

Velký regres

Mezinárodní rozprava
o duchovní
situaci dneška

Heinrich Geiselberger (ed.)

Politika ve věku zloby a temný odkaz osvícenství

Pankaj Mishra

Politická zemětřesení, která poslední dobou zažíváme – ať už jde o vítězství Donalda Trumpa, který se sám chvástá svou sexuální dravostí a dává nepokrytě najevo svůj rasismus, o volby v Indii a na Filipínách, které vynesly na piedestal moci Narendru Módího a Rodriga Duterteho, dvojici despotů obviněných z masových vražd, nebo o hromadné nadšení, které v Rusku a Turecku vzbuzují nelítostní samovládci a imperia- listé Vladimir Putin a Recep Tayyip Erdoğan – to všechno svědčí o nahromadění obrovské, potlačované energie. Po celém světě jako by docházelo k téměř simultánnímu nástupu demagogie, který signalizuje, že jsme se všichni ocitli v identické situaci, jakkoliv jednotlivé tektonické praskliny (počínaje Islámským státem a konče brexitem) vznikají z celé řady lokálních příčin. Jedním z příznaků této situace je, že se všude na světě rozvolňují etické zábrany – a často se tak děje pod tla-

kem veřejného mínění. Dříve se hojně mluvilo o „muslimské zlobě“, za jejíž nositele se pokládaly bandy snědých mužů s hustým plnovousem. Dnes však tato zloba bují po celém světě, počínaje buddhisty v šafránově žlutých rouchách volajícími po etnické čistotě v Myanmaru, a konče bílými nacionalisty v Německu. Freud kdysi napsal, že „primitivní, divošská a pudová zášť lidstva se nikam nevytratila“, jen „v potlačeném stavu“ čeká, až se jí „naskytne příležitost znovu se projevit“. ¹

Jak si však vysvětlit, že dochází k téměř univerzálnímu kolapsu, který jako by se neprojevoval jen morálně a emocionálně, ale stejnou měrou také politicky? Zdá se, že koncepty a kategorie, jimiž nás vybavila tři desetiletí ekonomického liberalismu, nedokážou explozi nekontrolovaných sil vůbec pojmut – už jen z toho důvodu, že „masy“ najednou působí mnohem tvárněji a nevyzpytatelněji, než jsme kdy předpokládali. Velká část politických, podnikatelských i mediálních elit tak jen zmateně krčí rameny a tone v rozpacích. Časopis *Economist*, spolehlivá zásobárna pravověrných úvah (z níž tito vyvolení čerpají), nejprve horlil nad „postfaktickou politikou“* (pojem, který je nesprávný už sám o sobě), aby nás nedávno v duchu povídky Washingtona Irvinga *Rip van Winkle* pro změnu zase přivítal v éře „nového nacionalismu“.** Periodika jako *Vanity Fair* působí jako parodie na *New Left Review*, když s křížkem po funuse vypočítávají rozsáhlá selhání glo-

* V orig. „post-truth politics“; někdy se také překládá jako „postpravdivá politika“. (Pozn. překl.)

** Hlavním hrdinou povídky je farmář Rip van Winkle, který usne na dvacet let a probudí se do doby těsně po skončení Americké revoluce, která přinesla Spojeným státům nezávislost. (Pozn. vyd.)

bálního kapitalismu: zejména to, že nenaplnil příslib blahobytu pro všechny a nerespektuje demokratický princip rovnosti.

Znovu se sahá do rétorického inventáře otrěpaných párových pojmů: pokrokový/zpátečnický, fašismus/liberalismus, racionální/iracionální. Jenomže zatímco si dodavatelé intelektuálních „trošek do mlýna“ hrají na babu s překotným vývojem událostí a lámou si hlavu nad unikavým smyslem lidského jednání, jen stěží se lze ubránit dojmu, že naše pátrání po racionálních politických východiscích ze stávajícího chaosu je možná fatálně ohroženo. Odpůrci nového politického „iracionalismu“, ať už jsou to centristé, pravičáci, nebo tíhnou k levici, se totiž pořád ještě nevymanili z předpokladu, že jedinci se chovají racionálně, že sledují své vlastní hmotné zájmy, že jejich zloba vyvěrá z toho, že tyto zájmy nedošly svého naplnění, a že je tudíž nejspíše upokojí, když k tomuto naplnění dojde.

