekonomická a politická složka nejsou od sebe podle Michéy vzájemně oddělitelné a ve kterém je svoboda pojmána pouze jako prostor pro jednání jednotlivce, současně podlehl i obhajobě volnotržního kapitalismu: „politický a kulturní liberalismus (oba jsou nutně propojeny, protože pokud má každý právo žít, jak se mu zlíbí, nutně z toho vyplývá, že žádný způsob života nemůže být nadřazen jinému) nemá jinou možnost než se opřít o ekonomický liberalismus.“⁵² Levice tak pouze doplňuje pravicové neoliberály a je indoktrinována vypjatým asociálním individualismem, který rozvrací tradiční hodnoty a sociální vazby ve společnosti. Volnotržní kapitalismus, globalismus, konzumnost, iluze pokroku i neomezeného růstu jsou destruktivními složkami liberalismu, jejichž důsledkem je devastace přírody, vykořisťování pracujících a stupňování sociální nespravedlnosti.

Michéa jako řešení krize navrhuje zcela odmítnout liberalismus a s ním nerozlučně spjatý kapitalismus a vybudovat novou společnost založenou na konzervativních, socialistických a anarchistických základech. Z ekonomického hlediska Michéa často odkazuje na netržní logiku daru Marcela Mausse a Karla Polanyiho, která zdůrazňuje přirozená reciproční pouta společnosti.⁵³ Principy lokálnosti, municipální samosprávy, spravedlivé redistribuce zdrojů a úcty k tradicím by umožnily vytvořit systém, který by se stal sociálně spravedlivější, ekologičtější, pospolitější a svobodnější alternativou tomu dnešnímu. Michéova operacionalizace populismu spočívá v pojmenovávání současného stavu, v němž se „obyčejní lidé“ cítí být ohrožení liberálním kultem pokroku, který atakuje jejich tradiční hodnoty.⁵⁴ Apeluje na to, aby se mobilizačním tlakem založeným na zásadách obecné slušnosti dílčími změnami v každodenním životě všech změnil postupně systém zdola i shora.⁵⁵ Toto lidové úsilí musí být založeno na jednotě myšlení a činů.⁵⁶ Inspiraci nachází v pravicovém populismu, který zdařile mobilizuje „malý“ lid vůči „velkým“ mocenským elitám.⁵⁷ Michéův levicový populismus na první pohled připomíná emancipační levicový populismus teoretizovaný mj. politickou filozofkou Chantal Mouffe. Ta však současnou neschopnost levice vytvořit svébytnou alternativu nazírá politickým prizmatem absentujícího agonismu, který považuje za nutnou podstatu politického konfliktu, zatímco Michéova kritika vychází z morálního odsouzení odklonu levice od obecné slušnosti a solidaritního základu.⁵⁸ Především ale Mouffe

⁵² Michéa, *Le Loup*, s. 30.

⁵³ Michéa, *Tajnosti levice*, s. 84–85.

⁵⁴ Anca Simitopol, „Jean-Claude Michéa's Populism or ‚with the Left against the Left‘“, *South-East European Journal of Political Science* 2, č. 1–2 (2014), s. 36–37.

⁵⁵ Michéa, *Tajnosti levice*, s. 116–117.

⁵⁶ Simitopol, „Jean-Claude Michéa's Populism“, s. 37.

⁵⁷ Michéa, *Tajnosti levice*, s. 101.

⁵⁸ Michael C. Behrenrent, „France's Anti-Liberal Left“, *Dissent* 2019, <https://www.dissentmagazine.org/article/frances-anti-liberal-left>.

klade důraz na propojení kritiky elit se zahrnutím požadavků utlačovaných menšin, něj populismus by tak pro Michéu byl příliš „liberální“.

Benoist obhájí Michéovu koncepci neoddělitelnosti jednotlivých složek liberalismu i analýzu jeho krize, ve které spatřuje revoluční potenciál lidových mas, který lze podle něj rozpoznat například na mobilizujícím populismu francouzského hnutí žlutých vest.⁵⁹ Hlavní myšlenka Benoistovy knihy *Contre le libéralisme*⁶⁰ je velmi obdobná Michéovým *Tajnostem levice*, dozvíme se v ní, že se levice příklonem k liberalismu a volnotržnímu kapitalismu zpronevěřila socialismu i pracující třídě, v čemž splývá s liberální částí pravice, a je proto nezbytné obnovit předpoklady sociální soudržnosti odmítnutím liberalismu. Stejně jako Michéa se i Benoist kritikou destruktivnosti neoliberálního kapitalismu vyjadřuje v posledních letech k ekologické problematice, otevřeně se prohlašuje za podporovatele nerůstu a antikapitalistické levice.⁶¹

Benoistovo pravolevé prolínání má bezesporu hlubší myšlenkové kořeny, genealogii lze nalézt u francouzského filozofa Georgese Sorela žijícího na přelomu 19. a 20. století, jehož myšlení postupně syntetizovalo syndikalistické, komunistické i krajně pravicové prvky a který po sobě spolu s již zmíněným Proudhonem zanechal intelektuální odkaz pojící zdánlivě protichůdné krajní ideologické polohy.⁶² Lze jen spekulovat, zda Benoistův levicový obrat posledních let, uskutečněný minimálně na rétorické úrovni, vychází také z Michéy, zajisté však můžeme sledovat průniky v jejich myšlení kontextuálně vycházející z širšího současného trendu – vytvoření iliberalismu tak silně defenzivního a obecného zároveň, aby umožnil smazávat rozdíly na pravici a levice a působil atraktivně pro co nejširší spektrum přívrženců.

Ten je doprovázen deklarovaně kontroverzními a neurčitými dílčími koncepty, jako je například antikapitalismus bez konkrétního návrhu ekonomické alternativy,⁶³ kritika individualistického konceptu lidských práv bez explicitně formulované náhrady efektivnějšího udržení kolektivního nenásilí nebo povšechný apel na populistickou mobilizaci lidu bez konkrétního návrhu na jeho sjednocování. Michéa se ke konkrétním politickým událostem vyjadřuje jen zřídkavě, což lze ostatně sledovat na údi-

⁵⁹ Matthieu Giroux, Alain de Benoist, „Le libéralisme met la liberté au service du seul individu“, *Philitt* 28. 3. 2019, <http://philitt.fr/2019/03/28/alain-de-benoist-le-liberalisme-met-la-liberte-au-service-du-seul-individu>.

⁶⁰ Alain de Benoist, *Contre le libéralisme: La société n'est pas un marché* (Monaco: Rocher, 2019).

⁶¹ Mahrane, „Alain de Benoist“.

⁶² Jack J. Roth, *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1980); Jeremy R. Jennings, *Georges Sorel. The Character and Development of His Thought* (London: Palgrave Macmillan, 1985); Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, *The Birth of Fascist Ideology. From Cultural Rebellion to Political Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

⁶³ Michéa se ve své kritice sice opírá zejména o Karla Polanyiho, nekonkretizuje ale současnou proveditelnou ekonomickou alternativu.

vu,⁶⁴ který vyvolala jeho ojedinělá veřejná podpora hnutí žlutých vest. Myšlenky obou autorů umožňují reprodukci nejen krajně pravicovými, neokonzervativními nebo deklarovaně komunistickými a levicovými uskupeními, ale také jejich aliancemi, k jejichž vzniku pravolevé prolínání vybízí.

Levicový iliberalismus počesku: kořeny a formulace

Zastřená genealogie

Kořeny levicového iliberalismu v českém prostředí lze patrně identifikovat zejména v názorovém vývoji Petra Druláka, profesora politologie, ředitele Ústavu mezinárodních vztahů a posléze náměstka sociálně demokratického ministra zahraničí Lubomíra Zaorálka a velvyslance ve Francii. Při rekonstrukci tohoto vývoje je snadná anachronická projekce. Tak např. Ondřej Dytrch označuje v roce 2022 za „populistický“ Drulákův návrh na proměnu českého oboru mezinárodních vztahů.⁶⁵ Podle této koncepce bylo potřeba se vyvázat ze slepého dohánění Západu, které nás staví do podřadné role žáků, vytvořit si novou vlastní cestu a rekonstruovat specifickou národní zkušenost, jejíž reflexe umožní vlastní přínos. Ze zpětného hlediska je pozoruhodné, že návrh kladoucí důraz na lokální vklad a národní zkušenost prakticky vůbec netematizoval otázku regionálního rámce této zkušenosti. Obrat k národu byl tehdy nicméně u Druláka spíše metodologií než politikou.

V roce 2012 vydal Drulák knihu *Politika nezájmu*,⁶⁶ která se pokouší o diagnózu krize a návrh radikální reformy. Analýzu krize české politiky v ní zasadil do širšího kontextu krize Západu a liberalismu. Drulák líčí situaci, ve které již politika přestala prezentovat veřejný zájem, stala se zkorumpovaným nástrojem oligarchů sloužícím k uspokojování vlastních tržních zájmů a občany nechala propadnout apatické lhostejnosti.⁶⁷

Obdobnému stavu čelí celý Západ, protože se ocitá v širší krizi liberalismu ekonomického, institucionálního i morálního charakteru.⁶⁸ Dominující liberalismus se z trojice moderních principů Velké francouzské revoluce jednostranně zaměřil na *svobodu*, kterou současně sám podkopává, levice zase na *rovnost*, obojí však bez třetí složky nemůže vést k žádoucí pospolitosti.⁶⁹ Té lze dosáhnout jedině znovuoživením elimi-

⁶⁴ Srov. např. Dodatek in Michéa, *Tajnosti levice*, s. 122.

⁶⁵ Ondřej Dytrch, „Na ztracené vartě české disciplíny mezinárodních vztahů“, *Mezinárodní vztahy* 57, č. 4, 2022, s. 135–145; Petr Drulák, „Přestaňme dohánět, začněme tvořit! Budoucnost českého oboru mezinárodních vztahů“, *Mezinárodní vztahy* 44, č. 3, 2009, s. 95–109 a navazující fórum v tomto časopise.

⁶⁶ Petr Drulák, *Politika nezájmu: Česko a Západ v krizi* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2012).

⁶⁷ Drulák, *Politika nezájmu*, s. 7.

⁶⁸ Drulák, *Politika nezájmu*, s. 249.

⁶⁹ Drulák, *Politika nezájmu*, s. 281.

novaného *bratrství*, které by v sounáležitosti jednotlivců založilo čistý (bezpodmínečný) a reciproční dar,⁷⁰ na jehož mystickém základě by se společnost a politika kultivovala zpřítomněním vzájemné lásky a důvěry, které by již nebylo možné privatizovat. Zároveň by vytvářely předpoklady pro plnohodnotnou svobodu a rovnost lidského společenství.⁷¹ Ty by bylo možné realizovat primárně na rovině národní pospolitosti, odvozeně ale také v mezinárodním bratrství, jehož zárodky Drulák v té době spatřoval v Evropské unii.⁷²

V knize můžeme nacházet první ucelenější náznaky Drulákovy budoucí pozice, byť ji zatím nelze označit za levicově iliberální. Ostrou kritikou liberalismu sice v závěru vybízí k nepřilíši specifikovanému revolučnímu vzednutí,⁷³ které by se uskutečnilo skrze protestní hnutí, oproti pozdějším konkretizacím byl zde jeho projekt příliš obecný a mlhavý. Dá se zobecněně říci, že základním terčem jeho tehdejší kritiky liberalismu (a tedy i základem jeho „mystického komunitarismu“⁷⁴) byla přílišná racionalizace a instrumentalizace potlačující emociální potřeby a základní hodnoty společnosti, které by vycházely z její mystické podstaty a položily základy lidské pospolitosti. V pozdější Drulákově reflexi⁷⁵ diskuze jeho knihy se dozvídáme, že bratrství musí do českého veřejného prostoru vnést blíže nespecifikovaný prorok.

Otázky týkající se konkrétní podoby lásky, solidarity a bratrství ve skutečném světě palčivě vyvstaly v roce 2015. Evropa čelila vrcholné fázi uprchlické krize a Česko se spolu s dalšími státy Visegrádské čtyřky postavilo do čela odporu proti přijímání uprchlíků. Vládnoucí sociální demokracie se po prvotním zdráhání nakonec rovněž přiklonila k tehdejšímu xenofobnímu protiuprchlickému mainstreamu české politiky.

Jedním z významných levicových mluvčích antiimigrační pozice se stal dosavadní intelektuální představitel české radikální levice, sociolog a environmentalista Jan Keller, tou dobou europoslanec za ČSSD. V řadě textů zdůrazňoval, že není možné sloučit masovou migraci s udržením sociálního státu.⁷⁶ Uprchlíci se podle něj navíc stali příčinou rozkolu české levice, jehož důsledkem se její „mladá“ liberální část odvrátila od eko-

⁷⁰ Drulák, *Politika nezájmu*, s. 281.

⁷¹ Drulák, *Politika nezájmu*, s. 15.

⁷² Drulák, *Politika nezájmu*, s. 52–54.

⁷³ Drulák, *Politika nezájmu*, s. 296.

⁷⁴ Tento popis použil ve své recenzi Ondřej Císař, „Kudy z krize? Komunitarismus proti liberalismu po česku“, *Sociologický časopis* 51, č. 1 (2015), s. 153–162.

⁷⁵ Petr Drulák, „O politicích a prorocích“, *Salon Práva*. 24. 4. 2013, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-petr-drulak-o-politicich-a-prorocich-188633>.

⁷⁶ Lukáš Petřík, „Profesor Jan Keller s námi promluvil o rozvratu, chaosu a peklu ze života pro miliony lidí“, *Parlamentní listy* 23. 3. 2015, <https://www.parlamentnilisty.cz/arena/rozhovory/Profesor-Jan-Keller-s-nami-promluvil-o-rozvratu-chaosu-a-peklu-ze-zivota-pro-miliony-lidi-367466>.

nomické problematiky.⁷⁷ Ze stejné kritiky vychází v té době vzniklý časopis *!Argument*, který začala vydávat skupina kolem ekonomky Ilony Švihlíkové, socioložky Veroniky Sušové-Salminem a historika Adama Votruby.

Drulák byl z titulu své tehdejší funkce prvního náměstka ministra zahraničí v této problematice zdrženlivý, veřejným prostorem navíc stále rezonovala předcházející napjatá diskuze. V roce 2014 totiž Drulák a Zaorálek představili návrh strategie české zahraniční politiky, ve které revidovali dosavadní pojetí lidských práv. Drulák se v tehdejší lidskoprávní diskuzi stavěl do pozice, která se vymezovala proti atlantismu české zahraniční politiky i západní liberální individualistické koncepci lidských práv.⁷⁸ Za explicitně iliberální ji ovšem pokládat nelze, neboť stále odkazovala na kultivaci západní liberální demokracie, zřízení zahrnující i pozměněnou lidskoprávní koncepci. Drulák spíše varoval před důsledky jejího exportu a nuceného zavádění,⁷⁹ právě tak jako před tím, že by překážela pragmatičtější pojaté zahraniční politice.

Krystalizace stanovisek

Za milníky ve formulaci iliberálního stanoviska lze pokládat vydání dvou knih a následné diskuse o nich. První z nich byla kniha *Tajnosti levice* Jeana-Clauda Michéy⁸⁰ přeložená Petrem Drulákem v roce 2019 a následná debata o tzv. konzervativním socialismu, jak Drulák ve své předmluvě Michéův postoj pojmenovává.⁸¹

Autorská skupina částečně zformovaná v debatě o konzervativním socialismu (zejména Petr Drulák, Jan Keller a Matěj Stropnický) doplněná o další autory se představila o dva roky později publikací navazujícího širšího sborníku *Budoucnost levice bez liberalismu*.⁸² Tato kniha, vydaná v roce 2021, představuje kolektivní pokus o reformulaci levicové politiky postavené na zdůrazněném odmítání liberalismu a progresivismu. Editori Petr Drulák, Jan Keller, Matěj Stropnický a Ilona Švihlíková v kolektivní úvodní části analyzují krizi, ve které se levice ocitla intelektuálním odklonem od své tradiční voličské základny primárním zaměřením na kulturní identitární témata, migraci a in-

⁷⁷ Jan Keller, „Cirkus s migranty je pokrytectví. Lomíme rukama nad těmi, kteří opustili své staré a nemocné. Tu vynucenou solidaritu zaplatí chudí v Evropě“, *Parlamentní listy*. 21. 10. 2015, <https://www.parlamentnilisty.cz/arena/rozhovory/Profesor-Jan-Keller-Cirkus-s-migranty-je-pokrytectvi-Lomime-rukama-nad-temi-kteri-opustili-sve-stare-a-nemocne-Tu-vynucenou-solidaritu-zaplati-chudi-v-Evrope-404461>.

⁷⁸ Petr Drulák, „Lidská práva v zahraniční politice aneb od snění k naivitě. A zpět?“, *Deník Referendum*. 7. 12. 2014, <https://denikreferendum.cz/clanek/16575-lidska-prava-v-zahranicni-politice-aneb-od-sneni-k-naivite-a-zpet>.

⁷⁹ Petr Drulák, „Shoda hledaná v dialogu“, *A2*. 23/2014, <https://www.advojka.cz/archiv/2014/23/shoda-hledana-v-dialogu>.

⁸⁰ Michéa, *Tajnosti levice*.

⁸¹ Drulák, „Jean-Claude Michéa“, s. 9.

⁸² *Budoucnost levice bez liberalismu*.

tegraci do Evropské unie.⁸³ Ve jménu modernizace, pokroku a emancipace tak splynula s liberálním progresivismem stigmatizujícím lidové vrstvy a v důsledku tohoto procesu se mimoděk stala také obhájcem pravicového (neo)liberalismu a globální politické oligarchizace, která prohlubuje nerovnosti.⁸⁴

Proměnou podle autorů prošel i charakter samotného vykořisťujícího kapitalismu, jehož klíčovým rysem se namísto podnikatelského rizika stalo dobývání renty.⁸⁵ Autoři tak zdůrazňují jako klíčovou vlastnost současného kapitalismu právě tu jeho charakteristiku, která je problematická i z hlediska převládající kapitalistické ideologie, a méně zdůrazňují témata jako podnikavost, invenci či vykořisťování. Globální oligarchie tak podle editorů zároveň udržuje kulturně hegemonní pozici, kterou jsou v současnosti schopni rétoricky zpochybňovat jen pravicoví populisté. Ti sice obhajují zájmy vykořisťovaných a neprivilegovaných, při své pravicovosti jsou však neschopni skutečně podryvat privilegii prostoupený liberální kapitalismus.⁸⁶

Proti liberálnímu individualismu a univerzalizmu zdůrazňují editoři partikulární národ, který má tvořit demokratizační náplň silného a deklarovaně levicově projektovaného státu schopného omezit základní liberální svobody, jako je například volný pohyb kapitálu či osob.⁸⁷ Důraz na státní suverenitu je pro editory nutným předpokladem smysluplné demokracie a klíčovým nástrojem levicové politiky. Jejím základem se podle autorů má stát klíčová rétorická figura pravicového populismu: afirmace pracující většiny společnosti a naopak odmítnutí „asociální[ho] zlom[ku] procenta ze samotného vrcholu společnosti a rovněž [...] asociálních několik[a] procent z jejího dna“.⁸⁸ Jakkoli je společenská problematičnost obou skupin nesrovnatelná (u oligarchie mnohem větší), sociální soudržnost a cit pro spravedlnost podle autorů narušují obě.

Jakkoli toto kolektivní vystoupení lze pokládat za společnou platformu, nevedlo k dalšímu sdílení politické trajektorie. Už samotný sborník editoři rozdělili na dvě části na základě toho, zda se autoři více hlásili ke „konzervativnímu socialismu“ nebo „levicovému populismu“. Toto rozlišení mělo pak i praktické dopady. Zatímco Petr Drulák společně s Ilonou Švihlíkovou založili na podzim 2022 spolek Svatopluk, který měl propojit pravici a levice do společné platformy proti liberálnímu středu, Matěj Stropnický se členem platformy nestal a Michael Hauser, další z autorů *Budoucnosti levice bez liberalismu*, vstoupil s Petrem Drulákem v návaznosti na jeho výzvu ke spolenectví s krajní pravici do ostré polemiky. Můžeme tedy identifikovat hned několik iliberálně levicových pozic, které bude zbytek našeho textu podrobněji rekonstruovat.

⁸³ *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 11–12.

⁸⁴ *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 12.

⁸⁵ *Budoucnost levice bez liberalismu*.

⁸⁶ *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 13.

⁸⁷ *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 27.

⁸⁸ *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 25.

Konzervativní socialismus

Liberální zkáza

Pojmenování první pozice zkoumaného českého iliberálně levicového proudu odkazuje explicitně k myšlení Jeana-Clauda Michéy. Ten sice sám pojem levice odmítá, v potřebě přiblížit a ideově zařadit jeho koncepci ale Petr Drulák využívá pojem *konzervativní socialismus*. Sám Drulák se k tomuto pojmu hlásí,⁸⁹ selektivním způsobem ho rozvíjí a adaptuje na české prostředí. Mezi další aktéry tohoto proudu by bylo zčásti možné zařadit také sociologa Jana Kellera⁹⁰ nebo ekonomku Ilonu Švihlíkovou. S ohledem na hlavní roli Petra Druláka při formování této pozice však v této části vycházíme primárně z něj.

Objekt negace je zde ostře definovaný – současný progresivní liberalismus pojmáný ve své celistvosti jako destruktivní ideologie. Drulák jako předpoklad dalšího politického jednání vymezuje nepřítel⁹¹ a identifikuje v něm dva neoddělitelné komponenty, které přiznaně či skrytě podpírají globální kapitalismus: ekonomickou neoliberální pravici a kulturní liberální levice, a inherentně i třetí politickou složku současného liberalismu.⁹²

Klasické pravolevé štěpení minulého století podle něj zcela nahradila pravolevá ideologie (neo)liberálního progresivismu, charakteristická radikalizací politického středu, vypjatým centralismem a (euro)atlantickým imperialismem.⁹³ Politické dělení se podle Druláka v současnosti uskutečňuje pouze na rovině vymezování vůči této dominantní ideologii skrze odpor pravolevé iliberální alternativy. Ta je tvořena ze dvou částí: levicové, která je kritická zejména ke globálnímu kapitalismu a doprovodným socioekonomickým nerovnostem, a pravicové, oponující progresivistickému liberálnímu tlaku na tradiční společenské struktury.⁹⁴

⁸⁹ Ke *konzervativnímu socialismu* se Drulák hlásí nejčastěji, používá ale i označení „demokratický socialismus“. Srov. Petr Drulák, „Za socialistický Západ!“ in *Sametová budoucnost?* ed. Petr Agha, Petr Drulák (Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019), s. 105.

⁹⁰ Jan Keller ke konzervativnímu socialismu explicitně vybízí, ale ne ve všech názorových pozicích se s Drulákem protíná (např. klade větší důraz na ekologickou problematiku). Srov. Petr Drulák, Jan Keller, „Proč konzervativní socialismus?“ *Deník Právo* 14. 5. 2020, https://masarykovaakademie.cz/drulak-keller-proc-konzervativnismu/?_gl=1*k937y0*_up*MQ.*_ga*MjEwMjlx-OTk3MS4xNjg4ODEzNjQ4*_ga_YTVRB12EWE*MTY4ODgxMzY0Ny4xLjAuMTY4ODgxMzY0Ny4wLjAuMA nebo Jan Keller, „Co u Michéy nenajdeme“, *Salon Práva*. 14. 4. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-co-u-michey-nenajdeme-jan-keller-k-polemice-nad-knihou-tajnosti-levice-40320002>.

⁹¹ Drulák, „Úvod“, in *Svrchovanost: zprava i zleva*, s. 19.

⁹² Petr Drulák, „Chvála konzervativního socialismu“, *A2larm* 23. 3. 2020, <https://a2larm.cz/2020/03/chvala-konzervativniho-socialismu>.

⁹³ Drulák, „Úvod“, in *Svrchovanost: zprava i zleva*, s. 9–14.

⁹⁴ Drulák, „Úvod“, s. 10.

Drulák v ideologii extrémního liberálního středu spatřuje totalitární tendence přicházející ze Západu.⁹⁵ Tato ideologie podle něj (ve spojitosti s konkrétně nedefinovaným, ale rovněž manipulativním a hegemonním „neomarxismem“⁹⁶) kolonizovala západní svět na třech úrovních: ekonomické, politické a ideologické, přičemž všechny tyto roviny vzájemně splývají na pozicích individualismu, technokracie a důrazu na mobilitu.⁹⁷ Neoliberální koncepce volného trhu depolitizuje systém a zbavuje jej jeho demokratické povahy tím, že koncentruje moc do rukou nadnárodních ekonomických elit a podkopává sociální spravedlnost enormním růstem ekonomických nerovností. Společenský progresivismus ideovou kolonizací tento proces doplňuje prosazováním individuálních práv a zájmů „aristokratických“ vlastníků kapitálu.⁹⁸ Demokracie se proměnila z vlády většiny do nadvlády elitní menšiny.

V knize *Podvojný svět*⁹⁹ Drulák tento proces de-demokratizace zasazuje do širšího rámce monoteismu západního myšlení, jehož sekularizovanou utlačovatelskou totalitární podobu spatřuje i v liberalismu a zkreslující liberálně demokratické koncepci, která podle něj ve skutečnosti demokratické principy podrývá.¹⁰⁰ Drulák rovněž radikálně kritizuje liberální monoteismus pro jeho univerzalizmus, který údajně nařizuje jedinou možnou (atlantickou) pravdu závaznou pro všechny.¹⁰¹

Takto definovaná dominantní progresivní liberální ideologie zahrnuje dvě mono-teistické politické pod-ideologie: univerzalistickou koncepci lidských práv a zelené liberální „náboženství“¹⁰² klimatické změny. Lidskoprávní koncepce je nahlížena jako liberální nástroj protekce privilegovaných etnických či sexuálních menšin a žen vzdalující levice od původní programové sociální a ekonomické ochrany pracující většiny.¹⁰³

⁹⁵ Petr Drulák in Xaver live, „Profesor Petr Drulák | Xaver s hostem“, *Youtube* 26. 3. 2023, čas: 17:12, https://www.youtube.com/watch?v=u4E3Z2bc4j0&ab_channel=XaverLive.

⁹⁶ Petr Drulák, „Marxismus a liberalismus bez nostalgie: Odpověď Michaelu Hauserovi“, *Argument* 25. 7. 2022, <https://casopisargument.cz/?p=44202>.

⁹⁷ Petr Drulák, in Pavelka, Ondřej, „Kvalitní levicová diskuze“, *Youtube* 2. 12. 2022, čas: 5:28, https://www.youtube.com/watch?v=c-3Yv07I_1o&ab_channel=Ond%C5%99ejPavelka.

⁹⁸ Pavelka, „Kvalitní levicová diskuze“, čas: 6:40.

⁹⁹ Petr Drulák, *Podvojný svět* (Praha: Academia, 2022). V tomto článku se soustředíme na jednotlivé myslitele především jako na ideology ve veřejném prostoru, proto se jejich knihám věnujeme jen omezeně. S teoretickými východisky i některými konkrétními závěry této až příliš bohaté knihy se spoluautor tohoto článku pokusil vyrovnat v Ondřej Slačálek, „Megalomanské proroctví Petra Druláka“, *Central European Journal of Politics* 8, č. 2, s. 28–41.

¹⁰⁰ Drulák, *Podvojný svět*, s. 57.

¹⁰¹ Srov. Petr Drulák, in Kolektif, „Drulák / Švihlíková / Semín – Trialog o svrchovanosti / Debatní klub“, *Youtube* 6. 3. 2023, čas: 13:14, https://www.youtube.com/watch?v=rzLxa-nfXtQ&ab_channel=KOLEKTIF.

¹⁰² Petr Drulák, „Poručíme větru, dešti?“, *Salon Práva* 23. 3. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-petra-drulaka-porucime-vetru-desti-40317237>.

¹⁰³ Petr Drulák, „Obnovit solidaritu“, in *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 70.

Vidina zvyšujícího se zisku implikovaná v logice globálního kapitalismu vede pravolevé progresivisty k odporu proti všem formám geografických a společenských hranic, což se promítá rovněž do pozitivního přístupu k internacionalizované migraci. Pod patronátem evropské justice progresivní liberálové vítají multikulturní integraci neevropských migrantů, která likviduje tradiční kulturní a národní rozličnosti Evropy.¹⁰⁴

Z tezí za spravedlivou společnost představených v předchozí části vyplývá, že Drulák se hlásí k ochraně přírody, nezpochybňuje ani existenci globálního oteplování, ovšem k ekologickým hnutím a k tematizování klimatické krize zaujímá negativní postoj. Označením za zelené (neo)liberální náboženství rámuje všechny ekologické aktivismy, které podle něj technokratickou a apokalyptickou rétorikou kooperují s mocenskými elitami v prosazování greenwashingových opatření, např. prodeje elektrických aut či stavby větrných elektráren.¹⁰⁵ Veškerý environmentalismus a boj proti klimatickým změnám Drulák považuje „za velmi nebezpečnou kouřovou clonu“ atlantických elit,¹⁰⁶ která povede pouze k prohlubování sociálních nerovností.¹⁰⁷ Této jeho koncepci lze vytknout, jak činí třeba Matyáš Křížkovský, značnou míru simplifikace.¹⁰⁸ Ignoruje totiž současné dominantní ekologické proudy s internacionalisticky socialistickými či anarchistickými základy, včetně hnutí nerůstu, které liberální greenwashing rovněž odmítají.¹⁰⁹ Tím se podle Křížkovského odklání od Michéova „jádra výrazně ekologického“¹¹⁰ konceptu, i když tato „výraznost“ podle nás zůstává sporná.¹¹¹

Drulák uznává, že současný liberální systém prochází krizí a atlantická elita ztrácí svou dosavadní dominantní pozici. Její svízelnou situaci však podle něj není radno

¹⁰⁴ Drulák, „Obnovit solidaritu“, s. 69.

¹⁰⁵ Drulák, „Poručíme větru, dešti?“

¹⁰⁶ Drulák, in „Kvalitní levicová diskuze“, čas: 9:45.

¹⁰⁷ Petr Drulák, „Obrana konzervativního socialismu“, *Deník Referendum* 9. 4. 2020, <https://denikreferendum.cz/clanek/31041-obrana-konzervativniho-socialismu>.

¹⁰⁸ Matyáš Křížkovský, „Levicová cesta z klimatické pasti aneb Politická ‚rovnost s kořeny‘, nikoli kulturní nacionalismus“, *Listy* č. 2 (2021), <http://www.listy.cz/archiv.php?cislo=212&-clanek=022114>.

¹⁰⁹ Křížkovský, „Levicová cesta z klimatické pasti“.

¹¹⁰ Křížkovský, „Levicová cesta z klimatické pasti“.

¹¹¹ Michéova koncepce má ekologický základ a např. Metelcovo tvrzení, že Michéa považuje ekologii za čistě kulturní otázku a v důsledku toho ji jako liberalismus neguje (Matěj Metelec, „Tajnosti levice: drobné intriky, prázdné řečnění a akce naoko“, *A2larm* 1. 6. 2020, <https://a2larm.cz/2020/06/tajnosti-levice-drobne-intriky-prazdne-recneni-a-akce-naoko>), považujeme za mylné. Je ale zčásti opodstatněné tím, že se Michéův environmentalismus nedá zcela oddělit od rigidního antiliberalismu a nekonkrétnosti, se kterou formuluje svá stanoviska. Z jeho nepřímých dialogů s plejádou myslitelů sice zřetelně vyplývají požadavky na „zlokálnění“, ustanovení „morálně slušného“ společenství nebo netržní logiky daru, dle kterých bývá řazen mezi současné přední ekologické myslitele (viz např. Bystro: „Ékologia Kultúra Komunita. Introduction“, <https://www.bystro.org/en/degrowth-2/introduction>), v tom ale nacházíme paradox vzhledem k tomu, že

přeceňovat, neboť stále stojí na „neuvěřitelně silném kartelu“ pravolevého liberálního spojení mezi „moderní“ pravicí a levicí.¹¹² Vůči této pošramocené monoteistické (duální) hegemonii nabízí vlastní polyteistickou spojeneckou vizi.

Pravolevá konzervativní aliance

Konzervativní socialismus je budován na nemarxistickém levicovém základě odmítajícím „elitářský socialismus“, který v Drulákově pojetí reprezentoval například Marx, Lenin či Trockij.¹¹³ Právě tento proud podle něj zapříčinil svým důrazem na pokrok a změnu propojení socialismu s progresivní liberální ideologií, která mu umožnila nahradit nerealizovatelnou utopickou konstrukci společnosti odtrženou od reálných požadavků dělnického „lidového socialismu“. ¹¹⁴ Obdobným paradoxním procesem prošel podle Druláka konzervatismus, který se z protagonisty zachování tradičního přirozeného řádu a trvalých společenských vazeb stal příklonem ke kapitalismu přílepkem liberálně-konzervativní doktríny vedené individualistickou a globální volnotržní ideou.¹¹⁵

Tento extremismus liberálního středu, který svým antidiskriminačním bojem ničí autentickou podobu levice i pravice, je podle Druláka nutné sevřít „pravolevými kleštěmi“. ¹¹⁶ Tímto připodobněním vyjadřuje svou vizi o vytvoření aliance dvou politických myšlenkových proudů: iliberální konzervativní levice a iliberální konzervativní pravice. Obě hnutí by si k některým otázkám zachovávala vlastní rozdílná stanoviska (například ohledně národního kapitálu), tyto odlišnosti by však byla schopna překonat zásadní shodou na společném nepříteli, liberálním progresivismu, který v neoddelitelném spojení s globalizovaným kapitalismem podřívá tradiční hodnoty pracující většiny a rozvolňuje národní a rodinná společenská pouta.¹¹⁷

Představa takovéto konzervativní aliance odpovídá polyteistické vizi hnutí „propojené podvojnosti“, kterou Drulák v *Podvojném světě* navrhuje jako alternativu k liberálnímu monoteismu. Pojetí podvojnosti navazuje na jeho předchozí konceptuální propojování spirituality a politiky a spočívá ve spojování protikladů, které se navzájem doplňují, aniž by došlo k narušení jejich základní struktury a specifické odlišnosti (např. binarita

neformuluje konkrétní návrhy jejich realizace v současném světě. K nim se explicitněji přiblížil v podpoře hnutí žlutých vest, která mu umožnila v souladu s jeho negativní koncepcí zarámovat „buržoazní ekologii“ všechny liberální ekologické návrhy. V obdobném duchu bez rozvinutější argumentace např. ironizuje vegetariánství jakožto „zvláštní“ liberální antidiskriminační koncept. Nejkonkrétněji se Michéa vyjadřuje k výrazně dobrým rajčatům na své zahradě.

¹¹² Drulák, in „Kvalitní levicová diskuze“, čas: 12:30.

¹¹³ Petr Drulák, „Proč by se měl konzervativce bavit s levicí?“, *Rádío Universum* 2. 7. 2022, <https://www.radiouniversum.cz/petr-drulak-proc-by-se-mel-konzervativce-bavit-s-levici>.

¹¹⁴ Drulák, „Proč by se měl konzervativce bavit s levicí?“.

¹¹⁵ Drulák, „Proč by se měl konzervativce bavit s levicí?“.

¹¹⁶ Drulák, „Pravolevé kleště“.

¹¹⁷ Drulák, „Pravolevé kleště“.

žena–muž).¹¹⁸ Hnutí propojené podvojnosti by mělo dva protichůdné programové a institucionální póly: pól místa, který by chránil přirozená společenství, a pól bohatství, který by zajišťoval spravedlivou ekonomickou redistribuci.¹¹⁹

Drulák svůj koncept podvojného spojení zasazuje do širší vize nové Evropy. Pracuje s dvěma kooperačními pásmy: celoevropským a středoevropským.¹²⁰ V jejich rámci bude muset dojít k přehodnocení pojetí solidarity, které sice přiznává univerzálně platnou hodnotu, realizovat by se však měla jen uvnitř výlučné skupiny, do které se jedinec narodil nebo si ji zvolil.¹²¹ Na mezinárodní škále dělí z české perspektivy dva solidární okruhy: širší, který představuje kulturní a historický celek Evropy (jejíž součástí může být teoreticky také Rusko či USA), a užší tvořený střední Evropou.¹²²

Toto antimigrační exkluzivistické pojetí solidarity koresponduje s požadavkem na obnovení národní svrchovanosti, který Drulák prezentuje ve sborníku *Svrchovanost: zprava i zleva*, do něhož se promítá vize konzervativního spojení napříč spektrem iliberálně levicových až krajně pravicových přispěvatelů.¹²³ Obrana svrchovanosti jednotlivých národů je podle Druláka jedno ze zásadních témat současnosti, protože je podle něj bytostně propojené s otázkou zachování demokracie.¹²⁴

Do tohoto sborníku věnovanému pravolevé manifestaci svrchovanosti přispěl svým doslovem i Alain de Benoist, který však svrchovanost v rámci konceptu evropského federalismu „umírněně“ odmítá. V doslovu sice nabízí jen zdvořilou kritiku, ale za svrchovanost je zde v souladu se svou koncepcí ochoten označit pouze pluralitu, kterou by umožnil subsidiární princip federálního uspořádání.¹²⁵ Vybízením k součinnosti v kontinentálním evropském měřítku¹²⁶ se sice od Druláka výrazně neodlišuje, důraz na národní svrchovanost by však v ucelenějším kontextu Benoistova myšlení vykazoval znaky jakobínství, ať už Drulákovým jednolitým patriotismem nespécifikujícím regionální odlišnosti, nebo požadavkem na autonomní rozhodování na celonárodní úrovni.¹²⁷

¹¹⁸ Drulák, *Podvojný svět*, s. 296–298.

¹¹⁹ Drulák, *Podvojný svět*, s. 297–299.

¹²⁰ Drulák, *Podvojný svět*, s. 305.

¹²¹ Drulák, „Obnovit solidaritu“, in *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 67–68.

¹²² Drulák, „Obnovit solidaritu“, s. 71.

¹²³ Vymezení krajní pravice je samozřejmě sporné, v případě např. Petra Hampla či Michaela Semína je nicméně toto jejich zařazení už vzhledem k jejich otevřeně islamofobním či v druhém případě také judeofobním veřejným postojům těžko zpochybnitelné.

¹²⁴ Srov. Petr Drulák, in Kolektif „Drulák / Švihlíková / Semín – Trialog o svrchovanosti / Debatní klub“, *Youtube* 6. 3. 2023, čas: 1:32–1:48, https://www.youtube.com/watch?v=rzLxa-nfXtQ&ab_channel=KOLEKTIF.

¹²⁵ Alain de Benoist, „Umírněná kritika suverénismu“, s. 353.

¹²⁶ de Benoist, „Umírněná kritika suverénismu“, s. 322.

¹²⁷ Viz část Pravolevá iliberální prolínání ve Francii: Benoist a Michéa. Srov. Eggers, Nicolai von, „Federalist fascism“.

Od vazalského vztahu k liberálnímu atlantickému impériu, jehož regionální organizací je i EU, mají podle Druláka národní státy Evropy směřovat k obnovení demokratické národní svrchovanosti, která by umožnila snížit závislost na nadnárodním kapitálu. Tento proces se podle něj nemá realizovat radikálním vystoupením z Evropské unie, preferuje postupné podrývání jejích liberálních institucí v iliberálním středoevropském společenství po vzoru Maďarska a Polska.¹²⁸ Drulák apeluje na připravenost „k národnímu řešení“,¹²⁹ navrhuje posilování kompetencí státu tak, aby měl možnost čelit kapitálu např. posilováním regulace, zvýšením ochrany hranic, progresivním zdaněním či znárodněním.¹³⁰

Hlásí se k „otevřenému patriotismu“,¹³¹ kterému explicitně přiznává diskriminační povahu, národní privilegia by měli užívat jen lidé s občanstvím (ujišťuje však o zahrnutí romské či vietnamské menšiny, s podbarvujícím dodatkem, že i v případě, když vaří pervitin).¹³² Úkoly, které by převyšovaly kompetence národního státu, má řešit výše nastíněný koncept „reálného evropanství“, který by pro tyto účely umožnil vytvořit spojeneckou mezinárodní socialistickou koalici s Českem v její středoevropské sekci.¹³³

Drulák ve své koncepci konzervativního socialismu a pravolevého společenství sice navrhuje některá konkrétní politická opatření, deklaruje však metapolitické, nikoli politické ambice. Nejvýraznější realizací jeho vize je spolek Svatopluk¹³⁴ založený jím, Ilonou Švihlíkovou a Michalem Semínem v roce 2022.¹³⁵

Spolek pod svými stmelujícími pruty (Tradice, Solidarity, Prosperity, Cesty a Kultura)¹³⁶ propojuje konzervativní socialisty s konzervativní a krajní pravicí. Jeho vizí je intelektuální a kulturní osvěta, pořádá přednášky a konference, na svém webu vydává články a záznamy Debatního klubu Svatoplukovy triology. Jeho cíl je metapolitický, vytváří „myšlenkové zázemí politickému jednání“. ¹³⁷ Operuje na rovině idejí a sám

¹²⁸ Drulák, Svrchovanost ve střední Evropě, in *Svrchovanost: zprava i zleva*, s. 70–71.

¹²⁹ Drulák, „Obrana konzervativního socialismu“.

¹³⁰ Drulák, „Obrana konzervativního socialismu“.

¹³¹ Petr Drulák, „Útěk před spravedlností“, *Salon Práva* 28. 4. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-utek-pred-spravedlnosti-polemicky-esej-petra-drulaka-40321518>.

¹³² Drulák, „Obrana konzervativního socialismu“.

¹³³ Drulák, Keller, „Proč konzervativní socialismus?“.

¹³⁴ Viz oficiální webové stránky spolku Svatopluk, <https://www.svatoplukzs.cz/>.

¹³⁵ Samotný název spolku vyvolává kontroverze, navozuje podobnost s údernou složkou fašistického a kolaborantského hnutí Vlajka – Svatoplukovou gardou. Spolek odkazuje na pověst o knížeti Svatoplukovi, který podle legendy na třech prutech, dohromady nezlomitelných, demonstroval sílu celistvého společenství. Spolek Svatopluk tuto symboliku prutů využívá, aby vyjádřil sílu pravolevé konzervativní aliance. I v tomto případě však mohou vyvstat na mysl fašistické konotace, pojem fašismus pochází z latinského *fascis*, které symbolizuje římský svazek prutů obepínajících sekýru. Spolek se od fašismu distancuje.

¹³⁶ Viz oficiální webové stránky spolku Svatopluk, <https://www.svatoplukzs.cz/>.

¹³⁷ Viz stránky Svatopluku, <https://www.svatoplukzs.cz/o-nas>.

bezprostředně neformuluje politická prohlášení, do svých rozhovorů si však zve různé iliberální politiky. Příkladem může být konference *Lidská práva zprava i zleva*,¹³⁸ která byla v březnu 2023 uspořádána s účastí veřejného ochránce práv Stanislava Křečka v přímo v ombudsmanově sídle v Brně (konference byla východiskem pro stejnojmenný sborník).¹³⁹ Jméno Petra Druláka se ostatně rovněž objevilo na seznamu potenciálních poradců prezidentského kandidáta krajně pravicové SPD Jaroslava Bašty. Spolek Svato-pluk tak v českém prostředí ojediněle uplatňuje metapolitický vzorec krajně pravolevého prolínání nastíněný výše.

Plebejské spojenectví

Svět velkých a malých forem

Vize plebejského spojenectví není specifikem jen této iliberálně levicové pozice.¹⁴⁰ Vedle všech editorů sborníku *Budoucnost levice bez liberalismu* k němu vybízí také například filozof Petr Kužel nebo výtvarník a správce prutu Kultura spolku Svato-pluk Dominik Forman.¹⁴¹ Výraz „plebejské hnutí“ použil k označení protestu žlutých vest ostatně i Michéa.¹⁴² Nejvýraznějším českým aktérem, který tento koncept rozvíjí, je ovšem politik,¹⁴³ žurnalista a herec Matěj Stropnický.

Objekt negace je v jeho pojetí obdobný jako u první pozice. Západní svět (Česko nevyjímaje) žije stále v područí liberální hegemonie.¹⁴⁴ Na počátku sedmdesátých let minulého století vytvořili socialisté koalici s liberály a nastala podle Stropnického tzv. foucaultovská revoluce.¹⁴⁵ Tímto pojmem popisuje Stropnický situaci, při které se levice z dřívějšího boje proti panství kapitálu obrátila k boji proti samotnému státu a jeho represivní z vůli vůči marginalizovaným.¹⁴⁶ Jejich původní požadavek na rov-

¹³⁸ Záznam konference: Kolektif, „Lidská práva zprava i zleva“, Youtube 27. 3. 2023, https://www.youtube.com/watch?v=VEYVLPnut0c&ab_channel=KOLEKTIF.

¹³⁹ Drulák (ed.), *Lidská práva zprava i zleva*.

¹⁴⁰ Viz „Teze za sociální spravedlnost“ in *Budoucnost levice bez liberalismu*.

¹⁴¹ Dominik Forman, Petr Kužel, „Co dělat? Proměna levice a její taktika v současných společenských podmínkách (2. část)“, *Argument* 26. 9. 2022, <https://casopisargument.cz/?p=45598>.

¹⁴² Michael C. Behrent, „An Interview with Jean-Claude Michéa“, *Dissent* 7. 6. 2019, https://www.dissentmagazine.org/online_articles/an-interview-with-jean-claude-michea.

¹⁴³ V letech 2003–2020 člen Strany zelených (v letech 2016–2017 její předseda), v roce 2021 kandidoval jako nezanímaný za ČSSD.

¹⁴⁴ Matěj Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, in *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 80.

¹⁴⁵ Matěj Stropnický, „Obnova plebejského spojenectví“, *Salon Práva* 15. 6. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-mateje-stropnickeho-obnova-plebejskeho-spojenectvi-40327216>.

¹⁴⁶ Stropnický, „Obnova plebejského spojenectví“.

né začlenění do společnosti se proměnil na emancipační úsilí o uznání individuální identitární svébytnosti.¹⁴⁷

Levice se tak zdůrazněním lidskoprávní agendy odvrátila od pracující většiny, jejíž zášť se od finanční krize projevuje vzestupem nacionalistických hnutí.¹⁴⁸ Stropnický kritizuje kulturní rétoriku „střetu civilizací“, do které populistická hnutí tento resentment lidu vůči elitám převádějí, hlavním problémem podle něj zůstává globalizovaná podoba ekonomiky vytvářející sociální nerovnosti.¹⁴⁹ Čistě ekonomickou optikou analyzuje také migrační krizi v roce 2015, při níž bylo podle něj přijímání uprchlíků proimigračními liberály podmíněno nadšením z přílivu levné pracovní síly a možnosti deregulace kapitálu.¹⁵⁰

Současná liberální levice, která je podle Stropnického tvořená zejména úzkým okruhem studentů humanitních oborů, sice navenek prosazuje postmateriální hodnoty (jako je ochrana lidských práv nebo klimatu), zůstává však pevně zakořeněná v konzumním materialistickém kapitalismu.¹⁵¹ Především ale stojí před politickými porážkami a to je podle Stropnického výzvou k rozsáhlé revizi vlastních postojů: „Stát na straně elit je politicky smrtící, levice se proto (sic) musí rozejít se vším, co je s nimi spojováno, včetně hodnot, jež zastávají. To znamená opustit přinejmenším dočasně i část původních vlastních hodnot (sic), neboť ji elity kooptovaly.“¹⁵² U Stropnického tak vidíme, že hlavní vektor argumentace je politický úspěch, navrhovaná revize hodnot je především pragmaticky účelová.

Vůči hegemonní (neo)liberální salonní koalici Stropnický specifickým způsobem identifikuje dva antisystémové proudy současnosti.¹⁵³ První z nich tvoří „anarcho-pravicový“ (pravděpodobně se jedná o syntézu anarchokapitalismu s alt-right), který usiluje o co největší svobodu a omezení státních pravomocí, zároveň ovšem vykazuje znaky tradicionalismu, který Stropnický netradičně chápe jako lpění na neomezeném růstu a technologiích.¹⁵⁴ V Česku z tohoto proudu má čerpat Trikolóra či Pirátská strana.¹⁵⁵ Druhým antisystémovým hnutím jsou tzv. levicoví etatisté, které Stropnický vymezuje požadováním silného státu, regulace nadnárodního kapitálu a omezováním menšin ve jménu většinově pojiímané spravedlnosti (takže se vymezení zdá hodit víc pro velkou

¹⁴⁷ Stropnický, „Obnova plebejského spojení“.

¹⁴⁸ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 79.

¹⁴⁹ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 79.

¹⁵⁰ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 79.

¹⁵¹ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 81–82.

¹⁵² Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 83.

¹⁵³ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 82–83.

¹⁵⁴ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 82–83.

¹⁵⁵ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 83.

část národních konzervativců).¹⁵⁶ V Česku je tímto proudem údajně ovlivněné hnutí ANO či SPD.¹⁵⁷

V tomto levicovém etatismu má levice spatřovat příležitost,¹⁵⁸ konkrétnější představu o podobě kontrahegemonního hnutí však Stropnický promítá do vize tzv. plebejského spojenectví. S eklektismem sobě vlastním v něm kombinuje prvky pravicového národně konzervativního populismu, levicového emancipačního populismu a michéovsko-proudhonovského komunitního „socialismu malých forem“.¹⁵⁹ Ten Stropnický ostatně sám našel ve vlastním „umenšení“, kterým se distancoval od svého původního politického působení v kulturně liberální straně s proimigračními stanovisky.¹⁶⁰ Odchodem z velkoměsta a vysoké politiky do ústraní vesnického prostředí na zámku v Osečanech „op[ustil] salon a od[ešel] do hampejzů“,¹⁶¹ kde nyní hledá základy nového levicového hnutí.

Plebejský levicový populismus

Podle Stropnického je potřeba obnovit étos třídního boje antagonistickým postavením pracujícího lidu a elit.¹⁶² Obdobně jako v případě pravolevé aliance konzervativního socialismu vybízí k redefinici pojetí solidarity posílením domácího národního státu, který by byl schopen regulovat kapitál.¹⁶³ Jádrem nového levicového programu má být překonání foucaultovské revoluce,¹⁶⁴ prosazování socioekonomické spravedlnosti a odmítnutí utopické rovnosti, která v liberálně levicovém podání vede k privilegování menšinových témat (mezi která zařazuje např. migraci, bezdomovectví, ale i ochranu přírody) na úkor pracující většiny.¹⁶⁵

Salonní spojenectví liberální levice s ekonomickými elitami je podle Stropnického třeba nahradit levicovým spojenectvím s plebejci, tedy elektorátem, který se v současnosti

¹⁵⁶ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 82.

¹⁵⁷ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 83.

¹⁵⁸ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“.

¹⁵⁹ Matěj Stropnický, „Zleva tanky?“, *Tvar* 13/2020. Dostupné z: https://masarykovaakademie.cz/stropnicky-zleva-tanky/?_gl=1*1jc2cvt*_up*MQ..*_ga*OTU2NzQzNTQxLjE2ODk3NTg2OTc.*_ga_YTVRB12EWE*MTY4OTcIODY5NS4xLjAuMTY4OTcIODY5NS4wLjAuMA.

¹⁶⁰ Vratislav Dostál, „Levice desítky let kolaboruje se systémem, říká Matěj Stropnický“, *Info.cz* 10. 3. 2020, <https://www.info.cz/zpravodajstvi/cesko/levice-desitky-let-kolaboruje-se-systemem-rika-matej-stropnicky>.

¹⁶¹ Matěj Stropnický, „Chtít to hlavní“, *Deník Referendum* 9. 6. 2020, <https://denikreferendum.cz/clanek/31308-chtit-to-hlavni>.

¹⁶² Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 82.

¹⁶³ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 79–80.

¹⁶⁴ Stropnický, „Obnova plebejského spojenectví“.

¹⁶⁵ Stropnický, „Obnova plebejského spojenectví“.

přiklání k výše uvedeným „antisystémovým“ hnutím. Hlavním východiskem úspěšného levicového plebejského proudu je údajně absolutní rozkol s elitami na hodnotové úrovni, a to i v případě, kdy se tyto hodnoty jeví na první pohled jako levicové.¹⁶⁶ Inspiraci pro antagonistické štěpení mezi lidem a elitami nachází Stropnický v levicovém populismu, zejména v pojetí Chantal Mouffe, jejíž koncepci však, jak podotknul Matěj Mětelec, zbavuje emancipačního aspektu.¹⁶⁷ Pro Mouffe je klíčové začlenění požadavků menšin,¹⁶⁸ které chce Stropnický naopak upozadit. Hlavní přednost populismu Stropnický spatřuje ve schopnosti nečekaně měnit radikální a umírněnou polohu politického jednání.¹⁶⁹

Hlavním cílem plebejského spojení je regulace globalizovaného kapitálu a posílení národní ekonomické soběstačnosti, která povede k nastolení socioekonomické spravedlnosti, např. zkrácením pracovní doby nebo zrušením neplacené práce.¹⁷⁰ V rámci této regulace Stropnický uznává nutnost omezení některých liberálních svobod, jako je volný pohyb osob či kapitálu.¹⁷¹

Oproti Drulákovu konzervativnímu socialismu lze spatřovat v koncepci plebejského spojení dvě hlavní odlišnosti. Stropnický byl dlouholetým členem a předsedou Strany zelených, ekologická problematika mu tudíž není cizí. Uznává vážnost klimatické krize i nutnost jejího řešení, to je však podle něj možné až po narovnání socioekonomických nerovností vyvolaných globalizovanou vykořisťující povahou současného kapitalismu.¹⁷² Na rozdíl od Druláka je také opatrný s aliancí s konzervativní pravíci, riziko spatřuje v neetablovanosti jejího levicového křídla, které by se mohlo stát pouhým přílepkem pravice.¹⁷³ Odmítá rovněž individuální účast na pravicových protivládních demonstracích, nejprve je podle něj potřeba vytvořit ideově pevnou iniciativu, která bude až následně schopna sebevědomě navazovat vztahy s jinými opozičními subjekty.¹⁷⁴

Konkrétní podobu plebejského spojení je těžké identifikovat, Stropnický formuluje své požadavky s velkou neurčitostí. Hlavní šanci levice spatřuje Stropnický v protestu a mobilizaci „tady a teď“.¹⁷⁵ Kritickou dobu, kterou vyvolala ruská invaze na Ukrajinu, je

¹⁶⁶ Stropnický, „Obnova plebejského spojení“.

¹⁶⁷ Matěj Mětelec, „Budoucnost bez emancipace?“, A2 14–15/2021, <https://www.advojka.cz/archiv/2021/14-15/budoucnost-bez-emancipace>.

¹⁶⁸ Chantal Mouffe, *For a Left Populism* (London: Verso, 2018).

¹⁶⁹ Stropnický, „Proti svobodě postavit spravedlnost“, s. 81.

¹⁷⁰ Stropnický, „Obnova plebejského spojení“.

¹⁷¹ Stropnický, „Obnova plebejského spojení“.

¹⁷² Matěj Stropnický, in Pavelka, „Kvalitní levicová diskuze“, čas: 33:08–49:40.

¹⁷³ Stropnický, „Obnova plebejského spojení“.

¹⁷⁴ Matěj Stropnický, in Pavelka, „Kvalitní levicová diskuze“, čas: 49:11.

¹⁷⁵ Matěj Stropnický, in Pavelka, „Kvalitní levicová diskuze“, čas 33:10.

podle něj třeba využít k iliberální iniciativě, která nemusí mít nutně podobu zkostnatělé politické strany, hlavní je, aby byla schopna reagovat rychle.¹⁷⁶ Stropnický tuto svou vizi propojení pracující většiny pocítující odpor vůči válce a radikalizace socialistických požadavků (v populisticky antiestablishmentovém smyslu) uskutečňuje v iniciativě Mír a spravedlnost, která vznikla v lednu roku 2023 a požaduje v ní ukončení podpory Ukrajiny ze strany české vlády s důrazem na ekonomické dopady války pro Evropu.¹⁷⁷

Nejednoznačnost a mlhavost této pozice českého iliberálně levicového proudu je pravděpodobně možné vysvětlit dalšími politickými ambicemi samotného Matěje Stropnického a širším spektrem spolupráce s politickými stranami, které se mu nabízejí a možná stále nabízejí. Nápovědou zůstává, že to bude „spojenectví plebejské, se vši morální nečistotou, co taková aliance přináší“.¹⁷⁸

Rekonstruovaný socialismus

Doba přechodu

Třetí ze zkoumaných pozic českého iliberálně levicového proudu vychází z postojů, které v českém veřejném prostoru zaujímá filozof Michael Hauser. Ten v roce 2001 založil spolek pro rozvíjení levicového myšlení v Česku Socialistický kruh (SOK),¹⁷⁹ byl jeho dlouholetým předsedou a dodnes je jeho aktivním členem.