Toto pojetí lidské motivace se původně zrodilo v dobách osvícenství, které pohrdlo tradicí a náboženstvím a místo nich přisoudilo ústřední úlohu lidské schopnosti racionálně rozpoznávat, co je a co není v individuálním nebo kolektivním zájmu. Podle tohoto výkladového rámce, který přijímají lidé vyznávající jak levicové, tak pravicové hodnoty ideologického spektra, představuje normativní podobu člověka prospěchářský měšťák, *homo oeconomicus*, subjekt nadaný svobodnou vůlí, který své tužby a svá puzení přizpůsobuje tomu nejhlavnějšímu: snaze dosahovat štěstí a vyhýbat se strasti. Tato prostá logika odjakživa přehlížela řadu faktorů, které lidský život všudypřítomně prostupují: například strach, že ztratíme tvář, že přijdeme o svou důstojnost či o své společenské postavení, ne-

důvěru vůči změnám či naopak jistotu, kterou nám dodává stabilita a pocit důvěrně známého. Nebylo v ní místo pro žádné složitější motivace, jako je marnivost, snaha nedat na jevo slabost nebo touha pěstovat si určitou „image“. Stejně tak si hyperracionalisté, posedlí materiálním pokrokem, neuvědomili, jak svůdnou identitu propůjčuje „zpátečnictví“ a jak umíněně se někdy vyžíváme v roli ublížených.

Skutečnost, že tyto neekonomické pohnutky dodnes přehlídíme, je poněkud překvapivá, když si vzpomeneme, jak se „úzkoprsý racionální program“ individuálního štěstí, se kterým vyrukovalo osvícenství, stal na konci 19. století „terčem posměchu a opovření“² (jak to v roce 1922 charakterizoval Robert Musil). Literaturu, filozofii i umění moderny přece z převážné části charakterizuje to, jak vytrvale zdůrazňuje, že lidské bytosti nelze redukovat jen na racionální egoismus, soupeření a touhu vlastnit, že společnost nelze redukovat jen na smlouvu uzavřenou mezi logicky uvažujícími a autonomními jedinci a že politiku nelze redukovat jen na úkony neosobních technokratů, kteří na základě dotazníků, průzkumů, statistiky, matematických modelů a techniky vytvářejí hyperracionální plány pokroku. I za tou nejposlednější světovou transakcí se skrývá nekonečně rozlehlá říše nevědomí. Rozum, pověřený racionálním uvažováním, je, řečeno Freudovými slovy, „vetchá a bezmocná věcička, hračka a nástroj našich pudů a emocí“.³

Tváří v tvář ohromujícím revolučním proměnám, které právě zažíváme a nad nimiž bezradně žasneme, jsme nuceni opětovně nasměrovat své úvahy do sféry pudů a emocí. Chceme-li těmto otřesům porozumět, nežádá si to ničeho menšího, než abychom radikálně rozšířili naše chápání toho,

co to znamená být člověkem. Musíme se vypravit na cestu, jež byla poprvé podniknuta před sto lety a která nás nevyhnutelně zavede daleko za hranice liberalismu a jeho údajných receptů na dosažení spravedlivého hospodářského růstu a distribuce. Tím nejlepším, co bychom v dnešní postkomunistické a *postliberální* době měli udělat, je vyjít z upřímného doznání Michaela Ignatieffa, liberálního internacionalisty (jak sám sebe označuje), jenž nedávno ve svém eseji o marxistickém mysliteli Perrym Andersonovi prohlásil, že „světu, v němž žijeme“, nelze porozumět prizmatem „osvícenského humanismu a historické vize“.⁴

Ať se na to podíváme jakkoliv, jde o obrovské intelektuální selhání. Vždyť právě během posledních dvou dekad hektické globalizace se liberální osvícenské ideje o univerzální tržní společnosti dočkaly svého zdaleka největšího naplnění. V 19. století se Marx mohl Jeremymu Benthamovi ještě vysmívat za to, že „ukazuje moderního šosáka, zvláště pak anglického šosáka, jako normálního člověka“.⁵ Jenže my sami jsme se stali svědky toho, jak ideologie neoliberalismu, reifikovaná forma osvícenského racionalismu a utilitarismu z 19. století, prakticky úplně opanovala pole ekonomiky a politiky, zvláště když v roce 1989 zdiskreditovala svého socialistického konkurenta.

Úspěch neoliberalismu dokládá celá řada vymožeností z posledních pár desítek let, které jako by nám za tu dobu už dokonale přešly do krve. Růst HDP se stal nezastupitelným ukazatelem moci a bohatství států; individuální svoboda splynula s představou širokého spotřebitelského výběru; nabídka hodnotných výrobků a služeb má zajistit sám trh, zatímco úkolem vlády je pouze zaručit spravedlivou soutěž. Tržní uka-

zatele úspěchu a nezdaru pronikly i do akademického a kulturního života.