Hauser v popisu současného světa vychází, v návaznosti na Antonia Gramsciho a Alaina Badioua, z pojmu *interregnum*. Rozlišuje dvě periody interregna: jednu v post-revolučním období do finanční krize roku 2008, druhou od tohoto období do současnosti.¹⁸⁰ Interregnum v Hauserově pojetí představuje „konceptuální rámec pro interpretaci neoliberalismu a postmodernismu“, které ve své smíšené podobě dominovaly prvním postrevolučnímu období¹⁸¹ a spolu s liberální demokracií tvořily propojený celek, který se Hauser pokusil vystihnout metaforou boromejského uzlu.¹⁸² V současné době přechodu dochází podle Hausera ke ztrátě jejich dominantního postavení a specifickému mutování.¹⁸³

¹⁷⁶ Matěj Stropnický, in Pavelka, „Kvalitní levicová diskuze“, čas 33:40.

¹⁷⁷ Viz znění výzvy na oficiálních webových stránkách, <https://miraspravedlnost.cz/vyzva>. Jedním ze signatářů výzvy je i Petr Drulák.

¹⁷⁸ Stropnický, „Obnova plebejského spojenectví“.

¹⁷⁹ Viz oficiální webové stránky spolku, <https://sok.bz>.

¹⁸⁰ Hauser, *Doba přechodu*, s. 17.

¹⁸¹ Hauser, *Doba přechodu*, s. 17–19.

¹⁸² Michael Hauser, „Rozlomená jednota liberální demokracie: K původu nových populismů“, in Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser a Jakub Ort, *Politika jednoty ve světě proměn* (Praha: Filosofie, 2021).

¹⁸³ Hauser, *Doba přechodu*, s. 19.

Neoliberalismus se podle něj proměnil do „radikálně individualizovaného kapitalismu hodnot“.¹⁸⁴ Postmodernismus pak podle Hausera zmutoval do „sociální paralogie“, v rámci které dochází k roztržštění společnosti do uzavřených diferencovaných komunit.¹⁸⁵ Zaujetí postmodernismem sehrává obecně v Hauserově myšlení důležitou úlohu. Trvá na jeho nadvládě v předešlém interregnu a v několika publikacích¹⁸⁶ sice rozvíjí hypotézu postmoderního „konce“, ten však kvůli údajné próteovské a promiskuitní povaze jeho vzorců (spojují se s různými pojmy, vizemi či ideologiemi)¹⁸⁷ znamená pouze zmutování do rozličných podob (např. do institucionální, neoliberální nebo identitární mutace).¹⁸⁸ Zvláště ve svých dřívějších textech používal Hauser pojem postmodernismus pejorativně a vysvětloval na jeho základě pestrou škálu soudobých negativních jevů (od volebního spotu Petra Zelenky *Přemluv bábu*¹⁸⁹ přes současný režim v Rusku¹⁹⁰ až po reakce na zemětřesení na Haiti¹⁹¹). Hauser ve svých dřívějších textech rovněž odmítal levicovou formu klasického populismu,¹⁹² ve své novější koncepci *metapopulismu*,¹⁹³ který podle něj v době přechodu nahrazuje liberálně demokratický politický rámec současné společnosti, však identifikuje také univerzalisticky emancipační populistickou podobu možného sjednocování.¹⁹⁴

Hlavní objekt negace se v této pozici od předchozích dvou do značné míry odlišuje. Hauser jádro problému zasazuje do „ideologie současného *zombie kapitalismu*“.¹⁹⁵ V marxistické tradici tímto pojmem vyjadřuje sebedestruktivní charakter kapitalismu, který se jako „oživlá mrtvola“ vymyká kontrole moci veřejné.¹⁹⁶ Ten se v současnosti vy-

¹⁸⁴ Hauser, „Rozlomená jednota“, s. 138–139.

¹⁸⁵ Hauser, „Rozlomená jednota“, s. 142.

¹⁸⁶ Srov. Hauser, *Doba přechodu* nebo Feinberg et al., *Politika jednoty*.

¹⁸⁷ Hauser, *Doba přechodu*, s. 200–202.

¹⁸⁸ Hauser, *Doba přechodu*, s. 200.

¹⁸⁹ Michael Hauser, „Přemluv bábu jako lekce postmodernismu“, *Deník Referendum* 30. 4. 2010, <https://denikreferendum.cz/clanek/3256-premluv-babu-jako-lekce-postmodernismu>.

¹⁹⁰ Hauser, „Rozlomená jednota“.

¹⁹¹ Michael Hauser, „Zemětřesení na Haiti s Voltairem“, *Deník Referendum* 15. 1. 2010, <https://denikreferendum.cz/clanek/1099-zemetreseni-na-haiti-s-voltairem>.

¹⁹² Srov. Michael Hauser, „ODS jako učitelka socialismu“, *Deník Referendum* 16. 4. 2010, <https://denikreferendum.cz/clanek/2958-ods-jako-ucitelka-socialismu>.

¹⁹³ Hauser, „Rozlomená jednota“, s. 152.

¹⁹⁴ Hauser, „Rozlomená jednota“, s. 157.

¹⁹⁵ Michael Hauser, „Nejde o liberalismus, nýbrž o ideologii zombie kapitalismu. Replika na Petra Druláka“, *Argument* 3. 8. 2022, <https://casopisargument.cz/?p=44448>.

¹⁹⁶ Michael Hauser, *Kapitalismus jako zombie neboli Proč žijeme ve světě přízraků* (Praha: Rybka Publishers, 2013), s. 7.

značuje dobýváním fiktivního kapitálu¹⁹⁷ hyperburžoazií¹⁹⁸ a vytvořením vykořisťované prekarizované vrstvy s nerovným socioekonomickým postavením.¹⁹⁹ Od ideologie zombie kapitalismu odvíjí politickou, ekonomickou a kulturní třídu²⁰⁰ i s výše nastíněnými formami jejího přechodu. Na rozdíl od Druláka i Stropnického tedy odmítá existenci jednolitého liberalismu, jehož složky by nebyly navzájem oddělitelné.²⁰¹ Kritizuje Druláka za idealizaci pravicových konzervativců a demonizaci liberálů, vede podle něj k prohlubování nežádoucích kulturních válek.²⁰² Ideologii zombie kapitalismu podle Hausera nastolili nejen liberálové, ale také pravicoví konzervativci.²⁰³

Drulákovi Hauser rovněž vyčítá mylný výklad Benoista i Michéy, ve kterém se podle něj projevuje Drulákův antikomunismus (ne nepodobný tomu pravicově liberálnímu) namířený proti domněle „elitářskému marxismu“, jehož existenci ve spojitosti s Marxem či Leninem Hauser odmítá.²⁰⁴ Michéu považuje za marxistického komunistu či socialistu navazujícího na tyto myslitele.²⁰⁵ S obdobnou mírou simplifikace však Hauser považuje u Michéy feminismus²⁰⁶ a ochranu menšin za základ při údajné²⁰⁷ konstrukci emancipačního socialistického subjektu.²⁰⁸

Podle Hausera se v současné době přechodu rozpadají liberální i konzervativní koncepty, což souvisí rovněž s absencí opozičního socialistického proudu.²⁰⁹ Současná

¹⁹⁷ Fiktivní kapitál definuje Hauser jako „vlastnický titul na budoucí výnos, který vzniknout může, ale také nemusí“. Michael Hauser, *Manifest socialistického hnutí* (Praha: Neklid, 2023), s. 47.

¹⁹⁸ Současnou hyperburžoazii od buržoazie Marxovy doby podle Hausera odlišuje bohatnutí fiktivním kapitálem bez přímého vztahu k reálné ekonomice a bezprostřední produkci zboží. Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 46–47.

¹⁹⁹ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 45–58.

²⁰⁰ Hauser, *Kapitalismus jako zombie*, s. 7.

²⁰¹ Hauser, „Nejde o liberalismus“.

²⁰² Michael Hauser, „Konzervativní revize socialismu. Polemika s Petrem Drulákem“, *!Argument* 18. 7. 2022, <https://casopisargument.cz/?p=44014>.

²⁰³ Hauser, „Nejde o liberalismus“.

²⁰⁴ Hauser, „Konzervativní revize socialismu“.

²⁰⁵ Hauser, „Konzervativní revize socialismu“.

²⁰⁶ Michéa se sice vymezuje proti maskulinní dominanci, ve svém antiliberismu ale např. odmítá existenci genderu jakožto výplod liberálního konstruktivismu. Srov. Michéa, *Tajnosti levice*, s. 46 a 109.

²⁰⁷ Přiznat Michéovi tuto ambici je podle nás sporné, přes některé dílčí, ne příliš konkrétní návrhy považujeme jeho myšlení spíše za kritický diskurz.

²⁰⁸ Michael Hauser, „Plíživá konzervativní revoluce a neomarxismus“, *Salon Práva* 11. 8. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-michaela-hausera-pliziva-konzervativni-revoluce-a-neomarxismus-40332576>.

²⁰⁹ Michael Hauser, „Politika pevných identit“, in *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 103.

levice je podle něj rozdělena dvěma směry: antisystémovým a systémovým. V části antisystémového levicového proudu Hauser nachází socialistický emancipační potenciál antikapitalistických alternativ (např. alterglobalizační hnutí, Occupy Wall Street nebo Indignados).²¹⁰ Do tohoto proudu by však nejspíš zařadil také nekonkrétně definovaný „anarcholiberalní“ (či foucaultovský) proud, proti kterému se vymezuje a považuje ho za paranoidní (protože za vším vidí mocenské vztahy).²¹¹ Systémovou levici kooperující s kapitál-parlamentarismem (pojem A. Badioua mající označit současnou liberální demokracii) Hauser odmítá pro údajný rozchod s neprivilegovanými vrstvami.²¹²

Globální spojení pracujících

Ilberálně levicová pozice Michaela Hausera odkazuje přímo na socialistickou a komunistickou tradici přelomu 19. a 20. století, nazvali jsme ji proto *rekonstruovaným socialismem*. O doslovnosti této rekonstrukce svědčí Hauserova aktualizační parafráze Marxova a Engelsova *Komunistického manifestu*,²¹³ kterou pojmenoval *Manifest socialistického hnutí*.²¹⁴

Hauser považuje za subjekt politického jednání socioekonomickou třídu, jejíž pohyb je až druhotně uskutečňován v rámci národa nebo státu.²¹⁵ Úkol socialistů v současnosti spatřuje v etablování třídy tvořené prekariátem a námezdně pracujícími, která by svrhla panství hyperburžoazie a vydobyla politickou a ekonomickou moc.²¹⁶ Zavedené socialistické hnutí by následně mohlo vstupovat do širšího politického bloku, ve kterém by se proti ideologii zombie kapitalismu spojovalo také s antikapitalistickými liberály a konzervativci.²¹⁷

Sjednocená levice se podle Hausera musí zaměřit na dvě nejzásadnější témata současnosti, majetkovou a příjmovou globální nerovnost a klimatickou krizi.²¹⁸ Neměla by se přitom ale vzdát emancipačních egalitářských výdobytků spojení socialismu

²¹⁰ Hauser, „Politika pevných identit“, s. 103–104.

²¹¹ Jiří Hroník, „Firmy řízené zaměstnanci jako v ČSSR v době Pražského jara. Peníze všem. V EU vládne kapitál. Filozof Hauser o světě po koronakrizi“, *Parlamentní listy* 21. 5. 2020, <https://www.parlamentnilisty.cz/arena/rozhovory/Firmy-rizene-zamestnanci-jako-v-CSSR-v-dobe-Prazskeho-jara-Penize-vsem-V-EU-vladne-kapital-Filozof-Hauser-o-svete-po-koronakrizi-624481>.

²¹² Hauser, „Politika pevných identit“, s. 104.

²¹³ Friedrich Engels, Karl Marx, *Komunistický manifest* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1970).

²¹⁴ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*.

²¹⁵ Michael Hauser, in Ondřej Pavelka, „Kvalitní levicová diskuze“, čas: 25:23.

²¹⁶ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 62.

²¹⁷ Hauser, „Nejde o liberalismus“.

²¹⁸ Hauser, in Ondřej Pavelka, „Kvalitní levicová diskuze“, čas: 27:50.

a liberalismu. Hauser vybízí k socialistickému feminizmu (dokonce k vytvoření nové identity)²¹⁹ a k ochraně menšin. Většinová společnost podle něj vyznává mix socialistických, liberálních a konzervativních hodnot,²²⁰ a není proto žádoucí některou z těchto ideologií rigidně odmítat.²²¹

Jak už bylo zmíněno, Hauser považuje klimatickou krizi za hlavní hrozbu současnosti. Odmítá užití pojmu antropocén, za destrukci planety podle něj nemůže přímá lidská činnost, ale „odlidštěná“ ideologie (zombie) kapitalismu.²²² Mírnění důsledků klimatické krize je podle něj potřeba provést radikální změnou ekonomického systému, který se vzepře zájmům oligarchické hyperburžoazie.²²³ Environmentalistická hnutí se mají spojit s pracující většinou²²⁴ a nastolit socialistický projekt zelené ekonomiky, který by v tomto novém zeleném průmyslu usiloval o plnou zaměstnanost.²²⁵

S tím souvisí Hauserův pohled na migraci: rasovou nesnášenlivost pracujících je podle něj třeba přetavit v hněv vůči vykořisťujícímu globálnímu kapitalismu, který je její hlavní příčinou.²²⁶ Pracující všech zemí (tedy včetně migrantů a příslušníků menšin) se mají spojit a vytvořit mnohonárodnostní a mnohoetnické socialistické hnutí, které bude usilovat o globální, rovnostářštější a svobodnější proměnu systému.²²⁷ Hauser se v návaznosti na Marxe odmítá ve své socialistické vizi spokojit s národními ambicemi a hranicemi vlasti,²²⁸ uznává ale opodstatnění národního rámce. Zároveň se zamítnutím nacionalismu se hlásí (rovněž v návaznosti na Badioua) k emancipačnímu patriotismu²²⁹ a zdůrazňuje význam dědictví specifické československé cesty k socialismu (např. u Bohumíra Šmerala), která umožňovala kombinovat národní emancipaci s proletářským internacionalismem.²³⁰

Hauserova socialistická vize poskytuje deset návrhů na podobu systémové změny, mezi které patří například progresivní zdanění kapitálového majetku, omezení dědicového práva, politika plné zaměstnanosti nebo bezplatný přístup k veřejným službám.²³¹

²¹⁹ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 87.

²²⁰ Hauser, in Ondřej Pavelka, „Kvalitní levicová diskuze“, čas: 18:20.

²²¹ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 122.

²²² Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 71.

²²³ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 72–75.

²²⁴ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 76.

²²⁵ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 69.

²²⁶ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 104.

²²⁷ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*.

²²⁸ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 111.

²²⁹ Michael Hauser, „Plíživá konzervativní revoluce a neomarxismus“.

²³⁰ Hauser, „Politika pevných identit“, s. 107.

²³¹ Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 68–69.

V manifestu však nedochází k následnému rozvedení možnosti a podoby jejich realizace v té míře, aby se daly považovat za konkrétní. Hauser tak kompletně parafrázuje komunistický utopismus počátku minulého století, i když s dystopickou aktualizací týkající se klimatické krize. Konkrétní podoba politického sjednocení pracujících všech zemí, ke kterému Hauser explicitně vybízí,²³² tak zůstává otázkou. Vypořádání se zneužitím původního manifestu systémem autoritářských států (pro historii i budoucnost) rovněž.

Třídní determinismus

Kulturní války jako třídní boj

Předchozí pozice byly rozvíjeny s jistou mírou soustavnosti (přinejmenším Drulák a Hauser), podložené dlouhodobější aktivitou a vyústily v politickou praxi (přinejmenším Drulák a Stropnický, u Hausera spočívala praktická aktivita především v propagaci vlastního teoretického díla). Jednalo se také vždy o myšlení jednoho autora. V tomto případě budeme analyzovat příležitostný esej dvou autorů, kteří neměli pro dlouhodobou formulaci iliberálně levicových pozic ani zdaleka takový význam a jde o spíše ojedinělé vystoupení, nepodložené dlouhodobějším úsilím (a dokonce ani společnou politickou trajektorii obou spoluautorů). Jestliže jej zahrnujeme do naší rekonstrukce, činíme tak proto, že se domníváme, že v rozsáhlém polemickém eseji (vyšel na pokračování a má rozsah přes třicet normostran) autoři prezentovali další možnou a důležitou pozici v debatě.

Text reaguje na polemiku mezi Petrem Drulákem a Michaellem Hauserem, k níž došlo v momentě, kdy první jmenovaný vyzval ke spolupráci s (fakticky krajní) pravicí: vzhledem k tomu, že nepřítelem je (liberální) střed, je třeba, aby se proti němu spojila levice i pravice.²³³ Jak jsme viděli, navázal na tuto výzvu organizační projekt spojení konzervativní levice s krajní pravicí. Michael Hauser v tento okamžik cítil potřebu veřejné distance, přičemž nejen zpětně deklaroval, že se autoři z okruhu Socialistického kruhu účastnili knihy *Budoucnost levice bez liberalismu* proto, aby polemizovali s její hlavní tezí.²³⁴ Jak jsme již viděli, v polemice také formuloval výzvu, aby levice opustila kulturní války.

Právě v tomto kontextu vstoupil do debaty filozof Petr Kužel, známý zejména knihou o Louisi Althusserovi, a výtvarník Dominik Forman, který se profilel především obhajobou nového pojetí socialistického realismu a kritikou zvýhodňování žen a dosud znevýhodněných etnických skupin v praxi výtvarných institucí.²³⁵ Oba se účastnili také knihy *Budoucnost levice bez liberalismu*. Petr Kužel se zde přihlásil k Michéově

²³² Hauser, *Manifest socialistického hnutí*, s. 124.

²³³ Drulák, „Pravolevé kleště“.

²³⁴ Hauser, „Konzervativní revize socialismu“.

²³⁵ Dominik Forman, „Jak se proměňují umělecké instituce. O politice identity, pseudoradikalizaci

argumentaci, ale odmítl její rámování Drulákem jako konzervativního socialismu, to podle něj znamenalo zneuznání specifičnosti socialismu jako třetí klíčové ideologie vedle liberalismu a konzervatismu.²³⁶ Forman zde reflektoval posun levice zformované v bojích proti škrtům Nečasovy vlády k identitářským tématům.²³⁷

Ve svém společném eseji nazvaném leninsky „Co dělat?“ se Kužel s Formanem odrazili od výzvy k opuštění kulturních válek ze strany levice a pokusili se soustavně prozkoumat podmínky možnosti ukončení těchto konfliktů – průvodci jim tu byli především Lenin, Althusser, Lukács a zejména důkladné čtení Marxova *Osmnáctého brumairu Ludvíka Bonaparta*. V menší míře se opřeli také o některé současnější sociologické texty (zejména populární analýzu *Bobos* od Davida Brookse či *Návrat do Remeše* Didiera Eribona).²³⁸

Autoři hodnotili Hauserovu výzvu jako moralisticko psychologizující apel, který se mýlí s jádrem problému: kulturní války se nedějí kvůli chtění nebo nechtění svých aktérů, ale vzhledem k objektivním třídním podmínkám se dít musí. Postoje v kulturních válkách odrážejí třídní pozice. Zatímco střední vrstvy hájí skrze liberální postoje v kulturních válkách odklon od důrazu na ekonomické nerovnosti, pracující třída se bouří proti zvyšování svých životních nákladů, které řada kulturních válek přináší, právě tak jako proti ztrátě srozumitelnosti světa či „zkomolenin[ám]“, které ve jménu údajné emancipace přináší politicky korektní jazyk.²³⁹

Tyto podmínky souvisejí s vývojem levice – ta opustila dominantně třídní perspektivu a zaměření primárně na ekonomické vykořisťování. Namísto toho se individualizovala a vymezuje „proti všem formám útaku“, čímž jednak prokazuje naivní rozumění možností politické akce a touhu destruovat všechny základy „principu reality“ a represe konstituující společnost i jedince (slovy autorů: „Překonání ‚všech forem útaku‘ není radikální heslo, je to infantilní heslo.“).²⁴⁰ Ekonomika se stává – pokud je vůbec tematizována – jen jednou z mnoha sfér „útaku“, proti němuž nově pojatá levice bojuje.

Nová levice v souladu s potřebami kapitálu prosazuje destabilizaci, dekonstrukci všech dosavadních orientačních bodů a individualizaci. Prolnula se jak s liberálními hodnotami individualismu, tak s třídou, která má na jejich prosazení zájem. Ideově

a politické změně“, A2 22/2021, <https://www.advojka.cz/archiv/2021/22/jak-se-promenuji-umelecke-institute>.

²³⁶ Petr Kužel, „Proti liberalismu i konzervatismu za obnovu levice“, in *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 91–95.

²³⁷ Dominik Forman, „Levice v pasti systémové konformity“, in *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 111–115.

²³⁸ Dominik Forman a Petr Kužel, „Co dělat? Proměna levice a její taktika v současných společenských podmínkách (1. část)“, *!Argument* 23. 9. 2022, <https://casopisargument.cz/45534>; Dominik Forman a Petr Kužel, „Co dělat? Proměna levice a její taktika v současných společenských podmínkách (2. část)“, *!Argument* 26. 3. 2022, <https://casopisargument.cz/45598>.

²³⁹ Forman, Kužel, „Co dělat? (1. část)“.

²⁴⁰ Forman, Kužel, „Co dělat? (1. část)“.

a třídní autorům splývá do té míry, že dokonce navrhuji používat slovo „buržoazní“ jako náhradu slova „liberální“. Jako „buržoazní levice“ definují každou, pro niž nejsou ekonomické nerovnosti „*primárním* politickým tématem“, tedy i tu, která je staví na úroveň jiných témat.²⁴¹

Protože se levicovní liberálové stali frakcí buržoazie, její „servisní elitou“, hájí spolu s obecnými zájmy kapitálu své vlastní zájmy. Pro liberály je výhodné vnucovat svět, který odpovídá jejich hodnotám (a v němž mohou obsazovat výhodná místa „expertů na diverzitu“), pro kapitalismus je výhodnější řešit diverzitu než sociální nerovnosti, které dramaticky rostou. Liberalismem proměněná levice podle autorů tento rozpor ignoruje, prodchnutá třídním vědomím středních tříd a svou kolaborací s kapitálem.

Za těchto okolností je nejen nutné, že se budou dít kulturní války, ale také to, že levicově liberální inteligence bude na jejich „liberální“ straně, zatímco zájmy neprivilegovaných tříd budou na straně konzervativní. Neprivilegovaní mají legitimní zájem na stabilitě, jakákoli nestabilita zvyšuje jejich náklady na orientaci. Důsledky různých liberálních podob emancipace dopadají na různé třídy ve společnosti různě: zatímco příslušníci liberálních středních tříd mají i praktický, ekonomický zájem na prosazování liberálních hodnot, pro pracující třídy prosazení těchto hodnot často zvyšuje životní náklady. Je ovšem pozoruhodné, že citlivost autorů pro odlišné dopady politických a kulturních změn se zastavuje u kategorie tříd; autoři už (s výjimkou Formanova zaujetí pro diskriminované muže v uměleckých institucích) neřeší, co se stane, pokud se do zisků a ztrát z kulturních válek promítne gender nebo rasa. Třídy jsou navíc chápány převážně marxovskou optikou produktivismu: klíčovým aktérem je „pracující třída“, pokud se liberální levice zaměřila na „zbídačenou třídu (bezdomovců, narkomanů, žebráků, dlouhodobě nezaměstnaných atd.)“, je to zaměření „na místo pracující většiny“, přičemž již Marx odhalil toto zaměření svou analýzou „lumpenproletariátu“ jako slepou uličku.²⁴² (Autoři nejdou tak daleko jako on a namísto stigmatizace lumpenproletářských vrstev ukazují, že zaměření na pomoc jim vede od solidarity a politické akce k pouhé charitě.)

Je pozoruhodné, že autoři vnímají současnou debatu o klimatické krizi jako další kulturní válku, v níž mluví „buržoazní progresivistické levice“ „konkrétní ekonomické problémy pracujících rozpouštějí v absolutních problémech veškerého lidstva na planetě“.²⁴³ Autoři aproximují ze současné situace: jestliže jsme viděli zdražení elektřiny

²⁴¹ „Výraz ‚buržoazní‘ je jistě zprofanovaný a zastaralý, nicméně rehabilitace tohoto výrazu by mohla mít tu výhodu, že by rozkryla nesmyslnost tvrzení, která tak často slyšíme z progresivistického tábora (stačí si oba výrazy zaměnit): ‚Každá levice musí být především buržoazní!‘, ‚Kdo odmítá, aby levice byla buržoazní, je fašista!‘, ‚Neburžoazní levice není levice!‘ nebo ‚Bez buržoaznosti není emancipace!‘ Snad by pak i ti, kteří ztotožňují emancipaci s liberalismem, pochopili, jak absurdně jejich hesla zní.“ Forman, Kužel, „Co dělat? (2. část)“.

²⁴² Forman, Kužel, „Co dělat? (2. část)“.

²⁴³ Forman, Kužel, „Co dělat? (2. část)“.

v důsledku války na Ukrajině a jeho sociální důsledky, jaké důsledky na pracující třídu bude mít, pokud se prosadí další a vyšší zdražení v souvislosti s řešením klimatické krize? „Pracující jednoduše nemůže vyděsit hrozba toho, že mohou jednou strádat krizí klimatickou, oni jsou naopak oprávněně vystrašeni ekonomickými dopady, které na ně bude mít zavedení ekologických požadavků určených pro její řešení.“²⁴⁴ Vzhledem k tomu, že rolí levice je hájit zájmy pracujících, její postoj ke snahám o řešení klimatické krize musí být negativní.

Návrat k podstatám

Autoři identifikují „podstatu socialismu“ jako hájení zájmů (především ekonomických zájmů) neprivilegované většiny. Naopak „podstatu liberalismu“ nalézají u Johna Locka, patří k ní práva jedince, včetně práva na přisvojenou cizí práci (otroctvím nebo námezdní prací) a na její produkt. Pokud progresivisté spojili levice s liberálními hodnotami, pak „její [levice] podstatu dávno zahubili“.²⁴⁵

Třídní zájem tak v podání autorů není jen klíčem k aktuální politické pozici, ale také k „podstatám“ jednotlivých politických idejí. Jejich třídní situovanost v politickém prostoru zde ztrácí konkrétní historickou podmíněnost a stane se otázkou esence, již je třeba hledat a uskutečnit. Myšlenky a politické proudy se nemohou v konkrétní praxi proměňovat, jsou stíženy intencemi a historickým zakotvením svých původců jako prvotním hříchem.²⁴⁶ Právě díky identifikovatelným podstatám jednotlivých idejí můžeme říci nejen to, že se levice své podstatě odcizila, ale také to, že liberalismus je v jakékoli podobě v rozporu s levicí – mohou se snadno odkázat na jeho „podstatu“, definovanou skrze názory Johna Locka na vlastnictví a přisvojování cizí práce.

Liberalismus je tak *ze své podstaty* antagonistický socialismu a podle autorů je třeba, aby tento antagonismus byl uznán jako základ jakékoli budoucí smysluplné levicové aktivity. Demokratickému socialismu se tedy liberálové mohou přiblížit jen v té míře, v jaké sami přestanou být liberály. Pokud jde o levicové liberály, respektive celou „progresivní levice“, stěžují si autoři především na její „čím dál větší agresivitu“; předpokladem Hauserem adresované výzvy k zanechání kulturních válek na levice by bylo „především zastavení útoků ze strany progresivní levice – minimálně (sic) vůči těm, kteří se z hlediska ekonomické politiky hlásí k levici“.²⁴⁷ Pokud uvažíme, že tento požadavek „zastavení útoků“ byl formulován v textu, který je jedním velkým rozsáhlým útokem vůči „progresivní levici“, je pozoruhodná nejen značně rozvinutá emoční cit-

²⁴⁴ Forman, Kužel, „Co dělat? (2. část).“

²⁴⁵ Forman, Kužel, „Co dělat? (2. část).“

²⁴⁶ Zde autoři následují absenci historické citlivosti, kterou u filozofa Louise Althussera výmluvně identifikoval ve svém polemickém eseji historik E. P. Thompson, *The Poverty of Theory or an Orrery of Errors* (London: Merlin Press, 1978).

²⁴⁷ Forman, Kužel, „Co dělat? (2. část).“

livost materialistických autorů vůči politické kritice, ale také to, že se tento požadavek má týkat zjevně jen jedné strany.

Poměrně rigidní postoj k politickým idejím se nicméně v článku doplňuje se značnou flexibilitou v politické praxi, zejména pak v budování aliancí. Autoři vyzývají k budování socialistického hnutí, které má (jak jinak než ze své „podstaty“) pouze jednu klíčovou a nezměnitelnou charakteristiku: hájit ekonomické zájmy pracující většiny. Právě upřednostnění těchto zájmů oproti všemu ostatnímu je nejen klíčem k obnovení pravé podstaty socialismu z hlediska významu, ale také z hlediska časových priorit: Socialistické hnutí musí být rozvinuté mezi neprivilegovanými, napřed bude řešit téma ekonomických nerovností, teprve pak, v druhém kroku a s pevně zformovanou politickou identitou může snad jako už významná síla „přitahovat tu část liberálního spektra, pro niž bude levicovost důležitější než liberálnost“.²⁴⁸

Zde autoři opakují tezi Stropnického i s odkazem na „plebejské spojenectví“ a také dořikávají jeho taktickou myšlenku: je třeba „uzavírat taktická dočasná spojenectví a opouštět ta nevýhodná [...] spolupracovat s každým, s kým lze na ekonomické ose práce–kapitál prosazovat opatření ve prospěch pracujících na úkor kapitálu“.²⁴⁹ Takové vymezení dává novému subjektu značnou volnost ve volbě politických partnerů a zároveň tuto volnost jednoznačně usměrňuje. Zatímco autoři věnovali velkou část svého článku argumentaci, proč liberálové obecně a liberalizovaná levice konkrétně ekonomicky poškozují pracující (a podobným partnerem tedy být nemohou, nebo jen pokud se zřeknou své kritiky), toto vymezení umožňuje naprostou otevřenost nejen vůči konzervativnímu pólu kulturních válek, ale také vůči krajní pravici.

Asi i tato kombinace teoretické rigidity a taktické otevřenosti vedla k odlišným politickým trajektoriím obou autorů. Dominik Forman vstoupil do spolku Svatopluk a stal se zde „správcem“ jednoho z pěti „prutů“, jmenovitě prutu „Kultura“. Petr Kužel naopak do Svatopluku nevstoupil a zůstal politickým solitérem, který se veřejně profiluje především publicistickou dekonstrukcí „mýtu“ o nižších platech žen za stejnou práci.²⁵⁰

Závěrem

V českém prostředí se v posledním desetiletí zformoval kolem skupiny veřejných intelektuálů myšlenkový proud, který můžeme označit za levicový iliberalismus. Ač tento proud na první pohled může vypadat jednotně, analýza jednotlivých autorů umožňuje nalézt difference v teoretických východiscích, které se promítají i do odlišných politických rozhodnutí.

²⁴⁸ Forman, Kužel, „Co dělat? (2. část)“.

²⁴⁹ Forman, Kužel, „Co dělat? (2. část)“.

²⁵⁰ Petr Kužel, „Jsou ženy za stejnou práci skutečně odměňovány méně než muži?“, *Lidovky.cz* 18. 8. 2022, https://www.lidovky.cz/orientace/platova-diskriminace-gender-pay-gap-platy-mzda-rovnost-pohlavi-gender.A220815_155742_ln_orientacer_ape.

Identifikovali jsme čtyři hlavní pozice a pojmenovali je *konzervativní socialismus*, *plebejské spojenectví*, *rekonstruovaný socialismus* a *třídní determinismus*. Současně s jejich náplní a vzájemnými odlišnostmi jsme zkoumali míru ovlivnění a projevení inovativnosti vůči francouzskému iliberalismu. Zajímalo nás rovněž, zda český iliberální levicový proud představuje svébytnou levicovou alternativu, nebo je jen variací pravicového iliberalismu. Odpovědi se nyní pokusíme u jednotlivých pozic shrnout a následně formulovat možná teoretická poučení pro levice.

Konzervativní socialismus reprezentovaný především Petrem Drulákem je obsahově nejrozvinutější a nejvýraznější pozicí zkoumaného proudu. Zároveň u něj lze spatřovat nejvýraznější ovlivnění francouzským iliberalismem. Drulákova východiska proto budeme rekonstruovat především v komparaci s tímto jeho vzorem.

S myšlením Alaina de Benoista a Jeana-Clauda Michéy propojuje Druláka (krom četných odkazů) negace liberalismu jako celku. Drulák liberalismus rekonstruuje skrze dva neoddelitelné komponenty: neoliberální ekonomickou pravici a kulturní progresivní levice, která se příklonem k liberalismu odvrátila od pracující většiny ve prospěch protekce menšin. Drulák proti tomuto paktu atlantických liberálních elit navrhuje vlastní koncepci konzervativního socialismu a pravolevého spojenectví s pravicovými iliberály, které by usilovalo o obnovení národní svrchovanosti.

S Alainem de Benoistem se Drulákova koncepce protíná zřetelněji. Oba liberální ideologii nahlíží jako nový totalitarismus se zdrojem v západním monoteismu judeo-křesťanské a osvětské tradice. V Drulákově i Benoistově myšlení se objevuje téma prolínání politiky a spirituality, oba proti západnímu monoteismu vybízejí k polyteistickému obratu, který se projevuje také důrazem na diferenciovanou binaritu. S Michéou Druláka spojuje pozitivní postoj vůči etice daru.

Důležitou spojnicí mezi Drulákovým a Benoistovým iliberalismem tvoří pravolevé prolínání a uplatňování metapolitiky. Spolek Svatopluk stejně jako skupina GRECE odmítá přímý vstup do politiky, namísto toho se pohybuje na rovině ideového boje a deklaruje snahu o formulaci předpokladů politického programu. Spoluprací s krajní pravicí a fašistickými konotacemi (u spolku Svatopluk zesílené na rovině užité symboliky) se u obou projevují znaky rudohnědého spojenectví. Vzhledem k tomu, že představitelé Svatopluka v minulosti projevili výrazné politické ambice, můžeme si klást otázku, zda pro ně není oproti francouzskému vzoru omezení se na metapolitiku pouze dočasným a neuspokojivým řešením.

Odlišnost vůči francouzskému vzoru se u konzervativního socialismu projevuje nejvýrazněji v pojmání národní svrchovanosti. Její obnovení Drulák v pravolevé alianci prosazuje jako nezbytný prostředek k zachování demokracie. S Benoistovou vizí panevropského federalismu je však tento požadavek v silném rozporu. Důraz na pevnou jednotící národní identitu (bez akcentu na regionální odlišnosti) a na autonomii rozhodování na národní úrovni (tedy ne v rámci samosprávných regionů) představuje z Benoistova hlediska nepřijatelné jakobínské. Druláka sice s Benoistem spojuje negativní postoj vůči současné Evropské unii, jejich vize evropského uspořádání se však

liší. Oproti panevropskému federalismu Drulák prosazuje Evropu složenou z celoevropského pásma národních svrchovaných států, které by se následně dělilo do menších, vzájemně solidárních spojeneckých celků.

Spíše marginálnější odlišností zejména od zdrženlivého Michéy je Drulákovo rozsáhlé vyjadřování k rozličným tématům ve veřejném prostoru, které z něj aspoň na nějakou dobu udělalo hvězdného youtubera. Důležitějším poznatkem je, že konzervativní socialismus Petra Druláka je v některých otázkách pravicovější než jeho francouzský iliberální vzor. Na rozdíl od Michéy nezdůrazňuje Drulák ve svém iliberalismu kritiku neomezeného růstu. Namísto toho se profiluje klimaskepticismem a kritikou nejen „technokratického“ ekomodernismu, ale také vůle k nerůstu. Souhlasíme tak s Matyášem Křížkovským, že se Drulák od svého francouzského iliberálního vzoru odlišuje odmítáním environmentálního aktivismu a bagatelizací klimatické krize, jejíž řešení považuje za projekt atlantických neoliberálních elit. Oproti Michéovi a Benoistovi také Drulák ve své koncepci nepracuje s prosazováním subsidiárního nebo municipálního principu samosprávy (v případě Benoista regionální), který by se blížil radikálně demokratickému komunitarismu. Můžeme také souhlasit s Petrem Kuželem, že Drulák si pro své potřeby Michéovo myšlení nově zarámoval explicitním označením za „konzervativní“, což lze pokládat za posun, byť se oproti Kuželovi domníváme, že Drulák sice zastřel některé prvky Michéova myšlení a zdůraznil jiné, nehledal ale konzervativní postoje tam, kde vůbec nejsou, spíše je jednostranně zdůraznil a pojmenoval.

U Druláka lze také sledovat explicitní antimigrační étos (obdobný Benoistově) neporovnatelný s Michéou. Jedna z nejzásadnějších diferencí oproti francouzskému vzoru spočívá v antikomunistických prvcích Drulákova myšlení, ať už se jedná o despekt vůči hlavním marxistickým myslitelům (elitářství Marxe, Engelse a Lenina), nebo o pejorativní využívání pojmu neomarxismus (ve významu hegemonního a manipulativního doplňku liberalismu). Zakladatel Nové pravice Alain de Benoist po levicovém obratu nastíněném výše tyto antikomunistické prvky nevyužívá.

Drulákův konzervativní socialismus tak podle nás nelze označit za svébytnou levicovou alternativu vůči pravicovému iliberalismu. Nepředstavuje politickou a ekonomickou alternativu vůči kapitalismu, ale morální kritiku liberalismu, která umisťuje jádro politiky do hodnotových a kulturních sporů (např. důrazem na odmítání lidskoprávní koncepce jako celku nebo postulováním morálně nadřazených hodnot domnělého lidu nebo národa). Je pozoruhodné, že navzdory vlastní deklarované levicovosti se Drulák od představitele Nové pravice Benoista neodlišuje v hodnotách a vizích, ale především v důrazu na státní suverenitu, vůči níž má pravicový iliberál mnohem kritičtější postoj.

Další zkoumaná pozice, *plebejské spojenectví* Matěje Stropnického, je při bližším pohledu spíše variací konzervativního socialismu, přesto se mezi nimi dají nalézt drobné rozdíly. Objekt negace zůstává obdobný, není proto třeba ho znovu detailně shrnovat. Liberální levice se v tzv. foucaultovské revoluci odklonila kulturní identitární tematikou od lidu a měla by se navrátit k ekonomické problematice, která je však paradoxně definována především domnělými či skutečnými kulturními předsudky „plebejců“. Stropnický klade

velký důraz na levicový populismus, na jehož základě se má zformovat vize plebejského spojení, které by bylo tvořeno elektorátem nespokojeným se současným systémem, jež se momentálně přiklání k jiným antisystémovým alternativám (anarcho-pravicové a etatisticko-levicové). Svým rigidním antiliberalismem a nekonkrétními návrhy systémové antikapitalistické alternativy (u Stropnického dosahuje tato nekonkrétnost vysoké rétorické úrovně) se protíná s myšlením Benoista i Michéy. S oběma se rovněž zřetelně shoduje ve zdůrazňování populismu a politického štěpení na lid a elity, s Michéou pak také v apelu na lidovou mobilizaci a využívání příležitosti „tady a teď“. Konkrétní představu o jejich realizaci Stropnický představil v rámci své protiválečné iniciativy Mír a spravedlnost, která však zatím nemá jednotící efekt v širší společnosti. S Benoistem se Stropnický obdobně jako Drulák rozchází v přístupu k národní svrchovanosti.

Matěj Stropnický vlastní koncepci plebejského spojení nerozvíjí do té míry, aby bylo možné provést detailnější komparaci s francouzským iliberalismem. Přehlednější proto bude ukázat tři nejvýraznější odlišnosti vůči konzervativnímu socialismu Petra Druláka. Na rozdíl od něj považuje Stropnický klimatickou změnu za palčivý problém současnosti, řešit se však podle něj dá až po urovnání ekonomických nerovností zapříčiněných vykořisťující povahou liberálního kapitalismu. Oproti Drulákovi rovněž zaujímá opatrný postoj vůči levicovému spojení s konzervativní a krajní pravicí. Nejdříve je podle něj třeba pevně etablovat levicové hnutí, nebo alespoň levicovou iniciativu. Poslední diferencí jsou rozdílné způsoby realizace jejich konceptů. Zatímco Drulák uplatňuje metapolitický vzorec, Stropnický má viditelné politické ambice. Svěbytnou levicovou politickou alternativu však zatím nepředstavuje.

Podtext těchto tří rozdílů spočívá patrně v odlišné motivaci obou autorů. Drulákův obrat ke konzervativnímu socialismu je výsledkem světonázorového obratu, jehož součástí bylo napojení na Benoistovu filozofii nabízející vyřešit většinu klíčových politicko-filozofických otázek odpověďmi s přídechem mystiky. Stropnického formulace jsou výsledkem tážení po možném politickém úspěchu. Drulákova metapolitika má zdroj v intelektuálně-politické ambici, Stropnického opuštění některých levicových hodnot vychází ze snahy o politickou efektivitu.

Je otázkou, zda byla myšlenka zařadit do iliberálně levicového českého proudu i *rekonstruovaný socialismus* Michaela Hausera správná. Vzhledem k tomu, že byl rovněž formulován v přímém dialogu s vizí konzervativního socialismu a v rámci společného antiliberalního vystoupení, považujeme tuto počáteční volbu za obhajitelnou. Adjektivum iliberální je však u Hausera uplatnitelné jen velmi omezeně, objektem jeho negace je primárně ideologie (zombie) kapitalismu a druhotně postmodernismus. Na rozdíl od Druláka a Stropnického tak uznává rozložitelnost dílčích komponentů liberalismu a zaujímá smířlivější postoj k jeho politickým emancipačním výdobytkům. S Michéou (a do jisté míry i s Benoistem) ho spojuje odkaz k dědictví klasických socialistických myslitelů 19. a 20. století, s oběma francouzskými iliberálními intelektuály rovněž sdílí jádro kritického pohledu na liberalismus, byť ho následně rozvíjí mnohem flexibilněji. S Benoistem a Michéou Hauser sdílí pozitivní postoj k environmentálním hnutím, která

se podle něj mají v globálním měřítku spojit s pracující většinou na cestě za svržením hyperburžoazie a dobytím politické a ekonomické moci socialisty.

Otázka, do jaké míry je Hauserova pozice inovativní vůči Michéovi, nemůže být v rámci tohoto textu uspokojivě zodpovězena. Musela by se reformulovat a úžeji zaměřit na vztah Michéy k učení Karla Marxe, vůči kterému není Hauser inovativní téměř vůbec (kromě aktualizací, které se týkají klimatické krize, uznání významu národa a explicitního pojmenování genderové socialistické identity). V tomto nároku na emancipační univerzalizmus lze však minimálně nalézt přímý rozpor s Benoistovou koncepcí. Z naší analýzy rozhodně nevyplývá, že by byl rekonstruovaný socialismus Michaela Hausera variací pravicového iliberalismu. Vykazuje znaky svébytné levicové pozice, ovšem předminulého století. V analogii k původně ironickému, ale už zažitému označení jednoho proudů v konzervativismu můžeme tento přístup označit jako *paleomarxismus*.

To samé lze v zásadě říci i o polemické pozici, kterou jsme označili jako *třídní determinismus*. Jakkoli jeden z jejích reprezentantů příležitostně pracoval s Benoistovými myšlenkami a stal se účastníkem uskupení založeného na pravolevém prolínání, celková argumentace pro zásadní vymezení vůči liberalismu nečerpá z Benoista, ale spíše z vlastní třídní analýzy a z představy o „podstatách“ různých idejí. Argumentace pro postavení se na stranu konzervativního tábora proti liberálnímu nevychází v tomto případě z politického konzervativismu, ale z konzervativního přístupu k vlastní politické identitě a intelektuálním zdrojům.

Což nás přivádí k obecnější otázce: Jaký je vztah českých levicových iliberálů k levicové tradici? Pokud jde o Petra Druláka, můžeme v řadě ohledů identifikovat analogické gesto, jaké v dějinách levicového myšlení reprezentuje Georges Sorel: posun od materialistické kritiky kapitalistických *struktur* k morální kritice buržoazních *vrstev* a liberálních *idejí*. Tento posun má přitom v Drulákově případě i analogický výsledek jako u Sorela: propojení levice s krajní pravicí v útoku na liberální „střed“. Zatímco v případě Sorela byly podobné amalgámy jedním z historických zdrojů fašismu,²⁵¹ u Druláka se patrně jedná o intelektuální komplement přesunu části politických elit z neúspěšné sociální demokracie směrem k úspěšnější krajně pravicové SPD Tomia Okamury.

Matěj Stropnický a Michael Hauser odmítli Druláka na této cestě následovat. I jejich kritika je ovšem navzdory deklarativnímu materialismu ideocentrická, jejich vztah k levicové tradici spočívá především v hledání momentu, kdy se levicová tradice pokazila. V obou případech jde o dlouhá sedmdesátá léta a vliv autorů jako Michel Foucault. Oba autoři tak sdílejí důraz na ideje. V případě Stropnického je to negace liberalismu a potřeba zúčtovat s dědictvím postfoucaultovské levice, v případě Hausera silné zaujetí postmodernismem, které hraničí s resentimentem.

Petr Kužel a Dominik Forman se pokusili vstoupit do debaty se silným materialistickým argumentem, zdůrazňujícím třídní vázanost idejí. Je nicméně pozoruhodné, že

²⁵¹ Sternhell, Sznajder, Asheri, *The Birth of Fascist Ideology*.

dokonce i v jejich třídně deterministickém pohledu jsou tím hlavním ideje a rétorika textu je zlobně moralistická. Ani s větším důrazem na „materiální základnu“ a pozici společenských vrstev autoři neopustili důraz na morální kritiku buržoazie a ideocentrickou kritiku liberalismu. Materialistická kritika se stává především rétorikou, způsobem pro obzvlášť ostrou formulaci morálních obvinění ze zrady levice. Snadno přitom získává formu delegitimizace jakéhokoli argumentu, který jen skrývá třídní zájem.

Iliberální pozice téměř vždy konverguje s konzervativním postojem. V některých případech jde o konzervativismus politický, přihlášení se ke konzervativnímu pólu kulturních válek, ať už v alianci s pravicovými konzervativci a krajní pravicí, nebo bez ní. I tam, kde se od konzervativního politického postoje distancuje, je patrná konzervativní optika vůči vlastní pozici, která je vnímána především jako tradice. To je v kontrastu s marxistickým důrazem na pokrok.

S Marxem je ovšem v rozporu také konzervující přístup a identifikace s bezprostředními zájmy pracujících. Marxismus je ve své původní formulaci dynamický. Marx a Engels nechtěli bojovat za okamžitý zájem dělníků na zachování světa, jak jej dělníci znali, s jeho orientačními body v konzervativních institucích. Naopak – oslavili rozpad starého světa, který kapitalismus způsobil, vymaňování z dosavadních identit a proměnu ustálených vzorců. Konzervativní podmínky chtěli zničit, někdy v alianci s „pokrokovou buržoazií“. Pro kapitalistické vykořisťování našli jediné slovo omluvy: a sice, že je zároveň vykořisťováním, vymaňováním proletářů z dosavadních podmínek, prvním krokem revoluce, jejímž výsledkem bude nový svět. Ač paleomarxisté Hauser, Kužel a Forman deklarují věrnost marxismu až do jednotlivých formulací, zbavují jej jeho základní filozofické a politické pružiny. Namísto autenticky marxistické pozice, o níž si představují, že ji zastávají, nabízejí některé z možných postmarxistických pozic.

Tím nechceme říct, že by měl levice zachránit „návrat“ ke „skutečnému marxismu“. Domníváme se ale, že pro dnešek mohou být bezpochyby inspirativní dva marxovské přístupy: první (jemuž se ovšem sám Marx ve svých polemických textech mnohokrát zpronevěřil) spočívá v tom, že namísto pouhé polemické negace je třeba názor, který negujeme, dialekticky překonat, pojmout jeho přínosné prvky do vlastní intelektuální či praktické stavby. Namísto iliberalismu, který staví svou identitu na úporném negování liberálních postojů, je takovým přístupem dialektické překonání, jež zahrne ty osvobozující momenty liberalismu, které jsou platné i pro naši současnost.

Tím druhým je historický materialismus. Levice musí zhodnotit materiální proměny, které se celkem drasticky týkají životního prostředí. Musí do sebe také integrovat vhledy, které přináší materiální feministických, LGBT či antirasistických požadavků. Představa, že si z jejich hodnocení nic neodnese a spojí se v alianci s konzervativci nejen v jiných politických postojích, ale i v popírání významu environmentální přeměny a feministických a antirasistických bojů, znamená uložit levicové myšlení do muzea.

Lze si nicméně z teoretických impulsů iliberální levice odnést i pozitivní poučení? Nabízíme na závěr tři.

Levice potřebuje znovu promyslet národ a národní kulturu jako jeden z důležitých komunikačních uzlů a klíčový prostor demokratické politiky. Ne proto, aby jej nostalgicky adorovala nebo se jej pokusila „vzkřísit“ v alianci s národními konzervativci, ale aby k němu našla svůj vlastní vztah. Inspirací mohou být například mexičtí zapatisté, kteří zahrnuli rekonstrukci některých mexických národních mýtů do čtyřúrovňové strategie (rozvíjené zároveň na lokální úrovni ve spojení s rehabilitací menšin, které dominantní mexická identita potlačovala a diskriminovala – např. skrze nové ocenění mayských jazyků –, na regionální úrovni, kde zapatisté reagovali na porážky latinoamerické levice, a na globální úrovni, na niž zapatisté inspirovali síť podpory a alterglobalizační hnutí). Národ jako prostor komunikace se může stát primárně prostorem zahrnutí různých perspektiv, pokud bude levice cíleně prosazovat jeho inkluzivní a sebekritické pojetí,²⁵² pokud jej bude vnímat jako jednu z úrovní komunikace mezi jinými a pokud jej ubrání jak proti liberální a někdy také levicové přezíravosti, tak (a to je mnohem důležitější) vůči takovým pojetím národa, která zdůrazňují jeho exkluzivitu a nadřazenost nad jinými identitami.

V kulturních konfliktech je třeba vidět materiální zájmy. Zároveň je třeba vidět je nikoli staticky, ale otevřené redefinicím, které přinášejí feministické, antirasistické, environmentální a jiné sociální boje. Zájmy nejsou klíče k podstatám, ale k dynamikám. Levicovou odpovědí na tyto dynamiky není přitakat definici situace ze strany konzervativních sil a postavit se na jejich stranu, ale rozvíjet sociální konflikty a prosazovat v nich své definice situace.²⁵³

Různé formy útlaku mají nejen svůj vlastní obsah, ale i formu. Odpor proti „všem formám útlaku“ je důležitý rámec, kterého se levice může jen těžko vzdát. Je to ale zároveň příliš homogenizující rámec. Vést debaty o tom, zda je prvotní a nejdůležitější útlak založený na genderu, rase, třídě, nepřijetí sexuální orientace či destrukci přírody, může velmi snadno směřovat k absurditě – k přehlížení *různosti* reálných situací, v nichž tyto druhy útlaku vytvářejí svébytné konstelace a získávají různý význam. K rozumění reálným situacím potřebujeme vidět různé druhy útlaku v reálných kombinacích.

Obrana specifčnosti třídního útlaku má přesto význam – ne kvůli jeho jedinečnosti, ale jako připomínka toho, že *každá* podoba útlaku má svůj specifický tvar a formu, které určují jejich dynamiku. Část této odlišnosti popsala Nancy Fraser dichotomií přerozdělení vs. uznání.²⁵⁴ Zatímco zneuznanou identitu chceme často potvrdit a osla-

²⁵² V českém kontextu tak soustavně činí např. Milena Bartlová.

²⁵³ Příkladem může být reflexe Graff a Korolczuk, které namísto reagování na konzervativní kampaň proti „genderové ideologii“ zvolily organizování akcí na podporu samoživitelek jako potenciálně inkluzivní sociální boj. Viz Karlberg, Eva, „Is it the swan song of patriarchy, or the beginning of a new ice age? Interview with Agnieszka Graff and Elżbieta Korolczuk“, *Baltic worlds* 7. 3. 2018, <https://balticworlds.com/is-it-the-swan-song-of-patriarchy-or-the-beginning-of-a-new-ice-age/>.

²⁵⁴ Fraserová, Nancy, Honneth, Axel, *Přerozdělování nebo uznání?* (Praha: Filosofie, 2004).

vit, ekonomické vykořisťování chceme oslabit a odbourat. Najít formu pro vzájemnou komunikaci mezi různými formami útlaku je náročný úkol: dominantní podoby interseksionismu, které se o to pokoušejí, často sklouzávají do odškrtávání osobních privilegií a znevýhodnění jako v excelové tabulce, jak upozorňují Gergely Csányi a Eszter Kováts.²⁵⁵ To vede k nahrazení strukturalistického pohledu na útlak a kolektivního boje proti němu k individualizované perspektivě, sčítání znevýhodnění v rámci soutěže jednotlivců o uznání či kompenzaci.

Podobné přístupy mají také tendenci ignorovat odlišnou dynamiku různých podob útlaku, homogenizovat jejich obraz a sugerovat relativně snadnou vzájemnou srovnatelnost a převoditelnost. Důrazy konzervativních socialistů a paleomarxistů na specifickou třídní útlak tak lze pochopit i jako impuls k tomu rozumět vztahu mezi podobami útlaku s větším respektem k jejich specifitě.

Seznam zdrojů

- Bar-on, Tamir. *Rethinking the French New Right: Alternatives to Modernity*. London: Routledge, 2013.
- . „The French New Right: Neither Right, nor Left?“ *Journal for the Study of Radicalism* 8, č. 1 (2014), s. 1–44.
- . *Where Have All The Fascists Gone?* London: Routledge, 2016.
- Barša, Pavel. „Dobývat se do otevřených dveří. Spustí vydání Michéovy knihy konzervativní revoluci na české levici?“ *Novinky* 24. 3. 2020, <http://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-pavla-barsi-dobyvat-se-do-otevrenych-dveri-spusti-vydani-micheovy-knihy-konzervativni-revoluci-na-ceske-levici-40317234>.
- Behrenrent, Michael C. „France's Anti-Liberal Left“. *Dissent* 2019, <https://www.dissentmagazine.org/article/frances-anti-liberal-left>.
- . „An Interview with Jean-Claude Michéa“. *Dissent* 7. 6. 2019, https://www.dissentmagazine.org/online_articles/an-interview-with-jean-claude-michea.
- Benoist, Alain de. „Praxe nové inkvizice. Výroční přednáška na kongresu GRECE 1998“. *Distance* 2012, <https://www.distance.cz/ro%C4%8Dn%C3%ADk-2012/1-%C4%8D%C3%ADslo/praxe-nov%C3%A9-inkvizice>.
- . *Le Moment populiste – Droite-Gauche, c'est fini!* Paris: Pierre-Guillaume de Roux, 2017.
- . *Contre le libéralisme: La société n'est pas un marché*. Monaco: Rocher, 2019.
- . „Umírněná kritika suverénismu“. In *Svrchovanost: zprava i zleva*. Ed. Petr Drulák, s. 317–353. Praha: Dauphin, 2022.

²⁵⁵ Csányi, Gergely, Kováts, Eszter, „Intersectionality – time to rethink“, *Social Europe* 16. 9. 2020, <https://www.socialeurope.eu/intersectionality-time-for-a-rethink>.