Širší intelektuální revoluce, která neoliberalismus provázela, nebyla o nic méně dalekosáhlá. Pád komunismu, onoho levobočka osvícenského racionalismu a humanismu, vzbudil v novinových komentátorech, ale i v politicích a podnikatelích pocit, že kapitalismus a demokracie západního střihu vyřešily moderní problém nespravedlnosti a nerovnosti. Globální ekonomika, založená na principech volného trhu, konkurenční soutěže a individuální podnikavosti, měla podle této utopické vize minimalizovat etnické a náboženské odlišnosti a vést na celém světě k míru a blahobytu. Iracionální překážky, které by šíření liberální modernity mohly stát v cestě (jako třeba islámský fundamentalismus), měly být dříve či později vymýceny.

Dnes však toto přesvědčení, které se prosadilo po studené válce, leží v troskách. Po nejdéle trvajícím experimentu s osvícenským modelem osobního prospěchu, založeným na maximalizaci štěstí a principech volného trhu, se v samém lůně moderního Západu dostávají k moci bigotní fanatici. Thomas Piketty má možná pravdu, když tvrdí, že „Trumpovo vítězství je v první řadě důsledkem toho, že ve Spojených státech strmě vzrostla ekonomická a geografická nerovnost“.⁶ Jenomže volit patologického sukničkáře se rozhodla také řada bohatých mužů a žen, nemluvě o Afroameričanech a Hispáncích. V Indii, Turecku, Polsku či na Filipínách se místní demagogové i navzdory svým čím dál nevyzpytatelnějším výstřelkům těší neochvějně podpoře dobře situovaných vrstev. Skutečnost, že se noví zastánci opomíjených a utlačovaných vozí pozlacenými výtahy (jako Trump či Nigel Farage), nosí na rukou rollexky (jako zakladatel Islámského státu) a nechávají si šít

obleky na míru v Savile Row (jako Módí), jen dokresluje, jak se politika čím dál víc zvrhává v divadlo absurdity.

Gary Younge správně upozorňuje, že „souvislost mezi ekonomickou nejistotou a pravicovým nacionalismem se možná poněkud přeceňuje“. ⁷ Mike Davis hovoří o prudkém nihilistickém zanícení, které vede některé lidi k tomu, že „chtějí ve Washingtonu změnu za každou cenu, i kdyby měli do Oválné pracovny dosadit třeba sebevražedného atentátníka“. ⁸ Jeho slova jako by potvrzoval i Barack Obama, podle kterého Trump dokázal vzbudit neodolatelný „dojem, že tady nenechá kámen na kameni“. Voliči, kteří se po celém světě vzpírají pseudoracionálním průzkumům veřejného mínění a stavějí na hlavu závěry datových analytiků, se tak nápadně začínají podobat hrdinovi Dostojevského *Zápisků z podzemí*, bytostně zahořklému človíčkovi, jenž sní o pomstě na těch, které společnost vynesla nahoru.

Dostojevskij psal své dílo v šedesátých letech 19. století, tedy v době, kdy byl tehdejší liberalismus na samém vrcholu, a stal se jedním z prvních, kdo vyslovili podezření, které nás nyní tak znepokojuje – totiž že racionální myšlení není rozhodujícím faktorem lidského jednání. Své *Zápisky z podzemí* namířil proti myšlence racionálního egoismu, resp. sledování hmotných zájmů, která se vlivem nadšených čtenářů Johna Stuarta Milla a Benthama dostala tou dobou do Ruska a vzbudila tam značný ohlas. Dostojevského hrdina obsedantně napadá pozitivistické východisko přijímané jak kapitalisty, tak socialisty – totiž že lidé jsou zvířata řídicí se racionálními úvahami:

Povězte, kdo to byl, kdo první prohlásil, že se člověk dopouští zlých skutků jen proto, že nezná své skutečné

zájmy, že kdyby ho někdo poučil, ukázal mu, v čem spočívá jeho skutečný, normální zájem, člověk by hned přestal konat zlo, hned by se stal dobrým a šlechetným, protože kdyby byl osvícený a chápal, co mu doopravdy prospívá, pochopil by, že dobro je mu prospěšné, a jelikož nikdo nemůže vědomě jednat proti vlastnímu prospěchu, konal by, aby tak řekl, z nevyhnutelnosti jen dobro?⁹