- Benoist, Alain de, Champetier, Charles. *Manifesto for a European Renaissance*. London: Arktos Media, 2012.
- Blaha, Luboš. *Antiglobalista*. Bratislava: VEDA – Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2018.
- Budoucnost levice bez liberalismu*. Ed. Petr Drulák, Jan Keller, Matěj Stropnický a Ilona Švihlíková. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2021.
- Buet, Pierre, Feder, J. Lester. „The Man Who Gave White Nationalism A New Life“. *Buzz Feed News* 26. 12. 2017, <https://www.buzzfeednews.com/article/lesterfeder/the-man-who-gave-white-nationalism-a-new-life>.
- Bystro. „Ékologia Kultúra Komunita. Introduction“. <https://www.bystro.org/en/degrowth-2/introduction>.
- Camus, Jean-Yves. „Alain Benoist and the New Right“. In *The Key Thinkers of the Radical Right*. Ed. Mark J. Sedgwick. Oxford: Oxford University Press 2019, s. 73–90.
- Císař, Ondřej. „Kudy z krize? Komunitarismus proti liberalismu po česku“. *Sociologický časopis* 51, č. 1, 2015, s. 153–162.
- Csányi, Gergely, Kováts, Eszter. „Intersectionality – Time to Rethink“. *Social Europe* 16. 9. 2020, <https://www.socialeurope.eu/intersectionality-time-for-a-rethink>.
- Ditrych, Ondřej. „Na ztracené vartě české disciplíny mezinárodních vztahů“. *Mezinárodní vztahy* 57, č. 4, 2022, s. 135–145.
- Dostál, Vratislav. „Levice desítky let kolaboruje se systémem, říká Matěj Stropnický“. *Info.cz* 10. 3. 2020, <https://www.info.cz/zpravodajstvi/cesko/levice-desitky-let-kolaboruje-se-systemem-rika-matej-stropnický>.
- Drulák, Petr. „Přestaňme dohánět, začněme tvořit! Budoucnost českého oboru mezinárodních vztahů“. *Mezinárodní vztahy* 44, č. 3, 2009, s. 95–109.
- . *Politika nezájmu: Česko a Západ v krizi*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2012.
- . „O politicích a prorocích“. *Salon Práva*. 24. 4. 2013, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-petr-drulak-o-politicich-a-prorocich-188633>.
- . „Shoda hledaná v dialogu“. *A2*. 23/2014, <https://www.advojka.cz/archiv/2014/23/shoda-hledana-v-dialogu>.
- . „Lidská práva v zahraniční politice aneb od snění k naivitě. A zpět?“ *Deník Referendum*. 7. 12. 2014, <https://denikreferendum.cz/clanek/16575-lidska-prava-v-zahranicni-politice-aneb-od-sneni-k-naivite-a-zpet>.
- . „Za socialistický Západ!“ In *Sametová budoucnost?* Ed. Petr Agha, Petr Drulák. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019, s. 89–106.
- . „Poručíme větru, dešti?“. *Salon Práva* 23. 3. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-petra-drulaka-porucime-vetru-desti-40317237>.
- . „Chvála konzervativního socialismu“. *A2larm* 23. 3. 2020, <https://a2larm.cz/2020/03/chvala-konzervativniho-socialismu>.

- . „Obrana konzervativního socialismu“. *Deník Referendum* 9. 4. 2020, <https://denikreferendum.cz/clanek/31041-obrana-konzervativniho-socialismu>.
- . „Útěk před spravedlností“. *Salon Práva* 28. 4. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-utek-pred-spravedlnosti-polemicky-esej-petra-drulaka-40321518>.
- . *Podvojný svět*. Praha: Academia, 2022.
- . „Proč by se měl konzervativce bavit s levicí?“. *Rádio Universum* 2. 7. 2022, <https://www.radiouniversum.cz/petr-drulak-proc-by-se-mel-konzervativce-bavit-s-levici>.
- . „Úvod“, in in *Svrchovanost: zprava i zleva*, s. 9–21. Praha: Dauphin, 2022.
- . „Svrchovanost ve střední Evropě“, in *Svrchovanost: zprava i zleva*, s. 48–72. Praha: Dauphin, 2022.
- . „Pravolevé kleště“. *!Argument* 7. 7. 2022, <http://casopisargument.cz/?p=43772>.
- . „Marxismus a liberalismus bez nostalgie: Odpověď Michaelu Hauserovi“. *!Argument* 25. 7. 2022, <https://casopisargument.cz/?p=44202>.
- . In Kolektif. „Drulák / Švihlíková / Semín – Trialog o svrchovanosti / Debatní klub“. *Youtube* 6. 3. 2023, https://www.youtube.com/watch?v=rzLxa-nfXtQ&ab_channel=KOLEKTIF.
- . In Xaver live. „Profesor Petr Drulák | Xaver s hostem“. *Youtube* 26. 3. 2023, https://www.youtube.com/watch?v=u4E3Z2bc4j0&ab_channel=XaverLive.
- Drulák, Petr, Keller, Jan. „Proč konzervativní socialismus?“. *Deník Právo* 14. 5. 2020, https://masarykovaakademie.cz/drulak-keller-proc-konzervativnismu/?_gl=1*k937y0*_up*MQ.*_ga*MjEwMjIxOTk3MS4xNjg4ODEzNjQ4*_ga_YTVRB12EWE*MTY4ODgxMzY0Ny4xLjAuMTY4ODgxMzY0Ny4wLjAuMA.
- Drulák, Petr, Jean-Claude Michéa. „Konzervativní socialista“. In Michéa, Jean-Claude, *Tajnosti levice: Od ideálu osvícenství k triumfu neomezeného kapitalismu*. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019, s. 5–19.
- Eggers, Nicolai von. „Federalist fascism: The new right and the French Revolution“. *Fascism* 10, č. 2 (2021), s. 298–322.
- Engels, Friedrich, Marx, Karl. *Komunistický manifest*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1970.
- Forman, Dominik. „Jak se proměňují umělecké instituce. O politice identity, pseudoradikalizaci a politické změně“. *A2* 22/2021, <https://www.advojka.cz/archiv/2021/22/jak-se-promenuji-umelecke-institute>.
- . „Levice v pasti systémové konformity“. In *Budoucnost levice bez liberalismu*. Ed. Petr Drulák, Jan Keller, Matěj Stropnický a Ilona Švihlíková. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2021, s. 111–115.
- . „Lidská práva jako politický kýč“, in Petr Drulák (ed.), *Lidská práva zprava i zleva/Ludské práva sprava aj zľava* (Praha: Dauphin 2023).
- Forman, Dominik, Kužel, Petr. „Co dělat? Proměna levice a její taktika v současných

- společenských podmínkách (1. část)". *!Argument* 23. 9. 2022, <https://casopisargument.cz/45534>.
- Forman, Dominik, Kužel, Petr. „Co dělat? Proměna levice a její taktika v současných společenských podmínkách (2. část)". *!Argument* 26. 9. 2022, <https://casopisargument.cz/?p=45598>.
- Fraser, Nancy. *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*. London: Verso, 2022.
- Fraserová, Nancy, Honneth, Axel. *Přerozdělování nebo uznání?* Praha: Filosofia, 2004.
- Giroux, Matthieu, Alain de Benoist. „Le libéralisme met la liberté au service du seul individu". *Philitt* 28. 3. 2019, <http://philitt.fr/2019/03/28/alain-de-benoist-le-liberalisme-met-la-liberte-au-service-du-seul-individu>.
- Hauser, Michael. „ODS jako učitelka socialismu". *Deník Referendum* 16. 4. 2010, <https://denikreferendum.cz/clanek/2958-ods-jako-ucitelka-socialismu>.
- . „„Přemluv bábu' jako lekce postmodernismu". *Deník Referendum* 30. 4. 2010, <https://denikreferendum.cz/clanek/3256-premluv-babu-jako-lekce-postmodernismu>.
- . „Zeměřesení na Haiti s Voltairem". *Deník Referendum* 15. 1. 2010, <https://denikreferendum.cz/clanek/1099-zemetreseni-na-haiti-s-voltairem>.
- . *Kapitalismus jako zombie neboli Proč žijeme ve světě přízraků*. Praha: Rybka Publishers, 2013.
- . „Plíživá konzervativní revoluce a neomarxismus". *Salon Práva* 11. 8. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-michaela-hausera-pliziva-konzervativni-revoluce-a-neomarxismus-40332576>.
- . „Politika pevných identit". In *Budoucnost levice bez liberalismu*. Ed. Petr Drulák, Jan Keller, Matěj Stropnický a Ilona Švihlíková. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2021, s. 103–110.
- . „Rozlomená jednota liberální demokracie: K původu nových populismů". In Feinberg, Grim Joseph, Michael Hauser, Jakub Ort, *Politika jednoty ve světě proměn*. Praha: Filosofia, 2021, s. 93–170.
- . *Doba přechodu: Tranzitivní ontologie a dílo Alaina Badioua*. Praha: Filosofia, 2021.
- . „Konzervativní revize socialismu. Polemika s Petrem Drulákem". *!Argument* 18. 7. 2022, <https://casopisargument.cz/?p=44014>.
- . „Nejde o liberalismus, nýbrž o ideologii zombie kapitalismu. Replika na Petra Druláka". *!Argument* 3. 8. 2022, <https://casopisargument.cz/?p=44448>.
- . *Manifest socialistického hnutí*. Praha: Neklid, 2023.
- Houda, Přemysl. „Měli bychom si přiznat, že demokracii je třeba od základů přestavět". *Lidové noviny* 13. 6. 2021, <http://www.lidovky.cz/ceska-pozice/meli-bychom-si-priznat-ze-demokracii-je-treba-od-zakladu-prestavet>. A210608_185652_pozice-tema_lube.

- Hroník, Jiří. „Firmy řízené zaměstnanci jako v ČSSR v době Pražského jara. Peníze všem. V EU vládne kapitál. Filozof Hauser o světě po koronakrizi“. *Parlamentní listy* 21. 5. 2020, <https://www.parlamentnilisty.cz/arena/rozhovory/Firmy-rizene-zamestnanci-jako-v-CSSR-v-dobe-Prazskeho-jara-Penize-vsem-V-EU-vladne-kapital-Filozof-Hauser-o-svete-po-koronakrizi-624481>.
- Jennings, Jeremy R. *Georges Sorel. The Character and Development of His Thought*. London: Palgrave Macmillan, 1985.
- Kaiser, Daniel. „Svět, který zažije dnešní mládež, nebude příliš zajímavý“. *Echo 24* 3. 7. 2020, <http://www.echo24.cz/a/Srafs/svet-ktery-zazije-dnesni-mladez-nebude-prilis-zajimavy>.
- Karlberg, Eva. „Is it the swan song of patriarchy, or the beginning of a new ice age? Interview with Agnieszka Graff and Elżbieta Korolczuk“. *Baltic worlds* 7. 3. 2018, <https://balticworlds.com/is-it-the-swan-song-of-patriarchy-or-the-beginning-of-a-new-ice-age/>.
- Keller, Jan. „Cirkus s migranty je pokrytectví. Lomíme rukama nad těmi, kteří opustili své staré a nemocné. Tu vynucenou solidaritu zaplatí chudí v Evropě“. *Parlamentní listy* 21. 10. 2015, <https://www.parlamentnilisty.cz/arena/rozhovory/Profesor-Jan-Keller-Cirkus-s-migranty-je-pokrytectvi-Lomime-rukama-nad-temi-kteri-opustili-sve-stare-a-nemocne-Tu-vynucenou-solidaritu-zaplati-chudi-v-Evrope-404461>.
- . „Co u Michéy nenajdeme“. *Salon Práva* 14. 4. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-co-u-michey-nenajdeme-jan-keller-k-polemice-nad-knihou-tajnosti-levice-40320002>.
- Kobová, Ľubica. „Obmedzenia diskusie o ľavici a nejasná cesta von“. *Listy* č. 4 (2020), <http://archiv.listy.cz/archiv.php?cislo=204&clanek=042014>.
- Kolektif. „Drulák / Švihlíková / Semín – Trialog o svrchovanosti / Debatní klub“. *Youtube* 6. 3. 2023, https://www.youtube.com/watch?v=rzLxa-nfXtQ&ab_channel=KOLEKTIF.
- . „Lidská práva zprava i zleva“. *Youtube* 27. 3. 2023, https://www.youtube.com/watch?v=VEYVLPnut0c&ab_channel=KOLEKTIF.
- . „Luboš Blaha – Co se v důsledku Ukrajiny děje na Slovensku? / Letní škola spolku Svatopluk“. *Youtube* 14. 8. 2023, <http://www.youtube.com/watch?v=DrKQycbibUA>.
- Kosík, Karel. *Krise moderní doby*. Praha: Filosofia, 2024.
- Kováts, Eszter. „An Illiberal Left? Assessing Current Anti-Pluralist Political Practices in the West“. In *The Oxford Handbook of Illiberalism*. Ed. Marlene Laruelle. Oxford: Oxford University Press, 2024, on-line first, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197639108.013.48>.
- Křížkovský, Matyáš. „Levicová cesta z klimatické pasti aneb Politická ‚rovnost s kořený‘, nikoli kulturní nacionalismus“. *Listy* 2021, <http://www.listy.cz/archiv.php?cislo=212&clanek=022114>.

- Kužel, Petr. „Jsou ženy za stejnou práci skutečně odměňovány méně než muži?“. *Lidovky.cz* 18. 8. 2022, https://www.lidovky.cz/orientace/platova-diskriminace-gender-pay-gap-platy-mzda-rovnost-pohlavi-gender.A220815_155742_ln_orientacer_ape.
- . „Proti liberalismu i konzervativismu za obnovu levice“. In *Budoucnost levice bez liberalismu*, s. 91–95.
- Latour, Bruno. *Zpátky na zem. Jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu*. Praha: Neklid, 2020.
- Mahrane, Saïd. „Alain de Benoist, du brun au rouge“. *Le Point* 15. 12. 2015, http://www.lepoint.fr/debats/alain-de-benoist-du-brun-au-rouge-15-12-2015-1990102_2.php.
- Metelec, Matěj. „Tajnosti levice: Drobné intriky, prázdné řečnění a akce naoko“. *A2larm* 1. 6. 2020, <https://a2larm.cz/2020/06/tajnosti-levice-drobne-intriky-prazdne-recneni-a-akce-naoko>.
- . „Budoucnost bez emancipace?“. *A2* 14–15/2021, <https://www.advojka.cz/archiv/2021/14-15/budoucnost-bez-emancipace>.
- Michéa, Jean-Claude. *L'Empire du moindre mal*. Paris: Climats, 2007.
- . *Le Complexe d'Orphée*. Paris: Champs essais, 2014.
- . *Notre ennemi, le capital*. Paris: Climats, 2017.
- . *Le Loup dans la bergerie*. Paris: Climats, 2018.
- . *Tajnosti levice: Od ideálu osvícenství k triumfu neomezeného kapitalismu*. Přel. P. Drulák. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019.
- Mír a spravedlnost, <https://miraspravedlnost.cz/vyzva>.
- Orbán, Viktor. „Prime Minister Viktor Orbán's Speech at the 25th Bálványos Summer Free University and Student Camp“. *Kormany* 30. 7. 2014, <http://2015-2019.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-at-the-25th-balvanyos-summer-free-university-and-student-camp>.
- Pavelka, Ondřej. „Kvalitní levicová diskuze“. *Youtube* 2. 12. 2022, https://www.youtube.com/watch?v=c-3Yv07I_lo&ab_channel=Ond%C5%99ejPavelka.
- Petřík, Lukáš. „Profesor Jan Keller s námi promluvil o rozvratu, chaosu a peklu ze života pro miliony lidí“. *Parlamentní listy* 23. 3. 2015, <https://www.parlamentnilisty.cz/arena/rozhovory/Profesor-Jan-Keller-s-nami-promluvil-o-rozvratu-chaosu-a-peklu-ze-zivota-pro-miliony-lidi-367466>.
- Roth, Jack J. *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1980.
- Sedgwick, Mark J. *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Sheehan, Thomas. „Myth and Violence: The fascism of Julius Evola and Alain de Benoist“. *Social Research* 48, č. 1 (1981), s. 45–73.

- Simitopol, Anca. „Jean-Claude Michéa’s Populism or ‚with the Left against the Left‘“. *South-East European Journal of Political Science* 2, č. 1–2 (2014), s. 17–38.
- Slačálek, Ondřej. „Megalomanské prorocství Petra Druláka“. *Central European Journal of Politics* 8, č. 2, s. 28–41.
- Socialistický kruh, <https://sok.bz>.
- Sternhell, Zeev, Sznajder, Mario, Asheri, Maia. *The Birth of Fascist Ideology. From Cultural Rebellion to Political Revolution*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Stropnický, Matěj. „Chtít to hlavní“. *Deník Referendum* 9. 6. 2020, <https://denikreferendum.cz/clanek/31308-chtit-to-hlavni>.
- . „Obnova plebejského spojení“. *Salon Práva* 15. 6. 2020, <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-mateje-stropnickeho-obnova-plebejskeho-spojencvi-40327216>.
- . „Zleva tanky?“. *Tvar* 13/2020. Dostupné z: https://masarykovaakademie.cz/stropnický-zleva-tanky/?_gl=1*1jc2cv*_up*MQ..*_ga*OTU2NzQzNTQxLjE2ODk3NTg2OTc.*_ga_YTVRB12EWE*MTY4OTc1ODY5NS4xLjAuMTY4OTc1ODY5NS4wLjAuMA.
- . „Proti svobodě postavit spravedlnost“. In *Budoucnost levice bez liberalismu*. Ed. Petr Drulák, Jan Keller, Matěj Stropnický a Ilona Švihlíková. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2021, s. 79–84.
- Svatopluk, <https://www.svatoplukzs.cz/>.
- Šaffek, Martin, Májíček, Jan. „Proti globálnímu kapitalismu s Blahou?“ *Kontradikce/Contradictions* 3, č. 1 (2019), s. 299–306.
- Taguieff, Pierre-André. „La stratégie culturelle de la ‚Nouvelle Droite‘ en France (1968–1983)“. In *Vous avez dit fascismes?* Ed. Pierre-André Taguieff, Jacques Tarnero, Robert Badinter. Paris: Montalba, 1983, s. 13–40.
- Thompson, E. P. *The Poverty of Theory or an Orrery of Errors*. London: Merlin Press, 1978.
- Zakaria, Fareed. „The Rise of Illiberal Democracy“. *Foreign Affairs* 76, č. 6 (1997), s. 22–43.
- . *Budoucnost svobody*. Přel. J. Veis. Praha: Academia, 2004.

SILVIA RIVERA CUSICANQUI

Bolivijská dekoloniální teorie a praxe

Jana Jetmarová

Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická, Technická univerzita v Liberci

jana.jetmarova@tul.cz

ORCID 0000-0002-9719-8177

Silvia Rivera Cusicanqui: Decolonial Theory and Practice in Bolivia

Abstract

Silvia Rivera Cusicanqui is one of the leading figures in contemporary Latin American decolonial thought. She strongly critiques the hegemony of Western epistemology and the political economy of knowledge embedded in academia, as well as Western academic postcolonialism. In contrast, she posits local forms of knowledge based on the experiences and cosmovisions of Indigenous Bolivians. From the perspective of the colonized, history loses its linear character, which is based on the culturally dominant Western narrative. In line with native understandings of space-time, history is seen as cyclical, marked by various forms of (neo)colonial oppression and resistance. Silvia Rivera Cusicanqui's vision of anti-colonial struggle connects Indigenous experience with the practices of early 20th-century Bolivian anarcho-syndicalists. This involves creating and linking subversive, autonomous micro-spaces within which a wide range of shared everyday practices can be transformed into instruments of political emancipation. Cusicanqui refers to the knowledge emerging from this anti-systemic everyday as low-intensity theory. This text examines Silvia Rivera Cusicanqui's thought, focusing on key concepts in her decolonial theory and practice: the decolonization of space-time, the critique of nationalism and internal (internalized) colonialism, and the concept of ch'ixi identity. The article also briefly addresses the universal relevance of these ideas.

Keywords

Silvia Rivera Cusicanqui, Bolivia, decolonial thinking, anarcho-syndicalism, hybridity, low-intensity theory, THOA, ch'ixi, taypi

DOI 10.46957/con.2024.1.4

Silvia Rivera Cusicanqui je nejvýznamnější myslitelkou současného bolivijského dekoloniálního anarchofeminismu, zároveň představuje jednu z prvních teoretiček dekoloniálního myšlení v Latinské Americe. Jako socioložka a historička s nativními kořeny se Cusicanqui dlouhodobě zaměřuje na kritiku a konceptualizaci různých forem (neo)kolonialismu. Cusicanqui akcentuje tři vzájemně se prostupující témata: problematiku identity, protikoloniální rezistence a kritiku hegemonie západních epistemologií a „politické ekonomie vědění“,¹ zakotvené v akademickém prostředí Severu.² Zároveň se Cusicanqui věnuje dekoloniální praxi: působí v autonomní skupině *Colectivx Ch'ixi*, v rámci níž vytváří subverzivní vědění na základě každodenní tělesné zkušenosti a anarchosyndikalistické etiky práce.

Cílem textu je představit dekoloniální myšlení Silvie Rivery Cusicanqui. Vzhledem k tomu, že Cusicanqui vychází primárně z lokální zkušenosti, považuji za nezbytné v textu alespoň velmi stručně nastínit ty aspekty sociopolitické reality Bolívie, jež ovlivnily utváření jejích ideových postojů. V prvních dvou kapitolách záměrně věnuji poměrně velký prostor počátečním výzkumům Cusicanqui a charakteristice bolivijského anarcho-syndikalistického hnutí. Obojí mělo zcela zásadní vliv jak na její metodologickou invenci, tak na formování její dekoloniální teorie a praxe.

Silvia Rivera Cusicanqui se narodila v roce 1949 v dobře situované rodině v La Pazu. Vystudovala antropologii a sociologii, kterou následně začala vyučovat na univerzitě. Její odborný zájem byl formován osobní zkušeností. Otec pracoval jako lékař, vzhledem ke svému postavení si rodina mohla dovolit zaměstnávat aymarské služebné. Emoční pouto, které si Cusicanqui vytvořila se svojí domorodou chůvou,³ ji přivedlo k otázkám vlastní identity a původu jejího příjmení z matčiny strany (Cuscanqui). Na rok odešla

¹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010), s. 65.

² Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 63–69. Pojem (akademický) Sever v textu užívám v souladu s Cusicanqui jako označení institucí a mocenských struktur severní polokoule, především Evropy a Severní Ameriky. Pojmem Jih naopak označuji neprivilegované oblasti Jižní Ameriky, Afriky a Asie. Pojmy Sever a Jih užívám v metaforickém, nikoli striktně geografickém smyslu, nicméně vzhledem k tomu, že jimi označuji specifické sociokulturní prostory, užívám velkých písmen na počátku slova.

³ Rafael Sagárnaga, „Silvia Rivera: ‚descolonizarme es un proceso de todos los días‘“, *Los Tiempos* 12. 8. 2019, <https://www.lostiempos.com/oh/entrevista/20190812/silvia-rivera-descolonizarme-es-proceso-todos-dias>

žít do domorodé komunity (*ayllu*⁴) v provincii Pacajes, odkud pocházeli její domorodí předkové,⁵ zde se naučila hovořit aymarsky. Je zajímavou shodou okolností (kterou sama Cusicanqui považuje za „propojení štěstí a osudu, kterému v anarcho-*ch'ixi* žargonu říkáme dar Matky Země“⁶), že během pozdějších výzkumů objevila svého vzdáleného strýce Luise Cusicanquiho, jenž byl významným představitelem bolivijského anarcho-syndikalistického hnutí v prvních desetiletích 20. století.⁷

Cusicanqui studovala v sedmdesátých letech, v etnicky bouřlivém období. Právě na začátku sedmdesátých let nastoupila na bolivijské univerzity první generace aymarských studentů, kteří si v prostředí velkých měst, prostoupených strukturální etnickou diskriminací a rasismem, plně uvědomovali svou jinakost tváří v tvář společenským elitám. Tito mladí aymarští intelektuálové stáli u zrodu etnoemancipačních hnutí (indianismus a katarismus), jejichž cíle se pohybovaly od zrovnoprávnění domorodých kultur a jazyků až po naprosté odmítnutí všeho evropského a vytvoření vlastního indiánského⁸ státu.⁹ Tento intelektuální kvas a kultura protestu, spjatá s katarismem a indianismem, formovaly další myšlení a výzkumné aktivity Silvie Rivery Cusicanqui.

Pro povlivé dokreslení společenského kontextu je třeba zmínit, že mezi lety 1964–1982 se v Bolívii střídaly vojenské režimy, od roku 1975 v různé intenzitě napojené na Operaci Kondor. Aktivní zapojení do kataristických či indianistických hnutí, prosazování práv pracujících nebo původních obyvatel či jakákoli jiná, levicovým myšlením zavánějící agenda s sebou nesly riziko pronásledování, věznění nebo fyzické likvidace. Cusicanqui dokončila studia v roce 1979 v Peru. V Bolívii byla vězněna, její výzkumné materiály a diplomovou práci zkonfiskovala vojenská vláda Luise Garcíi Mezy.¹⁰ Před politickou perzekucí se skrývala v Argentíně,¹¹ Kolumbii a Mexiku.¹²

⁴ *Ayllu* představují, velmi zjednodušeně řečeno, komunity obvykle (ale nikoli výhradně) vytvořené na základě příbuzenských vazeb a konkrétní teritoriální příslušnosti, které fungují na bázi egalitarismu, vzájemné reciprocity a rotačního systému vedení.

⁵ Sagárnaga, „Silvia Rivera: ‚descolonizarme es un proceso de todos los días‘“.

⁶ Cusicanqui, Silvia Rivera. „Comunalidades anarquistas. Una aproximación testimonial“, in *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, ed. Javier Ruiz (Olympia, Wash.: 115 Legion, 2020), s. 122.

⁷ Silvia Rivera Cusicanqui, Zulema Lehm. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (La Paz: THOA, 1988).

⁸ V textu používám výraz Indián jako označení původních Američanů (proto jej píši s velkým počátečním I). V češtině slovo Indián nemá negativní koloniální nános jako ve španělštině či v angličtině, stoupenci myšlenek katarismu a indianismu navíc záměrně dekolonizovali označení Indián a užívali jej jako symbolu etnoemancipačního boje.

⁹ Fausto Reinaga, *La revolución india* (La Paz, 1970).

¹⁰ Rafael Sagárnaga, „Silvia Rivera: ‚descolonizarme es un proceso de todos los días‘“, *Los Tiempos* 12. 8. 2019, <https://www.lostiempos.com/oh/entrevista/20190812/silvia-rivera-descolonizarme-es-proceso-todos-dias>

¹¹ Verónica Gago, „Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo

Utlačování, ale neporažení: Workshop andské orální historie

Po uvolnění poměrů a znovunastolení demokratického režimu se Cusicanqui vrátila do Bolívie a začala vyučovat sociologii na Universidad Mayor de San Andrés v La Paz. V roce 1983 zde se skupinou studentů a kolegů založila Workshop andské orální historie (*Taller de la Historia Oral Andina*, THOA).¹³ Většina studentů patřila k aymarským intelektuálům, kteří získali možnost univerzitního vzdělání a kteří si uchovávali vazby na své příbuzné v komunitách na Altiplanu.¹⁴ Činnost THOA záhy přerostla rámcem univerzity, workshop začal působit nezávisle na akademickém prostředí a stal se unikátním zdrojem dvojjazyčných (španělsko-aymarských a španělsko-kečuánských) textů a audiovizuální produkce, věnující se do té doby nezmapovaným domorodým hnutím a hnutím pracujících v prvních desetiletích 20. století. V týmu THOA působila vedle Cusicanqui řada dalších badatelů: Zulema Lehm, Esteban Ticona, Carlos Mamani atd.¹⁵

THOA měl několik cílů. Snažil se dekolonizovat dosavadní hegemonní interpretace bolivijské moderní historie, které zcela přehlížely aktivity domorodých komunit a městských anarchistických skupin.¹⁶ THOA se rozhodl tuto mezeru zaplnit a zrekonstruovat historické události očima neprivilegovaných: Aymarů a Kečuánců z komunit na Altiplanu, domorodých řemeslníků, vytvářejících autonomní sítě v prostředí velkých měst, a dalších, dosud přehlížených aktérů. Zároveň si THOA kladl za cíl dekolonizovat metodologii poznání, větší důraz než na psané texty a archivní prameny kladl na orální tradici jako součást domorodých epistemologií, do té doby vyloučených z oficiálního diskurzu pro svou údajnou iracionálnost a nemodernost. THOA se snažil vyrovnat silně asymetrický vztah mezi akademiky, „věducími subjekty“, vycházejícími z dominantní západní epistemologie, a neprivilegovanými etnickými „jinými“, jejichž identita byla definována zvnějšku¹⁷ a násilně přetvářena do třídní podoby rolníků nebo proletariátu.¹⁸

rebelde“, *Tinta Limón* 4. 8. 2022, <https://tintalimon.com.ar/post/principio-silvia-rivera-cusicanqui-fragilizar-el-pensamiento-para-hacerlo-rebelde/>

¹² Ana Cacopardo, „Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible“. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui“, *Andamios* 15, č. 37 (2018), s. 179.

¹³ *Sobre la THOA*. 12. 7. 2024, <https://thoabolivia.wordpress.com/about/>. Workshop byl iniciován jako součást kurzu Ideologická superstruktura, který Cusicanqui vyučovala spolu s Tomásem Huancou.

¹⁴ Cristina Oyarzo Varela, „La escritura de la historia y la política: El taller de historia andina (THOA) y Silvia Rivera Cusicanqui, 1983–1984“, *Cuadernos de historia* 41, č. 57 (2022), s. 161–184.

¹⁵ Varela, „La escritura de la historia“, s. 166.

¹⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, Andalusia Knoll, „Indigenous Anarchism in Bolivia: An interview with Silvia Rivera Cusicanqui“. 2007, <https://es.scribd.com/document/247328708/Silvia-Rivera-Cusicanqui-Indigenous-Anarchism-in-Bolivia>

¹⁷ Silvia Rivera Cusicanqui, „El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia“, *Temas sociales* č. 11 (1987), s. 52.

¹⁸ Cusicanqui, „El potencial epistemológico y teórico“, s. 52.

Jednou z podmínek práce v THOA byla znalost domorodého jazyka. Skupina pracovala primárně v terénu, hledala pamětníky významných událostí a zaznamenávala jejich žité zkušenosti. Postupně se vynořovaly do té doby neznámé osobnosti a momenty, které dokazovaly jednak schopnost andských komunit efektivně se organizovat a působit jako vlivný politický aktér, zároveň se začala vykreslovat mnohohrstevná síť vztahů propojujících zdánlivě izolované zemědělské komunity s pracujícími z městského prostředí.

THOA postupně rozšířil výzkumnou činnost o komunitní aktivismus. V době, kdy neoliberální režim (paradoxně) uznal územní práva domorodých skupin, se THOA, inspirovaný organizací Oxfam, podílel na založení autonomní Rady domorodých komunit Collasuya (CONAMAQ, *Consejo Nacional de Ayllus y Marcas de Collasuyo*), která sdružuje aymarské a kečuánské komunity jižního Altiplana a do současnosti představuje významného aktéra na bolivijské vnitropolitické scéně.¹⁹

V rámci aktivit THOA vydala Cusicanqui v roce 1984 svou první rozsáhlejší práci *Utlačovaní, ale neporažení (Oprimidos pero no vencidos)*,²⁰ věnovanou protikoloniálnímu odboji andských Indiánů v letech 1900–1980. Pro formování její vize dekoloniální praxe byl ovšem klíčový výzkum anarchosyndikalistických skupin, které působily v La Paz v prvních desetiletích 20. století.²¹ Fungování autonomních řemeslnických cechů, jejich rovnostářství, humanismus, propojení intelektuální a manuální práce a zároveň jejich prosítování a spolupráce s domorodými komunitami se stalo Cusicanqui inspirací jak pro promýšlení konceptů, týkajících se identity, tak pro její pozdější aktivistickou činnost v *Colectivx Ch'ixi*.

Libertariánští řemeslníci: andský anarchosyndikalismus

Bolivijský anarchismus a anarchismus v andských zemích obecně je pozoruhodný hned z několika důvodů. Přestože se jedná o ideový směr, který do oblasti přinesli evropští imigranti, zapustil anarchismus mezi domorodými pracujícími mnohem hlubší kořeny než různé varianty marxismu²² jednak proto, že jeho rovnostářský a autonomistický étos, odmítající autoritu koloniálního státu, rezonoval s antikoloniálními praktikami domorodých komunit, jednak proto, že na rozdíl od marxismu nebyl zatížen vazbami na mocenské struktury koloniálních elit. Postoj k marxismu formuloval v sedmdesá-

¹⁹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018), s. 137.

²⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900–1980* (La Paz: Hisbol-CSUTCB, 1984). Cusicanqui měla problém najít vydavatele, který by byl ochoten knihu publikovat, jednalo se o tabuizované téma, jímž Cusicanqui údajně otvírala staré rány a rozdmýčávala neshody. Viz Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 115.

²¹ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*.

²² Geoffroy de Laforcade, „Indigeneity, Gender, and Resistance: Critique and Contemporaneity of Bolivian Anarchism in the Historical Imagination of Silvia Rivera Cusicanqui“, *Anarchist Studies* 28, č. 2 (2020), s. 14.

tých letech Fausto Reinaga, přední myslitel aymarského etnoemancipačního hnutí. Marxismus považoval za cizí ideologii, jejíž aplikace je jen jednou z forem kulturní kolonizace Indiánů, kteří disponují vlastními tisíciletými modely sociální spravedlnosti a Marxe nepotřebují. Reinagův požadavek radikální dekolonizace, vyjádřený heslem „ani Marx, ani Kristus“ (*Ni Marx, ni Cristo*),²³ rezonuje s antiautoritářským ideálem andských anarchosyndikalistů „Ani bůh, ani vlast“ (*Ni dios, ni patria*).²⁴

Myšlenky anarchismu se v bolivijských Andách začaly šířit v prvních desetiletích 20. století. Anarchosyndikalismus byl jednou z reakcí na sílící projevy vykořisťování a útlaču, které s sebou přinesla konsolidace liberálního modelu kapitalismu, jehož hlavním motorem byla masivní těžba cínové rudy.²⁵ V Bolívii se zformovala pestrá paleta anarchosyndikalistických skupin, sdružených do místních federací FOL (Místní dělnická federace, *Federación Obrera Local*), SFOV (Odborový svaz žen různých profesí, *Sindicato Femenino de Oficios Varios*) a FOF (Ženský dělnický svaz, *Federación Obrera Femenina*). Tyto federace byly propojeny s dalšími anarchistickými skupinami a federacemi v Chile, Argentině a dále napříč Latinskou Amerikou.²⁶

Přestože anarchosyndikalistické skupiny řemeslníků působily primárně v městském prostředí, disponovaly silnými vazbami na domorodé komunity *ayllu*, se kterými se v některých případech překrývaly z hlediska teritoriální příslušnosti, příbuzenských vazeb nebo sféry činnosti či obchodu.²⁷ Řemeslnické cechy tak byly infikovány principy reciprocity a komunitarismu, charakteristickými pro andská *ayllu*. Cusicanqui rozkryla rozsáhlou síť propojující městské anarchosyndikalistické skupiny s téměř čtyřmi sty domorodými komunitami Altiplana, která kombinovala univerzalistické a zároveň komunitní principy organizace a spolupráce a která se v některých případech chovala jako autonomní „stát ve státě“.²⁸ Některé skupiny dokonce nebyly ani součástí FOL, ale byly napojeny na komunitní síť „zmocněných náčelníků“²⁹ (*caciques apoderados*), nebo, jako tomu bylo v případě řeznického cechu, využívaly v odporu proti státnímu

²³ Reinaga, *La Revolución India*.

²⁴ Cusicanqui, Lehm. *Los artesanos libertarios*, s. 257, Cusicanqui, Silvia Rivera, „Comunalidades anarquistas. Una aproximación testimonial“, in *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, ed. Javier Ruiz (Olympia, Wash.: 115 Legion, 2020), s. 127.

²⁵ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 22.

²⁶ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 24.

²⁷ Cusicanqui, „Comunalidades“, s. 125–126.

²⁸ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 136.

²⁹ Jednalo se o vybrané představitele andských komunit, kteří byli pro své schopnosti pověřeni k vyjednávání se státem zejména v záležitostech prokazování teritoriálních práv konkrétních *ayllu*. THOA zrekonstruoval příběh jednoho z nejvýznamnějších pověřených náčelníků Santose Marka T'uly, viz Tomás Huanca Laura, *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los Ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república* (La Paz: THOA, 1986).

vměšování oba prostory současně, jak městské anarchosyndikalistické federace, tak sítě domorodých komunit.³⁰

Anarchosyndikalisté sdíleli s Indiány zkušenost útlaču, vykořisťování a marginalizace. Jak původní obyvatelé, tak městští řemeslníci čelili rasismu ze strany dobových společenských elit.³¹ *Q'aras*, městské vyšší třídy, považovaly Aymary a Kečuánce za primitivní, necivilizovatelnou masu a pasivní ahistorické objekty odsouzené k pomalému zániku. Řemeslníci, obvykle pocházející z první generace míšenců³² na liminálním pomezí mezi andskými komunitami a městem,³³ byli přehlíženi jako *cholos*, lidé druhé kategorie, které jakožto manuálně pracující znevýhodňovala kromě etnického původu i třídní příslušnost.³⁴

Etnický a třídní aspekt se odrazil i v chápání aymarského pojmu *q'ara*, který Indiáni a *cholos* užívali pro označení městských elit. V původním smyslu slova *q'ara* znamená nahý, oloupaný nebo oholený. Přeneseně začal být výraz *q'ara* užíván pro označení Evropanů, lidí se světlou pokožkou a – viděno očima původních obyvatel – lidí nahých kulturně. Vlivem koloniální zkušenosti se na výraz *q'ara* navrstvily další významy: lidé bezohlední, sobečtí, zneužívající, toužící po moci a majetku. Anarchosyndikalisté sémanticky posunuli výraz *q'ara* třídním směrem: *q'ara* je někdo, kdo žije z cizí práce,³⁵ kapitalista nebo zlatá mládež (*hijos de los ricos*).³⁶

Anarchosyndikalistické skupiny, stejně jako domorodé komunity, se považovaly za autonomní jednotky a odmítaly zasahování do svých vnitřních záležitostí. Konkrétně se tento postoj realizoval odporem proti placení koloniálních daní a dávek a rezistencí proti kontrole ze strany dominantního státu, který, jak upozorňuje Cusicanqui, se choval jako „bílý stát“ (*Estado q'ara*):³⁷ reprezentoval zájmy etnický a třídně cizích elit a vůči původním obyvatelům a neprivilegovaným realizoval kombinaci paternalistických

³⁰ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 265–266.

³¹ Bolivijské elity své výsadní postavení odvozovaly nejen od socioekonomického statusu, ale také od údajné evropské descendance.

³² Koncept mísení (mestizace) je v andských zemích a Latinské Americe obecně chápán primárně v kulturní rovině. Jako ideologický konstrukt, na němž byl později postaven projekt bolivijské státnosti, sloužil primárně k dekulturnaci původního obyvatelstva a k legitimizaci strukturálních nerovností bolivijské společnosti (jak bude rozvedeno dále v souvislosti s kritikou bolivijského nacionalismu Silvie Riverové Cusicanqui). Kritické reflexe mestizace lze nalézt i u dalších představitelů latinskoamerického dekoloniálního myšlení, viz např. Gloria Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987) nebo Maria Lugones, „Purity, Impurity and Separation“. *Signs* 19, č. 2 (1994) s. 458–479.

³³ Laforcade, „*Indigeneity, Gender and Resistance*“, s. 29.

³⁴ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 266.

³⁵ Cusicanqui, „*Comunalidades*“, s. 130.

³⁶ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 208, 268. V současné době výraz *q'ara* nabyl i ekologické dimenze: *q'ara* je někdo, kdo nerespektuje matku Zemi a princip udržitelného života.

³⁷ Cusicanqui, „*Comunalidades*“, s. 127.

politik a represí.³⁸ Proto začali anarchosyndikalisté a andští Indiáni spolupracovat a společně rozvíjet vzájemně obohacující agendu. Anarchosyndikalisté podporovali indiánské komunity v boji proti vyvlastňování půdy ze strany rozšiřujících se latifundií, zapojili se např. do rebelie v Chayantě (jedné z největších domorodých mobilizací v moderní bolivijské historii, při níž více než 10 tisíc vzbouřenců napadlo haciendy na centrálním Altiplanu).³⁹ Indiáni byli naproti tomu inkorporováni do hnutí pracujících (Zástupci domorodých komunit se v roce 1927 zúčastnili Třetího dělnického kongresu v Oruru).⁴⁰ Městští anarchisté začali překládat texty klasiků anarchismu do aymarštiny a kečuánštiny.⁴¹

Anarchosyndikalisté navíc vytvářeli solidární sítě s dalšími neprivilegovanými skupinami. Podporovali boje námezdních dělníků za osmihodinovou pracovní dobu, zapojovali se do protestů proti zneužívání pracujících ze strany důlních korporací, latifundistů a dalších proponentů kapitálu napříč Bolívií. Požadovali uznání občanských práv pracujících a domorodé většiny (domorodí obyvatelé Bolívie a ženy získali plná občanská práva teprve v roce 1952⁴²) a jako antimilitaristé vystupovali proti násilnému verbování původních obyvatel do války o Chaco (1932–1935).⁴³

Anarchosyndikalisté rozvíjeli dekoloniální praxi prostřednictvím vytváření autonomních forem vědění. Jejich poznání bylo založeno na „postavě řemeslníka-intelektuála, jehož zalíbení v četbě a láska k umění a k duchovním výdobytkům lidských bytostí se snoubí s uznáním manuální práce jako nejvyššího projevu individuální a kolektivní tvořivosti“. ⁴⁴ Díky internacionálním sítím napříč Latinskou Amerikou se do rukou bolivijských anarchosyndikalistů poměrně záhy dostaly španělské překlady Proud-hona, Recluse, Bakunina či Kropotkina.⁴⁵ Jak v rámci FOL, tak v rámci jednotlivých autonomních skupin se zřizovaly knihovny a probíhaly vzdělávací semináře postavené na četbě textů a diskusích o různých teoretických konceptech. Anarchosyndikalistické skupiny plnily roli lidových univerzit, jejichž prostřednictvím se v etnicky a třídně marginalizovaném prostředí vytvářely a reprodukovaly subverzivní formy vědění, postavené na idejích rovnostářství a humanismu.⁴⁶

³⁸ Cusicanqui, „Comunalidades“, s. 127.

³⁹ Laforcade, „Indigeneity, Gender and Resistance“, s. 32.

⁴⁰ Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano 1923–1933* (La Paz: Editorial Los amigos del libro, 1970).

⁴¹ Laforcade, „Indigeneity, Gender and Resistance“, s. 32.

⁴² Cristina Rojas, „Ciudadanía indígena: luchas históricas por la igualdad y la diferencia colonial en Bolivia“. *Cuadernos de Antropología Social* 17, č. 42 (2015), s. 26.

⁴³ Laforcade, „Indigeneity, Gender and Resistance“, s. 36.

⁴⁴ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 276.

⁴⁵ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 23. Knihy se díky prosítování anarchistických skupin dostaly do Bolívie pravděpodobně přes Argentinu.

⁴⁶ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 189.

Zatímco agenda anarchosyndikalistů-mužů byla zakotvena v ideových aspektech doktríny, anarchosyndikalistky vycházely spíše z každodenní zkušenosti, prostřednictvím které identifikovaly strukturální nerovnosti bolivijské společnosti a kterou přetvářely na mocné politikum.⁴⁷ Květinářky, kulinářky, mlékařky, drobné obchodnice cestující po Altiplanu a další ženy, sdružené do autonomních cechů, vycházely z indiánské tradice využívání a obsazování městského prostoru prostřednictvím obchodu a nejrůznějších služeb.⁴⁸ Jako primární dodavatelky potravin do měst měly anarchosyndikalistky poměrně silné vyjednávací pozice. Ústřední roli v jejich politikách hrála tržiště. Představovala prostor pro setkávání, komunikaci a vytváření sociálních vazeb mezi ženami, zároveň se ale stávala i prostorem konfrontace s představiteli státu a jejich machistickými excesy.⁴⁹ Tím, že se cíleně snažily o fyzické i symbolické ovládnutí městských tržišť, navázaly anarchosyndikalistky na strategii, užívanou od koloniálních dob, kdy se domorodé komunity „naučily využívat trh, aby zabránily tomu, aby trh využíval je“.⁵⁰ Oproti západní logice trhu jako místa konkurenčního boje se andská tržiště proměnila v prostory, kde ženy naopak vytvářely solidární vazby a artikulovaly společný zájem a kde se individuální (obchodní) zájmy a potřeby žen realizovaly v souladu s kolektivistickým étosem anarchosyndikalistických skupin.⁵¹

Anarchosyndikalistky, Indiánky nebo míšenky *cholas* narážely v městském prostředí na několik úrovní diskriminace: čelily exkluzi na etnickém, třídním i genderovém základě. Četné konfrontace s dominantní kreolskou kastou,⁵² týkající se zcela prozaických bariér (např. nařízení, které zakazovalo míšenkám jezdit tramvajemi s koší se zbožím, aby „neobtěžovaly bílé dámy“⁵³), vedly u anarchosyndikalistek nejen k radikálním protestním akcím, ale také k formulaci požadavku plných občanských práv u diskriminované a vyloučené indiánské a míšenecké *většiny*. Anarchistické myšlenky přispěly k osvobození potenciálu žen, které se staly významným a rovnocenným aktérem v boji po boku mužů, aniž by při tom musely rezignovat na vlastní specifičnost.⁵⁴

⁴⁷ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 269.

⁴⁸ Cusicanqui, „Comunalidades“, s. 124.

⁴⁹ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 270.

⁵⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, Bill Weinberg, „Indigenous Anarchist Critique of Bolivia ‚Indigenous State‘“, *Countervortex* 8. 6. 2014, <https://countervortex.org/silvia-rivera-cusicanqui/>.

⁵¹ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 270.

⁵² Výraz kasta zde užívám záměrně v souvislosti s historicky zakořeněnou hierarchizací andské společnosti. V koloniálním období se jako kreolové označovali potomci Španělů, narození na americkém kontinentu, později se pojem kreol stal synonymem pro představitele mocenské elity, kteří své výsadní postavení odvozovali mimo jiné poukazem na svůj (často pouze hypotetický) evropský původ. Viz Jana Jetmarová, „Volveré y seré millones...¡Carajo! Aymarský nacionalismus v gellnerovské perspektivě“, in *Původní obyvatelé a globalizace*, ed. Livia Šavelková, Jana Jetmarová a Tomáš Boukal (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2021), s. 400–404.

⁵³ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 271.

⁵⁴ Cusicanqui, Lehm, *Los artesanos libertarios*, s. 157–158.

Po politickém převratu v roce 1952 začal bolivijský stát budovat korporativistický režim, postavený na státém řízené unionizaci. Nově zřizované dělnické a rolnické odborové organizace měly spolu s masivní pošpanělšující alfabetační kampaní přispět k postupnému vymazání etnických identit a vytvoření etnicky homogenního bolivijského národa, zároveň měly prostřednictvím dosazených funkcionářů zajistit kontrolu státu nad potenciálně subverzivními a politicky neloajálními skupinami. Zpolitizované odborové hnutí anarchosyndikalistické federace částečně pohltilo prostřednictvím COB (Bolivijská dělnická centrála, *Central Obrera Boliviana*), částečně je dezintegrovalo.⁵⁵ Nejdéle vydržela ženská federace FOF, která přežila až do roku 1964.⁵⁶ Na několik následujících desetiletí anarchosyndikalistické hnutí v Bolívii zaniklo. Nezaniklo ale anarchistické myšlení. První autonomní skupiny, explicitně navazující na tradici anarchosyndikalismu počátku 20. století, se znovuobjevily v devadesátých letech.⁵⁷

Qhip nays uñtasis sarnaqapxañani: dekolonizace časoprostoru

Na začátku devadesátých let Cusicanqui opustila THOA a na základě zkušeností z výzkumů a z aktivistické činnosti začala rozpracovávat vlastní pojetí dekoloniální teorie a praxe. Represivní politiky vojenských režimů šedesátých a sedmdesátých let vystřídala v polovině osmdesátých let neoliberální transformace země,⁵⁸ která sice na jednu stranu využívala líbivý, demokratický a multikulturní náter, na druhou stranu ale pro většinu Bolivijsců znamenala drastický propad životní úrovně. Permanentní protesty nejrozličnějších sektorů bolivijské společnosti stát řešil pomocí vodních děl, slzného

⁵⁵ Angel Capelletti, *El anarquismo en América Latina* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1990), s. XCVII.

⁵⁶ Ineke Dibbits, *Polleras libertarias: federación obrera femenina 1927–1965* (La Paz: Hisbol, 1989).

⁵⁷ Jana Jetmarová, „We are Indians, Whores and Lesbians, Revolted and Twined Together.“ Decolonial Feminism in Bolivia“. *Ethnologia Actualis* 62, č. 1 (2022), s. 28–61.

⁵⁸ V druhé polovině osmdesátých let prošla Bolívie radikální neoliberální transformací. Státní podniky byly postupně zeštlhly a zprivatizovány, odborové hnutí bylo fakticky zdecimováno. V důsledku masivního propouštění narostla nezaměstnanost a šedá ekonomika. Na konci osmdesátých let pracovaly téměř tři čtvrtiny městské pracovní síly v neformálním sektoru. Další tisíce nezaměstnaných hledaly obživu v Chaparé, tradiční oblasti pěstování koky. Stát byl postupně demontován, veřejný prostor začaly obsazovat soukromé subjekty. V průběhu devadesátých let došlo k sérii legislativních úprav, jejichž cílem byla decentralizace státní moci, zároveň ale měly poskytnout asociální ekonomické politice státu líbivý progresivní, multikulturní image (jako jedna z prvních zemí podepsala Bolívie v roce 1991 Konvenci ILO o právech domorodých skupin, v nové ústavě se definovala jako multikulturní a plurietnický stát, uznala teritoriální a částečně i spolitická práva *ayllu* a domorodých komunit atd.). Tyto kroky nezamýšleně vedly k postupné politické emancipaci neprivilegované většiny, díky níž se mohlo konsolidovat hnutí MAS (Hnutí za socialismus, *Movimiento al Socialismo*), a k masovým protestním mobilizacím, jež v roce 2005 vedly k další změně politického směřování Bolívie. Viz Jana Jetmarová, *Bolívie: Vzestup indigenní politiky a vláda Evo Moralese* (Pardubice: Univerzita Pardubice, 2013).

plynu a gumových projektilů.⁵⁹ Viděno očima neprivilegovaných, útlak přetrvával, jen na sebe vzal jinou podobu.

V této době Cusicanqui rozpracovala svou vizi kolonialismu jako opakovaně se reprodukcující struktury. Cusicanqui dekolonizuje samotnou metodologii poznání: vychází z andských epistemologií, jež jsou postaveny na specifickém chápání časoprostoru, které se řídí zcela odlišnou logikou než dominantní západní model lineární časovosti. Aymarský výraz pro minulost je složený ze slov *nayra* (oko) a *pacha* (čas, prostor). *Nayrapacha* (minulost) je časoprostor, který máme před očima, který je nám známý. Naproti tomu budoucnost je vyjádřena výrazem *q'ipi*, nákladem starostí, který nám číhá za zády (*qhhipha*) a který by, pokud by byl před nás navršen, představoval nepřekonatelnou bariéru.⁶⁰ Bylo by ale chybou se domnívat, že odlišné pojetí času v aymarské epistemologii znamená pouze to, že pomyslný pozorovatel na časové ose couvá, čelem otočen k minulosti a zády k budoucnosti. Tato představa vychází z lineárního pojetí času, které je Aymarům cizí a Cusicanqui jej odmítá jako koncept, vycházející z hegemonní západní epistemologie. Vztah minulosti, přítomnosti a budoucnosti je odlišný a má dynamický charakter. Aymarské rčení *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*⁶¹ vyjadřuje perspektivu pozorovatele, který je zakotven v přítomnosti, jež je pro něj jedinou skutečně existující časovou rovinou, ale je si vědom toho, že minulost, kterou má před očima, permanentně tvoří zárodky budoucnosti v neustálém cyklu. V rámci této časovosti „neexistuje žádné ‚post‘ ani ‚pre‘, není ani lineární, ani teleologická, pohybuje se v cyklech a spirálách, které určují směr, ale nepřestávají se vracet do stejného bodu...“.⁶² Historie podle Cusicanqui představuje cyklickou reaktualizaci minulosti v přítomném čase.⁶³

Viděn touto logikou, není kolonialismus pouhou etapou bolivijských dějin. Reprodukuje se v převrstvujících se cyklech, může na sebe brát různé podoby, jeho podstata však zůstává stejná.⁶⁴ Představuje „strukturu, étos a typ kultury, které se reprodukují prostřednictvím útlaku a umlčování, navzdory pokusům o radikální transformaci ze strany politických nebo intelektuálních elit, ať už se jedná o jejich liberální, populistickou nebo indigenistickou (marxistickou) verzi“.⁶⁵ V andské kosmovizi⁶⁶ se v rámci cyklicky

⁵⁹ Benjamin Kohl, „Challenges to Neoliberal Hegemony in Bolivia“. *Antipode* 38, č. 2 (2006), s. 304–326.

⁶⁰ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 84–85.

⁶¹ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 84.

⁶² Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 54–55.

⁶³ Cusicanqui, „Comunalidades“, s. 125.

⁶⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, „La Raíz: Colonizadores y colonizados“, in *Violencias encubiertas en Bolivia*, ed. Xavier Albó a Raul Barrios (La Paz: Mirada Salvaje, 2010), s. 27–142.

⁶⁵ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 25.

⁶⁶ Pojem kosmovize užívám dle Johanna Broda, „Astronomy, Cosmovisión and Ideology in Pre-His-

se reprodukující časoprostorové spirály dialekticky střetávají cykly útlaku a resistance, umlčování a rebelie. Andský pojem *Pachacuti* v tomto smyslu představuje zlomový bod v časoprostoru, konec jednoho cyklu a začátek dalšího, který může (ale také nemusí) znamenat radikální proměnu světa (chápaného jako kontinuum člověk-příroda), ale může přinést i regres a opakování předchozích cyklů.⁶⁷

Radikální dekoloniální praxe v bolivijských Andách je zakotvena právě v cyklické časovosti. Na počátku devadesátých let v Bolívii operovala guerrillová skupina EGTK (Partyzánská armáda Tupaka Katariho, *Ejército Guerrillero Tupak Katari*), která se pokusila o ozbrojený boj proti strukturám státu. Felipe Quispe,⁶⁸ jeden ze zakladatelů skupiny, sepsal programový manifest EGTK v podobě rekonstrukce historického povstání Tupaka Katariho (1781) úhlem pohledu domorodých Aymarů. Kniha *Tupak Katari vive y vuelve, ¡Carajo! (Tupak Katari žije a vrátí se, sakra!)*⁶⁹ předkládá nejen subverzivní obraz historických událostí očima poražených, ale především podrobný návod na to, jak vést indiánské povstání pomocí stejných nástrojů, jaké užíval Tupak Katari. To, že se v lineárním chápání časovosti jedná o příběh, který se odehrál před více než 200 lety, nehraje roli: Tupak Katari je ve své potencialitě neustále přítomný, žije v časoprostorové spirále a vrací se, aby realizoval *Pachacuti*, proměnu světa. (V devadesátých letech byla představa počátku nového kosmického cyklu vztahována i k pětisetletému výročí evropské invaze na americké kontinenty.)

V perspektivě *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* jsou vzpomínky na domorodou Ameriku, španělskou conquistu, kolonizaci, republikánský kapitalismus i paternalistický nacionalismus součástí téže multičasové dimenze, kterou Cusicanqui nazývá „simultaneita heterogenních časových rovin“⁷⁰ a která je postavena na „logice rekombinace různých horizontů, které se v každém okamžiku našeho života střetávají jako vrstvy různorodých minulostí“.⁷¹ Cusicanqui explicitně navazuje na myšlenky mexického básníka Octavia Paze: „v naší zemi se střetává, prolíná nebo vzájemně zcela ignoruje několik epoch, na tom samém místě nebo vzdáleny jen několik málo kilometrů od sebe [...] Staré časy nikdy zcela nezmizí, a všechny rány, byť by byly sebedávnější, dosud krvácejí.“⁷² Kolonialismus jako struktura je zakotven v habitu, který vychází z této multičasovosti a který působí na mysl i těla Indiánů, jež nálepkuje jako fyziologicky

panic Mesoamerica“. *Annals of the New York Academy of Sciences* 385, č. 1 (1982).

⁶⁷ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 84.

⁶⁸ Jana Jetmarová, „Kondor, který neumírá: Felipe Quispe Huanca“, in *Na křídlech aztéckého orla*, ed. Tomáš Boukal, Adam Horálek a Tomáš Retka (Praha: Dauphin, 2022–2023), s. 72–100.

⁶⁹ Felipe Quispe Huanca, *¡Tupaj Katari vive y vuelve, Carajo!* (La Paz: Ediciones ofensiva roja, 1990).

⁷⁰ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 76.

⁷¹ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 77.

⁷² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1998),

odlišné ne-lidi (čímž aktivuje koloniální horizont), lidi necivilizované a evolučně zaostalé (republikánský horizont), premoderní (paternalisticko-nacionalistický horizont) nebo jako folkloristicky emblematické ekoindiány (moralesovský horizont).

Bolivijský nacionalismus a vnitřní kolonialismus

Odolnost koloniálního étosu vychází podle Cusicanqui z jeho hluboké internalizace: „vnitřní a zvnitřnělý kolonialismus vůči indiánskému světu je v Bolívii tak silně zakořeněný, že jsme se sami stali architekty vlastní kolonizace.“⁷³ Chápáním vnitřního (zvnitřnělého)⁷⁴ kolonialismu (*colonialismo interno*, *colonialismo internalizado*) Cusicanqui navazuje na myšlenkovou tradici, sahající k W. E. B. Du Boisovi nebo Franzi Fanonovi. Jádrem vnitřního (a zvnitřnělého) kolonialismu je přijetí koloniálních (západních) epistemologií, sociálních hierarchií, ekonomických systémů a estetik, které vycházejí z téhož principu – popírání všeho indiánského. Domorodá historie, kultura i samotní původní obyvatelé jsou vnímáni (a manipulováni k tomu, vnímat sami sebe) jako pasivní, ahistorické objekty, které je nutné zcivilizovat, hygienizovat, vzdělávat, zkrátka přizpůsobit západnímu pojetí modernity. Vnitřní a zvnitřnělý kolonialismus prostupuje nejen oficiální ideologii státu (ať už se jedná o režimy postavené na korporativistickém nacionalismu, neoliberalismu nebo moralesovském socialismu), ale je zakořeněn i v každodenní praxi a jako takový formuje na různých rovinách sociální strukturu bolivijské společnosti (Cusicanqui nacházela prvky zvnitřnělého kolonialismu i u tak antisystémových a egalitářských skupin, jakými byli městští anarchosyndikalisté). Vztah mezi vnitřním a zvnitřnělým kolonialismem působí jako sebezesilující zpětnovazebná smyčka: internalizace kolonialismu vede k upevňování koloniálních struktur a hierarchií, které se zpětně prostřednictvím koloniální indoktrinace dále reprodukují a zvnitřňují.

Principy vnitřního kolonialismu stojí podle Cusicanqui v základech ideologie moderního bolivijského nacionalismu, která byla vytvořena do značné míry uměle po politickém převratu v roce 1952, kdy se vládnoucí elita rozhodla dosavadní pseudofeudální Bolívii („heterogenní konglomerát, s různými úrovněmi rozvoje, bez jazykové jednoty“⁷⁵)

s. 2, též Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 19–20.

⁷³ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 98.

⁷⁴ Jako vnitřní kolonialismus (*colonialismo interno*) Cusicanqui označuje opresivní mechanismy, vycházející ze strukturálního nastavení a „habitu“ bolivijské společnosti. Zvnitřnělý kolonialismus (*colonialismo internalizado*) naproti tomu představuje individuální internalizaci a legitimizaci těchto mechanismů: „Kolonialismus by nemohl být tak účinný, nebýt toho, že jsme si sami do sebe vložili svého nepřítele.“ Viz Silvia Rivera Cusicanqui: „Lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada.“ *Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile*. Přístup 20. 10. 2024, <https://facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>.

⁷⁵ Gaia Makaran Kubis, „El nacionalismo étnico en los Andes. El caso de los Aymaras bolivianos.“

přetvořit na moderní národní stát západního střihu. K tomu bylo potřeba vytvořit etnicky homogenní bolivijský národ, jehož ikonickými občany se měli stát mestici (míšenci), jejichž etnické identity budou vymazány a nahrazeny identitou třídní. Od padesátých let byly organizovány alfabetační kampaně s cílem pošpanělit Indiány, zároveň proběhla (ne vždy zcela úspěšná) unionizace domorodých komunit, jež měla zajistit přímou kontrolu státu nad původními obyvateli Altiplana. Byl vytvořen moderní bolivijský národní mýtus, který sice odkazoval k předkontaktní historii země a do panteonu národních hrdinů zařadil vedle kreolů-„osvoboditelů“ Simóna Bolívara a Antonia José de Sucre i aymarské rebely Tupaka Katariho nebo Zárate Willku, ostentativně se ale distancoval od soudobých Indiánů, pro jejichž etnicitu a kulturu nebylo v moderní národní ikonografii místo.⁷⁶

Cílem těchto politik bylo podle Cusicanqui vytvořit představu „maskulinního, západního a křesťanského státu, tzn. státu bílého, homogenního a individualistického, postaveného na moderním modelu patriarchální nukleární rodiny“.⁷⁷ Tento model nebyl ani zdaleka geopoliticky neutrální. Přestože korporativistický režim padesátých let⁷⁸ užíval revoluční, až téměř marxistický náter, ve skutečnosti usiloval o westernizaci Bolívie a o šíření „amerického způsobu života“.⁷⁹ V prvních desetiletích studené války se v Latinské Americe konsolidovala pozice Spojených států amerických, Latinská Amerika se na dlouhá následující desetiletí měla stát jejich pomyslným zadním dvorkem. V obavě z toho, aby Bolívie nenásledovala příkladu Kuby, asistovaly Spojené státy korporativistickému režimu prostřednictvím nejrůznějších podpůrných programů v oblasti zdravotnictví, školství, rozvoje infrastruktury atd., jejichž společným deklarovaným cílem bylo zvýšení životní úrovně a celková modernizace země, paralelně ale USA rozvíjelo osvědčené neokoloniální ekonomické politiky. Propagace coca coly nebo šíření rockové hudby a hollywoodských filmů ovšem bylo, jak Cusicanqui upozorňuje, paradoxně interpretováno jako ztělesnění triumfující modernity a racionality.⁸⁰ Servilní přejímání západního životního stylu ze strany bolivijských elit se stalo jednak převodovou pákou ekonomických (neo)koloniálních zájmů Západu, jednak vytvářelo další formy vnitřního kolonialismu vůči domorodým obyvatelům.

Aby se Indiáni mohli stát součástí moderního bolivijského národa, bylo třeba jim „pomoci“: zcivilizovat je, celkově pozvednout jejich životní úroveň a vnutit jim západní (euroamerický) životní styl. V rámci modernizace venkova byly vedeny osvětové a hygie-

Latinoamérica: Revista de los Estudios Latinoamericanos 49, č. 2 (2009), s. 51.

⁷⁶ Jetmarová, „Volveré y seré millones...“, s. 395–434.

⁷⁷ Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), s. 96.

⁷⁸ Korporativistický režim v Bolívii fungoval v rozmezí let 1952–1964, kdy byl vystřídán sérií vojenských junt a diktatur.

⁷⁹ Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, s. 104.

⁸⁰ Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, s. 94–95.

nizační kampaně, jejichž prostřednictvím stát pronikal do indiánských domácností a „diagnostikoval jejich zvyklosti a praktiky [...] jako nehygienické a domorodé komunity stigmatizoval jako postižené celou řadou sociálních patologií“.⁸¹ Hygienizační diskurz, prezentující Indiány jako nositele potenciálních patogenů, působil jednak jako nástroj vnitřního kolonialismu, jednak upevňoval a násobil stávající společenské hierarchie: santacruzský oligarcha Ñuflo Chávez Ortiz před tím, než s nimi zasedl ke společnému jednání, nechával indiánské odborářské delegáty postříkat DDT.⁸²

Dekulturace Indiánů, která byla vedena pod záminkou zvyšování jejich životní úrovně, spočívala rovněž ve vnucení západního, buržoazního modelu rodiny s jeho patriarchálním způsobem genderové dělby rolí muže jako živitele a ženy jako hospodyně, na jejíž bedra padla narůstající agenda související s hygienizací domácnosti a jejich členů.⁸³ Státem provozované a severoamerickým hegemonem dotované modernizační biopolitiky měly ambice proniknout do nejintimnějších sfér života Indiánů a tím je přimět ke zvnitřnění nacionalistické (koloniální) ideologie, která měla proniknout do jejich každodennosti a stát se stejně neviditelnou a přirozenou jako vzduch, který dýchali.⁸⁴

Nacionalistické politiky podle Cusicanqui vnímaly Indiány jako ahistorické objekty, nikoli jako subjekty a tvůrce vlastní historicity. Tento princip prostupuje napříč dalšími ideologickými modifikacemi (cykly) bolivijského nacionalismu. V souvislosti s neolibérální transformací v osmdesátých a devadesátých letech byl zastaralý koncept etnický homogenního bolivijského národa (který se nikdy nepodařilo realizovat) nahrazen další verzí nacionální modernity: představou národa multikulturního. S existencí domorodých obyvatel (kteří nejevili ochotu vymizet) se bolivijské elity tentokrát vypořádaly tak, že je onálepkovaly jako státem respektované minority. Bolivijský multikulturalismus devadesátých let ovšem Cusicanqui označuje jako „multikulturalismus ornamentální a symbolický, využívající formulí jako etnoturismus a ekoturismus, což byly instituce, které ve skutečnosti teatralizovaly status původních obyvatel a využívaly je jako bytosti zakotvené v minulosti a neschopné ujmout se řízení vlastního osudu“.⁸⁵

I multikulturalismus fungoval podle Cusicanqui jako nový cyklus vnitřní i vnější (neo)kolonizace. Multikulturní agenda sice uznala práva domorodých komunit, zároveň ale zneviditelňovala a vylučovala smíšené a akulturované skupiny na liminálním pomezí⁸⁶ mezi městem a venkovem, v nově osídlovaných zónách východních nížin, v hornických oblastech atd., které ale představovaly většinu kečuánsky a aymarsky hovořící populace v Bolívii a jejichž etnicita (a související kulturní a teritoriální práva)

⁸¹ Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, s. 102–103.

⁸² Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, s. 106.

⁸³ Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, s. 102–103.

⁸⁴ Arnošt Gellner, *Národy a nacionalismus*, přel. Jiří Markus (Praha: Hříbal, 1993), s. 72.

⁸⁵ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 58.

⁸⁶ Laforcade, „*Indigeneity, Gender and Resistance*“, s. 30.

byla v rámci multikulturních politik systematicky popírána. To umožňovalo „elitám, státní technobyrokracii a nevládním organizacím plnit příkazy impéria“⁸⁷ likvidací přestítelství koky počínaje a privatizací prakticky čehokoli, včetně dešťové vody, konče.⁸⁸ Tyto hluboce asociální politiky státu, vycházející z implementace neoliberální ekonomické politiky, v té době propagované mezinárodními finančními institucemi, multikulturalismus navíc legitimizoval tím, že jim svým důrazem na kulturní a lidskoprávní agendu propůjčoval zdání humánnosti, pokrokovosti a demokratičnosti.

Cusicanqui tvrdí, že se změnou politického kurzu Bolívie po roce 2005 na sebe vzaly staré principy nacionalistických politik novou tvář. Mestice v roli ikonického občana vystřídal Indián, Bolívie se stala multinárodnostním státem, ústavně zaručujícím nejen kulturní, ale také politická práva domorodých skupin, k oficiálním symbolům země přibyla andská vlajka *wiphala*. Podle Cusicanqui se ovšem jedná jen o další cyklus vnitřní kolonizace, v rámci něž se simultánně reaktualizují předchozí časové horizonty: neoliberální ekonomická politika se svým drancováním přírodních a lidských zdrojů, populismus padesátých let, vojenské režimy šedesátých a sedmdesátých let i staletí španělského kolonialismu, to vše nyní s etnickým, indiánským nátěrem.

Ekonomický (neo)kolonialismus Západu se podle Cusicanqui v posledních dvou desetiletích proměnil v nadvládu kapitálu (státního či soukromého) společností globálního Jihu, zejména uskupení BRICS. Přestože jsou jeho následky stejně špatné, „zvláštní proces kolektivního hypnotismu nás nutí vnímat oslabování komunitních vazeb, ničení lesů a ledovců, likvidaci vnitřního trhu a intenzivní propojení se zahraničním kapitálem jako legitimní a pokrokové“.⁸⁹ Moralesovské pojetí indiánské Bolívie Cusicanqui považuje za „pseudodomorodou masku pro neoliberální extraktivismus ve spojení s Čínou, Rusy [...] Evo Morales je ve skutečnosti proponentem koloniálního, machistického, iracionálního a ekocidního postoje“, který si uzurpoval symbolickou přidanou hodnotu sociálních bojů přelomu milénia.⁹⁰ Je to opět stát (technokratické elity), který chápání pokroku a modernity vnucuje objektům svých politik.

Cusicanqui tvrdí, že je třeba překonat koncept státní teritoriality a nacionalistických diskurzů, které „nás přesvědčily o tom, že jsme národy, abychom zapomněli na to, že jsme ve skutečnosti komunitami“.⁹¹ Státní teritorialita se stala prostředkem domestikace domorodé jinakosti a nástrojem, který přeměnil indiánskou *většinu* v menšinu a uzavřel ji v geograficky a právně vymezených hranicích, oklešťujících možnosti její autonomie

⁸⁷ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 59.

⁸⁸ Jetmarová, *Bolívie*, s. 88.

⁸⁹ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 105.

⁹⁰ Rafael Sagárnaga, „Silvia Rivera: ‚descolonizarme es un proceso de todos los días‘“. *Los Tiempos* 12. 8. 2019, <https://www.lostiempos.com/oh/entrevista/20190812/silvia-rivera-descolonizarme-es-proceso-todos-dias>.

⁹¹ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 119.

a samosprávy. Je třeba se vymanit ze „svěrací kazajky“⁹² nacionalistického smýšlení a překračovat hranice státní teritoriality: to, co je opravdu reálné, jsou „území vymezená krajinou, jezery, řekami a horami“,⁹³ ze kterých vychází sociální paměť nejruznějších kolektivních a individuálních subsistenčních strategií. Jako alternativu k představě (multi)národního státu Cusicanqui nabízí „svět bio-regionů, nikoli národů, povodí řek, nikoli departmentů nebo provincií, horských hřebenů, nikoli hodnotových řetězců a autonomních komunit namísto sociálních hnutí“,⁹⁴ v němž by se spirála cyklů vnitřní kolonizace navrátila do výchozího bodu a umožnila *Pachacuti*, redefinici a proměnu světa.

Ch'ixi a teorie nízké intenzity

Cusicanqui staví svou vizi dekolonizace na propojení teorie a konkrétní dekoloniální praxe. Základem je přehodnocení konceptů, spjatých s problematikou identity. Cusicanqui kritizuje koncept mestizace, který je podle ní mocensky nevyvážený a postavený na jednosměrném kulturním „vybělení“⁹⁵ (*blanqueamiento*) Indiánů. Stejně tak odmítá myšlenku kulturní hybridizace. Namísto toho navrhuje nový teoretický model pro uchopení problematiky bolivijské identity, který označuje jako identitu *ch'ixi*.

Aymarský výraz *ch'ixi* popisuje barvu, která vzniká zdánlivým smísením dvou kontrastních barev v drobných skvrnkách nebo tečkách: černé a bílé, červené a zelené atd. Barvy v těchto skvrnkách se sice ve skutečnosti nikdy nesmísí, z určité vzdálenosti ale jejich kombinace představuje novou kvalitu pro naše vnímání. Šedá barva *ch'ixi*, vytvořená kombinací černých a bílých skvrnek, zároveň je i není bílá, je bílá, ale současně zahrnuje i svůj protiklad, černou. Pojem *ch'ixi* vychází z domorodé epistemologie a sémantiky aymarského jazyka, který nestaví na aristotelské logice, ale připouští, že něco může být i nebýt zároveň, tzn. pracuje s logikou „zahrnující třetí možnost“.⁹⁶

Koncept hybridity je podle Cusicanqui postaven na předpokladu, že smísením jínakostí může vzniknout zcela nová sociokulturní kvalita, schopná harmonicky slučovat kulturní rysy svých předků. Koncept *ch'ixi* naproti tomu navazuje na Zavaletovu představu „strakaté společnosti“⁹⁷ (*sociedad abigarrada*) a připouští „paralelní koexistenci množství kulturních odlišností, které se neslučují, ale naopak zůstávají v protikladu nebo se vzájemně doplňují. Každá z nich se reprodukuje z hlubin minulosti a k ostatním

⁹² Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 119.

⁹³ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 118.

⁹⁴ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 119.

⁹⁵ Cusicanqui a Pazzarelli, „¡Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura ch'ixi de los mundos“, *Revista de antropología da UFSCar* 9, č. 2 (2017), s. 221.

⁹⁶ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 69.

⁹⁷ René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia* (La Paz: Siglo Veintiuno Editores, 1986).

se vztahuje sporným způsobem.⁹⁸ *Ch'ixi* spojuje indiánský svět s jeho protikladem, se kterým se ale nikdy skutečně nesmísí. Identita se formuje v prostoru, který Cusicanqui označuje aymarským výrazem *taypi*. *Taypi* je střed, místo, v němž se setkávají antagonické principy, kde dochází k jejich konfrontaci, ale také k dialogu a kreativní spolupráci. Identita *ch'ixi* je zde tvořena „autopoiezí, která žije ze svých vlastních rozporů: je to dialektika bez syntézy, v neustálém pohybu, která subverzivním a vzájemně se kontaminujícím způsobem propojuje naše vlastní s cizím“.⁹⁹

V rámci prostoru *taypi* se mohou setkávat principy indiánského a koloniálního světa, komunitarismu a individualismu, domorodé a západní epistemologie. Právě z interakce protichůdných principů v prostoru *taypi* vyrůstá podle Cusicanqui alternativní verze modernity, která je spontánně vytvářena zezdola, paralelně (a navzdory) vizi (neo) koloniální, západní modernity, prosazované společenskými elitami. Identita *ch'ixi* Indiány vymaňuje z jejich zdánlivé ahistoričnosti a činí z nich zcela současné, aktivní tvůrce vlastní historicity. Stejně jako anarchosyndikalisté před sto lety vytvářeli prostory *taypi*, v rámci nichž vstupovaly do kreativního dialogu principy andského komunitarismu a anarchismu, městské modernity a domorodé tradice,¹⁰⁰ kombinují současné aymarské anarchofeministky principy komunitarismu a individualismu, andského šamanismu a punkového protestu.¹⁰¹ Modernita, která vychází z těchto praktik, využívá prostory vytvořené kulturou koloniálního invazora, aby je přetvořila v enklávy indiánské hegemonie.¹⁰² ať už to jsou městská tržiště, která anarchosyndikalistky proměnily v místa spolupráce a vytváření solidárních mezikomunitních vazeb, nebo katolická rozhlasová vysílání, jejichž prostřednictvím radikální kataristé šířili příběh o indiánském rebelu Tupaku Katarim.¹⁰³

Inspirována autonomními anarchosyndikalistickými skupinami počátku 20. století, Cusicanqui se svými žáky a přáteli založila v roce 2008 *Colectivx Ch'ixi*,¹⁰⁴ autonomní skupinu, v rámci níž jednak rozvíjí alternativní vědění, jednak se věnuje zcela praktickým činnostem, jako je udržování vlastní komunitní zahrady, vaření nebo pořádání

⁹⁸ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 71.

⁹⁹ Silvia Rivera Cusicanqui, „Principio Potosí: Otra mirada a la totalidad“, *Hemispheric Institute*. Přístup 13. 7. 2024, <https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-11-1-decolonial-gesture/11-1-essays/e111-essay-the-potosi-principle-another-view-of-totality.html>.

¹⁰⁰ Cusicanqui, „Comunalidades“, s. 128.

¹⁰¹ Jetmarová, „We are Indians, Whores and Lesbians, Revolted and Twined Together.“ *Decolonial Feminism in Bolivia*.

¹⁰² Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 73.

¹⁰³ Jetmarová, *Bolívie*, s. 34.

¹⁰⁴ Ve slově *Colectivo* je koncové o, evokující gramatické maskulinum, nahrazeno genderově neutrálním „x“ – Cusicanqui tak depatriarchalizuje a zároveň dekolonizuje jazyk (infikuje španělštinu grafémem „x“, který je užívaný při transkripci aymarštiny).

trhů (pořádání lokálních trhů, v rámci nichž se vytváří solidární vazby mezi lidmi a osobní vztah k plodům jejich práce, chápe Cusicanqui jako formu odboje proti neosobnímu neoliberálnímu trhu, zosobněnému institucí supermarketu). *Colectivx ch'ixi* spolupracuje s dalšími současnými bolivijskými anarchistickými skupinami, jako je např. anarchofeministická skupina *Mujeres Creando*.¹⁰⁵ Kombinaci akademické činnosti a aktivistické praxe Cusicanqui označuje jako vytváření „teorie nízké intenzity“,¹⁰⁶ která vychází z každodennosti a zůstává mimo hlavní proud akademického světa, neboť svým praktickým a zároveň antisystémovým zaměřením „je pro akademické struktury [...] nestravitelná.“¹⁰⁷ Vedle Cusicanqui k tvorbě teorií nízké intenzity v současné Bolívii přispívají María Galindo,¹⁰⁸ Julieta Paredes¹⁰⁹ nebo Adriana Guzmán.¹¹⁰

Teorie nízké intenzity Cusicanqui má několik úrovní. Jejím základem je změna výchozí epistemologické perspektivy. Cusicanqui dekolonizuje časoprostor tím, že namísto lineárního pojetí času vychází z perspektivy simultaneity heterogenních časových rovin. V rámci cyklické časovosti a dialektického procesu dekolonizace-rekolonizace se ve vztahu k teritorialitě střetávají dva principy: přivlastňování, který Cusicanqui alegoricky označuje jako princip maskulinní, uzavírající, racionální a vztažený k představě (multi) národního státu, vymezeného konkrétními hranicemi na mapě, a komplementární, femininní princip tkaniny, vytvářející síť překračující fyzické i symbolické hranice států, jazyků a kultur. Právě tyto síť recipročně propojených komunit a společenství představují podle Cusicanqui dekoloniální, *ch'ixi* alternativu (multi) národních států, která má potenciál redefinovat jak mocenské vztahy mezi lidmi, tak mezi lidmi a přírodou (matkou Zemí). Výraz *patria* (otčina), vycházející z nacionalistických konceptů (multi) národních států, nahrazuje Cusicanqui neologismem *matria-pacha*, zdůrazňujícím femininní, neohraničený a všeobsahující charakter matky Země (*Pacha*),¹¹¹ jejíž ekosystémy nejsou vymezeny konkrétními hranicemi, ale naopak fungují v souladu s femininním principem tkaniny a sítě. V této souvislosti se Cusicanqui obrací k domorodé epistemologii a požaduje, aby byl status subjektu, považovaný za exkluzivně lidský, přiznán i dalším entitám, které jsou obvykle chápány jako pouhé objekty: rostlinám,

¹⁰⁵ *Mujeres Creando*. Přístup 13. 7. 2024, <https://www.mujerescreando.com/index.php/22-quienes-somos>

¹⁰⁶ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 109.

¹⁰⁷ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 109.

¹⁰⁸ María Galindo, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización* (La Paz: Mujeres Creando, 2013).

¹⁰⁹ Julieta Paredes, *Hilando Fino desde el feminismo comunitario* (México: Cooperativa El Rebozo, 2013).

¹¹⁰ Adriana Guzmán Arroyo, *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos* (La Paz: Tarpuna Muya, 2019).

¹¹¹ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 84.

zvířatům, krajině a dalším živým i neživým bytostem, které společně tvoří tkaninu vesmírného bytí.¹¹² Změna epistemologické perspektivy vytváří dekoloniální alternativu pojetí lidské existence: opouští environmentálně neudržitelný antropocentrismus (jako jednu z forem kolonialismu), nabízí radikální přehodnocení vztahu mezi lidskými a ne-lidskými entitami¹¹³ a zároveň odmítá nerovná geopolitická uspořádání založená na existenci mocenské hierarchie (multi)národních států.

Cusicanqui nazírá geografický prostor perspektivou Jihu. Problematicizuje konvenční členění prostoru a kritizuje pojem geografického a sociokulturního Západu jako další z produktů evropské mentální kolonizace: „pro nás leží na západě Čína, protože se nacházíme v geografickém prostoru, který není filiálkou Evropy.“¹¹⁴ Cusicanqui považuje zeměpisnou délku za pouhý mocensky zatížený konstrukt, to, co je postaveno na reálném základě, jsou rozdíly v zeměpisné šířce. V tomto smyslu upozorňuje na potřebu spolupráce zemí globálního Jihu ve vytváření subverzivních teorií nízké intenzity, které by vycházely z každodenní žité zkušenosti a kosmologických a etických perspektiv neprivilegovaných společenství.¹¹⁵

Prostřednictvím dialogu teorií nízké intenzity je možné vybudovat vědění Jihu, které by bylo schopno čelit hegemonní vědě, zakotvené v univerzitních strukturách Severu. Evropské a severoamerické univerzity podle Cusicanqui praktikují „politickou ekonomii vědění“,¹¹⁶ zmocňují se myšlenek, zrozených na Jihu, vytrhávají je z lokálních kontextů, zbavují subverzivního potenciálu a prostřednictvím postkoloniálních studií je přeměňují v „platy, pohodlí, privilegia, tituly, hostování a publikační příležitosti“. ¹¹⁷ Prostřednictvím „hry na to, kdo koho cituje“, ¹¹⁸ se vytvářejí hierarchické struktury v podobě „trojúhelníků bez základny“, ¹¹⁹ které samy o sobě vytvářejí malá impéria uvnitř impéria. Tyto mocenské struktury akademického Severu se v praxi realizují prostřednictvím cirkulace hostujících profesorů a přijímání studentů z jižních zemí, jejichž jinakost udržuje „teoretický a exotizující“ ¹²⁰ akademický multikulturalismus

¹¹² Silvia Rivera Cusicanqui, Soria Aillón, *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo* (Buenos Aires: CLACSO, 2015), s. 17.

¹¹³ Cusicanqui a Pazzarelli, „¡Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura ch'ixi de los mundos“, *Revista de antropología da UFSCar* 9, č. 2 (2017), s. 226.

¹¹⁴ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 89.

¹¹⁵ Cusicanqui se ovšem staví poměrně skepticky k oficiálním politikám zemí BRICS – tvrdí, že uskupení je proponentem téhož kořistnického kapitalismu jako západní korporace.

¹¹⁶ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 65.

¹¹⁷ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 65–66.

¹¹⁸ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 66.

¹¹⁹ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa* s. 73.

¹²⁰ Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 65.

v chodu. Neprivilegovaným myslitelům Jihu jsou pak předkládány akademickým Severem zprostředkované interpretace jejich vlastních myšlenek a konceptů.¹²¹ Cusicanqui proto požaduje přímou spolupráci mezi teoretiky Jihu: úzce spolupracuje s indickými teoretiky subalterních studií (Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty a další), jejichž texty překládá do španělštiny,¹²² stejně tak spolupracuje s argentinskou skupinou *Simbiosis Cultural*, tvořenou mysliteli-pracujícími, zaměstnanými v textilních robotárnách v Buenos Aires.¹²³ Cusicanqui klade důraz na propojení teorie a praxe a distancuje se od akademiků, věnujících se teorii anarchismu, aniž by opustili pohodlí své pracovní, označuje je jako „*anarq'aristas*“,¹²⁴ anarchisty *q'ara*, zakotvené v mocenských strukturách akademického světa a kapitalizující na cizí práci.¹²⁵

Teorie nízké intenzity Cusicanqui vychází z každodenních aktivit *Colectivx ch'ixi*, autonomního sociálního mikroprostoru, v rámci nějž se s přáteli snaží praktikovat „dobrý život“¹²⁶ (*suma qamaña*). Po vzoru anarchosyndikalistických skupin *Colectivx ch'ixi* staví na propojení manuální a intelektuální práce: realizuje nezávislé sociologické výzkumy s důrazem na alternativní metodologie (orální historie, využití audiovizuálních technik atd.), provozuje vlastní vydavatelství, zároveň se ale věnuje ekologické produkci potravin, recyklaci textilu nebo provozování aymarských rituálů. Cusicanqui považuje *Colectivx ch'ixi* za prostor *taypi*, kde se setkávají princip *polis* a komunity: produkcí textů aktualizuje *Colectivx ch'ixi* diskurzy, vycházející z liberálního konceptu občanských práv, prostřednictvím práce a tělesných prožitků se naopak aktualizuje zkušenost komunity.¹²⁷ Střet a kreativní dialog antagonistických principů symbolizuje i název vydavatelství *Piedra rota* (Rozlomený kámen). Stejně jako rozlomený kámen nelze navrátit do původního stavu, nemá smysl navracet se k čisté, původní domorodé

¹²¹ Cusicanqui trpce konstatuje, že v jednom z jejích textů určených akademickému periodiku Severu byla tlačena k tomu, aby své vlastní koncepty vnitřního kolonialismu, které rozvíjela v osmdesátých letech jednak v návaznosti na práce Fausta Reinagy, Franze Fanona a Gonzala Casanovy, jednak na základě vlastních výzkumů a aktivismu v THOA, ozdrojovala citacemi prominentního peruánského sociologa působícího na akademickém Severu Anibala Quijana, který se ovšem problematikou kolonialismu začal zabývat daleko později než ona (Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, s. 67).

¹²² Silvia Rivera Cusicanqui, Rossana Barragán, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad* (La Paz: THOA, 1997).

¹²³ Cusicanqui, Aillón, *Antología del pensamiento*, s. 19.

¹²⁴ Cusicanqui, „Comunalidades“, s. 130.

¹²⁵ Cusicanqui, „Comunalidades“, s. 130.

¹²⁶ Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, s. 212. Dobrý život, *suma qamaña*, je aymarský koncept, vyjadřující harmonický život v komunitě lidí i život v souladu s přírodním prostředím. Princip *sumana qamaña* je v současné Bolívii často interpretován jako trvale udržitelný život: žít dobře neznamená žít lépe. Žít lépe jde totiž vždycky na něčí úkor.

¹²⁷ Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, s. 301.

identitě, „navléci si pončo a španělsky vykřikovat, jsem čistý Indián“,¹²⁸ naopak je třeba přijmout existenci všech cyklů kolonizace a v rámci identity *ch'ixi* přijímat antagonismy, které prostupují každodenní zkušenost.

Glokální alternativa?

Koncept *ch'ixi*, vycházející z lokální bolivijské zkušenosti, může představovat subverzivní, ale zároveň hluboce humánní alternativu velkých globalizačních teorií (Bhabha, Appadurai atd.). Cusicanqui věří, že na základě „rovnosti lidských inteligencí“¹²⁹ lze z rozmanitosti epistemologií a jazyků utkat *ch'ixi* celoplanetárního charakteru, které bude mít globální charakter: pomůže nám pracovat na našich společných úkolech jakožto lidského druhu, zároveň ale posílí naše vazby v místních komunitách a bioregionech.¹³⁰ Celoplanetární *ch'ixi* jako prostor dialogu mezi „jazykovými, kosmologickými a etickými pohledy na život a práci, vycházejícími z širokého spektra každodenních zkušeností, v duchu spolupráce, spřízněnosti, individuální svobody a vzájemné pomoci“¹³¹ má podle Cusicanqui potenciál stát se alternativou zezdola, spodním proudem, který bude, jako andský had *katari*, pomalu, ale vytrvale podemílat velké globalizační (koloniální) projekty.

V tomto smyslu může být myšlení Silvie Rivery Cusicanqui inspirativní i pro natolik kulturně a geograficky vzdálenou oblast, jako je postkomunistický střeoevropský prostor.¹³² Stejně jako Bolívie, i střední Evropa prošla složitým procesem hledání vlastní identity, v druhé polovině 20. století sdílela zkušenost více či méně nedemokratických politických režimů a politické závislosti, v posledních dekádách pak čelila podobnému typu výzev, souvisejících se zaváděním neoliberálního modelu kapitalismu a jeho socioekonomickými i environmentálními dopady. Vzhledem k zajímavým paralelám, které můžeme nalézt v (neo)koloniální zkušenosti Bolívie (a Latinské Ameriky obecně) a postkomunistické střední Evropy, se domnívám, že její nahlédnutí dekoloniální perspektivou Silvie Rivery Cusicanqui může přinést mnohá obohacující zjištění. Lze střeoevropský prostor nazírat prizmatem cyklické časovosti? Dochází zde k (re)aktualizaci různých časových horizontů? Jakým způsobem se zde projevuje vnitřní a zvnitřnělý kolonialismus, postavený na přijetí mocensky dominantních epistemologií, sociálních hierarchií, ekonomických systémů, estetik, hodnot i politických ekonomí vědění? Můžeme zde identifikovat (sebe)reprodukcii struktur, jež jsou postaveny na étosu dominan-

¹²⁸ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 100.

¹²⁹ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 81.

¹³⁰ Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, s. 81.

¹³¹ Laforcade, „Indigeneity, Gender and Resistance“, s. 35.

¹³² Postkomunistickou střední Evropou označuji primárně země Visegrádské čtyřky, tzn. Českou republiku, Slovensko, Maďarsko a Polsko.

ce a umlčování? A konečně, v čem může spočívat dekolonizace postkomunistického sociopolitického prostoru? To jsou otázky, které si můžeme položit prostřednictvím dialogu s andským dekoloniálním feminismem Silvie Rivery Cusicanqui.

Seznam zdrojů

- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands. La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Broda, Johanna. „Astronomy, Cosmovisión and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica“. *Annals of the New York Academy of Sciences* 385, č. 1 (1982), s. 81-110.
- Cacopardo, Ana. „‘Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible’. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui“. *Andamios* 15, č. 37 (2018), s. 179-193.
- Capelletti, Angel. *El anarquismo en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1990.
- Cusicanqui, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- . „Comunalidades anarquistas. Una aproximación testimonial“. In *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*. Ed. Javier Ruiz, s. 115–131. Olympia, Wash.: 115 Legion, 2020.
- . „El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia“. *Temas sociales*, č. 11 (1987), s. 52.
- . „La Raíz: Colonizadores y colonizados“. In *Violencias encubiertas en Bolivia*. Ed. Xavier Albó a Raul Barrios, s. 27–142. La Paz: Mirada Salvaje, 2010.
- . „Lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada.“ *Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile*. Přístup 20. 10. 2024, <https://facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>
- . *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900–1980*. La Paz: Hisbol-CSUTCB, 1984.
- . „Principio Potosí: Otra mirada a la totalidad“. *Hemispheric Institute*. Přístup 13. 7. 2024, <https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-11-1-decolonial-gesture/11-1-essays/e111-essay-the-potosi-principle-another-view-of-totality.html>
- . *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- . *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- Cusicanqui, Silvia Rivera, Aillón, Soria. *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

- Cusicanqui, Silvia Rivera a Rossana Barragán. *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: THOA, 1997.
- Cusicanqui, Silvia Rivera a Knoll Andalusia, „Indigenous Anarchism in Bolivia: An interview with Silvia Rivera Cusicanqui“. 2007, <https://es.scribd.com/document/247328708/Silvia-Rivera-Cusicanqui-Indigenous-Anarchism-in-Bolivia>
- Cusicanqui, Silvia Rivera a Lehm Zulema. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA, 1988.
- Cusicanqui, Silvia Rivera a Francisco Pazzarelli. „¡Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura ch'ixi de los mundos“. *Revista de antropología da UFSCar* 9, č. 2 (2017), s. 219–230.
- Cusicanqui, Silvia Rivera a Bill Weinberg. „Indigenous Anarchist Critique of Bolivia, Indigenous State“. *Countervortex* 8. 6. 2014, <https://countervortex.org/silvia-rivera-cusicanqui/>
- Dibbits, Ineke. *Polleras libertarias: federación obrera femenina 1927–1965*. La Paz: Hisbol, 1989.
- Gago, Verónica. „Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde“. *Tinta Limón* 4. 8. 2022, <https://tintalimon.com.ar/post/principio-silvia-rivera-cusicanqui-fragilizar-el-pensamiento-para-hacerlo-rebelde/>
- Galindo, María. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando, 2013.
- Gellner, Arnošt. *Národy a nacionalismus*. Přel. Jiří Markus. Praha: Hříbal, 1993.
- Guzmán Arroyo, Adriana. *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*. La Paz: Tarpuna Muya, 2019.
- Huanca Laura, Tomás. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los Ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA, 1986.
- Jetmarová, Jana. *Bolívie: Vzestup indigenní politiky a vláda Evo Moralese*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2013.
- Jetmarová, Jana. „Kondor, který neumírá: Felipe Quispe Huanca“. In *Na křídlech aztéckého orla*. Ed. Tomáš Boukal, Adam Horálek a Tomáš Retka s. 72–100. Praha: Dauphin, 2022/2023.
- Jetmarová, Jana. „Volveré y seré millones...¡Carajo! Aymarský nacionalismus v gellnerovské perspektivě“. In *Původní obyvatelé a globalizace*. Ed. Livia Šavelková, Jana Jetmarová a Tomáš Boukal, s. 395–434. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2021.
- Jetmarová, Jana. „We are Indians, Whores and Lesbians, Revolted and Twined Together: Decolonial Feminism in Bolivia“. *Ethnologia Actualis* 62, č. 1 (2022), s. 28–61.
- Kohl, Benjamin. „Challenges to Neoliberal Hegemony in Bolivia“. *Antipode* 38, č. 2 (2006), s. 304–326.

- Laforcade, Geoffroy de. „Indigeneity, Gender, and Resistance: Critique and Contemporaneity of Bolivian Anarchism in the Historical Imagination of Silvia Rivera Cusicanqui“. *Anarchist Studies* 28, č. 2 (2020), s. 19–53.
- Lora, Guillermo. *Historia del movimiento obrero boliviano 1923–1933*. La Paz: Editorial Los amigos del libro, 1970.
- Lugones, María. „Purity, Impurity and Separation“. *Signs* 19, č. 2 (1994) s. 458–479.
- Makaran Kubis, Gaia. „El nacionalismo étnico en los Andes. El caso de los Aymaras bolivianos“. *Latinoamérica: Revista de los Estudios Latinoamericanos* 49, č. 2 (2009), s. 35–78.
- Mujeres Creando*. Pístup 13. 7. 2024, <https://www.mujerescreando.com/index.php/22- quienes-somos>
- Oyarzo Varela, Cristina. „La escritura de la historia y la política: El taller de historia andina (THOA) y Silvia Rivera Cusicanqui, 1983–1984“. *Cuadernos de historia* 41, č. 57 (2022), s. 161–184.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1998.
- Paredes, Julieta. *Hilando Fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo, 2013.
- Quispe Huanca, Felipe. *¡Tupaj Katari vive y vuelve, Carajo!* La Paz: Ediciones ofensiva roja, 1990.
- Reinaga, Fausto. *La revolución india*. La Paz, 1970.
- Rojas, Cristina. „Ciudadanía indígena: luchas históricas por la igualdad y la diferencia colonial en Bolivia“. *Cuadernos de Antropología Social* 17, č. 42 (2015), s. 19–34.
- Sagárnaga, Rafael. „Silvia Rivera: ,descolonizarme es un proceso de todos los días“. *Los Tiempos* 12. 8. 2019, <https://www.lostiempos.com/oh/entrevista/20190812/silvia-rivera-descolonizarme-es-proceso-todos-dias>
- Sobre la THOA*. 12. 7. 2024, <https://thoabolivia.wordpress.com/about/>
- Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Siglo Veintiuno Editores, 1986.

PŘEKLADY

O PSYCHOANALÝZE JAKO ZÁRODKU BUDOUCÍ DIALEKTICKO- MATERIALISTICKÉ PSYCHOLOGIE

Otto Fenichel
s úvodem Romana Telerovského

Psychoanalysis as the Nucleus of a Future Dialectical-Materialistic Psychology

Abstract

This section consists of Otto Fenichel's 1934 work "Psychoanalysis as the Nucleus of a Future Dialectical-Materialistic Psychology," along with an introductory study by Roman Telerovský. While Fenichel's text exemplifies his programmatic attempt to integrate psychoanalysis into Marxism, Telerovský's article offers a broader perspective on Fenichel's efforts and on the historical context of his pursuit of what he called "sociological psychoanalysis." Telerovský describes how Fenichel, a renowned psychoanalyst of his time, actively participated in the psychoanalytic movement and in leftist discussions on dialectical-materialist psychology, emphasizing the dialectical interaction between

biological, psychological, and social factors. He also highlights Fenichel's key role in establishing psychoanalytic training institutes in Oslo, Prague, and Los Angeles, and his position as a key figure in Marxist-psychoanalytic groups (the Rundbriefe Circle and the "Prague Marxist-Psychoanalytic Working Group"). Furthermore, Telerovský discusses Fenichel's collaborations with thinkers like Wilhelm Reich and Erich Fromm, as well as with members of the Institute for Social Research, including Max Horkheimer and Theodor W. Adorno. Fenichel's cooperation with the Historical Group in Prague is also described, alongside a summary of his Freudo-Marxist writings, predominantly written during his time in Prague.

Keywords

dialectical materialism, Fenichel, Freudo-Marxism, Marxism, psychoanalysis, Rundbriefe, sociology

„VĚČNÝ REPTAL“¹

Otto Fenichel a jeho platforma sociologické psychoanalýzy / psychoanalytické sociologie

Roman Telerovský

rtelerovsky@gmail.com

DOI 10.46957/con.2024.1.5

„Všichni jsme psychoanalyticky a diletanty na poli marxismu.“

Otto Fenichel, 6. září 1936

Následující přehled si neklade za cíl zevrubně zachytit život a dílo Otto Fenichela (1897 až 1946) a kriticky analyzovat tu jeho část, která se týká jeho snah o propojení freudovské psychoanalýzy a marxistické sociologie. Bude jen základním (a ne úplným) přehledem aktivit publikačních a organizačních, které spadají do sféry Fenichelovy sociologicky orientované psychoanalýzy.

Nutno předeslat, že Otto Fenichel sehrál v historii psychoanalytického hnutí nezastupitelnou roli. Mnohými byl považován za jednoho z největších znalců psychoanalytické literatury a jejích kontroverzí své doby. Souhrn freudovské psychoanalýzy je zachycený v jeho knihách, které jsou věnovány teorii neuróz, problémům psychoanalytické techniky a mnoha dalším dílčím tématům a otázkám.²

Fenichel se hlásil k původním Freudovým myšlenkám a hájil psychoanalýzu jako svébytnou „přírodní vědu“ o lidské psychice. Jejím předmětem má být studium pudové reality v kontextu její provázanosti s biologickými strukturami na jedné straně a vlivy sociálního a přírodního prostředí na straně druhé, jejichž dialektická souhra se sbíhá v psychologii člověka, to znamená v jeho charakterové (osobnostní a vztahové) struktuře. Fenichel se kriticky stavěl proti všem formám zplošťování psychoanalýzy: jak proti biologickému redukcionismu, tak proti jednostrannému zdůrazňování psychologických

¹ Fenichel se tak sám označoval, jako „ewigen Nörgler“.

² *Hysterien und Zwangsneurosen: Psychoanalytische spezielle Neurosenlehre* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931); *Perversionen, Psychosen, Charakterstörungen: Psychoanalytische spezielle Neurosenlehre* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931); *Outline of Clinical psychoanalysis* (New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1934); *Problems of Psychoanalytic Technique* (New York: Psychoanalytic Quarterly, 1941); *The Psychoanalytic Theory of Neurosis* (New York: W. W. Norton and Co., Inc., 1945); *The Collected Papers of Otto Fenichel I&II* (New York: W. W. Norton and Company, Inc., 1953–1954).

nebo výhradně sociologických aspektů při výkladu duševní a sociální reality člověka. V praktické rovině se aktivně angažoval proti tomu, aby byla psychoanalýza omezována medicínským rámcem a chápána jen jako jedna z forem psychoterapie.

Nelze opomenout skutečnost, že Fenichel byl od mládí neúnavným organizátorem: organizoval semináře, pracovní skupiny a psychoanalytické výukové instituty a společnosti.

Stručně lze shrnout, že Fenichel byl uvnitř Mezinárodní psychoanalytické asociace (IPA) zákulisním mluvčím opozičních sil vůči konzervativním tendencím a oportunismu v psychoanalýze a „bránil emancipační a kritické aspekty psychoanalýzy“,³ té psychoanalýzy, která „bývala subversivním pohledem na svět. Stavěla se proti institucionalizovanému sebeklamu, a měla nám umožnit vykročit za hranice konvencí a předpisů, směrem k živějšímu sebeuvědomění a svobodnější společnosti.“⁴

Následující stať tvoří pět hlavních kapitol. První kapitola přináší stručný přehled životních osudů Fenichela a zaměřuje se přitom na jeho organizační aktivity a spolupráci s levicovými psychoanalytiky. Druhá kapitola zasazuje jeho studii „O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie“ (1934), která byla přednesena v Levé frontě v Praze, do širšího kontextu meziválečných snah o propojení psychoanalýzy a marxismu a do souvislosti s obdobně zaměřenými příspěvky S. Bernfelda, W. Reicha a E. Fromma. Třetí kapitola se zaměřuje na Fenichelovo úsilí o vytvoření marxisticky zaměřené „psychoanalytické sociologie“ či „sociologické psychoanalýzy“. Je připomenuta Fenichelem ustavená Pražská marxistická-psychoanalytická pracovní skupina, jeho vztahy s členy Historické skupiny, se sociologem Norbertem Eliasem a s představiteli Institutu pro sociální výzkum E. Horkheimerem a T. Adornem. Čtvrtá kapitola shrnuje Fenichelovy freudo-marxistické příspěvky napsané převážně během jeho pražského pobytu v letech 1932–1938. Poslední kapitola nastoluje otázku, co z Fenichelova projektu sociologické psychoanalýzy či psychoanalytické sociologie zbylo a co vše bylo ztraceno.

Osa Vídeň–Berlín–Oslo–Praha–Los Angeles

Otto Fenichel vystudoval medicínu na Vídeňské univerzitě (1915–1921) a už během svých studií projevoval zájem o psychoanalýzu, zejména o otázky sexuality, společenských předsudků a pokrytectví vůči ní. Jako šestnáctiletý gymnazista se zapojil do vídeňského hnutí kulturní mládeže, sblížil se s jeho čelným představitelem a pozdějším psychoanalytikem Siegfriedem Bernfeldem. Angažoval se v diskusích, přednáškových a publikačních aktivitách – pozornost věnoval zejména otázkám sexuální výchovy a sexuální morálky. V prvním ročníku medicíny v roce 1915/1916 navštěvoval přednášky Sigmunda Freuda na Vídeňské univerzitě. V roce 1918 ve svých jednatváceti letech se začal jako host účastnit

³ Michael Giefer, „Editorial“, *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 33, č. 65 (2020), s. 5–6.

⁴ Arnold D. Richards, „The left and far left in American psychoanalysis: Psychoanalysis as a subversive discipline“, *Contemporary Psychoanalysis* 52, č. 1 (2016), s. 126.

setkání Vídeňské psychoanalytické společnosti. Poprvé před jejími členy přednesl svůj příspěvek „O odvozeninách incestního konfliktu“ v dubnu téhož roku a v červnu 1920 byl zvolen jedním z nejmladších členů po přednesení příspěvku „O sexuálních otázkách v hnutí mládeže“. Do osobní analýzy docházel ve Vídni k Paulu Federnovi. Pod záštitou Akademického svazu židovských lékařů založil a vedl „sexuologický seminář“ (1919–1921), který jej svedl dohromady s jedním z jeho účastníků Wilhelmem Reichem. Reich po Fenichelově odchodu do Berlína vedení semináře převzal.

V roce 1922 Fenichel přesídlil do Berlína, kde pokračoval ve svém psychoanalytickém vzdělávání v Berlínském psychoanalytickém institutu, který byl založen dva roky předtím. Absolvoval druhou analýzu u Sandora Radó a v roce 1926 se stal členem Německé psychoanalytické společnosti. Téhož roku začal v Berlínském institutu přednášet a od roku 1930 v něm působil jako tréninkový psychoanalytik.

V roce 1924 založil a vedl (spolu s Haraldem Schultzem-Henckem) v Berlínském institutu tzv. „Kinderseminar“, což bylo sdružení mladších analytiků a pokročilých kandidátů pro neformální diskuse. Diskutovalo se o klinických případech účastníků semináře a o teoretických a praktických otázkách psychoanalýzy. Pro sociální a politická témata byl vyhrazený čas v soukromých diskusích následujících po semináři.⁵

Někteří z členů semináře byli levicově orientovaní analytici a tvořili pozdější jádro skupiny marxistických psychoanalytiků, která se kolem Fenichela formovala od roku 1929 a jejíž členové se jako „frakce“ od roku 1930 pravidelně scházeli.⁶ Fenichel se předtím, v roce 1927, stal členem Sdružení socialistických lékařů (Verein Sozialistischer Ärzte),⁷ podnikl studijní cesty do Sovětského svazu (1930 a 1932),⁸ a ačkoli se nikdy nestal členem komunistické strany, měl blízko k některým jejím členům (například k Alfredu Kurellovi).

Po nástupu Hitlera k moci v Německu v roce 1933 se mnozí berlínští psychoanalytici a psychoanalytičky rozhodli emigrovat. Zůstávali rozptýleni po světě a někteří z nich se usadili v Praze. Fenichel emigroval nejdříve do Osla (1934–1935), následně do Prahy (1935–1938) a nakonec se usadil v Los Angeles (1938–1946).

Členové skupiny kolem Fenichela zůstali v exilu v kontaktu prostřednictvím pravidelných „tajných oběžníků“ (Rundbriefe, 1934–1945), které Fenichel začal sestavovat v Oslu a pokračoval v tom v Praze a Los Angeles. Jejich rozsah čítá na dva tisíce tiskových

⁵ Steffen Theilemann, „Das Kinderseminar von Otto Fenichel und Harald Schultz-Hencke“, *Lu-zifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 33, č. 65 (2020), s. 7–30.

⁶ Patřili sem například Siegfried Bernfeld, Erich Fromm, Barbara Lantos, Edith Glück-Gyoömröi, Edith Jacobson, Annie Reich a další, kteří se jako například Wilhelm Reich připojili později.

⁷ Sdružení založil Ernst Simmel (spoluzakladatelem berlínského psychoanalytického institutu) spolu s Ignazem Zadekem, Raphaelem Silbersteinem a Karlem Kollwitzem. V Praze vycházel časopis sdružení *Internationales Ärztliches Bulletin* (1934–1938), ve kterém Fenichel v roce 1935 publikoval svoji pražskou přednášku „Über Psychoanalyse, Krieg und Frieden“ (O psychoanalýze, válce a míru).

⁸ Otto Fenichel, „Die offene Arbeitskolonie Bolschewo“, *Imago* 17, č. 4 (1931), s. 526–530.

stran.⁹ V té souvislosti Fenichel hovořil o „vnitřním kruhu“, který tvořilo šest až deset lidí.¹⁰ Někteří z adresátů byli ze seznamu v průběhu času vyřazeni, jiní byli přidáni. Existoval také širší okruh sympatizantů, kteří byli s názory Fenichelova kruhu do určité míry prostřednictvím „oběžníků“ seznamováni.¹¹

Cílem skupiny bylo podle Fenichela, navzdory emigraci a omezené možnosti reálného kontaktu, pokračovat v berlínských diskusích o dialektické materialistické psychologii a sociologických aplikacích freudovské psychoanalýzy a zároveň vytvořit opozici v rámci Mezinárodní psychoanalytické asociace.¹²

V Oslu se Fenichel podílel na organizování Dánsko-norské psychoanalytické společnosti. Nezávisle na tom zorganizoval kurz „Uvedení marxistů do psychoanalýzy“ pro levicové exulanty.¹³ Po osobní a vědecko-politické roztržce se svým souputníkem a přítelem Wilhelmem Reichem, který se v té době rovněž v Norské psychoanalytické společnosti angažoval, se Fenichel rozhodl odjet do Prahy.

Bezprostředně po svém příjezdu do Prahy na podzim 1935 se Fenichel ujal vedení Psychoanalytische Arbeitsgemeinschaft in Prag (Psychoanalytická skupina v ČSR), která od října 1933 poskytovala v Praze vzdělání v psychoanalýze (semináře, odborná setkání, přednáškové večery, osobní analýzy a supervize) pod vedením Frances Deri, Annie Reich a Steffi Bornstein, které se do Československa uchýlily z Berlína po nástupu Hitlera k moci.¹⁴ Skupina byla nejdříve přidružena k Vídeňské psychoanalytické společnosti (1934) a následně na 14. mezinárodním psychoanalytickém kongresu v Mariánských Lázních byla oficiálně uznána jako samostatná Společnost pro studium psychoanalýzy (1936). Vedení Společnosti se ujal Emanuel Windholz, první český psychoanalytik, který studoval psychoanalýzu v Berlíně v roce 1931. Řízením výuky byl oficiálně pověřen

⁹ Otto Fenichel, *Otto Fenichel 119 Rundbriefe (1934–1945): Band I: Europa (1934–1938)*, ed. Johannes Reichmayr and Elke Mühlleitner, *Band II: Amerika (1938–1945)*, ed. Elke Mühlleitner and Johannes Reichmayr (Frankfurt am Main: Stroemfeld Verlag, 1998). (V dalším textu budou z těchto svazků citovány jednotlivé Rundbriefe a uvedena čísla stránek.)

¹⁰ Vnitřní kruh zpočátku tvořili: Georg Gerö (Kodaň), Samuel Goldscheine (Palestina), Edith Gyömrői (Budapešť), Nic Hoel (Oslo), Edith Jacobson (Berlín), Barbara Lantos (Paříž, Londýn), Käthe Misch (Londýn), Annie Reich (Praha) a Wilhelm Reich (Kodaň).

¹¹ Patřili k nim: Erich Fromm, Barbara Lantos, Jakob Kogan, Wera Schmidt, Sabina Spielrein, Käthe Misch, Hugo Staub, Frau Bers, Kaufmann, Englisch, Paula Heimann, Lotte Liebeck, Werner Kemper, Else Fuchs, Francis Deri, Hellmuth Kaiser, Wilhelm Rohr, Angela Rohr, Harald Schjelderup, Anny Angel, Edith Buxbaum, Eduard Kronengold, Sándor Radó, Therese Benedek, Steff Bornstein, Berta Bornstein, Alfred Gross, Angel Garma, Ola Raknes, Hans Zulliger, Charles Odier (srov. *Rundbriefe*, sv. I, s. 15).

¹² Elke Mühlleitner a Johannes Reichmayr, „Die ‚Wiener‘ Psychoanalyse im Exil“, *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 16, č. 31 (2003), s. 70–105.

¹³ Účastníkem kurzu byl například mladý Willy Brandt.

¹⁴ Původními členy skupiny byli: Steff Bornstein, Frances Deri, Jan Frank, Elizabeth Gerö-Heymann, Edith Glück, Hannah Heilborn, Richard Karpe, Heinrich a Yela Löwenfeldovi, Christine Olden, Annie Reich a Emanuel Windholz.

Fenichel. Paralelně s touto psychoanalytickou skupinou Fenichel v Praze inicioval vznik „marxisticko-psychoanalytické pracovní skupiny“.

Fenichel Prahu opustil 2. května 1938 a usadil se v Los Angeles, kde se zapojil do organizování Psychoanalytické studijní skupiny a institutu a následně v roce 1942 do založení Sanfranciské psychoanalytické společnosti. V Los Angeles navázal spolupráci s členy Institutu pro sociální výzkum Maxem Horkheimerem, Theodorem Adornem a Leo Löwenthalem, jejichž zkoumání už dříve sledoval.

O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie

V prvním „oběžníku“ Fenichel hned v první větě píše: „Všichni jsme přesvědčeni, že ve Freudově psychoanalýze rozpoznáváme zárodek budoucí dialekticko-materialistické psychologie, a že je proto naléhavě nutné tuto vědu pěstovat a rozšiřovat.“¹⁵ Stejně slovní spojení Fenichel použil pro název svého programového eseje z roku 1934.¹⁶ Práci napsal během svého pobytu v Oslu a publikoval v prvním čísle Reichova časopisu *Zeitschrift für Politische Psychologie und Sexualökonomie*.¹⁷ Ačkoliv nebyl časopis s Fenichelovým „vnitřním kruhem“ přímo spjat a jeho dosah mezi psychoanalytiky nebyl velký, informoval Fenichel v této souvislosti své nejbližší kolegy, že je rozhodnutý v tomto směru s Reichem spolupracovat.¹⁸ Zpětně je však zřejmé, že spolupráce s Reichem již v té době nevyhnutelně směřovala k rozkolu.¹⁹

Nemohu se zde pouštět do zkoumání shod a rozdílů mezi Fenichelovým a Reichovým přístupem k otázkám psychoanalytické teorie a praxe a uplatnění psychoanalýzy v marxistické sociologii a politické praxi. Ani se nepustím do hlubšího rozboru Fenichelova článku. Připomenu jen jeho slova z jeho poslední knihy *Psychoanalytic Theory of Neurosis* (1945), v níž se vrací k základním východiskům svého pojetí „dialekticko-materialistické psychologie“.

¹⁵ Rundbrief 1, bod 1, März 1934, s. 35.

¹⁶ Otto Fenichel, „Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen, dialektisch-materialistischen Psychologie“, *Zeitschrift für Politische Psychologie und Sexualökonomie* 1, č. 1 (1934), s. 43–62. Česky: Otto Fenichel, „O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie“, přel. Martin Hašek, toto číslo, s. 145–159.

¹⁷ Časopis *Zeitschrift für Politische Psychologie und Sexualökonomie* (ZPPS) založil Wilhelm Reich v květnu 1934 v kodaňském exilu a od roku 1935 pokračoval v jeho vydávání v Oslu. Vycházel jako čtvrtletník, třikrát jako dvojčíslo, celkem vyšlo 15 čísel. Poslední číslo vyšlo počátkem roku 1938, přičemž Reich působil jako redaktor pro čísla 1–12 (1934–1937) pod pseudonymem Ernst Parell a poté se redaktorem stal norský spisovatel Sigurd Hoel pro čísla 13–15 (1937–1938).

¹⁸ Srov. Rundbrief 2, bod 9, duben 1934, s. 85.

¹⁹ Srov. Benjamin Harris a Adrian Brock, „Freudian psychopolitics: The rivalry of Wilhelm Reich and Otto Fenichel, 1930–1935“, *Bulletin of the History of Medicine* 66, č. 4 (1992), s. 578–612; Andreas Peglau, „Ich fürchte, dass uns solche Stellungnahmen auseinanderbringen.‘ Das Ende der Freundschaft zwischen Otto Fenichel und Wilhelm Reich“, *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 33, č. 65 (2020), s. 60–79.

Vědecká psychologie vysvětluje psychické jevy jako výsledek souhry primitivních tělesných potřeb – zakořeněných v biologické struktuře člověka [...] – a vlivů prostředí na tyto potřeby. [...] Pokud jde o vlivy prostředí, ty je třeba podrobně zkoumat v jejich praktické realitě. Neexistuje žádná „psychologie člověka“ v obecném smyslu, takřkajíc ve vakuu, ale pouze psychologie člověka v určité konkrétní společnosti a na určitém sociálním místě v této konkrétní společnosti. [...] Ve snaze zkoumat vztah mezi biologickými potřebami a vnějšími vlivy může dojít k přeceňování jedné nebo druhé z těchto dvou sil. V historii psychoanalýzy se vyskytly oba typy odchylek. [...] Freudovy vlastní spisy v zásadě obsahují zejména popisy toho, jak se pudové tendence, objekty a cíle mění pod vlivem zkušeností.²⁰

Citace je zhuštěným příkladem toho, jak se Fenichel stavěl proti jednostranně biologizujícím a stejně tak jednostranně sociologizujícím (a samozřejmě všem možným metafyzickým, magickým či náboženským) přístupům k psychické realitě člověka a jejímu výkladu. Když ve své esejí mluví o psychické realitě („psychische Wirklichkeit“), má na mysli právě tu oblast, která je utkávána dialektickým proplétáním biologicky a tělesně zakotvených pudových tlaků na jedné straně a společensky (historicky, kulturně, výchovně) podmíněných vlivů prostředí a materiálních podmínek života na straně druhé. Mělo by být zřejmé, že pokud Fenichel mluví o psychoanalýze jako o přírodní vědě, nemyslí tím jakoukoli její jednostrannou fúzi s biologií (nebo dnes například s neurovědami), to byl *původně* spíš Freudův „projekt“, který, jak čteme v uvedené citaci, Fenichel vyvažuje podtržením Freudova zřetele k vlivu zkušenosti na pudovou sféru.²¹

Předcházející práce jiných autorů

Pojednání „O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie“ (1934) je nutné zařadit do kontextu prací dalších autorů, kteří ve stejné době řešili obdobné otázky týkající se psychoanalýzy a marxismu a jejichž statě Fenichelovu článek předcházely. Fenichel s těmito autory vedl dialog a přímo či nepřímo na ně reagoval.

V červnu 1926 proběhla na půdě Sdružení socialistických lékařů v Berlíně debata, kterou zahájil Siegfried Bernfeld příspěvkem „Sozialismus und Psychoanalyse“ („Socialismus a psychoanalýza“).²² Fenichel ocenil jeho rozbor příbuznosti metodologie psychoanalýzy a metodologie Marxovy společenské vědy a hledání cesty k jejich smí-

²⁰ Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, s. 6–7.

²¹ Srov. Ralf Binswanger, „Mühlleitner, Elke: Ich – Fenichel. Das Leben eines Psychoanalytikers im 20. Jahrhundert. Wien (Zsolnay) 2008. 446 Seiten“, *Psyche* 64, č. 6 (2010), s. 568–570.

²² Siegfried Bernfeld, „Sozialismus und Psychoanalyse“, *Der Sozialistische Arzt. Vierteljahrszeitschrift des „Vereins Sozialistischer Ärzte“* 2, č. 2/3 (1928), s. 15–22.

ření.²³ Bernfeld byl autorem dalších příspěvků k tomuto tématu, které Fenichel dobře znal, například „Zur Frage: Psychoanalyse und Marxismus“ (1928), „Psychoanalyse und Soziologie“ (1931).²⁴

Byly to zejména práce Wilhelma Reicha, které pro Fenichela představovaly bohatý inspirační zdroj pro jeho vlastní myšlenky, ale stejně tak podněcovaly polemické názorové střety s Reichem a nakonec rozchod s ním. V roce 1929 vyšla Reichova studie „Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse“ („Dialektický materialismus a psychoanalýza“).²⁵ Fenichel na článku ocenil Reichovu reakci na mnohá nedorozumění a zjednodušující útoky na psychoanalýzu ze strany některých marxistických autorů. Bere za svou a rozvíjí myšlenku, že marxismus jako sociologická věda nemůže být v rozporu s psychoanalýzou.

[...] psychoanalýza nemůže být s marxismem v rozporu, protože její předmět je jiný; na vysvětlenou dodáváme, že stejně jako fyzika nemůže být v rozporu s chemií. Obě vědy jsou autonomní a dotýkají se jedna druhé pouze v hraničních oblastech, kde se mohou a mají stát pomocnými vědami. Stejně jako si psychoanalytická psychologie náboženství vyžaduje marxistickou sociologii jako pomocnou vědu, aby mohla učinit zadosť svému předmětu, marxismus bez psychoanalýzy „nemůže objasnit poruchu pracovní schopnosti nebo sexuální výkonnosti“. „Psychoanalýza“ tedy nemůže být z marxistického hlediska „špatná“. Nanejvýš by bylo možné, aby se jednotliví autoři provinili překročením hranic, tj. abychom použili naši metaforu, aby se pokusili vyřešit fyzikální problém chemicky, čímž ovšem nemůže vzniknout nic chytrého.²⁶

Erich Fromm byl dalším autorem, jehož raného díla si Fenichel velmi vážil a s nímž zůstal v písemném kontaktu. V jednom z okružních dopisů píše, že Frommovy rané práce měly „zásadní význam pro naše chápání aplikace psychoanalýzy v sociologii“.²⁷

²³ Otto Fenichel, „Bernfeld, Siegfried: Sozialismus und Psychoanalyse. Dazu Diskussionsbemerkungen von Otto Kaus, Barbara Lantos, D. Ed. Alexander, Otto Müller, Ernst Simmel. Der sozialistische Arzt. II, 2/3“, *Imago* 14, č. 2/3 (1928), s. 385–388.

²⁴ Siegfried Bernfeld, *Psychoanalyse – Psychologie – Sozialpsychologie Studien und Diskussionsbeiträge zu ihrer Theorie und Methodologie 1913–1941* (Gießen: Psychosozial-Verlag, 2020).

²⁵ Wilhelm Reich, „Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse“, *Unter dem Banner des Marxismus* 3, č. 5 (1929). Česky vyšlo v knize André Sapir, Volodymyr O. Juryneć, Wilhelm Reich, *Marxismus a freudismus* (Praha: Levá fronta, 1933). Samostatně jako knihu vydal tuto studii Reich v roce 1934.

²⁶ Otto Fenichel, „Reich, Wilhelm: Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. Unter dem Banner des Marxismus. III, 5. Oktober 1929“, *Imago* 17, č. 1 (1931), s. 132–137.

²⁷ Rundbrief 69, bod 5, 15. srpen 1940, s. 1351.

Na myslí má stať „Kristovo dogma“,²⁸ příspěvek o „autoritě a rodině“,²⁹ na který Fenichel reagoval již z Prahy podrobným, ale nakonec nepublikovaným referátem,³⁰ a zejména pak studii o „analytické sociální psychologii“,³¹ o které poznamenal, že „by mohla být téměř naším programem“.³² V následujících letech byl Fenichel víc a víc k Frommovi a jeho pozdějším publikacím kritický a zejména jeho knihu *Strach ze svobody* (1941) podrobil velmi obsáhlému kritickému rozboru, přičemž neopouští svá východiska z pojednání z roku 1934.³³

Fenichel, Levá Fronta a surrealisté

Fenichel o dialekticko-materialistické psychologii přednášel 5. prosince 1935 v Praze v pobožce Levé fronty sdružující německy hovořící intelektuály („Linksfront“).³⁴ Ke své pražské přednášce poznamenal:

V Praze jsem v „soukromých kruzích“ přednesl dvě přednášky o psychoanalýze a marxismu, jednu s názvem „Jak se společenská existence odráží ve vědomí lidské myslí?“ („Wie spiegelt sich das gesellschaftliche Sein im Bewußtsein im Menschenkopfe?“), druhou „O dialektické materialistické psychologii“ („Über eine dialektisch-materialistische Psychologie“). V obou případech se debata vyznačovala mnoha rozpory, a to jak v ekonomické, tak v individuálně psychologické rovině, ale také uznáním. V obou případech se na mě obraceli různí posluchači s žádostmi o další informace o psychoanalýze nebo o vytvoření pracovních skupin. Abych

²⁸ Erich Fromm, „Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion“, *Imago* 16, č. 3–4 (1930), s. 305–373.

²⁹ Erich Fromm, „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil“, in *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, ed. Max Horkheimer (Félix Alcan Paris, 1935), s. 77–135.

³⁰ Rundbrief 31, 30. listopad 1936, s. 512–523.

³¹ Erich Fromm, „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie – Bemerkungen über Psychoanalyse und historischer Materialismus“, *Zeitschrift für Sozialforschung*, č. 1 (1932), s. 28–54.

³² Rundbrief 69, bod 5, 15. srpen 1940, s. 1351.

³³ Rundbrief 86, 3. březen, 1942, s.1559–1589. V upravené podobě: Otto Fenichel, „Psychoanalytic Remarks on Fromm's ‚Escape from Freedom‘“, *Psychoanalytic Review* 31, č. 2 (1944), s. 133–152.

³⁴ Michael Giefer a Elke Mühlleitner, „Von Tag zu Tag: Fenichels Tagesliste“, *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 33, č. 65 (2020), s. 85. V edici Knihovna Levé fronty vyšly česky publikace Wilhelma Reicha a Annie Reich: Wilhelm Reich, *Sexuální boj mládeže* (Praha: Levá Fronta, 1933); Wilhelm Reich, „Dialektický materialismus a psychoanalýza“, in Sappir, Reich, Jurinetz, *Marxismus a freudismus* (Praha: Levá fronta, 1933); Annie Reich, *K pohlavní výchově dítěte* (Praha: Levá fronta, 1933).

oddělil zrno od plev, řekl jsem všem, ať mi zavolají a můžeme si o tom promluvit jindy; samozřejmě mi nikdo nezavolał.³⁵

Nicméně už počátkem roku 1936 se zájemci našli a v Praze byla založena „marxisticko-psychoanalytická pracovní skupina“ („Prager marxistisch-psychoanalytische Arbeitsgemeinschaft“) složená z psychoanalytiků a marxistů. Není známo, že by v Praze, například právě na půdě Levé fronty, došlo k nějakému přímému kontaktu mezi Fenichalem a představiteli české avantgardní levice, zejména se surrealisty, kteří rovněž v té době uvažovali o propojení Freudovy psychoanalýzy a dialektického materialismu. Je otázkou, nakolik mohli být K. Teige, V. Nezval, B. Brouk nebo později Z. Havlíček obeznámeni s Fenichelovým článkem prostřednictvím Reichova časopisu. Reich byl mezi představiteli kulturní levice známý a dá se to předpokládat i o jeho časopisu *Zeitschrift für Politische Psychologie und Sexualökonomie*, v němž Fenichelův příspěvek vyšel.

Stejně jako Fenichel, Reich a další freudo-marxisté, také surrealisté čelili marxistickým výtkám z idealistických a metafyzických sklonů při svém studiu sféry snu, imaginace a lidské touhy. A podobně jako Fenichel byli ve třicátých letech 20. století přesvědčeni o tom, že Freudova psychoanalýza a teorie libida nemusí být v rozporu s dialektickým materialismem.

Fenichel rozvíjel tezi, že materialistická psychologie (kam řadí psychoanalýzu) uznává existenci psychiky jako svébytné oblasti přírody. Teige a Nezval v tomto duchu používají ve spojení s vnitřní pudovou realitou člověka také slovo „příroda“ a myslí tím něco lidsky svébytného, těsně spjatého s psychikou, tvořivostí a imaginací. Nezval píše v souvislosti s básnickou tvorbou o pohybu imaginace řízeném „pouze skrytými požadavky pudového života, tedy přírody samé“.³⁶ Teige na jednom místě hovoří o žhavém jádru pudového psychismu a lidské touze jako o „lidské přírodě“ v nás.³⁷ Později Havlíček mluví o „přírodě v člověku“.³⁸

Zbyněk Havlíček, když uvažuje o dialektické antinomii člověka a světa, antinomii pudových tendencí a společenských a přírodních vlivů, řetězí své myšlenky v obdobných souřadnicích jako Fenichel a rozvíjí zcela svébytným způsobem svoji dialekticko-materialistickou verzi psychoanalýzy. Havlíček, ať už na základě znalosti Fenichelova článku, anebo bez jeho znalosti na základě společných zdrojů, rozvíjí dialekticko-materialistický impuls ve svém psychoanalytickém myšlení v souladu s Fenichalem. Nejzřetelnější je

³⁵ Rundbrief 21, č. 11, 31. prosinec 1935, s. 302.

³⁶ Vítězslav Nezval, *Moderní básnické směry* [1937] (Praha: Československý spisovatel, 1966), s. 22.

³⁷ Karel Teige, „Surrealismus není uměleckou školou [1935]“, in *Zápasy o smysl moderní tvorby, Výbor z díla II* (Praha: Československý spisovatel, 1969), s. 598.

³⁸ Zbyněk Havlíček, „Rozdíl mezi sovětskou a buržoazní psychologií [1952]“, in Zbyněk Havlíček, *t. Deníky / korespondence* (Praha: dybbuk, 2022), s. 15–18, zde s. 16.

to v jeho knize *Skutečnost snu*,³⁹ která je svým způsobem pokusem o dialekticko-materialistickou psychoanalýzu snu, a zhuštěně v referátu z období stalinské éry s „krycím“ názvem „Rozdíl mezi sovětskou a buržoazní psychologií“.⁴⁰ „Sovětskou“ psychologií myslí ve skutečnosti materialistickou a dialektickou psychologii, jejímž východiskem je Freudova psychoanalýza, aniž by to mohl ve své době explicitně zmínit.

Fenichel a Robert Oppenheimer

V červnu 1939 se Fenichel účastnil diskuse o psychoanalýze a sociologii s profesory Kalifornského technologického institutu (Caltech) v Pasadeně jako přizvaný host na jednom z jejich „kulatých stolů“ („Stammtisch“), které pravidelně pořádali k různým aktuálním vědeckým otázkám.

Výsledkem debaty bylo, že Fenichel poslal „marxistickému profesorovi teoretické fyziky“ Robertu Oppenheimerovi, který byl na debatě přítomný, svůj starý rukopis „O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie“. Oppenheimer mu odpověděl:

Velmi Vám děkuji, že jste mi poslal svůj článek „O psychoanalýze jako zárodku atd.“. Byl jsem jím nadšen, mnoha promyšlenými a pronikavými postřehy, ale především zjevnou a vzácnou upřímností Vašeho porozumění jak pro analýzu, tak pro marxismus. Domnívám se, že by bylo nesmírně cenné článek publikovat v „Science and Society“; dovedu si představit, že byste v něm nyní chtěl provést jen málo změn a jen několik doplňků. Můj návrh by zněl takto: pokusím se zařídit vydání článku a pořídím jeho překlad.⁴¹

Následně v druhé polovině srpna 1939 z Oppenheimerovy iniciativy proběhla v San Francisku Fenichelova přednáška „Psychoanalýza a sociologie“.

Sociologická psychoanalýza a psychoanalytická sociologie

Fenichel ve svém úsilí o propojování psychoanalýzy, sociologie a historie systematicky sledoval literaturu relevantní pro toto úsilí a nešetřil kritikou jednotlivých článků nebo knižních publikací. Z těch, které navzdory dílčím kritickým poznámkám oceňoval, již byly zmíněny původní práce W. Reicha, jehož dílo nepřestal sledovat ani po jejich roztržce, E. Fromma, jehož studií z období spolupráce Institutem pro sociální výzkum si nepřestával cenit navzdory Frommovu odklonu k jednostranně sociologizující a kulturní psychoanalýze, kterou Fenichel rozsáhle kritizoval (a stejně tak díla K. Horneyové,

³⁹ Zbyněk Havlíček, *Skutečnost snu* [1950], in *Skutečnost snu* (Praha: Torst, 2003), s. 37–171.

⁴⁰ Havlíček, „Rozdíl mezi sovětskou a buržoazní psychologií“, s. 15–18.

⁴¹ *Runbrief* 59, bod 17, 15. červenec 1938, s. 1180–1181.

A. Kardinera ad.). V Praze spolu T. Rubinsteinem vedl „marxisticko-psychoanalytickou pracovní skupinu“ a došlo ke spolupráci s členy Historické skupiny (J. Pachta, sborník *Dějiny a přítomnost*). Velmi ocenil knihu *O procesu civilizace* (1937/1939)⁴² sociologa Norberta Eliase, s nímž navázal kontakt. S představiteli frankfurtské školy Horkheimerem a Adornem navázal spolupráci v Los Angeles a mnohé myšlenky s nimi sdílel. V Americe uvítal některé rané práce Erika H. Eriksona, který psychoanalytické vzdělání získal ve Vídni. Fenichel vyzdvihl jeho práce o kmenech Siouxů⁴³ a Juroků⁴⁴ s komentářem, že přesto, že „nerozumí ničemu z teorie historického materialismu“,⁴⁵ daří se mu dobře propojovat sociální a psychoanalytickou perspektivu. Eriksonovu přednášku „Psychoanalytic Remarks to Hitler's *Mein Kampf*“ („Psychoanalytické poznámky k o Hitlerovu *Mein Kampf*“)⁴⁶ hodnotil jako nadprůměrný „pokus o pochopení masových psychologických reakcí z jejich reálného historického základu“, poukázal však také na jeho slabiny, které neváhal kriticky rozebrat a s Eriksonem o tom diskutovat.

Pražské aktivity a „marxisticko-psychoanalytická pracovní skupina“

Po přetrvávajících hádkách a roztržce s Reichem a jeho přívrženci se Fenichel rozhodl přesídlit na podzim 1935 z Osla do Prahy. Už předtím však navštěvoval Pražskou psychoanalytickou pracovní skupinu, jejíž někteří členové byli adresáty „oběžníků“. V Praze se od roku 1934 účastnil seminářů a přednesl několik svých přednášek, jak analytických, tak i těch, v nichž usiloval o sociologicky orientovanou psychoanalýzu. Pokračoval v tom až do dubna 1938.

Po Fenichelově přestěhování do Prahy 8. října 1935 se Fenichelovy zdejší aktivity většinou dvěma směry. Převzal vedení Pražské psychoanalytické pracovní skupiny a ve spolupráci s Annie Reich a Steff Bornstein pokračoval v práci Frances Deri v organizo-

⁴² Norbert Elias, *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie. I., Proměny chování světových horních vrstev na Západě* (Praha: Argo, 2006); Norbert Elias, *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie. II., Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace* (Praha: Argo, 2007).

⁴³ Erik H. Erikson, „Observations on Sioux education“, *The Journal of Psychology* 7, č. 1 (1939), s. 101–156.

⁴⁴ Erik H. Erikson, „Observations on the Yurok: Childhood and World Image“, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 35, č. 10 (1943), s. 257–302. Srov. též Erik H. Erikson, „Childhood and Tradition in Two American Indian Tribes – A Comparative Abstract, with Conclusions“, *Psychoanalytic Study of the Child* 1, č. 1 (1945), s. 319–350.

⁴⁵ Rundbrief 77, bod 4, 10. červenec 1941, s. 1456. Práci o Jurocích Erikson přednesl v Psychoanalytické studijní skupině v Los Angeles v roce 1941 ještě před tím, než ji publikoval.

⁴⁶ Přednášku o Hitlerovi Erikson přednesl v Sanfranciské psychoanalytické společnosti v dubnu 1942 a publikoval krátce nato, srov. Erik H. Erikson, „Hitler's Imagery and German Youth“, *Psychiatry* 5, č. 4 (1942), 475–493.

vání odborné a pedagogické činnosti.⁴⁷ Pražská skupina našla podporu u vídeňských psychoanalytiků, kteří do Prahy jezdili pravidelně přednášet.⁴⁸ O této historii psychoanalýzy v meziválečném Československu existuje poměrně rozsáhlá literatura.⁴⁹ Fenichel současně usiloval o ustavení „marxisticko-analytické pracovní skupiny“, ve které by se sešli a spolupracovali psychoanalytici, sociologové a historici.

Sestavení pracovní skupiny marxisticky zaměřených psychoanalytiků a zástupců jiných oborů (sociologie, historie) v Praze se ukázalo obtížnější, než tomu bylo u Psychoanalytické pracovní skupiny, při jejímž organizování (semináře, odborná setkání, přednáškové večery, osobní analýzy a supervize) mohl navázat na předchozí práci Frances Deri a využít své zkušenosti z Osla. 17. října 1935 Fenichel napsal:

„Marxisticko-analytická pracovní skupina“, kterou jsem plánoval, zatím nebyla založena; naráží na personální potíže. Doufám, že se mi podaří vyhnout se nebezpečí širokého a povrchního přístupu a že se mi podaří vytvořit užší pracovní skupinu, která bude společně zpracovávat marxistická díla z analytického hlediska.⁵⁰

Na začátku roku 1936 nakonec k ustavení této skupiny („Prager marxistisch-psychoanalytische Arbeitsgemeinschaft“) došlo. Činnost této skupiny byla nicméně zastíněna Fenichelovými vzdělávacími aktivitami v Pražské psychoanalytické skupině, o čemž se zmiňuje například v dopise Frommovi.⁵¹ V polovině roku 1936 Fenichel shrnuje:

Pražská marxisticko-psychoanalytická pracovní skupina, o jejímž založení a prvních schůzkách jsem referoval, se scházela od ledna do července jednou za čtrnáct dní a důkladně zpracovala Engelsovu „Německou selskou válku“. Nejprve jsme se několik večerů snažili doplnit materiál, který Engels poskytl z jiných zdrojů, z hlediska historického a kulturněhistorického, pak jsme několik večerů věnovali sociologii a psychologii náboženství a nakonec jsme neformálně pokračovali v diskusi o celé brožuře, abychom zjistili, kde by psychoanalytik mohl přinést

⁴⁷ Skupinu tvořili psychoanalytici a kandidáti, mezi nimi: kromě Fenichela, Annie Reich a Steff Bornstein to byli Heinrich Löwenfeld, Emanuel Windholz, Jan Frank, Richard Karpe, Elizabeth „Lilo“ Gerö-Heymann, Hanna Heilborn, Christine Olden a někteří další, kteří se přidávali postupně.

⁴⁸ Eduard Bibring, Robert Wälder, Paul Federn, Ernst Kris, August Aichhorn, Heinz Hartmann, René Spitz, Richard a Editha Sterbovi, Hans Zulliger a další.

⁴⁹ Základní informace viz: *Revue pro psychoanalytickou psychoterapii a psychoanalýzu* (Co jsme nevěděli z historie československé psychoanalýzy) 24, č. 1–2 (2022), ed. Eduard Rys a Roman Telerovský; *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* (Themenschwerpunkt: Prag I – Die Psychoanalyse in der Tschechoslowakei 1933–1970) 34, č. 68 (2021), ed. Michael Giefer.

⁵⁰ Rundbrief 19, bod 6, 17. říjen 1935, s. 282.

⁵¹ Rundbrief 25, bod 10, 23. duben 1936, s. 373.

zásadní doplňky, a na většině míst jsme byli spokojeni, když se nám podařilo dospět k relevantním problémům „marxistické psychoanalýzy“. Diskuse byly pro všechny účastníky jistě velmi podnětné. Nicméně se potýkaly s velkými obtížemi, které byly pravděpodobně do značné míry způsobeny nepříliš šťastným personálním složením pracovní skupiny.⁵²

Fenichelovým záměrem bylo vytvořit a organizovat uskupení, které by se soustředilo na výzkumnou práci z hlediska „marxistické psychoanalýzy“. Fenichel zmiňuje, že půjde o komplex otázek „Člověk u Marxe a Engelse“, přičemž první diskusní večer začal četbou Engelsovy knihy *Německá selská válka*.⁵³ Na dalším setkání Fenichel hovořil o Freudových názorech na náboženství a následovaly další večery. Elke Mühlleitner na základě Fenichelových zápisků zrekonstruovala, že na večerech hovořil Ota Friedman o Janu Husovi, Heinrich Löwenfeld předložil k diskusi „katolickou knihu o sexualitě“. Zmiňuje také Jelu Löwenfeld a Hannu Heilborn a to, že Fenichel přednesl dvě přednášky na téma „Freudovy názory na náboženství“ a na poslední akci 18. června byla přečtena analýza pohádky „Žid v trní“ od Arnolda Zweiga.⁵⁴

Ústřední postavení v „marxisticko-psychoanalytickém“ uskupení připadlo vedle Fenichela ruskému historikovi Thomasi Rubinsteinovi, který byl v té době novým přítelem Annie Reich a stal se kandidátem psychoanalýzy Pražské psychoanalytické skupiny.⁵⁵ Ke skupině se také připojil další kandidát psychoanalýzy Heinrich Löwenfeld, který jako jediný publikoval pod různě změněnými jmény v českých časopisech.⁵⁶ Löwenfeld měl na podzim 1935 ve středisku pro vzdělávání dospělých Urania (Kulturvereinigung der Prager Deutschen) v Praze přednášku „Zur Psychoanalyse des Faschismus“ („K psy-

⁵² Rundbrief 28, bod 10, 7. červenec 1936, s. 440–441. Členy skupiny byli: Otto Fenichel, Annie Reich, Thomas Rubinstein, Heinrich a Jela Löwenfeldovi, Hanna Heilborn, překladatel Ota Friedmann a nejspíš další osoby.

⁵³ Otto Fenichel, „Psychoanalytische Einfälle zu Engels ‚Bauernkrieg‘“, University of California Los Angeles, Department of Special Collections. Sbírka 1613. Fenichel, Otto Papers, box 6, s. 1. Srov. Florian Ruttner, „The Historical Group, Psychoanalysis, and the Nazi Menace“, *Contradictions/Kontradikce: A Journal for Critical Thought* 8, č. 2 (2024).

⁵⁴ Elke Mühlleitner, *Ich — Fenichel. Das Leben eines Psychoanalytikers im 20. Jahrhundert* (Wien: Zsolnay, 2008), s. 278–279.

⁵⁵ Rubinstein, vlastním jménem Jakob Reich, byl na počátku dvacátých let 20. století předním představitelem Kominterny v Berlíně. S nástupem stalinismu se od komunistické strany distancoval. V roce 1933 emigroval do Prahy.

⁵⁶ Jindřich Lev, „Psychologovy poznámky k případu dvou vražd“, *Přítomnost* 13, č. 8 (1936), s. 123–125; Jindřich Löwenfeld, „Historie psychoanalýzy“, *Přítomnost* 13, č. 7 (1936), s. 105–107; Jindřich Löwenfeld, „Freud jeho škola a kritikové“, *Přítomnost* 13, č. 19 (1936), s. 299–301; Jindřich Lev, „Psychologie diktátora. Muž, který se skrývá“, *Přítomnost* 14, č. 8 (1937), s. 127–128; Jiří Benda (Heinrich Löwenfeld), „K psychologii německého fašismu“, *Dějiny a přítomnost. Sborník Historické skupiny*, č. 1 (1937), s. 74–85. Löwenfeld pod pseudonymem Heinrich Lind v té době publikoval v Praze vydávaném *Mezinárodním lékařském bulletinu* také dvě recenze knih W. Reicha: „Mas-

chologii fašismu“), kterou zopakoval v Pražské psychoanalytické skupině 3. února 1936 a v roce 1937 ji vydal česky pod pseudonymem Jiří Benda v časopise *Dějiny a přítomnost*, který vydávala Historická skupina.⁵⁷ Rubinstein pořádal od podzimu 1936 do jara 1937 pro analytiky v Praze

kurz „ruské historie se zvláštním zřetelem k letům 1905 a 1917“, v němž se účastníci,⁵⁸ soudě podle dosavadních večerů, budou moci dozvědět mnoho o historicko-materialistické metodologii a zejména se budou probírat problémy „psychologie mas a historie“. – Rozhodli jsme se, že po dobu trvání tohoto kurzu nebudeme pořádat marxisticko-analytickou studijní skupinu.⁵⁹

Na psychoanalytickém kongresu v Mariánských Lázních (1936) byl při setkání „vnitřního kruhu“ na rok 1937 plánován letní „utajený“ dvoutýdenní kurz marxistické psychoanalýzy pro adresáty „Rundbriefe“ a několik dalších kolegů. Byl dokonce rozvržen plán každodenního studia rozděleného na dialekticko-materialistická témata a metodologii a na témata psychoanalytická se zřetelem k sociologické problematice. Rubinstein navrhl v rámci prvního okruhu dvoudenní kurz „O metodě historického materialismu“ a předložil podrobnou osnovu.⁶⁰ Tuto letní školu se nakonec kvůli organizačním a finančním problémům uskutečnit nepodařilo.

senpsychologie des Faschismus“, *Internationales Ärztliches Bulletin. Zentralorgan der Internationalen Vereinigung Sozialistischer Ärzte* 1, č. 3–4 (1934) s. 67–68; „Der Einbruch der Sexualmoral“, *Internationales Ärztliches Bulletin. Zentralorgan der Internationalen Vereinigung Sozialistischer Ärzte* 2, č. 2–3 (1935) s. 43–44. Více o Löwenfeldovi viz Thomas Müller, *Von Charlottenburg zum Central Park West. Henry Lowenfeld und die Psychoanalyse in Berlin, Prag und NewYork* (Frankfurt n. M., edice Deja vu, 2000).

⁵⁷ Jiří Benda (Heinrich Löwenfeld), „K psychologii německého fašismu“, *Dějiny a přítomnost. Sborník Historické skupiny*, č. 1 (1937), s. 74–85. Německy: Henry Löwenfeld, „Zur Psychologie des Faschismus (1935)“, *Psyche* 31, č. 6 (1977), s. 561–579.

⁵⁸ Z analytiků a kandidátů Annie Reich, manželé Fenichelovi, Hanna Heilborn, Christine Olden a Norbert Groß (dle Elke Mühlleitner. *Ich-Fenichel*, s. 292).

⁵⁹ Rundbrief 31, bod 6, 30. listopad 1936, s. 510.

⁶⁰ A. Úvod: Kořeny Marxovy myšlenkové metody. – Dialektika. – Historický přístup. – Základ společnosti. – Výrobní vztahy. – Dialektický účinek výroby. – Rozpor mezi výrobními silami a výrobními vztahy. – Třídy a třídní antagonismy. – Stát. – Člověk a společnost. – Problém vzniku (vzniku) ideologie. Tento úvod by měl být zvládnut přibližně za dva dny. B. Cvičení z dialekticko-materialistického myšlení aplikovaného na dějiny.

Příklady: Buržoazní revoluce jako celkový proces. – Pohyby tříd v buržoazní revoluci. – Antika a kapitalismus – Objevení Ameriky. – Rolnické války. – Reformace. – Španělsko (povstání Comuneros v roce 1520). – Nizozemsko (osvobození od španělské nadvlády. – Anglie. Leveleri. Občanská válka (1642). Cromwell. – Francouzská revoluce 1787–1795). – Červencová revoluce 1830 – Revoluce 1848 – Komuna 1871. – Ruská revoluce 1905–1907 – Světová válka. Rusko 1917. Německo 1918 (in Rundbrief 34, bod 2, 17. březen 1937, s. 559–560).

Fenichel byl plně zaměstnán vzděláváním v Pražské psychoanalytické pracovní skupině (po kongresu IPA v roce 1936 přejmenovanou na Společnost pro studium psychoanalýzy). Ta byla sice částečně personálně propojena s marxisticko-psychoanalytickým kroužkem, ale aktivity obou uskupení se Fenichel snažil držet oddělené. Přesto na jednom z přednáškových večerů Společnosti pro studium psychoanalýzy Fenichel rozebíral Frommovu práci o autoritě. Píše:

Diskuse toho mnoho nepřinesla. Dlouho se soustředila na původ přísnosti Nadjá (nejen z přísnosti rodičů, ale i z nenávisti dětí); jiní Frommovi vyčítali, že „autoritu“ chápe jen jako určitý patologický typ autority a že je „utopický“. Sociologové přítomní jako hosté se příliš nezúčastnili, zřejmě moje vystoupení vycházelo příliš z psychoanalytických hledisek.⁶¹

Kromě toho, že pokračoval Rubinsteinův kurz o ruských dějinách, proběhl v roce 1937 jeden diskusní večer o moskevských procesech.

V roce 1937 se na T. Rubinsteina a O. Fenichela obrátili představitelé Historické skupiny, kteří v letech 1937–1938 vydávali sborník *Dějiny a přítomnost*. Jejich skupina se pravidelně scházela a pořádala přednášky a debaty. Jedním z východisek jejich uvažování o historii byl nedogmaticky pojmávaný marxismus, inspiraci hledali ve frankfurtském Ústavu pro sociální výzkum a ve Freudově psychoanalýze.⁶² Výrazněji se tímto směrem vydal zejména Jan Pachta, jehož práci „Sociální psychologie a dějezpýt“⁶³ Fenichel ocenil.

Skupina mladých českých historiků, kteří pracují v historickém semináři České univerzity [Praha], z nichž jeden dochází do analýzy, vyhledala Tomáše [Rubinsteina] a poté mě, aby s námi navázali kontakt a pověděli nám o své práci. Jsou přesvědčeni o správnosti historického materialismu, jsou vyškoleni v jeho aplikaci a snaží se psychoanalýzu, kterou zřejmě v podstatě pochopili, náležitě začlenit do materialistického historického výzkumu. Zdá se mi, že se pustili do boje proti idealistickým českým historikům velmi energicky, stejně jako se mi zdá, že jejich práce obecně je stejně nebo ještě více ex[te]nzivní než intenzivní.⁶⁴

S členy Historické skupiny se počítalo pro účast na Rubinsteinově kurzu „O metodě historického materialismu“, který byl nově plánovaný na zimní semestr 1937 v Praze. Fenichel už ve svých „oběžnících“ nezmiňuje, zda k němu došlo.

⁶¹ Rundbrief 34, bod 6, 17. březen 1937, s. 562–563.

⁶² Srov. Florian Ruttner, „The Historical Group, Psychoanalysis, and the Nazi Menace“.

⁶³ Jan Pachta, „Sociální psychologie a dějezpýt“, *Dějiny a přítomnost. Sborník Historické skupiny*, č. 1 (1937), s. 58–74.

⁶⁴ Rundbrief 36, bod 14, 1. červen 1937, s. 588.

Fenichel a „civilizační proces“ od Norberta Eliase

Fenichel v roce 1939 na základě recenze psychoanalytika S. H. Foulkese (původně S. H. Fuchs)⁶⁵ objevil první díl knihy *Über den Prozeß der Zivilisation* (O procesu civilizace) od sociologa Norberta Eliase, který vyšel jako preprint v Praze už v roce 1937 a oficiálně v roce 1939 v Basileji. Schröter zmiňuje, že „oba muži pravděpodobně nevěděli, že k sobě měli blízko už jako středoškolsí studenti: před první světovou válkou oba přednášeli v Akademickém výboru pro školskou reformu (Academischen Comité für Schulreform), který založil Siegfried Bernfeld“.⁶⁶ Elias byl v emigraci v Londýně, kde knihu napsal, v kontaktu s analytičkou Käthe Misch (Friedländer), která patřila k „vnitřnímu kruhu“ adresátů Fenichelových „oběžníků“ a po válce se nejspíš stala Eliasovou analytičkou.⁶⁷

Elias se sám dopisem obrátil na Fenichela a projevil zájem o spolupráci s psychoanalytiky Fenichelovy skupiny poté, co se mu Foulkes zmínil o Fenichelově dotazu na recenzovanou knihu a jejího autora. Fenichel na Eliasův dopis mimo jiné odpověděl:

Stejně jako Vy, sociolog, hledáte kontakt s psychoanalytiky, já, psychoanalytik, hledám kontakt se sociology. Hraniční oblasti našich věd jsou tak různorodé a důležité, že správné zařazení psychoanalytických poznatků do celkového pojetí [!] dějů v lidské společnosti se mi zdá být natolik vážným úkolem psychoanalytického poznání, že časově náročná terapeutická práce, která prospívá tak malému počtu neurotiků, se mi zdá být oprávněná pouze jako výzkumná metoda pro tyto účely. – Samotná psychoanalytická práce vyžaduje tolik úsilí, že se já a moji přátelé nikdy nedostaneme ke skutečné sociologické „aplikaci“ – už proto, že nevíme nic ani o sociologii, ani o historii, a proto naléhavě potřebujeme spolupráci odborníků.⁶⁸

Eliasův sociologický přístup Fenichelovi velmi konvenoval a knihu pozitivně ocenil a na jednom místě „oběžníků“ mluví o „jednoznačném“ souhlasu s jeho přístupem. Jako důležitou četbu ji doporučil členům „vnitřního kruhu“ a podrobně o ní referoval. Eliase dokonce označil za „analytického sociologa“.

⁶⁵ Srov. S. H. Foulkes, „Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation, erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Academia Verlag, Prag, Vorabdruck, 1937. 327 S.“, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 24, č. 1–2 (1939), s. 179–181. Před emigrací do Anglie v roce 1933 byl Foulkes členem Frankfurtského psychoanalytického institutu, který tehdy sídlil v budově Institutu pro sociální výzkum, s jehož členy Horkeimerem, Adornem, Frommem se znal. Ve Frankfurtu se Foulkes sblížil s Eliase, který tam působil na katedře sociologie a zajímal se také o psychoanalýzu.

⁶⁶ Michael Schröter, „Psychoanalyse emigriert. Zu den Rundbriefen von Otto Fenichel (mit einem Exkurs: Fenichel und Norbert Elias)“, *Psyche* 54, č. 11 (2000), s. 1141–1174, zde s. 1163.

⁶⁷ Schröter, „Psychoanalyse emigriert“, s. 1164.

⁶⁸ Dopis ze 4. 11. 1938, cit. dle Schröter, „Psychoanalyse emigriert“, s. 1165.

[Kniha] je tak neobyčejně zajímavá především svým vymezením problému; rozpoznává v tzv. civilizačních jevech (chování při jídle, postoj k přirozeným potřebám, ke smrkání, k plivání, chování v ložnici, společenské postoje k sexuálním otázkám a k problémům spojeným s chutí útočit) projevy určitých afektivních postojů lidí; a dále rozpoznává, že tyto afektivní postoje podléhají určitým společensky podmíněným změnám a že je třeba studovat korelace mezi společenskou situací a obecnými afektivními postoji. K těmto otázkám přináší bohatý zajímavý materiál a při jeho zkoumání dochází v podstatě k jasnému závěru: všechny tyto projevy chování byly ve středověku relativně konstantní, poté – od renesance – prošly zpočátku poměrně náhlou, ale pak již jen poměrně pozvolnou změnou, která vychází z „posunu prahu trapnosti“ a která není dokončena dodnes. Na mnoha místech se mu příkladně podařilo přiřadit tento vývojový tah k „civilizaci“ a nepravidelný průběh křivky tohoto tahu k základním společenským změnám, zejména ke změnám tříd či vrstev společnosti vůči sobě navzájem. Jinde zůstává člověk místy lehce nespokojen, ale to nebude mít za zlé autorovi, který svou knihu uvozuje poznámkou: „Práce nastoluje a rozvíjí velmi obsáhlý problém; nepředstírá, že jej řeší.“ [...] Na mnoha místech autor ukazuje, že dobře porozuměl psychologii nevědomí, např. když pojednává o tom, jak jsou pravidla o používání nožů při jídle závislá na „symbolické hodnotě nože“ apod. Četba knihy by velmi vybízela k podrobné diskusi s autorem; je škoda, že současné okolnosti to znemožňují.⁶⁹

Za pozornost stojí Fenichelova námitka k Eliasově tezi, že částečné uvolnění vnějšího tlaku na dodržování určitých pravidel chování je dáno jejich zvnitřněním ve struktuře Nadjá. Fenichel se tu nechytá do pasti psychoanalyzujícího výkladu a naopak neopouští ze zřetele důležitost analýzy společenských faktorů a procesů.

Uvědomění si, že stále více pudových postojů se přesouvá „za kulisy společnosti“, vede Eliase k vynikající formulaci: „Otázka sociogenních lidských strachů se tak ukazuje jako stěžejní problém civilizačního procesu.“ (Nesouhlasím zcela s Eliasovou interpretací současného vývoje, kdy se zdá, že určitá tabu byla opět částečně zrušena; domnívá se, že je to způsobeno tím, že dodržování určitých pravidel již bylo „Nadjá“ zautomatizováno do té míry, že vnější pravidla mohou být uvolněna; domnívám se, že s rozpadem buržoazní kultury zažíváme spíš skutečný rozpad morálních pravidel a opětovné prolomení původních pudových postojů).⁷⁰

⁶⁹ Rundbrief 61, bod 9, 15. srpen 1939, s. 1211–1212.

⁷⁰ Rundbrief 61, bod 9, 15. srpen 1939, s. 1212.

Fenichel a představitelé Institutu pro sociální výzkum Horkheimer a Adorno

Fenichel byl s aktivitami představitelů Institutu pro sociální výzkum obeznámen a považoval za důležité jejich práci sledovat. Zaujatý byl zejména příspěvky Fromma a Horkheimera v publikaci *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Studie o autoritě a rodině. Výzkumné zprávy Institutu pro sociální výzkum).⁷¹ Frommovu práci nepřestával sledovat a rozsáhle komentovat. V Los Angeles navázal kontakt s Horkheimerem a Adornem, se kterým ho seznámil E. Simmel, který se k tamní Psychoanalytické studijní skupině připojil již dříve.

V roce 1942 uspořádala Psychoanalytická studijní skupina v Los Angeles, jejímž se Fenichel stal členem a organizátorem, sérii přednášek pod názvem „Psychoanalýza a současná krize“. Účastnil se také Horkheimer.⁷²

V Los Angeles pokračovaly na vyšší úrovni „sociologické“ večery, které byly zahájeny nešťastným příspěvkem P.[ryse] Hopkinse (viz č. 85, 5). Druhý večer zazněl Greensonův referát „Psychoanalýza propagandy“, který byl kritickým shrnutím propagandistické literatury. Referát i následující diskuse byly na dobré vědecké úrovni a přinejmenším přesvědčily přítomné, že jde o více problémů, než si obvykle myslí. – Třetí večer přinesl Horkheimerův referát „Jedinec v masové kultuře“, kvůli autorovu špatnému zdravotnímu stavu jej přečetl jeho asistent Löwenthal. Referát, ačkoli nebyl psychoanalytický, byl velmi podnětný. Podával popis všech anti-individuálních tendencí v „totalitních“ podmínkách – zvláště zdůrazňoval změny v aktivní iniciativě obecně, v rodině a v sexualitě. – Ukázal, že i v „demokratických“ zemích působí podobné tendence. – Diskuse se týkala zejména otázky materiální základny takzvané „masové kultury“; jasně ukázala, že není důsledkem velkopřemyslu, ale souběhu velkopřemyslu a „soukromého vlastnictví“ (Löwenthal sdělil, že otázka, zda je fašismus ve svých hlavních tendencích zvláštní formou monokapitalismu, nebo novým typem nekapitalistické společnosti, je v jejich ústavu v současné době polemikou číslo jedna). Paradoxní tendence jedince obětovat svá práva a možnosti byla psychoanalyticky vysvětlena známou regresivní touhou po „splynutí“.⁷³

⁷¹ Max Horkheimer, „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil“, in *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, ed. Max Horkheimer (Paris: Félix Alcan, 1935), s. 3–76; Erich Fromm, „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil“, tamtéž, s. 77–135.

⁷² Svými přednáškami přispěli: R. Greenson: „Psychoanalýza propagandy“, E. Simmel: „O válečné neuróze“, M. Horkheimer: „Jedinec v masové kultuře“, O. Fenichel rozšířenou verzí pražské přednášky „Trofej a triumf“, E. Simmel: „Válečné neurózy“.

⁷³ Rundbrief 88, bod. 2, 12. duben 1942, s. 1602–1603.

Horkheimerova přednáška vyšla časopisecky pod názvem „The End of Reason“ („Konec rozumu“) v časopise *Studies in Philosophy and Social Science*.⁷⁴ Fenichel se k němu znovu vyjádřil v jednom z „oběžníků“ a publikoval krátkou glosu.

Opětovné přečtení potvrzuje úsudek, který jsme měli po vyslechnutí příspěvku: jde o velmi zajímavý a významný pokus ukázat individuální psychologické důsledky změn v současné kultuře, tzv. „masové kultuře“. Skutečný materiální základ, který stojí za „masovými poměry“, však není dostatečně a jasně zpracován.⁷⁵

Role rozumu ve společnosti se zásadně změnila. „Rozum tím, že zničil pojmové fetiše, nakonec zničil sám sebe.“ Žádná z kategorií racionalismu nepřežila. Důsledky a příčiny této skutečnosti zkoumá Horkheimer. Důsledky spatřuje v různých fatálních rozkladných změnách kulturních výtvarků, zejména ve zrušení veškeré individuální autonomie v „masové kultuře“. Příčiny je třeba spatřovat ve změnách ve sféře materiální základny společnosti. Mám dojem, že Horkheimer přeceňuje technologii, strojový věk, společnou výrobu a skutečnost, že velkolepost velkých strojů dělá z člověka trpaslíka, místo aby zdůraznil využití, které se v současných podmínkách akumulace, distribuce a spotřeby z technologie, strojového věku a společné výroby děje.⁷⁶

Horkheimer a Adorno se účastnili některých čtecích seminářů („Literatur-Seminar“), které Fenichel v Los Angeles pořádal. Leo Löwenthal o jejich atmosféře píše: „Měl jsem pocit, že je to jedno z posledních útočišť avantgardního období psychoanalytického hnutí, než se z něj stala komercializovaná záležitost.“⁷⁷

Oba představitelé frankfurtské školy byli pozváni Simmelem na symposium věnované tématu „Masová psychologie a antisemitismus“, které v té době sami studovali. Symposium proběhlo první den konference Psychoanalytické společnosti v San Francisku 17. června 1944.⁷⁸ Fenichel referoval:

⁷⁴ Max Horkheimer, „The End of Reason“, *Studies in Philosophy and Social Science* 9, č. 3 (1941), s. 366–388.

⁷⁵ Rundbrief 91, bod 8, 11. srpen 1942, s. 1668.

⁷⁶ Otto Fenichel, „The End of Reason: Max Horkheimer. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941, pp. 366–389“, *Psychoanalytic Quarterly* 12, č. 4 (1943), s. 606.

⁷⁷ Osobní sdělení Leo Löwenthala Russelovi Jacobymu (24. června 1981). Cit. dle Russel Jacoby, *The Repression of Psychoanalysis. Otto Fenichel and the Political Freudians* (University of Chicago Press, 1983), s. 123.

⁷⁸ Zazněly přednášky: Horkheimer: Anti-Semitism as a Social Phenomenon; Sanford: The Anti-Semitic Personality; Fenichel: Psychoanalysis of Anti-Semitism; Simmel: Anti-Semitism, Mass Psychosis, and Psychological Warfare; Adorno: Patterns of Anti-Democratic Propaganda, Bernfeld:

Přes některé možné námitky a značnou naivitu mělo sympozium úctyhodnou úroveň. Přinejmenším jsme již daleko od dob, kdy iracionalitu antisemitismu považovali analytici za důkaz, že antisemitismus je „neuróza“, kterou je třeba vysvětlit vytěsněním Oidipova komplexu a psychoanalýzou vyléčit ze všech možných antisemitismů. Již – pravda, poněkud neuspokojivý – Horkheimerův úvod nenechal nikoho na pochybách, že antisemitismus je „společenský“ jev. Zdůraznil, že v dnešní výchově se již Nadjá nevytvářejí v osobních bojích mezi dítětem a otcem, ale spíše v bojích mezi protichůdnými skupinami. Celkově byly jeho poznámky plné jeho tezí o „masové kultuře“, která v době monopolního kapitalismu vytlačuje „individuální kulturu“ vznikajícího kapitalismu. Tuto tezi však prezentoval jaksi nedialekticky, jako by „masová kultura“ byla za všech okolností zlem, aniž by viděl, že tytéž „masové poměry“ by byly schopny přinést rozhodující „osvobození jednotlivců“ za jiných podmínek výroby a distribuce. [...] Adorno pod názvem „Patterns of Anti-Democratic Propaganda“ („Vzorce antidemokratické propagandy“) přinesl vynikající analýzu propagandistických metod fašistických rozhlasových propagandistů v Kalifornii. Jeho poznámky byly plně v souladu s výsledky Krisovy práce a zdůraznil naprostou analogii mezi těmito americkými a obvyklými německými metodami propagandy.⁷⁹

K sympoziu se v dopise vrátil také Adorno:

Teď jsem – a Max ještě víc – naprosto unavený a velmi zralý na dovolenou, ale není to nic platné, protože oba musíme v pátek odjet do San Franciska a přednášet tam na zasedání Psychoanalytické společnosti o antisemitismu. [...] Vzhledem k tomu, že jedinými přednášejícími kromě nás jsou nejslavnější žijící analytici (Bernfeld a Fenichel...), je to velká čest... Teď ještě musíme vypracovat příspěvky, ale pak: spát, nic než spát.⁸⁰

Ze San Franciska jsme se vrátili zcela unavení, ale v dobré náladě. Moje přednáška měla největší úspěch, jaký jsem kdy jako řečník v emigraci měl. Byly tam všechny přední osobnosti psychoanalýzy, Bernfeld, Fenichel, řada starších psychiatrů a bůhví kdo ještě, a byli skutečně nadšeni – sklídl jsem zdaleka největší potlesk ze všech řečníků. Víte, že se nechlubím a že objektivně vzato je mi úspěch u ve-

Psychoanalytic Approach to the Treatment of Anti-Semitism. – Příspěvky byly později vydány jako sborník: Ernst Simmel (ed.), *Anti-Semitism: A Social Disease* (International Universities Press, 1946).

⁷⁹ Rundbrief 109, bod 7, 5. červenec 1944, s. 1840–1841.

⁸⁰ Dopis 12. 6. 1944, in Theodor W. Adorno, *Letters to his Parents 1939–1951*, ed. Ch. Gödde a H. Lonitz (Polity Press, 2006), s. 186.

řejnosti zcela lhostejný, ale v tu chvíli to byl příjemný pocit a kromě toho ukazuje, že jsem, když je to můj záměr, schopen komunikovat – což je uklidňující.

Max a já jsme se vždycky zajímali o psychoanalýzu, aniž bychom se k ní zavazovali jako k filozofii – jíž není. V tomto ohledu se nic nezměnilo, až na to, že dnes máme pocit, že hlouběji chápeme souvislosti mezi nevědomými procesy odehrávajícími se uvnitř jednotlivých osob a sociálními procesy mezi nimi. Max ve svých úvodních poznámkách poskytl sociologický „referenční rámec“ a já jsem představil stereotypy fašistické propagandy jako „rituál“. Příkladám program. Naše přednášky spolu s přednáškami analytiků mají být publikovány jako „symposium“.⁸¹

Adorno a Horkheimer zvažovali v Americe hlubší spolupráci s některými dalšími analytiky a také s Fenichalem. Fenichela ve srovnání se Simmelem, kterého nechtěli obejít, Horkheimer viděl jako toho, který jejich problematice lépe rozumí. Adorno Horkheimerovi napsal:

Co se týče analytiků: před osmi dny v neděli se konala velká sešlost u Simmela, kde vystupovala věštkyně z ruky – odporný konglomerát pověr o kávové sedlině, fašistické teorie výrazu a pseudovědecké nomenklatury. [...] V diskusi, která byla na velmi chabé úrovni, jsme proti cinkrlátkům protestovali pouze Fenichel a já, zatímco Simmel a mně osobně velmi protivný Windholz horlivě hájili výklad linií na dlani. Nyní jsem pevně přesvědčen, že objektivní spolupráce se Simmelem pro nás není možná, zatímco s Fenichalem, kterého proto není třeba milovat, by bylo možné alespoň seriózně spolupracovat. Domnívám se, že by pro mne nebylo obtížné uklidnit Simmela, s nímž udržuji přátelské vztahy, kdybychom Fenichela přijali.⁸²

Horkheimer se však nakonec k hlubší spolupráci s Fenichalem nepřiklonil:

O tom, nakolik je spojení Fenichela s naší prací nad rámec příležitostných diskusí dobrý nápad, mám určité pochybnosti. Analytici jeho kalibru mají někdy docela užitečné teoretické myšlenky, ale je obtížné je zapojit do pravidelné práce, která přesahuje rámec psychologie.⁸³

⁸¹ Dopis 22. 6. 1944, in Adorno, *Letters to his Parents 1939–1951*, s. 189.

⁸² Dopis 9. 11. 1944, in Theodor W. Adorno a Max Horkheimer, *Briefwechsel 1927–1969. Band II: 1938–1944*, ed. Ch. Gödde a H. Lönitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004), s. 346–347.

⁸³ Dopis 13. 11. 1944, in Theodor W. Adorno a Max Horkheimer, *Briefwechsel 1927–1969. Band II*, s. 353.

Fenichelovy freudo-marxistické příspěvky

Mezi studie, které odrážejí Fenichelův psychoanalytický zájem o sociálně kritickou aplikaci psychoanalýzy a které úzce souvisejí s činností „užšího kruhu“ marxistickým myšlením inspirovaných psychoanalytiků, patří: „Psychoanalýza politiky“ (1932), „O psychoanalýze jako zárodku budoucí dialekticko-materialistické psychologie“ (1934), „Puzení k hromadění majetku“ (1935), „Psychoanalýza, válka a mír“ (1935), „Psychoanalýza antisemitismu“ (1937), „Triumf a trofej“ (1937), „Psychoanalýza a společenské vědy“ (1938), „Pražská přednáška na rozloučenou“ (1938).

Psychoanalýza politiky

Ještě během pobytu v Oslo v roce 1932 publikoval Fenichel článek „Psychoanalyse der Politik“. V něm se vrací k číslu *Psychoanalytische Bewegung* (1931), které bylo celé tomuto tématu věnované. Oceňuje v něm příspěvek Ericha Fromma „Politika a psychoanalýza“,⁸⁴ který na rozdíl od dalších autorů podle Fenichela neuhýbá před metodologickými otázkami aplikace psychoanalýzy na zkoumání sociálních a politických jevů. Bez důkladné znalosti dané oblasti a oboru, který ji zkoumá (například sociologie a její výzkumná metodologie), bude podle něho každá psychoanalytická interpretace této oblasti neadekvátní. To platí zejména pro vysvětlování sociálně-psychologických jevů jen na základě individuální psychologie a psychopatologie jedince bez toho, aby byly zohledněny ekonomicko-politické a kulturně-sociální relace ke zkoumaným jevům. Podstatnou část svého článku Fenichel věnuje dvěma psychoanalytickým příspěvkům Reného Laforguea: „Vina a národní charakter“ a „Zlato a kapitál“, které podrobuje metodologické a obsahové kritice. „V těchto pracích se jako problematické jeví nejen přenesení psychoanalytických poznatků na společenské jevy, ale i samotné psychoanalytické názory.“⁸⁵

Puzení k hromadění majetku

Přednáška „Der Bereicherungstrieb“⁸⁶ zazněla v Pražské psychoanalytické pracovní skupině 5. ledna 1935 a teprve následně v květnu ji přednesl v Dánsko-norské psychoanalytické společnosti. Na příkladu puzení k obohacování a vztahu mezi penězi a análním erotismem objasňuje souhru pudového a sociálního, jejich vztah a vzájemné ovlivňování.

V odpovědi na kritické výhrady Alice Balint Fenichel opakuje základní záměr své studie:

⁸⁴ Erich Fromm, „Politik und Psychoanalyse“, *Psychoanalytische Bewegung* 3, č. 5 (1931), s. 440–447.

⁸⁵ Otto Fenichel, „Psychoanalyse der Politik: Eine Kritik“, *Psychoanalytische Bewegung* 4, č. 3 (1932), s. 255–268, zde s. 257.

⁸⁶ Uváděno také pod názvem „Der Trieb, sich zu bereichern“. Publikováno v angličtině: Otto Fenichel, „The Drive to Amass Wealth“, *The Psychoanalytic Quarterly* 7, č. 1 (1938), s. 69–95.

Celá moje práce se neomezuje na nic jiného než na to [...] že pouze zohlednění složitého prolínání sociálního a pudového, jehož existenci a složitost se má práce snažit ukázat v základních rysech (to je spíše východisko pro budoucí práci), nás může posunout dál, vyhnout se jednostrannému psychologismu.⁸⁷

Fenichelovi šlo o to v článku ukázat, „že a jak moc prestiž a chtivost po majetku nejsou formovány pouze na základě organické podstaty [biologicky-pudového], jako je sebezáchova a anální erotika, ale že a jakým způsobem je formují sociální podmínky“.⁸⁸ Sociální podmínky mění pudovou strukturu, ovlivňují rozložení libida mezi jednotlivé dílčí pudy a jejich vztah a nabízejí specifické objekty pro jejich uspokojování. Což je teze, kterou Fenichel opakuje na různých místech při kritice těch analytiků (a nejen jich), kteří mylně pudovou sféru považují za něco vrozeného a neměnného.

O psychoanalýze, válce a míru

Přednášku „Über Psychoanalyse, Krieg und Frieden“⁸⁹ Fenichel přednesl 6. ledna 1935 v Pražské psychoanalytické pracovní skupině. Publikoval ji německy v březnu 1935 v *Mezinárodním lékařském bulletinu* (Internationales Ärztliches Bulletin), který byl Ústředním orgánem Mezinárodní asociace socialistických lékařů a byl vydáván v Praze.

V příspěvku Fenichel kriticky reaguje na knihu *War, Sadism and Pacifism* (1933) britského psychoanalytika E. Glovera.⁹⁰ Odmítá jeho jednostranný a reduktivní psychologizující přístup, který motivy války hledá v individuálních pudových konfliktech infantilního původu (destruktivita, sadismus, masochismus), které jsou nevědomě promítány do válečného „pole“ a „neuroticky“ je tím usilováno o jejich uvolnění a řešení. Fenichel jednak připomíná, že Freud válku vysvětluje jinak, totiž sklonem lidí dosahovat svých navzájem konfliktních zájmů pomocí agrese a násilí, a za druhé Fenichel bere v úvahu samotnou povahu kapitalismu a válečné mašinerie, jejichž dynamika nutně přesahuje nevědomé či pudové motivace jednotlivců a je mnohem komplexnější, než aby šla redukovat na jejich individuální pudovou motivační strukturu.

⁸⁷ Rundbrief 19, bod 3, 17. říjen 1935, s. 270.

⁸⁸ Rundbrief 40, 23. říjen 1937, s. 656.

⁸⁹ Otto Fenichel, „Über Psychoanalyse, Krieg und Frieden“, *Internationales Ärztliches Bulletin* 2, č. 2–3 (1935). Česky: „O psychoanalýze, válce a míru“, přel. Martin Hašek, *Analogon*, č. 101 (2023), s. I–VII.

⁹⁰ Mezi oběma autory následně došlo k dílčí polemice. Srov. „Über Psychoanalyse, Krieg und Frieden“, *Internationales Ärztliches Bulletin. Zentralorgan der Internationalen Vereinigung Sozialistischer Ärzte* 2, č. 5–6 (květen–červen 1935), s. 76–77. Komentář k jejich polemice se objevil v Reichově časopise *Zeitschrift für politische Psychologie und Sexualökonomie* 2, č. 3 (1935), s. 190–192.

V případě války se množství lidí náhle začne chovat jinak než obvykle. Jejich po-
čínání zůstává velmi rozmanité, spojuje se však v jakýsi celek, organizuje se. Bez
ohledu na jednotlivá individua se do pohybu dávají velké systémy, které směřují
k organizovanému vzájemnému vyhlazování lidských mas. Systém a jeho orga-
nizovanost ukazuje, že podstatnou příčinou války nemohou být duševní procesy
probíhající v jednotlivcích (ani v samotných vyhlazovateli války); spíše je třeba
se nejprve ptát na povahu a genezi těchto systémů. K otázce po funkci těchto
systémů, tj. k problému, proč jednotliví lidé vlastně zaujímají místo, které jim
systém předepíše, pak může mít co říci také psychologie zaměřená na jednot-
livce.⁹¹

Fenichel se k oběma pražským přednáškám „Puzení k hromadění majetku“ a „O psy-
choanalýze, válce a míru“ vrací v jednom z „oběžníků“:

Mezi jednotlivé přednášky, které jsem v Praze přednesl, jsem zařadil také dvě
„marxistické přednášky“ o „puhu obohacení“ a o „válce a míru“. V obou případech
proběhla velmi podnětná diskuse. Názory byly zcela odlišné. Zatímco marxisté
byli spokojeni, z analytické strany jsem slyšel hodně kritiky: že práce byly málo
analytické a „tak hloupá kniha, jako je Gloverova“, si nezaslouží tolik pozor-
nosti.⁹²

Psychoanalýza antisemitismu

Fenichel 20. dubna 1937 vystoupil v Praze s veřejnou přednáškou „Psychoanalyse des
Antisemitismus“ v Čtenářském a řečnickém spolku židovských studentů (Lese- und
Redehalle jüdischer Hochschüler). Členové pražské Historické skupiny, kteří byli s Fe-
nichelem v kontaktu, plánovali přednášku publikovat ve svém sborníku *Dějiny a pří-
tomnost*, k vydání už ale nedošlo.

Přednáška se stala základem pro pozdější první publikovanou anglickou verzi „Psy-
choanalysis of Antisemitism“.⁹³

V roce 1944 zopakoval Fenichel svůj příspěvek na sympoziu o „Masová psychologie
a antisemitismus“, které proběhlo v rámci konference, kterou 17.–18. června pořádala
Psychoanalytická společnost v San Francisku. Symposia se dále účastnili psychoanalytici
Ernst Simmel, Bernard Berliner, Douglas Orr a Else Frenkel-Brunswick, představitelé
frankfurtské školy Theodor Adorno a Max Horkheimer a psycholog Nevitt Sanford.⁹⁴

⁹¹ Fenichel, „O psychoanalýze, válce a míru“, s. I.

⁹² Rundbrief 11, bod 9, 12. únor 1935, s. 182–183.

⁹³ Otto Fenichel, „Psychoanalysis of Antisemitism“, *American Imago* 1, č. 2 (1940), s. 24–39.

⁹⁴ Fenichelovy komentáře k jednotlivým příspěvkům srov. Rundbrief 109, bod 7, 5. červenec
1944, s. 1840–1842.

Fenichelův příspěvek byl modifikovanou a doplněnou verzí příspěvku z roku 1939. Vyšel následně ve sborníku *Anti-Semitism: A Social Disease* (1946), jehož redaktorem byl Ernst Simmel, pod názvem „Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism“.⁹⁵

Fenichelova přednáška, jak zmiňuje R. Loewenstein a znovu W. Bohleber, byla první systematicky zpracovanou psychoanalytickou studií o antisemitismu.⁹⁶ Prosazuje v ní „takové chápání antisemitismu, jež by spojovalo psychoanalýzu antisemitské osobnosti se studiem toho, jak se tato osobnost utvářela, jakou funkci plnila a jaké postavení měla v konkrétních ekonomických a politických podmínkách.“⁹⁷ V oběžnících Fenichel svoji pražskou přednášku o antisemitismu charakterizuje takto: „Opět jsem se snažil poukázat především na vzájemnou souvislost psychologického a sociologického, na využívání – ba co víc – na neomylné a tendenční změny psychologických podmínek, které byly vyvolány politickými silami.“⁹⁸

O trofeji a triumfu

V červnu 1937 byl školní semestr Pražské psychoanalytické skupiny zakončen Fenichelovou přednáškou „Über Trophäe und Triumph“.⁹⁹

Už po „Totemu a tabu“ a „Psychologii mas a analýze Já“ bylo zřejmé: bezmocný jedinec, který si chce přivlastnit moc mocného člověka, o ni hluboce usiluje ve

⁹⁵ Otto Fenichel, „Elements of a psychoanalytic Theory of Anti-Semitism“, in *Anti-Semitism: A Social Disease*, ed. Ernst Simmel (New York: International Universities Press, 1946), s. 11–32. Česky tato verze vyšla pod názvem „Prvky psychoanalytické teorie antisemitismu“, přel. Otakar Kučera, in *Sborník psychoanalytických prací*, ed. Bohodár Dosužkov (Praha: Máj, 1948), s. 18–32. Jednotlivé kapitoly sborníku: Max Horkheimer, „Sociological Background of the Psychoanalytic Approach“; Otto Fenichel, „Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism“; Ernst Simmel, „Anti-Semitism and Mass Psychopathology“; Bernhard Berliner, „On Some Religious Motives of Anti-Semitism“; Douglass W. Orr, „Anti-Semitism and the Psychopathology of Everyday Life“; Else Frenkel-Brunswik a R. Nevitt Sanford, „The Anti-Semitic Personality: A Research Report“; T. W. Adorno: „Anti-Semitism and Fascist Propaganda“.

⁹⁶ Rudolf Loewenstein, „Anti-Semitism: A Social Disease: Edited by Ernst Simmel, M.D. Preface by Gordon W. Allport. New York: International Universities Press, 1946. 140 pp“, *Psychoanalytic Quarterly* 16, č. 3 (1947), s. 409–413; Werner Bohleber, „Několik poznámek k Fenichelově teorii antisemitismu“, in *Strach z cizího: Antisemitismus, xenofobie a zkušenost „uncanny“*, ed. Roman Telerovský a Martin Mahler (Praha: Česká psychoanalytická společnost, 2015), s. 63–75. Bohleber uvádí další psychoanalytické studie, které se objevily bezprostředně: „Freudova práce *Muž Mojžíš a monoteistické náboženství* poprvé vyšla v roce 1939; Rudolf Loewenstein začal psát studii o antisemitismu a kulturním srovnání křesťanství a judaismu v roce 1941. Ernst Simmel přišel s analýzou antisemitismu jako formy masové psychopatologie [...] v roce 1944 [...]“ (Zde s. 63.)

⁹⁷ Paul Gordon, „Souls in Armour: Thoughts on psychoanalysis and racism“. *British Journal of Psychotherapy* 10, č. 1 (1993), s. 73.

⁹⁸ Rundbrief 35, bod 8, 28. duben 1937, s. 573.

⁹⁹ Otto Fenichel, „Über Trophäe und Triumph“, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 24, č. 3 (1939), s. 258–280.

formě orálního přivlastnění si tohoto člověka, případně částí jeho těla, které moc symbolizují. Toto usilování o uchopení moci se pak, v důsledku přílišného strachu z mocného člověka nebo pasivní lásky k němu, mění v pouhou krádež moci a nakonec přechází v podivné částečné identifikace, které jsou prožívány jako již uskutečněné a které jsou iluzorně zakoušeny jako „splnutí s mocí“ [Machtpartizipation]. Tyto vztahy byly zkoumány jak z hlediska jejich klinických odvozenin, tak z hlediska jejich sociálního významu.¹⁰⁰

V oběžnících článků vícekrát zmiňuje jako jeden z mála hodnotných výsledků úsilí „vnitřního kruhu“ o konkrétní psychoanalyticko-sociologickou aplikaci programových tezí z roku 1934. Fenichel přednášku publikoval a v dalších letech ještě přednesl v Basileji ve Švýcarské psychoanalytické společnosti (1938) a v rozšířené verzi v Los Angeles (1942).

Psychoanalýza a společenské vědy

V lednu 1938 se Fenichel vydal na téměř třítydenní cestu po Evropě, během níž navštívil psychoanalytické společnosti ve Švýcarsku, Paříži, Londýně a Amsterdamu. Pro Švýcarskou psychoanalytickou společnost vybral svou pražskou přednášku „Über Trophäe und Triump“ a následně 17. ledna 1938 vystoupil v basilejském socialistické „kulturním spolku“ s přednáškou „Psychoanalyse und Gesellschaftswissenschaften“.¹⁰¹ Ve zprávě z cesty Fenichel píše:

Z akcí, které se ve Švýcarsku konaly mimo analytickou společnost, by tu stálo za zvláštní pozornost následující: přednesl jsem přednášku na téma „Psychoanalýza a společenské vědy“ na takzvaném „Kulturgemeinschaft“ v Basileji. Jedná se o levicové sdružení, které mě předtím požádalo, abych se pokud možno vyhnul cizím slovům, protože se ho účastnili dělníci. Ukázalo se, že marxistických studentů bylo mnohem víc než dělníků, a následovala s nimi nesmírně příjemná diskuse. Mluvil jsem obecně metodologicky a znovu jsem vyložil naši „platformu“, kterou jsme již považovali za samozřejmou. Mimochodem, přednáška vyjde tiskem, a stane se tak pro vás dostupnou. – Ukázalo se, že někteří z těchto studentů analýzu dobře znají, uznávají její význam jako vědecké psychologie a o příslušných problémech často diskutovali. Zejména jeden etnolog, který sám analýzu podstoupil, se ukázal jako velmi zaslíbený a já jsem měl dojem, že s ním jako skupina budeme mít ještě co do činění.¹⁰²

¹⁰⁰ Rundbrief 37, bod 4, 29. červenec 1937, s. 594.

¹⁰¹ Otto Fenichel, „Psychoanalyse und Gesellschaftswissenschaften (1938)“, *Psyche* 35, č. 11 (1981), s. 1055–1071.

¹⁰² Rundbrief 43, bod 3, 14. únor 1938, s. 720.

Přednáška tiskem nakonec nevyšla a publikována byla německy až v roce 1981. Feni-
chel v ní opakuje své teze o významu sociálního rozměru pro psychoanalýzu, kterou
pojímá jako přírodní a materialistickou vědu, a zejména znovu formuluje svou kritiku
redukcionisticky zužujících tendencí v psychoanalýze i v marxistické sociologii: staví
se proti jednostrannému biologismu, psychologismu nebo sociologismu psychoana-
lýzy. Psychoanalýza a marxistická sociologie mají jít ruku v ruce a psychoanalytická
perspektiva, jakkoliv představuje autonomní oblast bádání, se nemůže obejít bez spo-
jení s historickým a sociálním výzkumem na jedné straně a bez uznání biologického
rozměru zkoumané reality člověka na straně druhé. V duchu basilejského příspěvku
hovořil v srpnu 1939 v San Francisku na přednáškovém večeru iniciovaném R. Oppen-
heimerem, o němž byla řeč dříve.

„Pražská přednáška na rozloučenou“

Fenichel 29. dubna 1938 před svým definitivním odjezdem z Prahy pronesl pro úzký
okruh kolegů v bytě v Ječné 18 „přednášku na rozloučenou“. Zamýšlí se na tím, co
považuje v psychoanalýze za důležité.

To, co považuji za vlastní hlavní úkol psychoanalýzy, leží dnes daleko: takzvaná
„aplikace“ na sociologii, tj. začlenění psychoanalytických poznatků do celkové
koncepce toho, co se děje v lidské společnosti, přičemž tato integrace by měla za
cíl vést k „praxi“, tj. k psychologické prognóze a k psychologické technice (ovliv-
ňování lidí). To by byl úkol psychoanalyticky zcela školených sociologů, kteří
dnes neexistují; my všichni, kteří se o tyto otázky zajímáme, jsme v sociologii
laici. (Samotný fakt, že je třeba umožnit vzdělávání odborníků, činí praktickou
analýzu prováděnou nelékaři naprosto nezbytnou v zájmu vědy). [...] Je třeba
zabránit zplošťování a rozkladu základů vědecké psychologie, které vytvořil
Freud. Snad se jednou objeví společenské podmínky, které budou moci vyu-
žít toho, co jsme zachovali. Možná ne, možná přijde barbarství a psychoana-
lýza v něm zahyne – spolu s mnoha dalšími kulturními statky. [...] „Uznání“,
kterého se dnes psychoanalýze dostává, je velmi rozporuplné, není ničím jiným
než pokušením ke kompromisu, a před tím bych chtěl varovat! Lidé, kteří ana-
lýze porozuměli, se mohou sdružovat a prohlubovat své znalosti badatelskou
prací, ale především jejím neustálým ověřováním na skutečnosti – bez ohledu na
to, co do toho vykřikují lidé zprava a zleva. [...] Mnohem důležitější je, aby to, co
už existuje, bylo zachráněno před zánikem, než aby to muselo být znovu vytvo-
řeno. Nejde o to, aby se ten či onen neurotik uzdravil, ale jde o to, aby se myšlení
uplatnilo obecně na jevy duševního života. Ne zádumčivé, nutkavě neurotické
myšlení, které nahrazuje skutečnost pojmy, ale živé myšlení, které se orientu-
je podle bohatství skutečnosti. A toto myšlení je dnes v těžké situaci. Rozumu
byla vyhlášena válka. Zatmělo se. Mnozí jsou pod tlakem, mnozí jsou v nouzi

a ti, kdo myslí, jsou ohroženi. Do rozumu se vmísila surová hloupost, co bylo kdysi, je pryč.¹⁰³

Výňatky z této nepublikované přednášky Fenichel použil v článku „Some Remarks on Freud's Place in the History of Science“ („Několik poznámek k Freudovu významu v dějinách vědy“).¹⁰⁴

Co zbylo a co je ztraceno?

Otto Fenichela jsem uvedl jako někoho, kdo se stavěl proti konzervativním tendencím v psychoanalýze a proti sociálně a politicky vynucované adaptaci psychoanalýzy, která v jeho době musela čelit nástupu nacionálního socialismu v Německu, emigračnímu vykořenění, zklamání revolučních nadějí po stalinských procesech v Sovětském svazu, hrůzám druhé světové války, tlakům na „amerikanizaci“ psychoanalýzy a na její redukci na dílčí specializaci psychiatrie anebo psychoterapie. Stejně tak se stavěl proti jednostrannému zdůrazňování jen biologických, psychologických anebo sociologických a nábožensko-kulturních aspektů výkladu psychické reality. Ve svém přístupu usiloval o uplatnění dialekticko-materialistického přístupu. Jeho „vědeckým“ projektem, který sdílel ve skupině levicových psychoanalytiků, byla psychoanalýza, která zkoumá vzájemné působení pudového a sociálního a neopouští přitom Freudovu pudovou teorii a marxistickou sociologickou perspektivu a naopak se je snaží spojit. Ve svých „oběžnicích“ hovořil střídavě o „dialekticko-materialistické psychologii“, „marxistické psychoanalýze“, „sociologické psychoanalýze“ nebo „psychoanalytické sociologii“.

Fenichel nevytvořil svůj vlastní psychoanalytický myšlenkový směr jako E. Fromm ani se kolem něho neutvořila skupina žáků a následovníků, kteří by dodnes jeho dílo propagovali a šířili, jako kolem W. Reicha. Zůstalo „jen“ poměrně hutné teoretické a klinické dílo, v němž se Fenichelovi, navzdory jeho předčasné smrti v roce 1946, podařilo uchovat mnohé z toho, čím byla freudovská psychoanalýza před válkou. Dílo, které je dnes spíš zavátou stopou nebo soustavou takových stop. Kdybychom je dnes hlouběji odkryli, zachytili a zpřítomnili něco z jejich původního inspirativního tahu, navedlo by nás to k novým formulacím psychoanalytických otázek a dnešních problémů a ukázalo plodný směr jejich řešení? Nebo bychom narazili už jen na prázdný historický otisk původně živé stopy a kdysi rázného pohybu? Teprve nedávno zpřístupněné *Rundbriefe* a některé další dobové dokumenty nabízejí nejen detailní obraz historie zápasů psychoanalytického hnutí v letech 1934–1945, ale ukazují se jako zdroj inspirace pro současnou psychoanalýzu, přinejmenším v tom, že znovuobjevují její radikální a subverzivní étos.

¹⁰³ Rundbrief 48, bod 19, 25. červenec 1938, s. 918–936.

¹⁰⁴ Otto Fenichel, „Some Remarks on Freud's Place in the History of Science“, *Psychoanalytic Quarterly* 15, č. 3 (1946), s. 279–284. Vydání článku bylo plánováno na rok 1940 do čísla věnovaného Freudově osobnosti a dílu, ale mezi publikovanými příspěvky se článek neobjevil a vyšel až v roce 1946.

Dějinná ruptura nicméně definitivně zpřetrhala směřování předválečné psychoanalýzy, které Fenichel reprezentoval, a po válce otevřela cestu všem těm tendencím, před kterými varoval (roztříštění, opuštění teorie libida, psychologizace, prosazení medicínského a psychoterapeutického charakteru psychoanalýzy ad.). Současná psychoanalýza je natolik „pluralizovaná“, tedy roztříštěná, že neumožňuje ani jen snít o nějaké jednotící „frontě“ zkoumání psychické a sociální reality, jak o tom fantazíroval Fenichel.

Seznam zdrojů

- Adorno, Theodor W. *Letters to his Parents 1939–1951*, ed. Ch. Gödde a H. Lonitz. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max. *Briefwechsel 1927–1969. Band II: 1938–1944*, ed. Ch. Gödde a H. Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.
- Bernfeld, Siegfried. „Sozialismus und Psychoanalyse“. *Der Sozialistische Arzt. Vierteljahrszeitschrift des „Vereins Sozialistischer Ärzte“* 2, č. 2/3 (November 1928), s. 15–22.
- . *Psychoanalyse – Psychologie – Sozialpsychologie Studien und Diskussionsbeiträge zu ihrer Theorie und Methodologie 1913–1941*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2020.
- Binswanger, Ralf. „Mühlleitner, Elke: Ich – Fenichel. Das Leben eines Psychoanalytikers im 20. Jahrhundert. Wien (Zsolnay) 2008. 446 Seiten“. *Psyche* 64, č. 6 (2010), s. 568–570.
- Bohleber, Werner. „Několik poznámek k Fenichelově teorii antisemitismu“. In *Strach z cizího: Antisemitismus, xenofobie a zkušenost „uncanny“*, ed. Roman Telerovský a Martin Mahler, s. 63–75. Praha: Česká psychoanalytická společnost, Psychoanalytická knihovna sv. 1, 2015.
- Elias, Norbert. *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie. I., Proměny chování světských horních vrstev na Západě*. Praha: Argo, 2006.
- . *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie. II., Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo, 2007.
- Erikson, Erik H. „Observations on Sioux education“. *The Journal of Psychology* 7, č. 1 (1939), s. 101–156.
- . „Hitler’s Imagery and German Youth“. *Psychiatry* 5, č. 4 (1942), s. 475–493.
- . „Observations on the Yurok: Childhood and World Image“. *University of California Publications in American Archeology and Ethnology* 35, č. 10 (1943), s. 257–302.
- . „Childhood and Tradition in Two American Indian Tribes – A Comparative Abstract, with Conclusions“. *Psychoanalytic Study of the Child* 1, č. 1 (1945), s. 319–350.

- Fenichel, Otto. „Bernfeld, Siegfried: Sozialismus und Psychoanalyse. Dazu Diskussionsbemerkungen von Otto Kaus, Barbara Lantos, D. Ed. Alexander, Otto Müller, Ernst Simmel. Der sozialistische Arzt. II, 2/3“. *Imago* 14, č. 2/3 (1928), s. 385–388.
- . „Die offene Arbeitskolonie Bolschewo“. *Imago* 17, č. 4 (1931), s. 526–530.
- . „Reich, Wilhelm: Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. Unter dem Banner des Marxismus. III, 5. Oktober 1929“. *Imago* 17, č. 1 (1931), s. 132–137.
- . „Psychoanalyse der Politik: Eine Kritik“. *Psychoanalytische Bewegung* 4, č. 3 (1932), s. 255–268.
- . „Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen, dialektisch-materialistischen Psychologie“. *Zeitschrift für Politische Psychologie und Sexualökonomie* 1, č. 1 (1934), s. 43–62.
- . „Psychoanalysis as the Nucleus of a Future Dialectical-Materialistic Psychology [1934]“. *American Imago* 24, č. 4 (1967), s. 290–311.
- . „The Drive to Amass Wealth [1935]“. *Psychoanalytic Quarterly* 7, č. 1 (1938), s. 69–95.
- . „Über Psychoanalyse, Krieg und Frieden“. *Internationales Ärztliches Bulletin* 2, č. 2–3 (1935), s. 30–40.
- . „O psychoanalýze, válce a míru [1935]“. Přel. Martin Hašek. *Analogon*, č. 101 (2023), s. I–VII.
- . „Psychoanalysis of Antisemitism [1937]“. *American Imago* 1, č. 2 (1940), s. 24–39.
- . „Über Trophäe und Triumph. Eine klinische Studie [1937]“. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 24, č. 3 (1939), s. 258–280.
- . „Psychoanalyse und Gesellschaftswissenschaften [1938]“. *Psyche* 35, č. 11 (1981), s. 1055–1071.
- . „Some Remarks on Freud's Place in the History of Science [1940]“. *Psychoanalytic Quarterly* 15, č. 3 (1946), s. 279–284.
- . „The End of Reason: Max Horkheimer. Studies in Philosophy and Social Science, IX, 1941, pp. 366–389“. *Psychoanalytic Quarterly* 12, č. 4 (1943), s. 606.
- . „Psychoanalytic Remarks on Fromm's ‚Escape from Freedom‘ [1942]“. *Psychoanalytic Review* 31, č. 2 (1944), s. 133–152.
- . „Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism [1944]“. In *Anti-Semitism: A Social Disease*, ed. Ernst Simmel, s. 11–32. New York: International Universities Press, 1946.
- . „Prvky psychoanalytické teorie antisemitismu [1944]“. Přel. Otakar Kučera. In *Sborník psychoanalytických prací*, ed. Bohodár Dosužkov, s. 18–32. Praha: Máj, 1948.
- . *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York: W. W. Norton and Co., Inc., 1945.

- . *119 Rundbriefe (1934–1945): Band I: Europa (1934–1938)*, ed. Johannes Reichmayr a Elke Mühlleitner, *Band II: Amerika (1938–1945)*, ed. by Elke Mühlleitner a Johannes Reichmayr. Frankfurt am Main: Stroemfeld Verlag, 1998.
- Foulkes, S. H. „Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation, erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Academia Verlag, Prag, Vorabdruck, 1937. 327 S.“. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 24, č. 1–2 (1939), s. 179–181.
- Fromm, Erich. „Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion“. *Imago* 16, č. 3–4 (1930), s. 305–373.
- . „Politik und Psychoanalyse“. *Psychoanalytische Bewegung* 3, č. 5 (1931), s. 440–447.
- . „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus [1932]“. Open Publishing Rights GmbH, 2015.
- . „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil“. In *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, ed. Max Horkheimer, s. 77–135. Paris: Félix Alcan, 1935.
- Giefer Michael. „Editorial“. *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 33, č. 65 (2020), s. 5–6.
- Giefer, Michael, Mühlleitner, Elke. „Von Tag zu Tag: Fenichels Tagesliste“. *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 33, č. 65 (2020), s. 80–92.
- Giefer, Michael. „Die Entwicklung der Psychoanalyse in der Tschechoslowakei von den Anfängen bis 1939“. *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 34, č. 68 (2021), s. 7–26.
- . „Vývoj psychoanalýzy v Československu do roku 1939“. *Revue pro psychoanalytickou psychoterapii a psychoanalýzu* 24, č. 1–2 (2022), s. 8–23.
- Gordon, Paul. „Souls in Armour: Thoughts on Psychoanalysis and Racism“. *British Journal of Psychotherapy* 10, č. 1 (1993), s. 62–76.
- Harris, Benjamin, Brock, Adrian. „Freudian psychopolitics: The rivalry of Wilhelm Reich and Otto Fenichel, 1930–1935“. *Bulletin of the History of Medicine* 66, č. 4 (1992), s. 578–612.
- Havlíček, Zbyněk. „Rozdíl mezi sovětskou a buržoazní psychologií [1952]“. In τ. *Deníky / korespondence*, s. 15–18. Praha: dybbuk, 2022.
- . „Skutečnost snu [1950]“. In *Skutečnost snu*, s. 37–171. Praha: Torst, 2003.
- Horkeimer, Max. „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil“. In *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, ed. Max Horkheimer, s. 3–76. Paris: Félix Alcan, 1935.
- . „The End of Reason“, *Studies in Philosophy and Social Science* 9, č. 3 (1941), s. 366–388.

- Jacoby, Russel. *The Repression of Psychoanalysis. Otto Fenichel and the Political Freudians*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Löewenfeld, Heinrich [jako Heinrich Lind]. „Massenpsychologie des Faschismus“. *Internationales Ärztliches Bulletin* 1, č. 3–4 (1934), s. 67–68.
- [jako Heinrich Lind]. „Der Einbruch der Sexualmoral“. *Internationales Ärztliches Bulletin* 2, č. 2–3 (Februar–März 1935), s. 43–44.
- Loewenfeld, Henry. „Zur Psychologie des Faschismus [1935]“. *Psyche* 31, č. 6 (1977), s. 561–579.
- Löewenfeld, Heinrich [jako Jindřich Löwenfeld]. „Historie psychoanalysy“. *Přítomnost* 13, č. 7 (1936), s. 105–107.
- (jako Jindřich Lev). „Psychologovy poznámky k případu dvou vražd“. *Přítomnost* 13, č. 8 (1936), s. 123–125.
- [jako Jindřich Löwenfeld]. „Freud jeho škola a kritikové“. *Přítomnost* 13, č. 19 (1936), s. 299–301.
- [jako Jindřich Lev]. „Psychologie diktátora. Muž, který se skrývá“. *Přítomnost* 14, č. 8 (1937), s. 127–128.
- [jako Jiří Benda]. „K psychologii německého fašismu“. *Dějiny a přítomnost. Sborník Historické skupiny*, č. 1 (1937), s. 74–85.
- Loewenstein, Rudolf. „Anti-Semitism: A Social Disease: Edited by Ernst Simmel, M. D. Preface by Gordon W. Allport. New York: International Universities Press, 1946. 140 pp.“, *Psychoanalytic Quarterly* 16, č. 3 (1947), s. 409–413.
- Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* (Themenschwerpunkt: Prag I – Die Psychoanalyse in der Tschechoslowakei 1933–1970) 34, č. 68 (2021), ed Michael Giefer.
- Mühlleitner, Elke. *Ich — Fenichel. Das Leben eines Psychoanalytikers im 20. Jahrhundert*. Wien: Zsolnay, 2008.
- Mühlleitner, Elke, Reichmayr, Johannes. „Die ‚Wiener‘ Psychoanalyse im Exil“. *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 16, č. 31 (2003), s. 70–105.
- Müller, Thomas. *Von Charlottenburg zum Central Park West. Henry Lowenfeld und die Psychoanalyse in Berlin, Prag und NewYork*. Frankfurt n. M.: edice Deja vu, 2000.
- Nezval, Vítězslav. *Moderní básnické směry*. Praha: Československý spisovatel, 1966.
- Pachta, Jan. „Sociální psychologie a dějepyt“. *Dějiny a přítomnost. Sborník Historické skupiny*, č. 1 (1937), s. 58–74.
- Peglau, Andreas. „Ich fürchte, dass uns solche Stellungnahmen auseinanderbringen.“ Das Ende der Freundschaft zwischen Otto Fenichel und Wilhelm Reich“. *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 33, č. 65 (2020), s. 60–79.
- Reich, Annie. „Über Trophäe und Triumph. (Trophy and Triumph.) Otto Fenichel.

- Int. Ztschr. f. Ps. u. Imago, XXIV, 1939, pp. 258–280“. *The Psychoanalytic Quarterly* 10, č. 2 (1941), s. 355–362.
- Reich, Wilhelm. „Dialektický materialismus a psychoanalýza“. In Sapir, André, Juryneč, Volodymyr O., Reich, Wilhelm. *Marxismus a freudismus*, s. 69–116. Praha: Levá fronta, Knihovna Levé fronty, 1933.
- Revue pro psychoanalytickou psychoterapii a psychoanalýzu* (Co jsme nevěděli z historie československé psychoanalýzy) 24, č. 1–2 (2022), ed. Eduard. Rys a Roman Telerovský.
- Richards, Arnold D. „The Left and Far Left in American Psychoanalysis: Psychoanalysis as a Subversive Discipline.“ *Contemporary Psychoanalysis* 52, č. 1 (2016), s. 111–129.
- Ruttner, Florian. „The Historical Group, Psychoanalysis, and the Nazi Menace“. *Contradictions/Kontradikce: A Journal for Critical Thought* 8, č. 2 (2024).
- Schröter, Michael. „Psychoanalyse emigriert. Zu den Rundbriefen von Otto Fenichel (mit einem Exkurs: Fenichel und Norbert Elias)“. *Psyche* 54, č. 11 (2000), s. 1141–1174.
- Simmel, Ernst (ed.). *Anti-Semitism: A Social Disease*. International Universities Press, 1946.
- Teige, Karel. „Surrealismus není uměleckou školou [1935]“. In *Zápasy o smysl moderní tvorby, Výbor z díla II*. Praha: Čs. spisovatel, 1969, s. 597–598.
- Theilemann, Steffen. „Das Kinderseminar von Otto Fenichel und Harald Schultz-Hencke.“ *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 33, č. 65 (2020), s. 7–30.

O PSYCHOANALÝZE JAKO ZÁRODKU BUDOUČÍ DIALEKTICKO-MATERIALISTICKÉ PSYCHOLOGIE*

Otto Fenichel

DOI 10.46957/con.2024.1.6

Ten, kdo usiluje o dialekticko-materialistickou psychologii, musí neustále bojovat na dvou frontách: jednak proti idealismu, jenž staví duševní do principiálního protikladu k tělesnému a toto duševní považuje za něco jaksi základnějšího, „vyššího“, „nadpozemšťějšího“; a jednak proti chybnému materialistickému pojetí – nazvali bychom ho pseudo-materialistickým – které by nejraději existenci duševního celkově popřelo. Zatímco mezi odbornou veřejností psychologické vědy je první fronta bezpochyby mnohem významnější, v kruzích stoupenců historického materialismu se stále ještě ukazuje velmi nutným neztrácet ze zřetele tu druhou.

Není pochyb o tom, že se v těchto kruzích často setkáváme se zásadní nedůvěrou vůči psychologii jako takové. Musíme konstatovat, že tato nedůvěra je věcně naprosto neoprávněná, i když pochopitelná vzhledem k tomu, co většina dosavadních psychologických škol vydávala za vědu.

To, co učily, se v převažujícím procentu nedá řadit k přírodním vědám, nýbrž samo sebe označuje za „vědu duchovní“; na univerzitách se totiž psychologie vyučuje ve spojení s „filozofií“, nikoliv s biologií. Při nahlédnutí do mnohých učebnic filozofické psychologie si zřetelně povšimneme množství spekulativně rozebíraných metafyzických problémů týkajících se svobodné vůle, osobitosti duše, ba téměř nesmrtnosti, zaznamenáváme původ v oblastech, které dříve patřily teologům. Příkrá konfrontace mezi „tělem“ a „duší“ vždy skrytě obsahuje konfrontaci mezi lidským a božským, mezi přirozeným a nadpřirozeným. Není to až tak dávno, co náboženské předsudky anatomům bránily ve vědeckém zkoumání lidského těla; zatímco anatomie a fyziologie se od těchto předsudků z velké části osvobodily, psychologii stále ve značné míře prostupují.

Mnohé psychologické školy však necharakterizuje pouze idealistický způsob myšlení, ale také s ním související naprosté přehlížení společenské reality a jejího významu.

* Přeloženo z Otto Fenichel, „Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen, dialektisch-materialistischen Psychologie“, *Zeitschrift für Politische Psychologie und Sexualökonomie* 1, č. 1 (1934), s. 43–62.

Konkrétní lidské myšlení a cítění bývá často považováno za něco, co se vznášá samo „o sobě“ ve vzduchu, nezávisle na konkrétní historické a společenské situaci, v níž se myslící nebo cítící člověk nachází.

Z těchto důvodů jsme nedůvěru materialistů vůči psychologii nazvali pochopitelnou. Přesto je však neoprávněná.

O jistém materialistickém anatomovi se traduje, že když se mluvilo o duševních fenoménech, říkal: „Za svůj život jsem pitval pět tisíc mrtvol a nikdy jsem žádnou duši nenašel.“ Znamé je také heslo osvícenského materialismu: „Duše je sekrecí mozku.“

Anatom nemá pravdu, neboť skutečné a „materiální“ není pouze to, co lze vidět, ale také to, co lze vnímat na základě bezprostřední zkušenosti nebo zprostředkovaného přesvědčivého úsudku. Sice v mrtvole duši nenašel, ale jako každý člověk cítil a myslel, prožíval radost a bolest atd. Realita dat našeho vědomí není o nic menší než realita vnější přírody; liší se od ní jen některými vlastnostmi (například postrádá rozprostřenost v prostoru). Co se týče slov o „sekreci mozku“, nejsou biologicky oprávněná, ale i kdybychom to pominuli, musíme se ptát: Vyplývá z poznatku, že žluč je sekrečním produktem jater, že vědou je toliko anatomie jater, ale nikoli už fyziologická chemie žluči? Uskutečňování duševních dějů se může pojit s funkcí mozku stejně jako vznik žluči s funkcí jater. Přesto je psychické dění, které se takto uskutečňuje, přírodním výtvorem, jehož vlastní zákonitosti si zaslouží být studovány podle přírodovědeckých kritérií stejně jako specifické zákonitosti vztahující se ke žluči.

Musí být tedy jasné, že názor vyjádřený slovy: materialista věří pouze v „tělesné“, zajímat se o psychické by znamenalo idealismus, je od základu mylný. Takový názor je sám již důsledkem idealistického způsobu myšlení, který staví tělesné a duševní do nepřekonatelného protikladu. Ne, materialista je ten, kdo skutečnost všude, kde ji nachází – a nachází ji v datech vnitřního stejně jako vnějšího vnímání –, uznává jako takovou a snaží se porozumět jejím zákonitostem a vývoji z podmínek, které jsou jim imanentní, bez „nadpřirozena“. Marx nemyslel jinak, což lze doložit četnými citáty; zde stačí připomenout, že za nejmateriálnější základnu, která vůbec uvádí výrobní proces do chodu, právem považuje především lidské potřeby; a tyto potřeby jsou psychické povahy (i když, jak hned probereme, pocházejí ze somatického zdroje).

Materialistická psychologie uznává existenci psychického jako svébytné oblasti přírody a snaží se vysvětlovat specifické formy, v nichž toto psychické vystupuje, z materiální skutečnosti, ve které se nositel tohoto psychického nalézá (z jeho těla i z jeho konkrétního prostředí, které působí prostřednictvím prožitků).

Psychično je skutečné, protože je přímo dáno vnitřnímu vnímání. Ale co se s touto daností dosud dělalo a co by se dělat mohlo a mělo? – Pomalým vývojem se přírodovědecké myšlení prosazuje proti náboženskému. Přírodní vědy, vznikající a dále se rozvíjející v určitých momentech vývoje lidských výrobních sil, v nichž se jejich nástup stává technickou nutností, popisují a vysvětlují skutečné fenomény. Bez mnohého filozofování a znalosti teoretických diskusí je jasné, co se přitom míní pod pojmem „skutečné“ a co

pod pojmem „vysvětlovat“. „*Skutečné*“ je to, co je dáno v našem zkušenostním světě, přičemž nás ani v nejmenším nezajímá, zda by mohl existovat metafyzický svět mimo naši zkušenost. A nějaký fenomén „*vysvětlovat*“ znamená předpovídat jeho průběh, resp. ho umět technicky využít. Ve fyzice nebo astronomii neexistuje žádná „morálka“, pouze „správné“ nebo „chybné“. Přitom však také víme, jak omezené jsou možnosti „přírodovědecky pravdivého“; „čistá pravda“ je fikcí buržoazní vědy. Samozřejmě znalosti v oblasti fyziky závisí i na tom, do jaké úrovně, kým a za jakým účelem jsou fyzikální pracoviště financována. Přesto tato fikce prostě patří k podstatě buržoazní vědy, a nikoho by ani nenapadlo vyvracet nějakou fyzikální publikaci tvrzením, že její výsledky jsou nepěkné nebo nemravné. – Zcela jinak se veřejnost staví ke skutečnosti duševní. Zde nemá existovat žádná kauzalita, žádná kvantita, žádné zákonitosti. Představy o dechu božím, jenž byl člověku vdechnut a jež by bylo rouháním zkoumat stejnými pozemskými prostředky jako tělo, stále ještě straší všude kolem v trochu pozměněné podobě – například ve formě pojmu „duch“. Lze to vyjádřit i takto: Některé difference mezi danostmi „fyzického světa“ a danostmi „duševního světa“ byly tendenčně zabsolutizovány, ale jejich shody – obojí patří do přírody a musí být zkoumáno stejnými přírodovědeckými metodami – se přehlížely. Marxistická kritika, která by ozřejmila, proč je tomu tak, by nebyla příliš obtížná, ale na tomto místě by nás zavedla příliš daleko.

Požadujeme-li, aby psychická skutečnost byla vědecky uchopena stejným způsobem jako ostatní příroda, musíme zodpovědět dvě otázky:

1. jak to udělat, 2. proč se to má udělat.

Křivdili bychom dějinám psychologie, kdybychom chtěli tvrdit, že tato věda vždy spočívala jen ve filozofických spekulacích. Existovaly a existují různé psychologické směry, které je třeba na základě způsobu jejich myšlení označit za přírodovědecké. Jako jejich reprezentanty bych uvedl experimentální psychologii, která sama o sobě vůbec není jednotným útvarem, ale zahrnuje mnoho různých způsobů myšlení a výzkumných proudů; k těmto směrům by se také mohla počítat reflexologie provozovaná v Sovětském svazu; dále pak psychofyzika. Ani v případě experimentální psychologie, ani v případě psychofyziky se nám však nejeví, že by jakkoli splňovaly kritéria, jejichž dodržování musíme od dialekticko-materialistické psychologie vyžadovat. Tyto směry mohou být vědecky nesporné, a proto jistě mohou poskytovat výzkumné výsledky odpovídající dialektickému myšlení, vždy však zahrnují pouze tu či onu od souvislostí izolovanou psychickou funkci nebo nějaké detaily prožívání. To, čemu se v běžném životě říká „prožívání“, celá složitost lidského duševního života a jeho motivace, jim zůstává nepřístupné. Tyto směry mnohdy pseudomaterialistickým způsobem příliš analogizují psychické a fyzikální dění. – Mohl by existovat nějaký způsob výzkumu, který by se přírodovědecky chopil celé komplexní povahy skutečné plnosti prožívání, jež nebyla dosud vědeckému poznání přístupná, ale pouze ji intuitivně popisovali básníci? Způsob, který by nakonec usiloval o psychologickou prognostiku a techniku (*ovlivňování lidí*), jejichž spolehlivost by nezaostávala za fyzikální prognostikou a technikou?

Co musíme od takovéto psychologie vyžadovat?

1) Musí být začleněna do *biologie*. – Psychické dění se vyskytuje pouze u živého organismu; je zvláštním případem životních dějů. Obecné zákony, které platí pro děje životní, musí platit i pro dění psychické. K tomu se přidávají specifické způsoby chování psychična.

2) Jako každá přírodní věda zkoumá *zákonitosti*, tedy se nespokojuje s pouhým popisem jedinečných procesů. Jejím předmětem není osoba X, ale pravidelnosti v lidském duševním životě: Za jakých okolností dochází k prožitkům a, b, c? Jaké síly mají vliv na způsob a obsah prožitku? Jakým způsobem tento vliv uplatňují a jak vypadají výsledky?

3) Materialistická psychologie je absolutně *nehodnotící*. Neexistuje v ní dobré a zlé, mravné a nemravné nebo celkově nějaké normativní požadavky, nýbrž dobré a zlé, mravné a nemravné a normativní požadavky jsou pro ni lidské způsoby myšlení, které je třeba jako takové zkoumat v jejich vzniku z materiálních předpokladů. Nepřipustí, aby se do její oblasti znovu dostávalo nějaké „nadpřirozeno“ v jakkoli zastřené podobě.

Je-li třeba psychické dění principiálně chápat z materiálních podmínek, které spočívají v jeho základech, pak mohou existovat pouze dva druhy takovýchto podmínek a je jediným úkolem materialistické psychologie vysvětlit určitý zkoumaný předmět z jejich interakce: zaprvé z biologické danosti příslušného organismu, po jejímž vzniku již nepátrá psychologie, nýbrž biologická vývojová historie, tzv. fylogenetika; a zadruhé z prostředí, které na tuto biologickou strukturu působí. Již tato jednoduchá úvaha nám ukazuje, kde lze budovat základní most mezi psychologií, coby speciálním případem, a biologií: veškerá živá hmota *reaguje na dráždění*, tj. přijímá energetické změny ve svém prostředí jakožto dráždivé podněty, zpracovává je ve „stavu vzrušení“ a „reaguje“, čímž své vzrušení opět ztrácí. Podle modelu tohoto takzvaného „reflexního schématu“ lze v konečném důsledku zobrazovat veškeré psychické dění. Na nějakou danou strukturu působí dráždivý podnět; to vyvolá stav vzrušení, který si vynucuje „reakci“ čili „vybití“ [Abfuhr]; a k „vybití“ nakonec dojde za překonávání nejrůznějších do cesty se stavějících překážek, jejichž původ musí materialistická psychologie vysvětlit právě z interakce biologické struktury a vnějšího světa. Právě těmito kladenými problematickými překážkami se psychické dění odlišuje od procesu reflexivního.

Takové pojetí, které nechává duševní život vyplývat z interakce sil, které si vynucují vybití, a těch, které vybití zadržují, lze nazvat *dynamickým*. Chápe duševní život, jak se ukazuje našemu vědomí, jako výslednici sil, které je třeba z tohoto výsledku vyvodit. Samy tyto síly se musí, jak bylo řečeno – má-li celá tato psychologie zůstat materialistická –, skládat z primitivních, v tělesnu zakořeněných a v průběhu biologického vývoje vznikajících potřeb, takzvaných pudů, a z působení vnějšího světa na ně. Něco třetího, třeba jako imanentní „princip zdokonalování“ nebo něco podobného, nemá v materialistické psychologii místo. (Dynamická psychologie je vždy v první řadě psychologií pudů. Znamená to tedy, že uznává pouze pudy a popírá všechny ostatní duševní události, které jsou vědomí dány? Ne; znamená to však, že ostatní jevy ukazuje jako vznikající na základě pudů a vlivu vnějšího světa; tak jako například buněčnou teorii nevyvrací

existence nebuněčné kostní hmoty nebo nebuněčných nervů, jestliže se daří první příklad objasnit jako mezibuněčnou hmotu a druhý za pomoci teorie neuronů rovněž vyvodit z existence buněk. V tomto směru se nám jeví jedna z prací Sigmunda Freuda, ač obsahově asi hodná kritiky, jako velmi významná z heuristického hlediska; jmenuje se „Popření“¹ a pokouší se dokázat, že psychická funkce úsudku, která je zdánlivě tolik vzdálená veškerému pudovému životu, je vlastně pudem změněným vlivem vnějšího světa.) Nenechá si žádnou filozofickou námitkou jako „v psychice neexistuje kvantita“ apod. bránit v tom, aby si coby pracovní hypotézu představovala tyto síly – v analogii s energetickými jevy fyzického světa – jakožto vybavené různou intenzitou, působící v různých směrech (vybití podporující nebo brzdící). Zkoumání rozdílností těchto intenzit a jejich vzájemných vztahů přistupuje coby *ekonomické* hledisko vedle uvedeného hlediska dynamického. Takový způsob myšlení bere psychické dění jako to, čím se skutečně jeví v bezprostředním prožívání, jako plynoucí, neustále se proměňující dění, které je třeba zachytit v jeho průběhu. A pojetí „psychické energie“, jejíž suma zůstává stejná a jejíž dílčí součty lze přesouvat od jedné síly ke druhé, bude zachováno potud, pokud toto pojetí slouží přírodovědeckému úkolu jednotně vysvětlovat různorodé fenomény a v posledku umožňovat předpovědi a technické využití.

Psychické jevy vysvětlujeme, jak jsme uvedli, působením vnějších sil na vnitřní. Těmi vnitřními jsou nakonec biologicky ustavené pudy. A co jsou ty vnější? *Skutečné materiální* podmínky působící na organismus. Neexistuje žádná psychologie v onom ve vzduchu se vznášejícím světě Dühringových „dvou mužů“, kterému se už Engels právem vysmíval,² nýbrž pouze v určité konkrétní společnosti a v určitém momentu této konkrétní společnosti.

Dosti jsme zabředli do teorie. Bude proto lépe, obrátíme-li se ke druhé otázce, tedy k jakým praktickým účelům má dialekticko-materialistická psychologie sloužit, abychom dávali konkrétnější odpovědi.

Vyjděme z hrubého příkladu: V buržoazní psychologické literatuře hraje významnou roli takzvaná psychologie zločinu. Lidé si lámou hlavu a dalece teoretizují o tom, proč asi ten či onen člověk krade. Mají přitom tendenci až groteskně přehlížet buržoazní společenské poměry spočívající v tom, že statky vhodné k uspokojování potřeb jsou k dispozici v dostatečném množství, ale většině lidí chybí možnost jich užívat. To, že někdo chce uspokojit svou biologickou potřebu, je sice i psychologická skutečnost, ovšem neproblematická. Je to samozřejmost. Za takovýchto společenských poměrů může problém vypadat pouze takto: Proč tolik a tolik lidí *nekrade*? Jinými slovy: Jaké

¹ Sigmund Freud, „Popření“, přel. Jiří Pechar (v knize chybně uveden Miloš Kopal), in *Spisy z let 1925–1931, Sebrané spisy Sigmunda Freuda 14* (Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007), s. 13–18. Pozn. ed.

² Narážka na Bedřich Engels, „Pana Eugena Dühringa převrat vědy („Anti-Dühring“)“, překl. neuveden, in *Spisy 20, Karel Marx a Bedřich Engels* (Praha: Svoboda 1966), zejm. s. 111–112. Pozn. ed.

vlivy prostředí zasáhly do jejich pudového života a změnily jej? První odpověď bude znít: Vládnoucí třídy vytvořily prostřednictvím instituce, trestního soudnictví, sílu, totiž strach z trestního soudnictví, která působí proti pudovému jednání a často se ukazuje jako silnější. Není však pochyb o tom, že existují mnozí lidé, kteří už nedokážou krást ani tehdy, když mají jistotu, že nebudou dopadeni. (U jiných „asociálních“ a „antisociálních“ skutků to může být zřetelnější než u krádeží.) Působení prostředí tedy již proměnilo pudové chování ve větší míře, než kdyby vyvolávalo pouze strach. Výchovný vliv – „ideologie“ – skutečně změnil pudovou strukturu dotyčného člověka takovým způsobem, že energie, které byly odňaty původním pudovým snahám, nyní působí proti těmto snahám samotným a brání jejich rozvoji. Dialekticko-materialistická psychologie zkoumá, jak takové strukturální proměny probíhají.

Poznání, že stávající společenský řád mění psychické struktury svých příslušníků prostřednictvím své *ideologie*, není nové a rozhodně není protimarxistické. Protimarxistickým by se stalo pouze tehdy, kdybychom ideje považovali za něco nadpozemského, co stojí proti ekonomické podmíněnosti. Ideologie však vzniká z výrobních vztahů, jejich rozporů a zájmů, a sice ze zájmů vládnoucí třídy. O vzniku, významu a formách působení ideologie se lze u Marxe dočíst mnoho důležitého. Najdeme u něj, že a jak výrobní vztahy vytvářejí „ideje v lidských hlavách“ a jak tyto ideje zpětně prostřednictvím lidského jednání působí na ekonomickou základnu. Marx však nemohl psát o podrobnostech toho, „jak“ tyto procesy probíhají, protože neexistovala žádná dialekticko-materialistická psychologie. Ale marxisté, kteří se domnívají, že takové detaily proto nejsou zajímavé, nemají pravdu. Pokud stále dokola ujišťují, že vládnoucí třída disponuje školami, náboženstvím, tiskem a rozhlasem, zatímco revoluční strany jsou slabé a bezmocné; že čím více jejich propaganda kvantitativně proniká mezi masy a čím více roste bída, tím spíše se bude dařit působení ideologie vyvažovat, pak existuje velké nebezpečí, že se s touto moudrostí spokojí. Mohli by místo toho jednou začít podrobně studovat formy působení škol, náboženství, tisku a rozhlasu, možná by se přitom pokusili také o hierarchizaci těchto „ideologických továren“ a možná dokonce objevili ještě účinnější továrny takového druhu, na které dosud ani nepomysleli, jako třeba rodina a společenský sexuální útlak. Wilhelm Reich pro nás tyto faktory postavil do správného světla. Je-li člověk produktem svých materiálních podmínek, pak je jím, a to zcela v Marxově smyslu, ve dvou ohledech. *Ekonomické poměry působí na jednotlivce nejen přímo, ale také nepřímo prostřednictvím změny jeho psychické struktury.*

Z toho vyplývá nejprve nejdůležitější praktický úkol dialekticko-materialistické psychologie. Ideologii vládnoucích tříd se dosud čelilo pouze odhalením její pravé objektivní funkce. Je však načase pochopit, proč to tak často přináší tak malý užitek. Ideologické ovlivnění vždy znamená zastření funkce rozumu. Nadšeného člověka nelze přesvědčit argumenty. – Proti tomu hned někdo namítne, že nadšení není až tak běžnou záležitostí, aby nakládání s tímto zvláštním stavem představovalo natolik důležitý problém. Pokud se však ukáže, že u všech lidí nepřetržitě působí mechanismy, které bychom mohli nazvat „nevědomým nadšením“, tj. mechanismy spočívající v tom, že

logické myšlení a racionální jednání jsou v určitých momentech a určitým způsobem omezeny podobně, jako je to očividně u nadšení, nabývá tato otázka na praktickém významu. Poznatky v této oblasti musí v nebývalé míře změnit propagandistickou práci. Jejich důležitost však výrazně vzroste také při politických rozhodnutích, která mohou selhávat, pokud budou činěna „ekonomisticky“, tj. pouze s přihlédnutím k materiálním ekonomickým základům a bez ohledu na jejich dialektickou odezvu v lidské mysli. Šlo by to ukázat na četných příkladech. Nejdůležitějším z těchto příkladů je pouze psychologicky vysvětlitelné zaostávání revolucionizace proletariátu ve vztahu k „ekonomické základně“. – Jiný příklad: Tu a tam se již vyskytly pokusy o marxistickou kritiku výchovných institucí jakožto společenských institucí k ohlupování lidí prostřednictvím ideologického vzdělávání, tato kritika by však nabyla zcela jiné kvality, kdyby na základě psychoanalytické zkušenosti docházelo k lepšímu pochopení hloubky celoživotní vazby nejen na obsahy zážitků z dětství, ale i na formu, ve které byly tyto zážitky prožity, např. význam instituce rodiny („Oidipova komplexu“ a „Nadja“).

Kritika stávajících institucí, jejichž společenský význam lze plně poznat teprve za pomoci psychologie, s sebou přirozeně přináší i řadu pozitivních možností k uplatnění získaných poznatků. To, co dnešní psychoanalýza se svými poznatky dokáže, je terapie neuróz u jednotlivých pacientů, kteří musí být léčeni hodinu denně po dobu měsíců a let. Jinak nedokáže nic. Taková terapie je směšná vzhledem k nesmírnému neurotickému strádání mas, které se vedle stejně nesmírného strádání materiálního neprávem opomíjí. (Z našeho hlediska bychom však neměli opovrhovat ani zdoluhavými analýzami jednotlivých pacientů; tato nedostačující terapeutická práce je zároveň *jedinou* výzkumnou metodou vznikající dialekticko-materialistické psychologie.) Daleko důležitější otázka prevence neuróz nebyla ještě téměř ani nastolena. Za prvé z těchto důvodů, pro které se i v jiných oblastech buržoazního lékařství praktikuje mnohem více terapie než prevence. Za druhé je jednotlivý lékař za terapeutickou činnost placen pacientem; úvahy o prevenci by ho však vedly k poznání společenské zakořeněnosti neuróz, a tím i k poznání celého problematického charakteru naší společnosti, tedy k poznání, kterému se buržoazní lékař rád vyhne. Pokud však někdo, kdo má znalosti marxismu, využije s marxistickými zásadami poznatky nové psychologie, otevře si tím nejen možnost úspěšně přistoupit k problémům prevence neuróz, ale také možnost chopit se toho, co po staletí žádala buržoazní pedagogika, ale nedokázala splnit: vědecky odůvodnit pedagogické instituce a činnosti.

Nyní by bylo nanejvýš zajímavé podpořit tato tvrzení příklady. Na tomto místě však musíme nejprve splnit jiný úkol.

Nemůžeme se již vyhýbat otázce, že psychoanalýza, ačkoli i ona obsahuje idealistické prvky, od nichž se marxista musí distancovat, je přesto ve svém jádru *jedinou* empirickou vědou o duševním životě, která splňuje všechny námi uvedené požadavky, a kterou je proto třeba považovat za zárodek dialekticko-materialistické psychologie.

Nebylo by obtížné toto tvrzení před erudovanými psychoanalytiky, kteří zároveň znají princip dialektického materialismu, dokázat.

Takový důkaz již také několik autorů podrobně podalo, nejlépe patrně Wilhelm Reich ve své práci „Dialektický materialismus a psychoanalýza“.³ Je ale velmi obtížné předložit ve stručnosti takový důkaz soudruhům, u nichž musíme předpokládat, že psychoanalýzu znají jen málo nebo vůbec ne, nebo vůči ní mají dokonce předsudky. Domnívám se, že takové soudruhy je třeba nejprve vůbec přesvědčit o legitimní nezbytnosti a kritériích přírodovědecké psychologie. Pak by musel být uspořádán jakýsi úvodní kurz do psychoanalýzy, jenž by jim umožnil vytvořit si vlastní úsudek, jak dalece onu nezbytnost a tato kritéria již mladá věda naplňuje. Zde se musím spokojit s tím, že na příkladech demonstruji vhodnost psychoanalýzy k účelům pro nás žádoucím, a nakonec uvedu několik příkladů toho, od jakých jevů v psychoanalytickém hnutí, které pokládáme za opuštění vlastních základních psychoanalytických principů, se musíme ostře distancovat.

Než se k tomu dostanu, poznamenávám, že jak předchozí úvahy o dynamickém a ekonomickém způsobu myšlení materialistické psychologie, tak i úvahy o účinku ideologie samozřejmě již vycházely z psychoanalytického myšlení a odrážely Freudův styl uvažování.

1) Marx aplikoval svou metodu, dialektický materialismus, na vlastní vědecký obor, sociální teorii, a vytvořil tím „dialektickou politickou ekonomii“, čili „marxismus“ v užším slova smyslu. V rámci jiných vědních oborů „být marxistou“ nemůže znamenat nic jiného než použít stejné principy, jaké použil Marx v politické ekonomii, na obor vlastní. Freudovi, jenž měl k marxismu daleko, a dokonce, aniž by mu porozuměl, s ním polemizoval, bylo zcela cizí, aby něco takového dělal vědomě. O to více hovoří pro správnost jeho poznatků, že i přesto mají takovýto charakter. První formální podobnost mezi psychoanalýzou a marxismem padne do oka hned, ovšem autoři s odlišnými názory ji různě hodnotí. Obojí to jsou vědy *demaskující*, tj. jsou podezíravé vůči tomu, co vypadá zcela zjevně, a pokoušejí se to rozpoznat jakožto výslednici skrytých sil. Obě jsou přesvědčeny, že to, co se uvádí jako motiv dění, jsou záminky, které mají zakrýt skutečné spojitosti a pravé příčiny. – Ovšem to, co je rozpoznáno jako skutečná skrytá příčina, je něco zásadně odlišného. V marxismu výrobní vztahy a jimi vytvářené třídní antagonismy a třídní boj, v psychoanalýze „nevědomí“, tj. primitivní biologické potřeby a jejich protisíly vytvářené vlivem vnějšího světa. – Když se psychoanalytici pouštějí do aplikace psychologických poznatků na společenské dění s tím, že mylně individuální život a společenské dění ztotožňují a například hledají „nevědomý pudový život společnosti“, a přitom přehlížíjí materiální příčiny společenského dění, pak se marxisté proti takovým nesmyslům právem vzpírají. Tito marxisté však nemají pravdu, jestliže takové myšlení považují za vlastní psychoanalýzu, a tudíž se domnívají, že okolnost, že psychoanalýza stejně jako marxismus usiluje o „demaskování“, z ní dělá

³ Wilhelm Reich, „Dialektický materialismus a psychoanalýza“, přel. T. Poslušná, in *Marxismus a freudismus*, Wilhelm Reich, Michel Sapir a Vladimír Jurinetz (Praha: Levá fronta, 1933), s. 69–116. Pozn. ed.

větší nebezpečí než použití méně podezřívavé psychologie, protože to, co je odhalováno, je natolik odlišné, v jednom případě skutečné materiální podmínky výroby, v druhém mystické „nevědomí“.

Činí tak neprávem, protože nevědí, že nevědomí už dávno není mystické, ale přinejmenším stejně reálné jako světelný éter. Zmiňovaní buržoazní psychoanalytici se pouze dopustili neomluvitelné chyby, když přehlédli rozdílnost objektů a chtěli psychologickými metodami zkoumat pro psychologii nepřístupné sociální faktory. (O obtížných, ale důležitých otázkách předmětového a metodického vztahu mezi psychologií a sociologií, o němž ještě padne několik slov později, by bylo třeba diskutovat podrobněji.) Zůstaneme-li však prozatím v oblasti psychologie, musíme se ptát, v čem vlastně spočívá toto „nevědomí“, které má být odhaleno jako příčina stojící za vědomými jevy duševního života, podobně jako výrobní vztahy stojící za údajnými příčinami společenských změn. Spočívá opět jednak v biologických potřebách člověka a jednak v modifikacích těchto potřeb nastávajících vlivem vnějšího světa. Biologické potřeby jsou materiální daností, kterou žádný marxista nemůže popírat; základní duševní strukturu člověka, stejně jako jeho anatomické a fyziologické vlastnosti, je třeba považovat za „přirozenou konstantu“ [Naturkonstante], která tvoří základ výrobních vztahů, ale která se praktickou výrobou také mění, asi jako klima a přírodní zdroje země, v níž výroba probíhá. A principiální závislost faktorů prostředí na „sociálním místě“, konkrétních společenských podmínkách, v nichž se jedinec nachází, je samozřejmá. Proto se nám požadavek psychoanalytiků: „Musíme za vědomými duševními projevy hledat nevědomí“ skutečně jeví jen jako uplatnění téhož principu v psychologické oblasti, jaký marxisté uplatňují v oblasti sociologické, když říkají: „Musíme za záminkami, jimž je přičítána odpovědnost za dějinné události, najít skryté skutečné materiální výrobní vztahy coby příčinu.“

2) Psychoanalyticky zkoumat člověka znamená zkoumat jej historicko-geneticky, tedy zjišťovat, jak interakce vlivů prostředí a biologických daností postupně vytvořila psychickou strukturu, o níž aktuálně jde. Zkoumání přitom zjišťuje enormní převahu prožitků z prvních let dětství pro utváření této struktury. V tomto ohledu lze psychoanalýzu nazývat historickou vědou. Nespokojuje se však s určováním historického vývoje této jedné osoby, stejným způsobem zkoumá co nejvíce jedinců, porovnává je mezi sebou a vyvozuje z toho závěry o obecných zákonitostech střetávání biologických daností a vlivů vnějšího světa. Má-li se psychoanalýza nazývat historickou, pak je to materialistické pojetí dějin, na jehož základě se zabývá historií jednotlivce. Kromě toho směřuje k tomu, stát se přírodní vědou o materialistické historii člověka vůbec. Jsou-li takto získané poznatky jednoznačně dialektické povahy, mluví to v jejich prospěch. Na jednom jediném příkladu bych se rád pokusil ukázat, že tomu tak je.

V mnoha psychologiích existuje mechanické rozdělení psychické oblasti na část „vyšší“ a „nižší“, „dobrou“ a „zlou“, řekněme krátce: na „pud“ a „morálku“. Absolutizace takového empirického protikladu vede přímo k idealismu, resp. k teologii. Pud je pak v člověku tím pozemským, morálka tím božským. Psychoanalýza však prvotně dokazuje, že vše „morální“ v člověku se ustavilo historicky, tedy že vzniklo vlivem starší generace

na vyrůstající mladší generaci, přičemž se tento vliv řídí jednak vlastními zájmy generace a jednak stávající společenskou ideologií, a tedy materiální základnou, stávajícími výrobními vztahy. Tím se potvrzuje stanovisko, že psychoanalýza je materialistická. Způsobem, jakým odkrývá „morálku“, která má být božská, jako něco pozemského, poskytuje příklad toho, jaké služby může prokázat marxistické kritice buržoazních ideologií a institucí. Nadto však dokazuje, že síly, z nichž se morálka napájí, nejsou vůči silám biologických pudů v absolutním protikladu, nýbrž v protikladu *dialektickém*. *Morálka vzešla z pudů samotných* tím, že se prostředí podařilo zachytit část pudové energie pro své vlastní účely a nasměrovat ji proti pudům pro něj nežádoucím. Začíná to již u velmi malého dítěte, které je kvůli své biologické bezmocnosti odkázáno ve všech svých potřebách na pomoc dospělého prostředí. Při tomto uspokojování potřeb ze strany prostředí získává kojenec k tomuto prostředí jakousi něžnou vazbu – a později se bez určitého množství něžné náklonnosti nemůže žít o nic méně než dříve bez mléka. Potřeba být milován je vysloveně pudovou potřebou malého dítěte, i když je třeba ji ještě analyzovat. Tato potřeba je o to silnější, že na takové láskyplné náklonnosti závisí celé vnímání sebe sama malého dítěte. Tato, jak říkáme, „narcistická“ závislost malého dítěte na láskyplné náklonnosti jeho okolí, která je jistě pudovou potřebou, dává tomuto okolí do ruky mocný nástroj. A okolí využívá tento pud proti pudům jiným. „Pokud se nevzdáš toho či onoho pudového přání, přestanu tě mít rád“ je vedle hrozby „Pokud se toho nevzdáš, způsobím ti přímou bolest“ jediným výchovným prostředkem. Dítě je tak svým okolím postaveno do konfliktu a musí se rozhodnout, zda je pro něj důležitější jeho pud, který dospělí neschvalují, nebo jeho pud být milováno. A už tím je část lidské pudové energie využívána k potlačení pudu. To představuje vedle přímého vytváření strachu nejjednodušší model vlivu prostředí na pudové struktury vůbec. – Tímto způsobem ovšem ještě nevzniká žádná skutečná „vnitřní morálka“, ale pouze veškeré jednání omezující strach, co na to asi řekne vnější svět. Později se však věci poněkud komplikují. (Zde mi jde jen o objasnění dialektiky těchto popisů; to, že popsané procesy jsou skutečnými fakty, by bylo třeba tomu, kdo o tom pochybuje, nejprve mnohem podrobněji ukázat.) Dítě miluje určité dospělé osoby ve svém vnějším světě a činí tak plnou, tj. sexuální láskou. Tito dospělí mu však zakazují jakékoliv uspokojení této sexuální touhy. Dítě je tudíž nespokojené a musí hledat náhradní uspokojení. Lidé zklamaní ve svých tužbách vždy reagují útekem do minulosti, vyvolávají si dříve již překonané mechanismy, které svého času skýtaly větší uspokojení. I zklamané dítě znovu sáhne po prastarém mechanismu. Nejstarší forma lásky, pokud se to vůbec dá nazvat láskou, která existovala ještě před vlastní sexuální láskou, měla za cíl si svůj objekt zcela přivtělit a připodobnit se mu, takřkajíc ho pozřít, mít ho stále u sebe. Stejně tak dítě, kterému rodiče zakazují jeho sexuální tužby, tyto rodiče takřkajíc pojme do sebe a část jeho Já, která se tímto vstřebáním změnila, nyní v jeho vlastním nitru mluví stejným způsobem, jakým dříve mluvili rodiče. To vede k tomu, že energie, jimiž byl obdařen původní sexuální pud, pak slouží ke zvnitřnění zákazů vyjadřovaných rodiči a její síla namísto uspokojování pudu slouží k jeho potlačení.

3) Psychoanalýze se vytýká, že „všechno vyvozuje ze sexuality“. To není pravda. Ale je pravdou, že ze sexuality vyvozuje mnohem více, než tomu bylo kdykoli předtím. Má jednu vlastnost, kterou marxista musí každopádně uznat a která je jinak v psychologii dost vzácná: neochvějně hledí na skutečnost. Tento pohled jí ukázal něco, co se dříve nevědělo a co přitom mají všichni před očima, takže dnes, poté co nám Freud odstranil oční zákal, není už vůbec pochopitelné, jak bylo možné něco takového nevidět: infantilní sexualitu. Právě bizarní fakt, že si tohoto nesmírně významného fenoménu nikdo nevšiml, lze jistě zkoumat pouze marxisticky, čímž se odhalí společenský smysl iluze, že dítě je asexuální. Neexistuje oblast, v níž by byl požadavek, že věda musí být nehodnotící a nemoralizující, naplněn méně než v buržoazní sexuologii. Všude, kde se výzkum dotkl nějakého sexuálního problému, vkrádala se a vměšovala „morálka“. Poznatky o sexuálním pudu mají pro celou psychologii člověka zvláštní význam, protože energii sexuálního pudu lze na rozdíl od energie jiných pudů „přesunovat“ do jiných oblastí, takže u mnoha fenoménů, kde bychom to nečekali, máme v podstatě co do činění s fenoménem sexuálním. Je pozoruhodné, nakolik buržoazní předsudky o charakteru sexuálního pudu (například o jeho vztahu k reprodukční funkci nebo o nutnosti ho určitým způsobem zkrotit prostřednictvím morálky) existují i v marxistických kruzích. Sexuologické poznatky psychoanalýzy umožňují i zde ukázat společenský význam celé této ideologie zastírající skutečnost. Stanovisko, že dítě je malá pudová bytost, která pouze hledá různými (polymorfně perverzními) způsoby své uspokojení a teprve postupně se učí prostřednictvím více či méně intenzivních zásahů vnějšího světa, znamená podle našeho názoru počátek psychologie zachycující skutečná fakta. A role a funkce společenského potlačování sexuality jako předpokladu restrukturalizace lidí ve smyslu jejich ovlivnitelnosti ideologiemi je rovněž mimo jakoukoli pochybnost. (Lze pochybovat pouze o tom, zda určitá míra společenského potlačování sexuality ve výchově není předpokladem *každé* společnosti, nezávisle na její společenské formě, neboť člověk nijak neomezený ve své sexualitě by kultury vůbec nebyl schopen. Rozebírat tuto námitku podrobněji by nás zavedlo příliš daleko, zde postačí uvést: Skutečnost, že existují a existovaly kultivované lidské společnosti bez potlačování dětské sexuality, nehovoří ve prospěch obecné platnosti této námitky. Ale i kdyby byla pravdivá, stále by velmi záleželo na rozsahu, obsahu a formě potlačování sexuality. Marxista nerad poslouchá řeči o „kultuře vůbec“. Potlačování sexuality, které existuje dnes, a současné neurózy, které způsobuje, jsou produktem současných „kulturních“ poměrů.)

Jestliže marxista mluví o „biologických potřebách“, má obvykle na mysli pouze hlad. Nepochybuje sice o tom, že do jevů jako manželství, prostituce etc. zasahují ekonomické faktory komplikující materiálně-biologický substrát. Avšak vzhledem k nedostatku psychologického vzdělání neví o přesunutelnosti sexuálních potřeb, takže má stále tendenci považovat hlad za „materiální základnu“ a ostatní pudové potřeby přičítat „nadstavbě“. To je chyba, která se může těžce vymstít. Správné zhodnocení významu sexuálních potřeb pro veškeré lidské myšlení a jednání je jedním z těch bodů, v němž se marxistická praxe bude muset od psychoanalýzy poučit.

Po těchto naprosto nedostatečných pozitivních vyjádřeních o psychoanalýze, která mají pouze povzbudit chuť zabývat se těmito tématy blíže, nechceme nyní nechat nikoho na pochybách, že v psychoanalytické literatuře existují jevy, od nichž je naprosto nezbytné se bezpodmínečně oprostit. Je třeba se střežit toho, považovat tyto jevy za podstatu psychoanalýzy. Její podstatu můžeme spatřovat pouze v pokusu provádět prostřednictvím dynamicko-ekonomického myšlením přírodovědeckou psychologii. Nechceme přitom ani mluvit o tom, že filozofická díla napsaná psychoanalytiky (včetně Freuda), která jsou takto výslovně označována, psychoanalýzou nejsou. Kritika takových knih – a ta je jistě nezbytná – se netýká psychoanalýzy jakožto *vědy*.

Bylo by zázrakem, kdyby psychologický výzkum, tedy výzkum v oblasti, která byla dlouho doménou idealismu, opakovaně nepřinášel recidivy idealismu. Z marxistického hlediska je zajímavé, že takové recidivy v rámci psychoanalýzy byly v klidnějších dobách mnohem vzácnější než nyní, kdy mnozí psychoanalytici vidí ohrožení své materiální existence. Nebezpečí takových recidiv je samozřejmě největší v oblasti teorie a tam zase v oblasti teorie pudů, kde by most mezi psychologií a biologií, který považujeme to nejpodstatnější v rámci této teorie, mohl být nesprávným pojetím pojmu pud snadno stržen. Chyby při utváření teorie zase snadno vedou ke spekulacím s takovými pojmy odtrženými od základů ležících v praxi, a tím ke škodlivému vzdálení se od matečnické empirie. Sporné otázky, o něž se zde jedná, jsou pro toho, kdo s věcí není obeznámen, obtížně představitelné. Zřetelnějšími se chyby ukazují při pokusech aplikovat psychoanalýzu na problémy psychologie mas nebo dokonce na otázky sociologie. Zde se objevily některé práce, které svědčí o hrubé neznalosti společenských procesů. V odsudku těchto prací se zcela shodujeme s antianalytickými marxisty. Jenom nesmíme považovat chybné uplatnění vědy za vědu samotnou. Musíme ovšem také připustit, že kritika takových prací dosud nebyla vždy dosti jednoznačná a zřejmá. Přeci jen však vyšlo několik pro marxistu potěšitelně jasných děl, včetně těch, která se pokoušejí *správně* aplikovat psychoanalytický způsob myšlení a poznatky na společenské otázky. Vedle knih Reichových zde zmiňují zejména programovou práci Ericha Fromma „O metodě a úkolu analytické sociální psychologie“.⁴ – Už samotné slovo „psychologie mas“ někdy vzbuzuje nedůvěru a nevoli, může za to však jen *nesprávná* psychologie mas. Hovoříme-li o masových psychologických fenoménech, rozhodně tím nemyslíme ony „kolektivní duše“, které straší v buržoazních psychologiích a jsou stavěny proti „duším individuálním“, jako například, když psychoanalýza objevila kromě vědomého duševního života i ten nevědomý, hned se našel C. G. Jung, jenž k tomu vymyslel ještě „kolektivní nevědomý“. Ne, duševní dění se pro přírodovědce vždy odehrává pouze v jednotlivém individuu. Ani psychologie mas nemůže zkoumat nic jiného než procesy v jednotlivci. Od individuální psychologie se liší pouze tím, že zkoumá procesy u jedinců pouze za určitých podmínek. To nám konečně objasnila Freudova práce „Psychologie masy a analý-

⁴ Erich Fromm, „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie“, *Zeitschrift für Sozialforschung* 1, č. 1–2 (1932), s. 28–54. Pozn. ed.

za Já“.⁵ Psychologie mas zkoumá procesy v jedinci, „pokud a nakolik jedinec k nějaké mase náleží“. Ale do jaké míry patří každý člověk k nějakým masám, a to četným a různým masám? Do té míry, že má s různými skupinami jiných jedinců vždy společné různé skupiny psychických vlastností. Takové psychické vlastnosti, v nichž se shodují celé skupiny lidí, jsou předmětem psychologie mas. – Toto pojmové ujasnění má mimořádný heuristický význam. Jeho důkladné promyšlení (Odkud pochází sounáležitost psychických vlastností? Ze stejně působících vnějších podnětů. Které podněty působí stejně na celé skupiny? V posledku ekonomické podmínky.) je metodologicky důležité a dokazuje nesprávnost velké části dosavadní (idealistické) psychoanalytické sociologie.

Jelí hlavní chyba spočívá v následujícím: Řekli jsme, že psychoanalýza se v zásadě pokouší objasnit psychické jevy na základě interakce aktuálních vlivů a pudových struktur. Tyto pudové struktury se zase skládají z biologických daností a z příslušných dřívějších vlivů. Psychologický popis proto musí vždy popisovat aktuální prožívání a strukturu. Existuje jedna kategorie jevů, u nichž lze relativně zanedbat aktuální prožívání a veškerou váhu přisoudit pouze struktuře. Jedná se o jevy neurotické. Neurotik se vyznačuje tím, že na aktuální prožitky nereaguje adekvátně, nýbrž na vše, co prožívá, ať už jde o cokoli, odpovídá pouze určitými schematickými reakcemi, které pocházejí z jeho dětství. Jde tedy o uchopení tohoto dětství a je relativně vedlejší, co právě prožívá. (Nikoli však absolutně vedlejší; někteří analytici se dopouštějí hrubých chyb tím, že aktuální zcela opomíjejí.) – Když analytici, kteří se ve své hlavní práci zabývají neurózami, zkoumají jiné než neurotické fenomény, nechají se snadno svést k tomu, že i v této jiné oblasti neberou aktuální v porovnání se strukturálním dostatečně v potaz. Existuje však kategorie fenoménů, u nichž je tomu téměř naopak než v případě neuróz, tedy taková kategorie, v níž je ono strukturální relativně vedlejší a relevantní je pouze to aktuální. Platí to pro všechny fenomény týkající se psychologie mas, zejména pak pro všechny historicky významné. Pokud jsou totiž historické události přístupné psychologickému chápání, je u nich třeba brát v úvahu ono strukturální sice jako přirozenou konstantu, ale právě jen jako *konstantu*; pudová struktura člověka zůstává v průběhu historických dob relativně neměnná; proto nemůže být podstatná k pochopení změn, k nimž v průběhu těchto dob dochází. Důležité je naopak pouze to aktuální, tj. vnější podněty, které působí – diferencovaně v důsledku materiálních rozdílů různých společností – různým způsobem na relativně neměnné struktury. A i z těchto aktuálních podnětů jsou opět důležité jen ty, které se stanou významnými jakožto masové v psychologickém smyslu, tedy ty, které stejným nebo podobným způsobem zasahují celé skupiny jedinců, tj. skutečné materiální poměry. – Pro toho, kdo pochopil materialistické pojetí dějin, je to jasné, ale psychoanalytici zvyklí na neurózy to přehlíželi. Toto přehlížení vedlo k pokusům idealisticky vysvětlovat dějiny ze struktur, tj. pudové podmíněných „komplexů“ jednotlivců. To je hlavní chybou všech takových

⁵ Sigmund Freud, „Psychologie masy a analýza Já“, přel. Jiří Pechar, in *O člověku a kultuře*, ed. Jiří Stomšík (Praha: Odeon, 1990), s. 210–275. Pozn. ed.

prací, které je třeba odmítnout. (Ale zase by bylo chybou kritiky sklouznout k opačnému extrému a dějiny vysvětlovat pouze ekonomisticky, tj. nevidět, že působení materiálních podmínek na psychické struktury lidí nutí tyto lidi určitým způsobem myslet a jednat, a tak se stávat činnými subjekty dějin.) Víím, že by bylo lépe demonstrovat to pokusem o řádný psychoanalytický historický výzkum než jen takto abstraktně, ale na tomto místě nemohu takové příklady uvádět, mohu jen poukázat na některé z takových pokusů, například Frommovu pěknou práci „Vývoj christologického dogmatu“⁶ a některé pasáže v Reichově „Psychologii masy ve fašismu“.⁷

Budiž ještě zmíněn jeden extrémní příklad důsledků takových chyb: Psychoanalytický etnolog Géza Róheim podnikl velmi nákladnou expedici k různým primitivním kmenům. Chtěl poprvé aplikovat psychoanalýzu v etnologickém terénním výzkumu. Ale jak na to? Freudovská psychoanalýza umožňuje z volných asociací člověka, jehož reálné životní podmínky a vědomé myšlenky přesně známe (jinak bychom se do něj nemohli vcítit a nemohli bychom vědět, jak jeho asociacím porozumět), odhadnout i jeho nevědomé duševní procesy. Pokud by tedy někdo chtěl analyzovat lidi ve zcela jiném společenském řádu a v cizích kulturních poměrech, musel by nejprve dlouho a důkladně studovat jejich „aktuální“, tj. společenské a kulturní poměry, vědomé způsoby myšlení těchto lidí. Jestliže by tomu věnoval tolik času, že by se stal skutečným znalcem jejich kultury, mohl by se v psychoanalýzách dozvědět také něco o nevědomém, o „strukturálním“. Róheim se však snažil o pravý opak. Nechtěl využívat znalostí kultury k psychoanalýze, nýbrž pomocí psychoanalýzy jednotlivců zkoumat kulturu, z níž pocházejí. Samozřejmě v primitivech vyčetl pouze *naše* komplexy.

I v případě odmítání takovéto metodiky by sama kritika mohla být neadekvátně přehnaná, před čímž je třeba varovat. Dalo by se kupříkladu říci, že psychoanalýza byla objevena na bohatých pacientech. Proletáři však žijí ve světě, který se od světa bohatých liší právě tak jako svět primitivů od toho našeho. Zobecnění psychoanalytických zjištění by mohlo znamenat, že také bude docházet k náhledům do proletářského světa prostřednictvím skutečností platných pro velkoburžoazii. Možná jsou neurózy a komplexy přece jen luxusní záležitostí líných boháčů, kteří nemají žádné vážné starosti. – Je vlastně naprosto nepochopitelné, jak mohou něčemu takovému věřit lékaři s praxí v proletářském prostředí, kteří jsou denně konfrontováni s nesmírným neurotickým utrpením mas, které co do rozsahu nezaostává za utrpením materiálním. Je to stejně podivná neochota vidět, kterou lze vysvětlit, podobně jako přehlížení infantilní sexuality, pouze společensky. Stejně tak je omylem domnívat se, že by proletáři nebyli psychoanalyzováni. V mnoha městech máme psychoanalytické polikliniky, které poskytují bezplatnou léčbu, a psychoanalytici již mnohé anamnézy proletářů publikova-

⁶ Erich Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogmas* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931). Pozn. ed.

⁷ Wilhelm Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus* (Kopenhagen, Prag, Zürich: Verlag für Sexualpolitik, 1933). Pozn. ed.

li. Je pravdou, že analytik zcela vězí v buržoazních předsudcích, jenž nemá ponětí o proletářských životních podmínkách a názorech, nemůže proletáře pochopit o nic víc než Róheim primitivy. Pravdou však také je, že již mnozí lékaři, kteří nejsou takto omezení, proletáře analyzovali a zjistili, že psychoanalýzou zjištěné přírodovědecké zákony lidské duše mají všeobecnou platnost a vztahují se na všechny společenské třídy; že neurozy naší společnosti jsou si v různých třídách překvapivě podobné, že některé rozdíly, které přesto existují, lze skutečně vyvodit z rozdílných životních podmínek buržoazního a proletářského dítěte; a že, díky větě „ideologie společnosti je ideologií její vládnoucí třídy“, jsou „morální“ názory proletariátu všude až děsivě podobné názorům buržoazie, každopádně natolik podobné, aby se člověk s běžnou empatií dokázal vcítit do příslušníků různých společenských tříd. Róheim však nejenže považoval primitivního člověka za podobnějšího civilizovanému, než skutečně byl, ale chtěl prostřednictvím svých psychoanalýz „primitivní kulturu“ pochopit. To jde samozřejmě stejně tak málo jako psychoanalýzou proletářů pochopit podstatu proletariátu.

Od pokusů vysvětlovat válku a bojovat proti ní na základě psychoanalytického studia sadismu jsme se jakožto dialekticko-materialističtí psychoanalytici již několikrát veřejně distancovali, ale odsouzení takového nesmyslu nesmí vést k odsuzování psychoanalýzy.

Proto bych nyní rád přestal dále rozebírat a odmítat chyby jednotlivých psychoanalytiků. Důležitější je pozitivní stránka psychoanalýzy: Co nám dává a co nám jen ona dát může. Buržoazní předsudky existují v buržoazní vědě všude, dokonce i ve fyzice; a přesto je fyzika jako základ socialistické techniky nepostradatelná a marxista, který by chtěl přírodní vědy odbýt jako „buržoazní“, by byl nebezpečný hlupák. Marxista nemůže udělat nic lepšího než co nejdůkladněji studovat přírodní vědu své doby. A psychoanalýza obsahuje zárodek přírodní vědy, která je pro něj zvlášť důležitá, přírodní vědy o lidské duši. Pokud jsem toto tvrzení učinil věrohodným a podnítil zájem o bližší seznámení s touto vědou, pak byl úkol této práce splněn.

Často také slyšíme námitku: V době, jakou je ta současná, si nelze dovolit luxus studovat po dlouhá léta pocity jednotlivých lidí. Nic není mylnější než právě toto. Lidské potřeby, které se odrážejí v oněch opovrhovaných pocitech, tvoří základ všeho, co se v lidské společnosti děje. A výroba, která se uskutečňuje za účelem uspokojování těchto potřeb – ale kvůli své vlastní zákonitosti toho již není schopna – působí ve stovkách podob jako přímý i nepřímý stimul na lidský duševní život, který se tím určitým a zákonitým způsobem mění. Materiální základna se v lidské mysli transformuje do nadstavby, a ta pak působí zpět na základnu. Jak k tomu dochází, si zaslouží pozornost každého, kdo se zajímá o společenské procesy. Psychoanalýza nám k tomu skýtá prostředky. Nestaví proti pojetí historicko-materialistickému pojetí „psychologické“, ale samy psychologické skutečnosti redukuje historicko-materialistickým způsobem, tedy řadí psychologii na určité, již Marxem naznačené místo v nauce o společenských procesech, totiž na místo, kde dosud, v důsledku absence dialekticko-materialistické psychologie, zela mezera.

MATERIÁL

PRAŽSKÉ PŘEDNÁŠKY O PSYCHOANALÝZE

Šimon Wikstrøm Svěrák (ed.)

Filosofický ústav AV ČR, Praha
sverak@flu.cas.cz
ORCID 0000-0002-5784-8251

Prague Lectures on Psychoanalysis

Abstract

The materials presented here pertain to a series of psychoanalytic lectures held in 1966, 1967, and 1968 at the Municipal Library of Prague, organized under the initiative of Jiří Cvekl. They include the official programs for the 1966 and 1968 lecture series, as well as a draft program for 1967. Additionally, the materials features a preface to an anthology of selected texts from these lectures, compiled by Cvekl, whose printed edition was destroyed for political reasons and remained virtually inaccessible to the public. The texts are introduced by Šimon Wikstrøm Svěrák, who provides context on the lecture series and information about the sources of the included materials.

Keywords

Jiří Cvekl, psychoanalysis, Socialist Academy, Municipal Library of Prague, Vratislav Effenberger

DOI 10.46957/con.2024.1.7

ÚVOD

Šimon Wikstrøm Svěrák

V polovině šedesátých let začala v Československu dříve potlačovaná psychoanalýza opět pomalu pronikat do veřejného prostoru.¹ Roku 1965 publikoval Jiří Cvekl první původní českou monografii věnovanou Freudovi.² Kniha byla psána z marxistických pozic. Přestože v ní autorovy formulace musely učinit mnoho ústupků tehdejšímu ideologickým požadavkům, najdeme v ní také autentické, tvořivé marxistické postřehy a interpretace psychoanalýzy. Cvekelovo marxistické hledisko totiž nebylo primárně zastíracím manévrem, který měl umožnit publikaci práce, ale výrazem jeho skutečného filozofického přesvědčení.

Během let 1966, 1967 a 1968 Cvekl v návaznosti na svůj zájem o Freuda zorganizoval v rámci Lidové univerzity vědy, techniky a umění v Městské knihovně v Praze tři cykly interdisciplinárních přednášek věnovaných psychoanalýze a také edičně připravil sborník *Pražské přednášky o psychoanalýze*, který obsahoval některé příspěvky z prvních dvou přednáškových cyklů. Ačkoliv byla kniha v roce 1970 vytištěna (tiráž ovšem obsahuje vročení 1968),³ k jejímu oficiálnímu vydání nedošlo a náklad byl zničen, což byl jeden ze symptomů uzavírání krátkého okna možnosti veřejné prezentace a recepce psychoanalýzy mezi roky 1948 a 1989.⁴ Podobně jako u dalších publikací, které postihl podobný osud, i zde se podařilo několik svazků zachránit. Množství těchto zachovaných exemplářů je ovšem v tomto případě minimální. Sborník je dnes prakticky naprosto nedostupný.

Také náplň zmíněných přednáškových setkání zůstávala dlouho neznámá.

¹ Bližší informace o historii zejména „klinické“ československé psychoanalýzy nalezne čtenář v *Revue pro psychoanalytickou psychoterapii a psychoanalýzu* 24, č. 1–2 (2022).

² Jiří Cvekl, *Sigmund Freud* (Praha: Orbis, 1965).

³ Šimon Wikstrøm Svěrák, „Komentář“, in *Modely a metody. K dialektice tvorby ideových modelů a poznávacích metod*, Vratislav Effenberger, ed. Šimon Wikstrøm Svěrák (Praha: dybbuk, 2024), s. 490.

⁴ Na rok 1970 bylo např. plánováno vydání výboru z Freudových „společenskovědních“ psychoanalytických prací nazvaného *Nesnáze s kulturou*, který připravil Ivan Sviták (pro více informací viz Wikstrøm Svěrák, „Komentář“, s. 472–474) a ke kterému také nedošlo navzdory tomu, že dospěl až do stádia sloupcových korektur. Podobně také třetí díl trojsvazkových Freudových vybraných spisů uspořádaných Otakarem Kučera nemohl v roce 1971 již vyjít, ačkoliv byl už vytištěn (David Holub, „Dr. Otakar Kučera [1906–1980]. „Psychoanalytiku, buď solí země!““, *Revue pro psychoanalytickou psychoterapii a psychoanalýzu* 24, č. 1–2 [2022], s. 87). Zachovalo se však velké množství exemplářů a kniha je dodnes dostupná v antikvariátech i knihovnách (Sigmund Freud, *Vybrané spisy III [Práce k sexuální teorii a k učení o neurosách]*, ed. Otakar Kučera, přel. Jaroslav Hošek, Otakar Kučera, Jiří Pechar, Jaroslav Vácha [Praha: Avicenum, 1971].)

V pozůstalosti Vratislava Effenbergera však byly nedávno nalezeny oficiální programy prvního a třetího cyklu, tj. cyklů z roku 1966 a 1968, pojmenované „Psychoanalýza a freudismus“, respektive „Vztah psychoanalýzy a moderního umění“. Program druhého ročníku, který měl nést název „Psychoanalýza a vědy o člověku“, se nezachoval. V uvedené pozůstalosti se však nachází pracovní rukopisně upravovaný cyklostylovaný materiál s orientační osnovou i těchto večerů. Zda přednášky proběhly skutečně tak, jak bylo inzerováno v programech, nevíme. Zatímco první ročník se pravděpodobně držel zamýšleného rozvrhu, v případě třetího je namístě mít pochybnosti. Např. Effenbergerova přednáška „Surrealistická psychoideologie a psychoanalýza“, ohlášená na 12. dubna 1968, nejspíše vůbec neproběhla.⁵

Na následujících stránkách uvádíme tiráž, obsah a úvod Cveklůva sborníku. Dále také přetiskujeme zachované programy přednáškových cyklů z let 1966 a 1968 a pracovní osnovu cyklu z roku 1967.

Tiráž a obsah nevydané knihy „Pražské přednášky o psychoanalýze“

Studijní materiály pro lektory

Svazek 88

PRAŽSKÉ PŘEDNÁŠKY O PSYCHOANALÝZE

díl 1.

Napsal kolektiv autorů:

PhDr. Marie Benová, PhDr. Jiří Cvekl, PhDr. Vratislav Effenberger,

MUDr. Zbyněk Havlíček, PhDr. Robert Kalivoda, MUDr. Pavel Tautermann

Hlavní redaktor Doc. PhDr. Jiří Cvekl, CSc.

Odpovědná redaktorka Božena Hnátková

Návrh obálky Jiří Krasl

V nákladu 1500 výtisků vydala pro potřebu svých lektorů Socialistická akademie, ústřední vědeckometodická rada filosofie

⁵ Effenberger si velice pečlivě vedl svůj osobní archiv, do kterého si ukládal všechny autorské texty. V jeho pozůstalosti se ovšem přednáška „Surrealistická psychoideologie a psychoanalýza“ nenachází. Nezmiňuje se o ní ani ve výkazu pracovní činnosti v Ústavu pro filosofii a sociologii ČSAV, kde tehdy pracoval, přičemž v dokumentu explicitně uvádí, že vyjma jím zde uvedených akcí nikde jinde veřejně nepřednášel.

V Praze v červenci 1968

Vytiskly Středočeské tiskárny, národní podnik, provozovna 38, Mělník

F – 08+80384

6/68-3/PP

EÚ 568/67

Obsah:

Úvod (Jiří Cvekl)

I.

Jiří Cvekl: Principy psychoanalýzy

Robert Kalivoda: Marx a Freud

Pavel Tautermann: Psychoanalytická teorie pudů

II.

Marie Benová: Vývoj dětské osobnosti z hlediska psychoanalýzy

Zbyněk Havlíček: Regresivní a progresivní prvky lidské psychiky

III.

Vratislav Effenberger: Moderní umění a psychoanalýza

Jiří Cvekl: Politika a psychoanalýza

Úvod k Pražským přednáškám o psychoanalýze

Jiří Cvekl

Na podzim roku 1966 uspořádala Socialistická akademie v rámci pražské Lidové university cyklus přednášek o některých problémech psychoanalýzy. Nešlo přitom jen o informativní přednášky, ale zároveň o konfrontaci soudobých hledisek na psychoanalýzu, a to jak ze stanoviska jejich stoupenců, tak kritiků a odpůrců. V cyklu vystupovali vedle profesionálních a organizovaných psychoanalytiků také neorganizovaní stoupenci psychoanalýzy a spolu s nimi i filozofové, psychologové a psychiatři různých zaměření. Při této diferenciaci hledisek a přístupů spojovalo všechny několik základních přesvědčení: je to zaprvé vědomí o tom, že problémový okruh psychoanalýzy, ať jej

klinicky ohraničíme problematikou neuróz, anebo filozoficko-sociologicky jako problém šťastného a nešťastného vědomí v moderní civilizaci, je důležitý, podstatný z hlediska individuálního i společenského a nelze jej beztestně ignorovat. Zadruhé přesvědčení, že holá a paušální negace psychoanalýzy, jež se dosud ve světě vyskytuje, není ani věcně ani metodicky a světonázorově odůvodněna, že psychoanalytické postupy a názory mají svůj racionální obsah. Zatřetí, že problém poznání a hodnocení psychoanalýzy netkví ve svých základech ve sféře ideologické a politické, nýbrž je skutečným problémem a úkolem vědy a kultury, a to, při jeho složitosti, typickým problémem interdisciplinárním. Tímto duchem byly prodchnuty všechny referáty a diskuse, z čehož rezultovala i snaha po maximální věcnosti a informovanosti, i když zároveň nikdo z diskutujících nezatajoval své stanovisko a přesvědčení.

Tak byl po delším období vytvořen alespoň do určité míry normální stav v této oblasti. Z psychoanalýzy bylo snato ideologické prokletí, čímž byl učiněn první krok k tomu, aby se zastáváním nebo kritikou psychoanalytických hledisek nebyly spojovány žádné vnější materiální, institucionální nebo politicko-morální výhody nebo nevýhody.

Navázali jsme tedy v některých aspektech na vývoj z let 1945–1948, i na období první republiky, avšak zároveň jsme si vytkli postoupit dále než k pouhé „liberalizaci“ názorů. Od minulosti se odlišuje náš přístup jednak tím, že jsme povinni absorbovat vše, co se na tomto úseku událo v posledních dvaceti až třiceti letech, jednak v tom, že přistupujeme k problémům psychoanalýzy s akcentem na civilizační a humanistickou problematiku dnešního světa, a tím pochopitelně stavíme daleko širěji i problém poměru psychoanalýzy a marxismu. Je nutno jednak napravit deformace, které vznikaly a vznikají při odrazu psychoanalýzy v hlavách jejích odpůrců, jednak začlenit psychoanalýzu a všechny tzv. hlubinně psychologické a dynamické směry do civilizačních proměn druhé poloviny našeho století. Vycházíme přitom ze světové situace, v níž v posledních letech probíhají procesy značně překonávající dřívější antagonismus a nepřátelskou distanci mezi psychoanalýzou a tzv. akademickou vědou. Vlivné světové názory a myšlenkové školy, jako jsou katolicismus, protestantismus, pozitivismus, existencialismus, různé sociologické, sociálně-psychologické a lékařské školy, si osvojují ve větší nebo menší míře některé aspekty a přínosy psychoanalýzy; tzv. oficiální věda v západních státech již uznala psychoanalýzu za směr nebo disciplínu nebo ji aspoň toleruje. Zároveň na půdě vývoje samotné psychoanalýzy dochází k pohybům a posunům, které jednak diferencují stoupence v různé školy, jednak provádějí přeměny i v rámci původního klasického nebo ortodoxního pojetí, jež přes některé sklony k dogmatismu rovněž nezůstává stát na místě. I v některých socialistických zemích, Jugoslávii a Polsku, bylo odstraněno tabu z těchto otázek a vytvářejí se, vzdor rozmanitým odporům, lepší podmínky pro věcnou diskusi a výzkum.

Tato publikace obsahuje výběr z referátů přednesených v průběhu roku 1966–67 v několika bžích Lidové university. Soubor nepředstavuje úplný záznam všech přednášek kromě jiného i proto, že všichni referenti neměli možnost dodat v krátkém termínu písemný text. Přesto vybrané přednášky určitý celek tvoří. Týkají se v podstatě

tří velkých oblastí: 1) základních teoretických problémů psychoanalýzy, její povahy, principů a místa v soudobé vědě a kultuře; 2) zasahují oblast dynamiky psychického vývoje jedince, tedy psychoanalytické ontogeneze lidské psychiky; 3) týkají se speciálních vztahů psychoanalýzy k jiným formám kultury a společenského života, jako je umění nebo politika. Tento výběr umožnil pohled do fundamentálních problémů psychoanalytického myšlení a praxe, aniž by si zároveň mohl klást za cíl obsáhnout celou problematiku ze všech stran. Můžeme vyslovit naději, že v průběhu dalších let bude možno poskytnout zájemcům o tento problémový okruh další, ještě bohatší a propracovanější výběr literatury naší i zahraniční.

Přednášky pražské Lidové university o psychoanalýze vzbudily značný zájem odborné i širší veřejnosti. Dokonce v prvních počátcích měl tento zájem až poněkud senzační přídech vzhledem k tomu, že po dlouhou dobu o těchto problémech vládlo mlčení nebo negativistická kritika. Počet posluchačů z počátku prudce vzrůstal, až dosáhl počtu asi 400 účastníků na jednom večeru. V dalším průběhu přednášek jsme v celku uvítali, když z masy zájemců zůstala početná skupina asi 100–120 osob, u níž můžeme předpokládat hlubší a trvalejší zájem o psychoanalytickou problematiku. Je obecně známo, že pouhým čtením textů a nasloucháním přednáškám se nikdo psychoanalýze nenaučil, neboť její problémy musí být nejen intelektuálně registrovány a verbálně reprodukovány, ale i skutečně žity. Nicméně každé vážnější studium psychoanalytických metod a teoremát je jednou z přípravných cest a nezbytných podmínek k proniknutí do světa psychoanalýzy, jež má své pozitivní psychoterapeutické, pedagogické a sociálně kulturní aspekty. Je potěšitelné, že převážnou část posluchačů tvořili mladí lidé, zejména vysokoškolští studenti z různých fakult. V tomto smyslu fungovala pražská Lidová universita zároveň jako doplněk vysokoškolské výuky a vzdělání v těch oblastech, které z různých důvodů nemohou být za daného stavu vysokoškolského studia plně respektovány a zastoupeny. Předpokládáme, že i v následujících semestrech podaří se nám nejenom udržet poměrně vysokou náročnost těchto přednášek, ale doplnit a rozšířit naše poznání ještě v dalších směrech.

Oficiální program prvního přednáškového cyklu z roku 1966

LIDOVÁ UNIVERSITA VĚDY, TECHNIKY A UMĚNÍ
Městská lidová knihovna, Praha I, nám. dr. V. Vacka 1
telefon 620-48
Městský výbor Socialistické akademie

PSYCHOANALÝZA A FREUDISMUS

Cyklus má informovat širší veřejnost o skutečném obsahu psychoanalýzy v minulosti a přítomnosti a rovněž ukázat na její problematické stránky a na vývoj světové diskuse o hodnotě psychoanalýzy a dále poukázat na místo psychoanalýzy v kultuře 20. století. Přednášky se konají vždy v pátek v 19,30 hod. v malém sále Městské lidové knihovny, Praha 1, nám. dr. V. Vacka 1.

Předplatné činí Kčs 30,-. Jednotlivé vstupenky Kčs 4,-.

U předplatného na celý cyklus mají studenti a důchodci 50% slevu.

Odpovědný redaktor: doc. dr. Jiří Cvekl, CSc., Filosofický ústav ČSAV.

7. října

1. Sigmund Freud a osudy jeho učení.

O vzniku a vývoji psychoanalýzy.

Úvodní slovo: doc. dr. Jiří Cvekl, CSc.

14. října

2. Moderní neoanalytické směry.

Hlavní proudy a představitelé.

Úvodní slovo: dr. Lubomír Sochor, CSc., Právnická fakulta KU.

21. října

3. Podstata psychoanalýzy.

Výklad základních pojmů – problémy neuróz – psychoanalytická metoda – psychoanalýza jako kulturně historický jev – vědomí a nevědomí – výklad snů – výklad chybných výkonů – psychopatologie všedního dne.

Úvodní slovo: doc. dr. Jiří Cvekl, CSc.

4. listopadu

4. Psychoanalýza a problematika filosofické antropologie.

Psychoanalýza a problém obecné teorie člověka – filosofická problematika psychoanalýzy – pudy a rozum – problém lidských energií – problematika sublimace – psychoanalýza a mezilidské vztahy.

Úvodní slovo: dr. Robert Kalivoda, CSc., laureát státní ceny, Filosofický ústav ČSAV.

11. listopadu

5. Psychoanalýza a lékařství.

Psychoanalýza jako terapeutická metoda – vztah psychoanalýzy a psychiatrie – vztah psychoanalýzy k hypnóze a sugesci – úspěchy a meze aplikace – problematika tzv. psychosomatické medicíny.

Úvodní slovo: dr. Otakar Kučera, CSc., VÚ psychiatrický.

18. listopadu

6. Psychoanalýza a kultura

Psychoanalytické pojetí vzniku kultury – racionální a iracionální v lidských dějinách
– vzájemné vztahy mezi psychoanalýzou a sociologií – psychoanalytické pojetí
historických osobností.

Úvodní slovo: dr. Lubomír Sochor, CSc.

25. listopadu

7. Psychoanalýza a moderní umění.

Psychoanalytický výklad umění – technika psychoanalýzy a básnická tvorba
– psychoanalýza a surrealismus – vliv psychoanalýzy na moderní uměleckou
a literární tvorbu.

Úvodní slovo: Vratislav Effenberger

2. prosince

8. Přínos a vulgarizace psychoanalýzy.

Závěrečná diskuse.

Úvodní slovo: doc. dr. Jiří Cvekl, CSc.

V cyklu dále hovoří:

dr. Zdeněk Dytrich, CSc. VÚ psychiatrický,

dr. Květoslav Chvatík, CSc., Filosofický ústav ČSAV,

doc. dr. Ivan Horvai, CSc., Psychiatrická klinika KU,

doc. dr. Ferdinand Knobloch, CSc., Psychiatrická klinika KU,

doc. dr. Antonín Jelínek, CSc., Filosofická fakulta KU,

dr. Ludvík Kundera,

doc. dr. Miloš Machač, CSc., Psychologický ústav KU a další odborníci.

Doporučená literatura ke studiu:

Cvekl, Jiří: *Sigmund Freud*.

P., Orbis 1965. 244 s. L5605

Wells, Harry K.: *Pavlov a Freud*.

Přeloženo z anglického originálu.

P., NPL 1963. 300 s. L5447

Mette, Alexander: *Sigmund Freud*.

Přeloženo z německého originálu.

P., NPL 1965. 101 s. P2263

Současná psychologie na západě.

P., NPL 1965, 341 s. L5589

Pondělíček, Ivo: *Psychologie ve vztahu k umění jmenovitě filmovému*.

P., SPN 1964. 135 s. L5492

Pracovní materiál pro přípravu druhého přednáškového cyklu pro rok 1967

Psychoanalýza a vědy o člověku

Cyklus navazuje na podzimní cyklus Psychoanalýza a freudismus a bude zaměřen k některým vybraným speciálním problémům.

Odpovědný redaktor: doc. dr. J. Cvekl, CSc, Filosofický ústav ČSAV

[Napřed: Výklad pojmu nevědomí]⁶

[Psychoanalytická teorie pudů (Tautermann)]

1. Psychoanalýza a sexuologie

Pozdější analytický směr a jeho vztah k této problematice.

[Antianalytický názor]⁷

2. Poměr analytických směrů k problémům dětství a mládí

Přínos psychoanalýzy, poznání duševního života mládeže a problémy pedagogiky a výchovy.

[3.⁸ Progrese a regrese (Havlíček) v lidské psychice]

3. Psychoanalýza a současná antropologie a etnografie

Problémy prehistorie člověka.

Vzájemné vztahy člověka a kultury.

4. Vztahy psychoanalýzy k některým směrům v literatuře a umění

Kořeny psychoanalýzy v klasické literatuře.

5. Psychoanalýza a modernistické směry

Dadaismus.

Poetismus a surrealismus.

Vztahy psychoanalýzy a antifašistické literatury mezi dvěma světovými válkami.

⁶ Texty, které tiskneme kurzívou a v hranatých závorkách, jsou do dokumentu doplněny rukopisně. Stejně tak jsou rukou učiněny veškeré škrty. – Pozn. Š. W. S.

⁷ Rukopisný vpisec je ohraničen linkou, která jej stahuje k levému okraji stránky a izoluje od zbytku textu. Není zřejmé, k čemu se tato poznámka vztahuje. – Pozn. Š. W. S.

⁸ Tato řadová číslice a dvě předcházející jsou zakroužkovány. – Pozn. Š. W. S.

6. Psychoanalýza a současná literatura a drama⁹

[4.]¹⁰ 7. Analytické aspekty společenského a politického života [(Cvekl)]

Analytické pokusy o výklad moderní společnosti.

Psychologie a fašismus.

Analytické výklady u autoritativních a demokratických režimů.

8. Závěrečná diskuse

Oficiální program třetího přednáškového cyklu z roku 1968

LIDOVÁ UNIVERSITA VĚDY, TECHNIKY A UMĚNÍ

Městská knihovna, Praha 1, nám. dr. V. Vacka 1

telefon 620-48

Městský výbor Socialistické akademie

VZTAH PSYCHOANALÝZY A MODERNÍHO UMĚNÍ

Posláním cyklu je osvětlení vzájemných vztahů psychoanalýzy a teorie kultury, estetiky a moderní umělecké tvorby.

Přednášky se konají vždy v pátek v 19.30 hod. v malém sále Městské knihovny, Praha 1, nám. dr. V. Vacka 1.

Předplatné činí Kčs 25,-. Jednotlivé vstupenky Kčs 4,-. U předplatného na celý cyklus mají studenti a důchodci 50 % slevu.

Odpovědný redaktor: doc. dr. Jiří Cvekl, CSc., Filosofický ústav ČSAV

8. března

1. Psychoanalýza a problematika moderní kultury

Dr. Jiří Pechar

⁹ Body 4., 5. a 6. jsou rukopisně zatrženy, což pravděpodobně vzhledem k přečíslování bodu 7. na 4. znamená, že byly vyřazeny. – Pozn. Š. W. S.

¹⁰ Rukopisné řadové číslo „4.“ je zakroužkováno. – Pozn. Š. W. S.

15. března

2. Psychoanalýza a imaginativní umění

Dr. Zbyněk Havlíček, Psychiatrická léčebna, Sadská

22. března

3. Základní problémy psychoanalytické estetiky v díle Sigmunda Freuda¹¹

MUDr. Otakar Kučera, VÚ psychiatrický

29. března

4. Problém objektivní funkce kultury při vzniku a vývoji člověka

Dr. Robert Kalivoda, CSc., Filosof. ústav ČSAV

5. dubna

5. Wilhelm Reich a avantgardní pojetí psychoanalýzy

Dr. Lubomír Sochor, právnická fak. KU

12. dubna

6. Surrealistická psychoideologie a psychoanalýza

Vratislav Effenberger

19. dubna

7. Vliv psychoanalýzy na některé významné zjevy moderní literatury a umění

Dr. Josef Nesvadba, fakultní poliklinika KU

Doporučená literatura ke studiu:

Cvekl, J.: *Sigmund Freud*.

Praha, Orbis 1965. 244. s. L 5605

Filipek, J.: *Člověk a moderní doba*.

Praha, Orbis 1966. 209 s. L 5771

Fromm, E.: *Člověk a psychoanalýza*.

Praha, Svoboda 1967. 212 s. L 5857

¹¹ Ke druhé a třetí přednášce je rukou připsána šipka vyznačující, že pořadí těchto dvou vystoupení má být prohozeno. – Pozn. Š. W. S.

RECENZE

TEÓRIA EKONOMICKEJ MOCI KAPITÁLU

Juraj Halas

Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava
juraj.halas@uniba.sk
ORCID 0000-0003-2455-9354

Søren Mau, *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital* (London: Verso, 2023)

Theory of the Economic Power of Capital

Abstract

This review examines Søren Mau's Mute Compulsion (2023), which explores capitalist power beyond coercion and ideology. According to Mau, capital dominates people by controlling the material conditions of their existence. The impersonal nature of this power stems from the interaction between two sets of production relations: vertical and horizontal. Using this framework, Mau demonstrates how capital subjugates the labor process, nature, and space-time, reinforcing its own power at each step. The essay also highlights certain flaws in Mau's argument. First, his theory's social ontology relies on underspecified concepts such as "emergent property," "emergence," and "reduction," leading to ambiguities in his definition(s) of capital and its relation to Marx's original formulation of capital as a social relation among people mediated by things. Second, while Mau rejects accounts that treat capital as a subject, his claim that capital, as an emergent property, possesses "causal powers in its own right" risks a similar form of mystification. Third, his analysis of vertical and horizontal production relations shifts between conceptual and causal levels without clearly distinguishing them. Finally, despite its centrality to both vertical and horizontal production relations, the role of private property in capital's economic power – including, but not limited to, its legal dimension – remains surprisingly under-theorized. Despite these limitations, Mute Compulsion sets a new benchmark for Marxian analyses of power under capitalism.

Keywords

critique of political economy, capital, economic power, relations of production

DOI 10.46957/con.2024.1.8

Marx vo svojej analýze „takzvanej pôvodnej akumulácie“ zdôrazňoval úlohu, ktorú pri zrode britského kapitalizmu zohrávalo štátne násilie. Trieda ľudí, ktorí vlastnia len svoju pracovnú silu, bola podľa neho produktom strastiplného procesu vyhánania roľníckeho obyvateľstva z pôdy, kriminalizácie tuláctva a likvidácie zvykového práva na zdroje v obecnom vlastníctve. No keď sa nový spôsob výroby postavil na vlastné nohy, na rozdiel od spôsobu feudálneho či otrokárskeho nebol odkázaný na priame donucovanie. „Pri obvyklom chode vecí,“ píše Marx, „možno robotníka ponechať prírodným zákonom výroby, t. j. jeho závislosti od kapitálu, ktorá vyplýva zo samých výrobných podmienok, je nimi zaručená a zvečnená.“¹ Na rovnakom mieste charakterizuje pôsobenie týchto faktorov ako „slepý tlak ekonomických pomerov“.

Viaceré preklady *Kapitálu*, vrátane slovenského či českého, na týchto miestach nie sú celkom presné. V origináli sa totiž hovorí o „nemom“ či „mlkvom“ nátlaku (*der stumme Zwang*). V tejto podobe sa slovné spojenie stalo základom pre názov monografie dánskeho filozofa Sorena Maua, ktorá sľubuje „marxistickú teóriu ekonomickej moci kapitálu“. Pôvodne dizertačná práca, ktorú Mau obhájil na Univerzite južného Dánska v roku 2019, medzičasom vyšla knižne v dánskej (2021), nemeckej (2021), anglickej (2023) a španielskej (2024) verzii. Francúzsky a arabský preklad sa pripravuje. O výraznom ohlase, ktorý kniha vzbudila, svedčí aj to, že anglické vydanie, ktoré je predmetom tejto eseje, bolo nominované na Pamätnú cenu Isaaca a Tamary Deutscherovcov. Tá sa od roku 1969 každoročne udeľuje za najlepšie príspevky k marxistickej teórii.²

Ambíciou Mauovej práce je rozpracovať filozofickú teóriu osobitej formy moci, špecifickej pre kapitalistické pomery. Nepôsobí ani priamym donucovaním (násilie), ani manipuláciou presvedčeniami (ideológia). Namiesto toho sa stelesňuje v objektívnom spoločenskom kontexte, ktorý aktérom a aktérkam takpovediac nedáva na výber, aby konali inak ako v súlade s imperatívmi kapitálu. Práve existencia tejto neosobnej, „abstraktnej“ formy moci pomáha podľa Maua vysvetliť, prečo je kapitalistický spôsob výroby – inak krehký, náchylný ku krízam a deštruktívny k prírode i ľudským životom – taký trvácny.

Predkladaná práca si kladie za cieľ „nájsť zdroje tejto moci, identifikovať jej mechanizmy, objasniť jej formy, rozlíšiť jej rôzne úrovne a špecifikovať vzťahy medzi nimi“.³ Mauove zámery sú explikatívne: Chce vybudovať teoretický rámec, do ktorého by sa

¹ Karl Marx, *Kapitál: kritika politickej ekonómie. Prvý zväzok*, prel. Štefan Heretik (Bratislava: Pravda, 1985), s. 609.

² Autor sa však nominácie vzdal a porote odporučil, aby uprednostnila knihu, ktorú nenapísal muž. Cenu napokon získala nemecká ekonómka a politologička Heide Gerstenberger za prácu *Market and Violence: The Functioning of Capitalism in History* (Leiden: Brill, 2023), ktorá pôvodne vyšla už v roku 2017. Téma oboch kníh, ale najmä rozdiely v prístupe (abstraktná teoretická analýza verzus empirický historický výskum) vyzývajú k porovnaniam, na ktoré tu však nie je priestor.

³ Søren Mau, *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital* (London: Verso, 2023), s. 5.

kryptický aforizmus o „nemom nátlaku“ dal začleniť ako samozrejímavá pravda. Opiera sa predovšetkým o korpus textov, ktorý tvorí Marxovu kritiku politickej ekonómie. Mau ju chápe ako neukončené a fragmentárne dielo, ktoré síce zahŕňa podstatné prvky teórie ekonomickej moci, ale v nedostatočne rozpracovanej forme. V knihe preto predkladá určitú reinterpretáciu Marxovej analýzy s dôrazom na mocenské aspekty tých istých javov a vzťahov, ktoré sa v *Kapitáli* skúmajú primárne z iných hľadísk. Čerpá pri tom z množstva marxistických diskusií z obdobia posledných zhruba sto rokov.

Okruh prameňov, na ktoré sa práca odvoláva, je naozaj pôsobivý. Ak zostaneme len pri tých najdôležitejších, neortodoxné prístupy k Marxovej teórii hodnoty tu zastupujú I. I. Rubin, nemecké „nové čítanie Marxa“ (*neue Marx-Lektüre*) a novšie príspevky k „teórii hodnotovej formy“ (*value-form theory*), ako aj príbuzné práce venované „odvodu štátu“ (*Staatsableitung*). K problematike štruktúry a špecifik kapitalistického spôsobu výroby sú to najmä príspevky, ktoré vznikli v kontexte kritiky komercializačného modelu vzniku kapitalizmu (R. Brenner, E. M. Wood). V súvislosti s pracovným procesom, technickým pokrokom a vzťahom kapitálu k prírode sa zase dostávajú k slovu práce H. Bravermana, D. F. Noblea, J. B. Foster a A. Malma. Pri skúmaní vzťahu medzi kapitálom a rodom Mau odkazuje na množstvo marxisticko-feministickej literatúry, osobitne však na L. Vogel a novšie publikácie k teórii sociálnej reprodukcie. Keď sa zaoberá otázkami relatívneho preľudnenia, kríz či premien globálneho kapitalizmu za posledné polstoročie, konfrontuje sa s príspevkami A. Benanava, J. Bernesa a kolektívu *Endnotes*, ale aj D. Harveyho a B. Silver; či s bohatou literatúrou k logistickej revolúcii. Bez ohľadu na iné prednosti, ktorým sa ešte budem venovať, je kniha cenná ako koncízny a trefný sprievodca týmito debatami, ktoré presahujú jej vlastnú oblasť záujmu.⁴

Nadväznosť Mauovho teoretického projektu na Marxov *Kapitál* nemá len obsahový, ale aj metodologický rozmer. Teória ekonomickej moci kapitálu, o ktorú mu ide, má platiť pre „ideálny prierez“ kapitalistickým spôsobom výroby. Chce sa zamerať iba na tie aspekty, ktoré sú charakteristické pre všetky jeho historické formy. Preto problematiku skúma na vysokom stupni abstrakcie. Tomu zodpovedá aj rozsah a charakter použitých príkladov a empirickej evidencie. Kniha má dovedna trinásť kapitol a je rozdelená na tri časti. V prvej Mau vymedzuje základné pojmy a navrhuje minimálnu sociálnu ontológiu, ktorá má umožniť zachytiť špecifiká neosobnej moci kapitálu. Druhá časť sa venuje štruktúre kapitalistických výrobných vzťahov ako jednému zo zdrojov tejto formy nadvlády. Napokon tretia časť objasňuje, aké sú mocenské účinky procesu akumulácie, ktorého priebeh a expanziu pokladá autor jednak za prejav moci kapitálu, ale zároveň aj za druhý z jej zdrojov: nadvláda kapitálu podľa neho samu seba posilňuje.

⁴ Bohatstvo prameňov, s ktorými Mau pracuje, je v anglickom preklade roztrúsené v poznámkach pod čiarou, keďže samostatný zoznam literatúry nie je súčasťou publikácie. V nemeckom vydaní, ktoré ho obsahuje, narátame asi šesťsto citovaných zdrojov.

Východiská

V úvodných kapitolách sa Mau vymedzuje voči obvyklým koncepciám moci v politickej filozofii mimo marxistickej tradície, ale aj voči prístupom, ktoré boli podľa neho typické pre „tradičný“ a „západný“ marxizmus. Proti štandardným filozofickým teóriám moci, pracujúcim s rozlíšením „moci k“ (*power to*) a „moci nad“ (*power over*), formuluje známu kritiku, ktorá si všíma individualistickú ontológiu a dyadické chápanie mocenských vzťahov. Oboje týmto koncepciám bráni zohľadniť úlohu sociálneho kontextu ako faktora, ktorý z určitých vzťahov robí práve mocenské vzťahy, prípadne sa podieľa na konštituovaní ich aktérov ako samotných aktérov takýchto vzťahov. Podľa Maua im to znemožňuje pochopiť napríklad trh ako miesto výkonu moci, ktorá nemá (len) charakter vzťahu medzi dvojicami či skupinami aktérov, ale pôsobí prostredníctvom neosobných cenových signálov, čím vyvoláva zmeny v ľudskom konaní. Slepota obvyklých prístupov voči mocenským vzťahom v ekonomickej sfére kráča podľa Maua ruka v ruke s neoklasickými predstavami o dobrovoľnosti trhových transakcií, ktoré sa akoby odohrávali v mocenskom vákuu. Tým prístupom, ktoré sa inšpirujú Foucaultom, dištancujú sa od dyadického modelu a zameriavajú sa na „mikrofyziku“ moci, zase vyčíta nominalizmus. Ten im bráni identifikovať jednotiace, regulujúce mechanizmy, ktoré stoja v pozadí množstva jednotlivých interakcií. Ako píše, „[Foucaultova] orientácia na konkrétne sa ukazuje ako neobyčajne *abstraktná*, pretože izoluje mikroúroveň od jej širšieho sociálneho kontextu. Vo svojej analýze továrenskej disciplíny preto nedokáže zodpovedať otázku, *prečo* pracujúci vôbec prichádzajú pred brány továrne“ (s. 36).

No hoci marxistická tradícia bola vďaka kritike politickej ekonómie a jej metodologickým východiskám lepšie disponovaná na to, aby v nej vznikla teória „nemého nátlaku“, táto oblasť skúmania zostala na okraji záujmu. V prípade marxizmu II. Internacionály podľa Maua analýzu znemožňoval determinizmus výrobných síl, ktorý pokladal výrobné vzťahy za produkt technického pokroku. Skúmanie moci sa namiesto toho zameralo na politickú sféru v užšom zmysle, a to najmä na štát, ktorý sa zase chápal inštrumentalisticky – ako „výkonný výbor“ vládnucej triedy. Reakcia tzv. západného marxizmu síce proti tomu zdôrazňovala všadeprítomnosť mocenského pôsobenia, no situovala ho prevažne do oblasti vedomia, presvedčení a významov. Marxistické uvažovanie o moci sa tak podľa Maua pohybovalo medzi pólmi násilia a ideológie či donútenia a konsenzu, ktoré zachytáva aj althusserovské rozlíšenie „represívnych“ a „ideologických štátnych aparátov“. Medzi výnimky zaraďuje najmä neortodoxné čítania *Kapitálu*, ktoré tematizovali problematiku fetišizmu, reálnej abstrakcie či vecného sprostredkovania ľudských vzťahov, ako aj Brennerov „politický“ marxizmus, ktorý zdôrazňuje význam *závislosti* od trhu ako špecifika kapitalizmu.⁵ Ani z týchto zdrojov však nevzniklo niečo ako ucelená teória osobitného druhu moci, ktorá sa presadzuje prostredníctvom trhu, konkurencie a imperatívu zhodnocovania.

⁵ V češtine pozri Ellen Meiksins Wood, *Původ kapitalismu: delší pohled*, prel. Rudolf Převrátil (Praha: Svoboda Servis, 2011).

Uvedené rozlíšenie trojice prúdov, teda „tradičného“ marxizmu, „západného“ marxizmu a tretej skupiny, ktorú spája najmä orientácia na *Kapitál* a súvisiace rukopisy, pripomína trojčlennú typológiu, ktorú na odlíšenie rôznych prístupov k Marxovej teórii už dávnejšie navrhol Ingo Elbe.⁶ V jednotlivostiach sa s Mauovými generalizáciami iste možno sporiť. Napríklad pre Györgya Lukácsa ako klasického predstaviteľa „západného“ marxizmu bola v samom centre pozornosti problematika zvecnenia, od ktorej je len krok k úvahám o neosobnej moci. Určité ústupky vo vzťahu k inému protagonistovi tohto prúdu, Karlovi Korschovi, formuluje aj sám Mau. Vcelku však uvedené rozlíšenie vystihuje deficit doterajšieho teoretizovania o moci v marxizme.

Východiskom Mauovej vlastnej teórie ekonomickej moci je náčrt sociálnej ontológie, ktorej základom je spoločenský proces výmeny látok medzi človekom a prírodou. V tejto súvislosti sa autor vracia ku klasickému sporu o význame pojmov ako *odcudzenie* či *druhovú podstatu* v Marxovom diele, ktoré marxistickú filozofiu zamestnávali v 60. a 70. rokoch minulého storočia. Mau pri rozbere vývoja Marxových názorov po roku 1844 odmieta tézu humanistov, podľa ktorých uvedené pojmy a súvisiace romantické predstavy o „návrate človeka k sebe“ hrajú ústrednú, hoci nie bezprostredne očividnú úlohu aj u neskoršieho Marxa. Na druhej strane sa ohradzuje voči antihumanistickým interpretáciám, ktoré popierajú akúkoľvek koncepciu ľudskej prirodzenosti.⁷ Proti obidvom možnostiam zastáva pozíciu, ktorá sa opiera o analýzu pracovného procesu v piatej kapitole *Kapitálu*.

Podľa Maua možno identifikovať súbor historicky invariantných charakteristík odlišujúcich človeka od ostatnej prírody. Za osobitne dôležitú pre svoje zámery považuje – v zhode s Marxom, ktorý sa hlásil k Franklinovmu chápaniu človeka ako „*toolmaking animal*“⁸ – schopnosť vyrábať a používať komplexné nástroje. Tie sú na jednej strane (predĺženými) orgánmi ľudskeho tela, na druhej strane ide o orgány vonkajšie, od tela oddelené. Ich výroba a používanie sa vždy odohráva v určitom spoločenskom kontexte. Ľudský „metabolizmus“ je teda dvojnásobne sprostredkovaný: jednak nástrojmi, ktoré umožňujú prisvojovanie prírody, ale aj určitými spoločenskými vzťahmi, ktorých prostredníctvom sa tento proces organizuje. Transhistorické fakty, ako je ľudská schopnosť používať nástroje a vyrábať nadprodukt, tvoria akýsi substrát, z ktorého vyrastá spektrum rozličných možných spoločenských foriem, no ktorý sám osebe nepredurčuje žiadnu

⁶ Ingo Elbe, „Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. Lesarten der Marxschen Theorie“, in *Das Kapital neu lesen – Beiträge zur radikalen Philosophie*, ed. Jan Hoff, Alexis Petrioli, Ingo Stützle a Frieder Otto Wolf (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006), s. 52–71. Rozšírená a prepracovaná verzia textu je k dispozícii online na https://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Lesarten_erweitert.pdf.

⁷ Mauov pohľad na rozdiely medzi takzvaným mladým a zrelým Marxom sa v hrubých rysoch zhoduje s tým, ktorý už skôr predložil Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert* (Hamburg: VSA Verlag, 1991), 3. a 4. kapitola.

⁸ Pozri Marx, *Kapitál I*, s. 159.

konkrétne formu. Mau si tu požičiava terminológiu filozofky Kate Soper, ktorá hovorí o „biologickej nedourčenosti“ ľudského živočícha.

Takto ponímaná ľudská prirodzenosť potom neslúži ako *stanovisko*, z ktorého sa formuluje kritika určitej, napríklad kapitalistickej formy spoločnosti, ako to bolo v prípade marxistického humanizmu. Má skôr umožniť zakotviť analýzu konkrétnych, historicky špecifických spoločenských foriem a im zodpovedajúcich vzťahov pomocou transhistorických pojmov. Inak povedané, umožňuje ukázať, čím sa tá-ktorá spoločenská forma líši od iných foriem *ako forma rovnakého obsahu*, t. j. procesu výmeny látok medzi človekom a prírodou. O tento konceptuálny rámec sa opiera Mauovo základné vymedzenie podmienok „nemého nátlaku“, teda ekonomickej moci. Prisvojovanie nadproduktu môže v určitej spoločnosti prebiehať primárne tak, že jedna sociálna skupina ho odoberá druhej skupine *násilím* alebo ju pod hrozbou násilia núti, aby ho vyrábala. Dominantná skupina okrem toho môže vplývať na vedomie podriadenej skupiny a pomocou *ideológie* ju presvedčiť, aby poslúchala. O ekonomickej moci však možno podľa Maua hovoriť až tam, kde sa samy materiálne podmienky reprodukcie ľudí – ich „externé orgány“ – dostanú ako súkromné vlastníctvo pod cudziu kontrolu a odlúčia sa od tých, ktorí ich majú používať. Bezprostrední výrobcovia sa tak ocitajú vo vzťahu závislosti. Keďže zachovanie ich existencie je podmienené výrobou nadproduktu, diktátu sa podriadia aj bez hrozieb či manipulácie. Toto Mau nazýva „metabolickou nadvládou“ (*metabolic domination*, s. 104), ktorá je charakteristická pre kapitalistickú spoločnosť.⁹

Konceptuálne problémy

Starostlivosť, s ktorou autor pristupuje k špecifikácii tejto časti ontológie, však trochu kontrastuje s jeho spôsobom vymedzovania pojmu (ekonomickej) moci kapitálu. Už vieme, že ekonomická moc spočíva v schopnosti kontrolovať a pretvárať podmienky, v ktorých sa odohráva ľudský metabolický proces. Podľa Maua je nositeľom tejto moci kapitál. Aby objasnil, v akom zmysle možno hovoriť o „moci kapitálu“, už skôr robí dva kroky: predkladá určité poňatie kapitálu a nanovo definuje vzťah moci. Proti obvyklým ekonomickým prístupom, ktoré kapitál stotožňujú s výrobnými prostriedkami či peniazmi navrhuje ponímať kapitál ako druh „sociálnej logiky“, pričom tento termín podľa neho odkazuje „nie na konkrétnu kategóriu vecí, ale na určitý spôsob používania vecí“ (s. 37). V prípade kapitálu má ísť o také používanie tovarov a peňazí, ktorého cieľom je zhodnocovanie hodnoty v zmysle Marxovej formuly $P - T - P'$. Ako však možno o „určitom spôsobe používania vecí“ tvrdiť, že má moc? Podľa Maua musíme rozšíriť pojem moci tak, aby nezahŕňal len vzťahy medzi ľuďmi navzájom, ale aj vzťahy medzi „aktérmi na jednej strane a emergentnou vlastnosťou spoločenských vzťahov na strane

⁹ Mau však netvrdí, že ide o *jedinú* formu moci v kapitalizme. To, čo nazýva „mocou kapitálu“, podľa neho zahŕňa násilie, ideologické pôsobenie aj ekonomickú moc (s. 17). Vlastnú teóriu chápe iba ako parciálny príspevok k všeobecnejšej teórii tejto trojjedinej moci.

druhej“ (s. 45). Emergentné vlastnosti pritom chápe ako také vlastnosti systémov, ktoré sú výsledkom vnútornej organizácie častí týchto celkov, sú na tieto časti neredukovateľné a majú samy osebe kauzálnu účinnosť. Prípadoom emergentnej vlastnosti sociálnych vzťahov je pre Maua práve kapitál: Predpokladá určité vzťahy medzi ľuďmi ako svoje nutné podmienky, ale nie je na ne redukovateľný. „Moc kapitálu“ je potom vzťahom medzi kapitálom ako emergentnou vlastnosťou a ľudskými aktérmi.

Táto analýza ponecháva viaceré otázky otvorené, nakoľko veľkú časť teoretickej práce tu vykonávajú termíny, ktorých význam nie je uspokojivo objasnený. Kapitál je v zmysle prvého priblíženia „určitý spôsob používania vecí“, teda istý druh ľudského konania. Zároveň má byť „emergentnou vlastnosťou“ sociálnych vzťahov, v ktorých sa ono konanie odohráva, pričom sa na tieto vzťahy nedá redukovať. Prvá definícia však podľa môjho názoru robí práve to – totiž redukuje kapitál na určitý spôsob ľudskej činnosti. Mau neobjasňuje, ako možno tieto dva pohľady zlúčiť, ani ako sa druhý z nich vzťahuje ku klasickej, v porovnaní s jeho prístupom výrazne „reduktívnej“ charakterizácii kapitálu, podľa ktorej ide o „spoločenský vzťah medzi osobami sprostredkovaný vecami“.¹⁰

Mau ďalej tvrdí, že kapitál ako emergentná vlastnosť má „svoju vlastnú“ kauzálnu schopnosť (*causal power in its own right*, s. 45), ktorá sa nedá redukovať na kauzálne schopnosti jeho konštitutívnych prvkov, teda ľudských aktérov a ich konanie. Čo tu však znamená „neredukovateľnosť“? Teória nešpecifikuje, či v prípade emergentných vlastností (a ich kauzálnej účinnosti) ide o nemožnosť explanačnej alebo ontologickej redukcie. Ak sa povie, že jav ekonomickej krízy sa nedá *vysvetliť* na základe konania a zámerov žiadneho *jednotlivého* aktéra, ale iba ako (nezamýšľaný) dôsledok konania a zámerov *všetkých* aktérov, je to niečo iné – a intuítiívne rozhodne prijateľnejšie – než tvrdiť, že z konania aktérov a nad týmto konaním sa vynára čosi ďalšie, čo má vlastnú, neredukovateľnú a bližšie neurčenú kauzálnu schopnosť vyvolať krízu. Ak ďalej tvrdíme, že kapitál ako spoločenský vzťah spájajúci ľudí a veci sa vyznačuje (aj) vlastnosťami, ktoré žiadny z jeho prvkov nemá osve, mimo týchto vzťahov, je to opäť niečo iné než téza, že kapitál má (nevysvetlené) kauzálne schopnosti, ktoré presahujú kauzálne schopnosti jeho prvkov. Mau tiež neobjasňuje, čo má byť tou magickou prísadou, ktorá z kapitálu robí kapitál, keďže určité spoločenské vzťahy preň majú byť iba nutnou, no nie postačujúcou podmienkou, na ktorú sa nedá redukovať. Hoci teda (správne) odmieta koncepcie, ktoré robia z kapitálu „subjekt“ (M. Postone, C. Arthur a ďalší), domnievam sa, že sám sa napokon dostáva priveľmi blízko k mystifikovaným pozíciám, ktoré kapitálu pripisujú vlastnú schopnosť konať.

Ak teda cieľom Marxovej analýzy bolo vystopovať kapitál naspäť ku konaniu ľudí a ukázať, že predstavy o svete, v ktorom „Monsieur le Capital a Madame la Terre mátožia

¹⁰ Marx, *Kapitál I*, s. 631. Mau túto pasáž neskôr sám cituje (s. 206), no kategoriálny nesúlad medzi kapitálom ako druhom spoločenského vzťahu a kapitálom ako emergentnou vlastnosťou spoločenských vzťahov nekomentuje.

ako sociálne charaktery“,¹¹ majú celkom pozemský základ, v prípade Mauových úvah o „moci kapitálu“ sa to nie celkom darí. Veľmi tomu nepomáha ani spresnenie, podľa ktorého táto moc predstavuje schopnosť kapitálu „vnucovať svoju logiku spoločenskému životu“, teda schopnosť, „ktorá zahŕňa vzťahy medzi sociálnymi aktérmi v tradičnom zmysle slova, a v konečnom dôsledku na nich spočíva, ale nedá sa na ne redukovať“ (s. 46). Kapitál je podľa toho sám sociálnou logikou a zároveň emergentnou vlastnosťou spoločenských vzťahov, ktorá má schopnosť – zrejme takisto emergentnú, ako naznačuje posledný citát o nemožnosti redukcie – vnucovať spoločenským vzťahom svoju „logiku“. Tu sa naplno prejavuje vágnosť vymedzenia niektorých základných termínov.

Okrem citovaných definícií a charakterizácií ponúka Mau ešte dva spôsoby, ako priblížiť podstatu moci, o ktorú mu ide. Odvoláva sa na Foucaultovu tézu, že „[v]ýkon moci spočíva v řízení těch, kteří se řídí (*conduire des conduites*), a v uspořádání možného“,¹² ako aj na definíciu moci M. Barnetta a R. Duvalla, podľa ktorých ide o „produkciu – v rámci sociálnych vzťahov a prostredníctvom týchto vzťahov – takých účinkov u aktérov, ktoré tvarujú ich schopnosť ovládať vlastný osud“ (s. 46). Zdá sa, že tieto návrhy by mohli zodpovedať „metabolickej nadvláde“, ako ju chápe Mau, nakoľko práve tá má tvarovať základné podmienky, v ktorých aktéri a aktérky rozhodujú o svojej vlastnej reprodukcii. No aj tu je autor pri analýze pomerne zdržanlivý:

„Aby sme sa rozhodli pre konkrétnu definíciu moci, museli by sme zvážiť viacero faktorov a problémov, ktoré nie sú bezprostredne relevantné pre naše účely. Napríklad otázku, či je moc *schopnosť* [*capacity*] alebo skutočný *výkon* [*exercise*] schopnosti. (Ak by moc bola schopnosť, obidve uvedené definície by bolo treba upraviť.)“ (s. 46)

Mau sa však už prihlásil k ponímaniu ekonomickej moci kapitálu ako *schopnosti*, keď navrhol definíciu, podľa ktorej ide o schopnosť diktovať spoločenskému životu určitú „logiku“. Nie je jasné, prečo uvedené vymedzenia predkladá na podporu svojej pozície bez úprav, hoci ich považuje za potrebné. Ak odhliadneme od tejto maličkosti, pre filozofickú teóriu moci sa problémy, akým je fundamentálna povaha jej predmetu alebo otázka, či je moc dispozičná alebo kategorická vlastnosť, vôbec nezdarujú irelevantné. Naopak, od koncepcie, ktorá sa začína sociálnou ontológiou, možno očakávať, že vynaloží viac úsilia na rozptýlenie pochybností. Tým skôr, ak sa odvoláva na pojem emergencie, o ktorého presnom význame a užitočnosti sa dávno vedú spory presahujúce hranice marxizmu či sociálnych vied.

¹¹ Karl Marx, *Kapitál: kritika politickej ekonómie. Tretí zväzok*, prel. Dušan Miloš Plachtinský (Bratislava: Pravda, 1987), s. 708.

¹² Tu podľa Michel Foucault, „Subjekt a moc“, prel. Stanislav Polášek, in *Myšlení vnějšku* (Praha: Hermann & synové, 2003), s. 216.

Dve úrovne moci kapitálu

Tieto konceptuálne nejasnosti nemajú zásadný vplyv na zvyšok práce, ktorý sa zaoberá podrobnosťami pôsobenia ekonomickej moci kapitálu. Teoretickým jadrom druhej časti je rozlíšenie medzi vertikálnymi a horizontálnymi spoločenskými vzťahmi výroby. Rozlíšenie pochádza od R. Brennera, no kniha ho dopĺňa detailným rozborom mocenských aspektov. Oba druhy výrobných vzťahov vyznačujú dvojicu zásadných štiepení, ktorá je špecifická pre kapitalizmus. Na vertikálnej úrovni je to oddelenie ľudí od podmienok ich reprodukcie, ktoré sú cudzím súkromným vlastníctvom. Na horizontálnej osi je to separácia výrobných jednotiek (firiem) a ľudí (súkromných osôb) ako nezávislých trhových aktérov. Spoločne podľa Maua tvoria nexus ekonomickej moci kapitálu a „vysvetľujú, prečo moc kapitálu nadobúda formu nemého nátlaku“ (s. 124).

Monopolizácia podmienok reprodukcie vytvára na jednej strane skupinu ich vlastníkov a na strane druhej skupinu ľudí, ktorí sú od týchto podmienok odlúčení. *Vertikálne vzťahy* sú teda vzťahmi triednej nadvlády, ktoré však nie sú identické so vzťahmi vykorisťovania. Strata kontroly nad podmienkami reprodukcie sa totiž netýka len tých, ktorí pracujú za mzdu. Mau preto navrhuje rozlišovať medzi proletariátom v širokom zmysle ako triedou, ktorá nemá kontrolu nad podmienkami vlastnej reprodukcie, a pracujúcimi ako časťou proletariátu, ktorá je navyše vykorisťovaná. Tento širší pohľad má okrem iného umožniť, aby sa za súčasť triedneho konfliktu v kapitalizme považovali rôzne druhy zápasov, ktorých cieľom je „vytrhnúť podmienky života zo zovretia kapitálu“ (s. 129), hoci ich aktérmi alebo aktérkami nemusia byť námezdné pracujúce osoby. Na charakterizáciu „metabolickej“ povahy triednej nadvlády v kapitalizme si Mau vypožičiava terminológiu A. Negriho a M. Hardta, ktorí hovoria o „transcendentálnej“ rovine moci. Moc tu operuje na úrovni podmienok možnosti (konania). O moci kapitálu, ktorá funguje na vertikálnej osi triednej nadvlády, možno analogicky povedať, že formuje „podmienky možnosti sociálnej reprodukcie“ (s. 142).

Niekoľko kapitol druhej časti rozvíja tieto tézy viacerými smermi. Vo vzťahu k populárnej téme financionalizácie, ktorá sa niekedy vykresľuje ako bezprecedentná novinka vo vývoji kapitalizmu, sú podnetné Mauove poznámky o dlhu. Proletárske postavenie, v ktorom *budúce* možnosti vlastnej reprodukcie vždy závisia od *aktuálneho* podriadenia nárokom zhodnocovania hodnoty, označuje ako „transcendentálnu zadlženosť“: „...nadpráca je akýmsi úrokom, ktorý pracujúci spláca, aby mohol žiť“ (s. 134). Zameranie analýzy na reprodukciu ako hlavný predmet kapitalistickej kontroly sa ukazuje ako produktívne aj v ďalších ohľadoch. Keďže metabolická nadvláda stavia pracovnú silu do prekérnej pozície, vzniká potreba dohliadať na to, aby podmienky jej prežitia a rozvoja zostali zachované, a do istej miery ju chrániť pred excesmi vykorisťovania a zbedačovania. Ako autor tvrdí v polemike s G. Agambenom, oddelenie života od jeho podmienok je „pôvodným biopolitickým zlomom“ (s. 150). Biopolitika má podľa neho korene v kapitalistických výrobných vzťahoch, a nie v „zvrchovanom násilí“ štátu, ako tvrdí Agamben. V kapitole „Kapitalizmus a diferencia“ sa Mau zaoberá členeniami,

ktoré vo vnútri proletariátu vznikajú na základe rodových a rasových rozdielov, a ktoré sa prejavujú odlišným postavením v systéme deľby práce. Predmetom skúmania je tu najmä klasická otázka, či reprodukcia pracovnej sily prostredníctvom neplatenej práce v domácnosti je nevyhnutnou črtou kapitalistických spoločností. V konfrontácii s prístupom L. Vogel, teóriami „dvoch systémov“ (kapitalizmu a patriarchátu) a súčasnými príspevkami k teórii sociálnej reprodukcie (C. Arruzza, T. Bhattacharya) dospieva k záveru, že kapitalistická výroba je – aspoň v princípe – kompatibilná s rôznymi spôsobmi organizácie reprodukčnej práce, aj mimo domácnosti. Považuje však za málo pravdepodobné, že by sa túto sféru aktivity podarilo úplne včleniť do kolobehu kapitálu a premeniť všetky reprodukčné činnosti na námezdnú prácu. Zároveň odmieta predstavu, že by sa kategória rodu a zodpovedajúca forma útlaku dali „odvodiť“ z analýzy kapitálu ako čohosi, čo je voči nim primárne.

Druhým aspektom štruktúry výrobných vzťahov sú *horizontálne vzťahy* medzi trhovými aktérmi. Kým niektoré zjednodušujúce interpretácie chápu vzťahy medzi trhovými aktérmi iba ako akýsi závoj zakrývajúci „skutočné“ vzťahy triednej nadvlády vo sfére výroby, Mau chce ukázať, že horizontálne vzťahy sú mocenskými vzťahmi *sui generis*. Teóriu hodnoty poníma ako teóriu, ktorá objasňuje špecifický spôsob, akým sa v tovarovo-peňažnej ekonomike konštituuje spoločenská práca. Na rozdiel od predkapitalistických spoločností sa tu produkty súkromných, nezávislých výrobcov musia dodatočne spoločensky osvedčiť prostredníctvom procesu výmeny. Tento proces a štandardy, ktoré uplatňuje na súkromné práce, sú na jednej strane výsledkom celkovej aktivity *všetkých* výrobcov, no na druhej strane zostávajú mimo kontroly *jednotlivých* aktérov. Tí sa musia adaptovať na meniaci sa systém deľby práce a reagovať na signály, ktoré im trh vysiela vo forme pohybu cien. Trh v tomto zmysle neprenáša jednoducho *informácie*, ale skôr *príkazy* (s. 186).

Obidve úrovne mocenských vzťahov vzájomne interagujú. Podriadenie pracujúcich kapitalistickej triede (vertikálny vzťah) prebieha prostredníctvom predaja tovaru, ktorým je pracovná sila na trhu (horizontálny vzťah). Medzi kupujúcimi aj predávajúcimi pritom prebieha konkurenčný boj. Kapitalistická forma triednej nadvlády sa teda od starších foriem líši svojím neosobným charakterom: Príslušníci proletariátu nie sú podriadení *konkrétnym* členom kapitalistickej triedy, ale triede ako celku (s. 137), pričom na trhu práce si len vyberajú jej konkrétneho reprezentanta. Tento „agregátny“ charakter triednej nadvlády, založený na interakcii dvoch druhov výrobných vzťahov, sa prejavuje aj v spôsobe dobývania nadproduktu. V procese konkurencie kapitálov dochádza k vyrovnávaniu miery zisku a redistribúcii nadhodnoty podľa veľkosti vynaloženého kapitálu. Množstvo nadhodnoty, ktorú si jednotlivý kapitál prisvojuje, preto nezodpovedá množstvu nadhodnoty, ktoré vyrobil. Vzťah vykorisťovania je teda v kapitalizme „*situovaný na úrovni spoločenskej totality*“, takže „*práca je vykorisťovaná kapitálom ako takým, a nie individuálnymi kapitalistami*“ (s. 219).

Tradičný marxizmus pri analýze kapitalizmu kládol dôraz na vertikálne výrobné vzťahy. Chápal ich ako modernú formu triedneho antagonizmu, analogickú so vzťahmi

nadvlády v starších triednych spoločnostiach. Pritom sa zabúdalo na špecifiká, ktoré identifikovala predchádzajúca analýza, a ktoré sú dôsledkom interakcie vertikálnych vzťahov s horizontálnymi. V časti novších interpretácií, ktoré sa opierajú o Marxovu teóriu hodnoty, možno identifikovať opačnú tendenciu: Zdôrazňovanie horizontálnych výrobných vzťahov a s nimi súvisiacich javov, ako je tovarový fetišizmus, na úkor vzťahov triednej nadvlády; alebo pokusy redukovať druhé na tie prvé (M. Postone, nemecká škola *Wertkritik*). *Nemý nátlak* presadzuje tretie stanovisko, ktoré si vyžaduje presnú špecifikáciu vzťahu medzi obidvomi úrovňami, vertikálnou a horizontálnou.

Vzťah dvoch úrovní

Mauova polemika s inými prístupmi a vlastná analýza tohto vzťahu tvorí podstatnú časť jednej z kapitol. Preto sa tu obmedzím len na zhrnutie hlavných záverov. Obidve osi predstavujú „*súvisiace, no odlišné zdroje moci kapitálu*“ (s. 210), ktoré sa navzájom nedajú stotožniť. Ako sme videli, ich interakcia tvorí špecifikum ekonomickej moci kapitálu:

„Kapitalistická triedna nadvláda – teda vertikálne vzťahy medzi vykorisťovateľmi a vykorisťovanými – je sprostredkovaná horizontálnymi vzťahmi medzi jednotkami výroby. Povedané inak: *Proletári sú podriadení kapitalistom prostredníctvom mechanizmu nadvlády, ktorý zároveň všetkých podriaďuje imperatívom kapitálu*. [...] Práve to dáva kapitalistickej triednej nadvláde jej špecifický neosobný a abstraktný charakter [...]“ (s. 211)

Existencia tretej, ekonomickej formy moci – popri násilí a ideológii – sa teda vysvetľuje tým, že kapitalistická ekonomika kombinuje horizontálne vzťahy tovarovej výroby s vertikálnym „oslobodením“ bezprostredných výrobcov od výrobných prostriedkov. Tieto dva systémy vzťahov síce operujú na rozličných úrovniach, ale nie sú celkom nezávislé. Proti spomínaným pokusom priorizovať hodnotové vzťahy stavia Mau svoju prvú tézu, že vertikálne vzťahy sú *predpokladom* vzťahov horizontálnych: „*[H]odnota predpokladá triedu*“ (s. 209). Inými slovami, na to, aby výrobu regulovala hodnota, musia sa najprv podmienky reprodukcie oddeliť od bezprostredných výrobcov a sústrediť pod kontrolou jednej triedy. Opačný vzťah však neplatí. Druhá téza teda tvrdí, že „*oddelenie výrobcov od výrobných prostriedkov nepredpokladá hodnotu*“ (s. 209). Demonštruje to dôvtipná úvaha. Predstavme si ekonomiku, v ktorej sú bezprostrední výrobcovia odlúčení od výrobných prostriedkov. Podniky majú formu nezávislých, sebestačných jednotiek, ktoré však vyrábajú iba pre vlastnú spotrebu (t. j. pre vlastnú vládnu triedu a pracujúcich). Pracujúci sú odmeňovaní v naturáliách a môžu slobodne strieďať výrobné jednotky podľa toho, ktorá im ponúkne lepšie podmienky. To „firmy“ núti súťažiť o pracovnú silu. Podľa Maua táto úvaha dokazuje, že vzťahy vykorisťovania, ktoré sú založené na vyvlastnení bezprostredných výrobcov, môžu existovať aj bez trhu. Separácia výrobcov od podmienok reprodukcie je podľa neho síce nutnou, no nie postačujúcou podmienkou všeobecnej tovarovej výroby (s. 209). Vzťah medzi obidvoma

druhmi vzťahov teda „nie je symetrický“, keďže hodnota predpokladá triedu. Predsa si však zachovávajú „určitú logickú autonómiu, v tom zmysle, že sú *neredukovateľné*; žiadny z nich nemožno považovať za účinok toho druhého“ (s. 210).

Mauov zámer konceptualizovať obidva aspekty kapitalistických mocenských vzťahov tak, aby ani jeden z nich nevystupoval vo vedľajšej úlohe, je nepochybne sympatický. V uvedenej analýze sa však zrejme zamieňajú dve roviny: Konceptuálna úroveň, teda otázka, či pojem jedného súboru vzťahov možno definovať bez odkazu na pojem toho druhého; a kauzálna otázka – aká je úloha jedného druhu vzťahov vo vzťahu k vzniku či pretrvávaniu vzťahov druhých. Z Mauových vyjadrení o „predpokladaní“, „logickej autonómii“, „neredukovateľnosti“ či „účinku“ nie je vždy celkom zrejmé, o ktorej rovine práve hovorí. Zdá sa, že jeho pozícia je v skutočnosti takáto: Odlúčenie výrobcov od výrobných prostriedkov je nutnou kauzálnou podmienkou vzniku a pretrvávania všeobecnej tovarovej výroby, a iba spolu s ďalšími faktormi tvorí postačujúcu kauzálnu podmienku.

Tieto ďalšie faktory však zostávajú v Mauovej analýze nešpecifikované. Môžeme sa domnievať, že zahŕňajú napríklad určitý stupeň rozvoja deľby práce, existenciu peňazí, základný rámec súkromného vlastníctva a podobne. Bez ich prítomnosti by vznik vertikálnych vzťahov nevedol k ekonomike založenej na tom druhu horizontálnych vzťahov, ktorý je typický pre kapitalizmus. No ak je to tak, stále nie je jasné, prečo by sme na tomto mieste nemohli hovoriť o vzťahu príčiny a účinku. Škrtnutie zápalkou v blízkosti záclony je samo osebe tiež len *jednou* z podmienok vzniku požiaru; požiar nevypukne, ak je záclona mokrá alebo v miestnosti nie je kyslík. To nám však nebráni v konkrétnom prípade konštatovať, že práve škrtnutie zápalkou bolo vzhľadom na ostatné, vopred existujúce podmienky „príčinou“ vzniku požiaru, respektíve, že požiar bol „účinkom“ škrtnutia zápalkou.

Evidencia, ktorú Mau predkladá v prospech svojej prvej tézy (teda že vyvlastnenie výrobcov nemusí byť sprevádzané rozvojom všeobecnej tovarovej výroby), je navyše pomerne slabá. Je otázne, čo sa dá dozvedieť z úvah o fiktívnych ekonomikách o skutočnej súvislosti medzi odlúčením podmienok reprodukcie a všeobecnou tovarovou výrobou. Podobným myšlienkovým experimentom by sa totiž dala spochybniť druhá téza, podľa ktorej všeobecná tovarová výroba nie je možná bez vyvlastnenia výrobcov. Predstavme si spoločnosť, v ktorej síce neexistuje kapitalistická forma triednej nadvlády, ale vzťahy medzi výrobcami navzájom sprostredkúva trh. Žiadny výrobca totiž nie je sebestačný a neexistuje ani žiadny iný spôsob, ako by mohli nadviazať medzi sebou kontakt a koordinovať spoločenskú prácu. Fragmenty takých ekonomík existovali aj na okraji predkapitalistických spoločností; myšlienkový experiment spočíva iba v tom, že sa podmienky tejto drobnej tovarovej výroby zovšeobecnia na celú spoločnosť. Túto úvahu by sme však sotva považovali za definitívne vyvrátenie Mauovej druhej tézy o súvislosti vertikálnych a horizontálnych vzťahov. S rovnakou skepsou treba pristupovať k experimentu, ktorým zdôvodňuje svoju prvú tézu.

Ako v prípade „emergentných vlastností“, pri ktorých tiež bola reč o neredukovateľnosti, aj tu sa zdá, že v analýze sú určité medzery. Ďalšie skúmanie vzájomných súvislostí dvoch súborov vzťahov by sa mohlo bližšie zaoberať úlohou súkromného vlastníctva, ktoré sa v knihe spomína len okrajovo. Práve túto formu vlastníctva však majú spoločnú horizontálne vzťahy – v ktorých aktéri vystupujú ako *súkromní vlastníci* tovarov – s tými vertikálnymi, v ktorých ide o to, že podmienky reprodukcie sú *súkromným vlastníctvom* jednej triedy. Povaha súkromného vlastníctva ako (mocenského?) vzťahu zostáva v Mauovej teórii vôbec trochu záhadnou. Nie je napríklad jasné, či súkromno-vlastnícke vzťahy pokladá za číro právne, a v tomto zmysle odvodené („nastavbové“) vzťahy. To by na jednej strane vysvetľovalo, prečo nie sú predmetom jeho záujmu. Na druhej strane by taký prístup nezodpovedal jeho kritickému postoju k „tradičnému“ marxizmu, ktorý zastával práve túto pozíciu. Alebo sú súkromnovlastnícke vzťahy *ako právne vzťahy* súčasťou výrobných vzťahov. V takom prípade by však mal stáť za pozornosť fakt, že hrajú úlohu v oboch systémoch, horizontálnom i vertikálnom. Podobne neurčitý zostáva v Mauovej teórii charakter práva: Sú právne vzťahy mocenskými vzťahmi *sui generis*? Je právo súčasťou systému represívnej, ideologickej či ekonomickej formy moci, alebo má každá z nich aj právny aspekt?

Mocenská dynamika kapitalizmu

Mauova teória teda vysvetľuje „nemý nátlak“ ako dôsledok interakcie dvoch druhov výrobných vzťahov. Tie v konečnom dôsledku predstavujú určitý spoločenský spôsob, ako sprostredkovať výmenu látok medzi človekom a prírodou. V záverečnej časti, najbohatšej na empirický materiál, Mau skúma, aké sú *dôsledky* toho, že sa spoločenská práca odohráva práve v týchto súradniciach. Cieľom je ukázať, že dynamika kapitalistického výrobného spôsobu produkuje určité mocenské účinky, ktoré zároveň posilňujú metabolickú nadvládu kapitálu. Kľúčové sú tu štyri témy, ktorým autor venuje samostatné kapitoly: reálne podriadenie práce, začleňovanie prírody do kolobehu kapitálu, pokus ovládnuť priestor a čas pomocou „logistickej revolúcie“, a napokon krízy.

Hoci rozlíšenie medzi formálnym a reálnym podriadením práce kapitálu sa vyskytuje aj na iných miestach v Marxovom korpuse, zásadné diskusie o ňom sa začali až po uverejnení a rozšírení tzv. nepublikovanej šiestej kapitoly *Kapitálu*, rukopisu „*Výsledky bezprostredného výrobného procesu*“.¹³ Ako formálne podriadenie práce Marx označuje situáciu, keď sa existujúci výrobný proces začlení do kolobehu kapitálu bez toho, aby sa podstatne zmenili jeho technické podmienky a spôsob organizácie. O reálnom podriadení je reč až tam, kde sa výrobný proces pretvára a prispôbuje potrebám

¹³ Český ani slovenský preklad tohto textu neexistuje. Originál rukopisu pozri v Karl Marx, „*Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*“ in *Marx-Engels Gesamtausgabe* IV.1 (Berlin: Dietz Verlag, 1988), s. 24–135. Najmä v anglofónnych diskusiách sa niekedy vyskytuje termín „reálna nadvláda“ kapitálu (*real domination*) namiesto „reálneho podriadenia“ práce (*real subsumption*).

zhodnocovania. Niektoré interpretácie chápu rozdiel medzi dvoma druhmi podriadenia temporálne a zakladajú na ňom periodizáciu vývoja kapitalizmu s ďalekosiahlymi, aj politickými dôsledkami. Mau sa prikláňa k menej rezolútnemu ponímaniu tohto rozlíšenia. Prechod od formálneho k reálnemu podriadeniu pokladá za tendenciu, ktorú sa v rôznych odvetviach darí realizovať v rôznej miere. V jej pozadí vidí skutočnosť, že

„[o]ddelenie života od jeho podmienok dokáže prinútiť proletariát, aby prichádzal na trh a predával svoju pracovnú silu, ale nezaručuje automaticky jeho podriadenie požiadavkám manažéra [...]“ (s. 237)

Stratégie, ako je prehlbovanie deľby práce a špecializácie, nahrádzanie pracovnej sily strojmi či zavádzanie nových metód riadenia, sú teda spôsobom, akým sa metabolická nadvláda kapitálu vykonáva na úrovni výrobného procesu. Hoci kapitál je tu zastúpený svojou personifikáciou (kapitalistom) a jej funkcionármi (manažmentom), podľa Maua má aj despotizmus vo výrobe neosobný charakter (s. 233). Vyvoláva ho konkurenčný tlak, ktorý jednotlivým kapitálom vnucuje spoločenský štandard produktivity a stelesňuje sa v objektívnom, vecnom a racionálne zdôvodnenom systéme výroby.

Aplikácia tohto rozlíšenia na vzťah kapitálu a prírody, ktorému kniha venuje samostatnú kapitolu, je Mauovou intervenciou do súčasných ekologických debát v marxizme. Najmä na prípade poľnohospodárstva ilustruje zásahy, ktorých cieľom nie je jednoducho využívať prírodu, ale „rekonfigurovať“ ju v súlade s nárokmi zhodnocovacieho procesu. Napríklad biotechnológie, ktorých cieľom je obmedziť kľúčivosť semien získaných z dopestovaných rastlín, sú z Mauovho hľadiska nástrojmi (nateraz zakázanými) na posilnenie metabolickej moci kapitálu. Od riešení, ktoré sa spoliehajú na patentové právo a donucovaciu moc štátu, sa líšia tým, že „*vpisujú logiku zhodnocovania do genetického kódu osiva*“ (s. 265). Podobne ako pri strojoch sa tu technológia stáva vykonávateľom nemého nátlaku a utvára podmienky možnosti konania aktérov.

Aj predposledná, dvanásť kapitola sa venuje novšiemu vývoju kapitalizmu. V implicitnej polemike s prístupmi, ktoré za jeho hlavnú transformáciu na prelome storočí považujú financilizáciu, upriamuje pozornosť na logistickú revolúciu a vznik globálnych hodnotových reťazcov. Samozrejme, tendencia skracovať dobu obehu a redukovať náklady s ním spojené je stará a dobre známa. Nóvum Mauovej optiky tkvie v tom, že logistiku interpretuje ako mocenskú technológiu. Podľa neho umožňuje „*reštrukturalizovať materiálne podmienky spoločenskej reprodukcie*“ a „*posilniť zovretie*“, v ktorom kapitál drží nielen proletariát, ale spoločnosť ako celok (s. 287). Hodnotové reťazce napríklad zjednodušili presuny výroby a tým ešte väčšmi oslabili spojenie medzi výrobcami a podmienkami ich života. Prepojenie a rozšírenie trhov však zároveň zintenzívňuje konkurenciu, čím posilňuje vplyv horizontálnych výrobných vzťahov na celospoločenskej úrovni. Vznik *globálnych* reťazcov zároveň umožnil pretvoriť medzinárodnú deľbu práce a vytvoriť nové, krehké vzťahy závislosti medzi podmienkami reprodukcie celých ekonomík. Tak ako v prípade reálneho podriadenia práce a prírody, aj tu sa

ukazuje, že samotné uplatňovanie ekonomickej moci kapitálu vytvára predpoklady jej *budúceho* pôsobenia.

Záver Mauovej práce sa zaoberá mocenskými aspektmi ekonomického cyklu. Rozširovanie relatívne nadbytočného obyvateľstva, ktoré Marx identifikoval ako jeden z účinkov „všeobecného zákona kapitalistickej akumulácie“, spája s rastom konkurencie a zostrovaním antagonizmov vnútri triedy pracujúcich (s. 301). V tomto zmysle posilňuje moc kapitálu. Vlastným predmetom záverečnej kapitoly sú však ekonomické krízy, ktorým navrhuje rozumieť nie ako „krízam moci kapitálu“, ale naopak ako fenoménom, ktoré sú súčasťou presadzovania tejto moci. Krízy zintenzívňujú konkurenciu medzi pracujúcimi, podnikmi či celými ekonomikami a zároveň pripravujú podmienky na ďalšie rozširovanie moci kapitálu reorganizáciou výroby či investíciami do technológií. Tento pohľad sa výrazne líši od koncepcií, ktoré očakávajú zvrútenie kapitalizmu pod tiažou jeho vlastných rozporov, prípadne hovoria o „smrteľnej“ kríze a spájajú ju s politickou príležitosťou pre proletariát. Zároveň sa nedá stotožniť ani s postoperaistickými prístupmi, ktoré krízy chápu ako inštrumentálnu odpoveď kapitálu a štátu na rastúce nároky pracujúcich. Pre Maua je moc kríz neosobná a nikým nekontrolovaná (s. 314).

V stručnom historickom exkurze sa Mau vracia aj ku kríze roku 2008 a sociálnym konfliktom, ktoré vyvolala. Hoci na celkové zhodnotenie jej dôsledkov môže byť ešte priskoro, podľa neho je pravdepodobné, že aj táto kríza „posilnila moc kapitálu“ (s. 317). Videli sme, že toto – teda rozširovanie a intenzifikácia metabolickej nadvlády – je pre Maua samozrejмый dôsledok pokračujúcej existencie kapitalistických výrobných vzťahov. Celkom na začiatku knihy však autor paradoxne konštatuje, že od 70. rokov minulého storočia „kapitalizmus šliape vodu“ (s. 1). Hoci teória ekonomickej moci mala pomôcť vysvetliť, ako je možné, že aj napriek problémom so stagnáciou a nízkou ziskovosťou sa kapitalizmus drží pri živote, tento fakt zostáva aj po prečítaní knihy záhadný. Mau totiž chápe moc kapitálu – podľa môjho názoru správne – ako funkciu jeho rozvoja. Čím intenzívnejší je kapitalistický rozvoj, tým väčší sa táto moc prehlbuje. Kapitoly o reálnom podriadení, vzťahu k prírode a logistike presvedčivo ukazujú, aké pokroky urobil kapitalistický spôsob výroby práve za posledných päťdesiat rokov. Možno pripustiť, že stagnujúca forma výroby by sa udržiavala nad vodou vďaka číremu násiliu alebo manipulácii. Rast moci, ktorá má byť založená na dynamike systému, sa však zdá ťažko zlučiteľný s tézou, že systém sa pred polstoročím dostal do závozu.

Nech je to akokoľvek, šírkou svojho záberu je Mauova kniha významnou udalosťou na poli marxistickej spoločenskej teórie. Okrem toho predstavuje vynikajúcu mapu súčasných aj starších diskusií, ku ktorým formuluje premyslené stanoviská – vrátane trefnej kritiky tam, kde je oprávnená. Pre svoju výraznú „marxologickú“ orientáciu práca pravdepodobne nenájde širšie publikum v hlavnom prúde politickej filozofie. Je však isté, že sa na ňu budú odvolávať všetky ďalšie pokusy analyzovať moc v kapitalizme z perspektívy, ktorá sa, ako píše Mau, zamýšľa nad „vytvorením podmienok možnosti slobodného života“ (s. 325).

O AUTORKÁCH A AUTORECH

Kristýna Dziková (kristyna.dzikova@seznam.cz) studuje magisterské studium politické teorie v Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Zabývá se podobami levice a rolí emocí v sociálních hnutích.

Juraj Halas (juraj.halas@uniba.sk) pôsobí ako odborný asistent na Katedre logiky a metodológie vied na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Zaoberá sa filozofiou sociálnych vied a vyučuje politickú filozofiu.

Jana Jetmarová (jana.jetmarova@tul.cz) vystudovala etnologii na FF UK. V současné době působí na Katedře společenských a humanitních věd na Technické univerzitě v Liberci. Jejím dlouhodobým zájmem je problematika etnorevitalizací a konstrukcí identit původních obyvatel jihoamerické andské oblasti. Prováděla terénní výzkumy v Bolívii, Peru a v komunitě andských hudebníků v Evropě, USA a Kanadě. Je autorkou monografie *Bolívie: vzestup indigenní politiky a vláda Evo Moralese* (2013) a dalších studií, věnujících se politice identit. Zároveň se zabývá kritickou reflexí sociálních dopadů neoliberální ideologie. Publikovala rovněž v oblasti antropologie a fenomenologie sportu.

Ondřej Slačálek (ondrej.slacalek@ff.cuni.cz) je politolog. Věnuje zejména nacionalismu, kulturním válkám a dějinám levice. V posledních letech byl spolueditorem knih *Central European Culture Wars: Beyond Post-Communism and Populism* (2021, spolu 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, spolu s Ágnes Gagyí).

Šimon Wikstrøm Svěrák (sverak@flu.cas.cz) je filozof a estetik, působí v Oddělení pro studium moderní české filosofie Filozofického ústavu AV ČR. Zabývá se dějinami a teorií surrealismu, československým strukturalismem a společensko-kriticky zaměřenou psychoanalýzou. Je členem redakční rady časopisu *Kontradikce* a Skupiny českých surrealistů. Připravil ke kritickému vydání a okomentoval knihy Vratislava Effenbergera *Republiku a varlata* (Praha 2012) a *Modely a metody* (Praha 2024). Mimo jiné také ve spolupráci s Františkem Dryje a Ladislavem Šerým uspořádal antologii československých surrealistických anket *Hádky v kompasu: surrealistické ankety 1951–1986* (Praha 2023)

a společně s Františkem Dryje, Bertrandem Schmittem a Janem Švankmajerem editoval monografii *Eva Švankmajerová – Jsem malířka* (Praha 2023).

Roman Telerovský (rtelerovsky@gmail.com) je psychoanalytik působící v privátní praxi v Praze, člen České psychoanalytické společnosti a International Psychoanalytical Association. Od roku 1991 se podílí na činnosti pražské surrealistické skupiny a je kmenovým spolupracovníkem a autorem časopisu *Analogon*. Přednáší v Psychoanalytickém institutu České psychoanalytické společnosti a externě vyučoval psychoanalýzu na Katedře psychologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Ve své odborné práci se zaměřuje na freudovskou psychoanalýzu, imaginaci a moderní poezii. Je autorem knih *Skutečnost imaginace: mezi psychoanalýzou a surrealismem* (Analogon, 2015) a *Síla zapovídaného: vytěsňované, zapuzované a zapovídané v psychoanalýze a tvůrčím projevu* (Edice Analogonu, 2025). Rovněž je spolueditorem publikací *Princip imaginace* (s Františkem Dryjem a Šimonem Svěrákem, Analogon, 2016) a *Strach z cizího: antisemitismus, xenofobie a zkušenost „uncanny“* (s Martinem Mahlerem, Edice Psychoanalytická knihovna, ČPS, 2016).

Lenka Vojtíšková (lenka.vojtiskova@fhs.cuni.cz) je doktorandkou programu Sémiotika a filozofie komunikace na FHS UK. Ve své dizertační práci se zabývá dílem Julie Kristevy, a to konkrétně teoretickými aspekty autorčina konceptu intertextuality s důrazem na jeho ukotvení v diskurzích marxismu a psychoanalýzy. Je spolueditorkou publikace *Sémiotika a ideologie* (2022).