Dostojevskij udal tón myšlenkovému směru, který později rozpracovali Nietzsche, Freud, Weber a Musil (abychom jmenovali alespoň některé z „mistrů podezření“) a který se rozvinul v plnokrevnou intelektuální revoltu namířenou proti samozřejmě přijímaným východiskům racionálních ideologických systémů, ať už těch liberálních, demokratických, nebo socialistických. Robert Musil, původním vzděláním strojař, rozhodně nepatřil k zastáncům dobových neoromantických kultů a nacionalismu „krve a půdy“. Problém podle něj nebyl v tom, že „pro samý rozum ztrácíme duši“, ale v tom, že „záležitosti duše příliš málo rozumem zkoumáme“.¹⁰ Také ostatní spisovatelé a myslitelé *fin de siècle*, kteří se nebáli vykročit za hranice zjevné a racionální danosti, se zpravidla s velkou dávkou intelektuální preciznosti pouštěli do rozborů komplexních motivů pohánějících lidské jednání. Jejich nová a pečlivá analýza se nesoustředila jen na to, jak zastřené a potlačované ovlivňuje náš osobní život, ale také na to, jakou úlohu hrají skryté síly ve společenském a politickém životě liberální demokracie. Skoro se až zdá, napsal Freud v *Budoucnosti jedné iluze* (1927), „že kultura je něco, co bylo uloženo zdráhající se většině menšinou, která se dokázala zmocnit donucovacích prostředků“.¹¹

... pokračování v knize

Odcivilizování: O regresivních tendencích v západních společnostech

Oliver Nachtwey

Mnoho nechybělo a po prvním černošském prezidentovi USA následovala žena. Místo toho je nyní tento úřad v rukou misogynního, xenofobního a paranoidního podnikatele s nemovitostmi, který nedokáže, ba dokonce snad ani nechce kontrolovat své afekty. Donald Trump v mnoha ohledech ztělesňuje negaci toho, jak západní svět sám sebe popisuje: jako společnost sebekontroly, kde jsou hnacími silami sociální pokrok, osvícenost, rovnoprávnost a sociální integrace. Něco se v této společnosti zadrhlo, její vlastní obraz je otřesen. Politická scéna je dnes zamořena hrubostí a nekontrolovaným běsněním: nenávisť se vyjadřuje beze studu, nebezpečné city, fantazie plné násilí, a dokonce touha zabít se mohou projevat bez zábran.

Kontrola afektů se hroutí na mnoha místech: na internetu, na ulici, v každodenním jednání. Norbert Elias načrtl proces civilizace jako dlouhodobou tendenci k sociální integraci, jež

vede k větší kontrole afektů a seberegulaci. Pokud uvedené symptomy shrneme, pak musíme konstatovat, že právě procházíme nebezpečným procesem regresivního odcivilizování.

Jistě, fenomén „komnat ozvěn“ a filtrovacích bublin internetu resentmenty zesilují. Bylo by však nanejvýš ukvapené spatřovat v těchto – doslova – sociálních médiích příčinu, a nikoli jen formotvornou sílu resentimentu. Obviňovat algoritmy by bylo stejně pošetilé jako činit rozhlas odpovědným za Goebbelse. A neměli bychom zapomínat, že sociální média byla dříve vnímána jako zdroj síly demokratické vzpoury (například v kontextu arabského jara). Proto je nutné analyzovat sociální příčiny odcivilizování.

Základní konstelace, která západní společnosti do této sociální, politické a kulturní „blbě nálady“ zavedla,¹ je charakterizována značně nerovnoměrným vývojem, pokud jde o způsob života, zrovnoprávnění a rovnosti vůbec. Dva příklady z USA: Střední délka života se sice celkově zvýšila, u bílých dělníků mužského pohlaví však klesla.² Afroameričané dosáhli z hlediska zastoupení v sociálních, kulturních a politických institucích velkého pokroku, v jižních státech už dávno nemusejí sedět ve zvláštních odděleních. Časy formální segregace jsou pryč – pokud se ovšem nepodíváme zblízka. Když to uděláme, zjistíme, že liberální rovnoprávnost jde ruku v ruce se systémem masové internace černochů ve vězeních a se vznikem stigmatizovaných nejnižších tříd.³

V následujícím náčrtu nemůžeme všechny tyto problémy obsáhně pojednat, ale přesto bych rád rozvinul některé historicko-sociologické argumenty, jež snad přispějí k pochopení zvratů, jimiž nyní procházejí západní průmyslové státy (a nejen ony). Paradoxně je dnes pozorovatelný regres přitom ales-

poň zčásti vedlejším důsledkem sociálního pokroku. Při takovém nerovnoměrném a protichůdném vývoji, kdy pokrok v sobě nese pohyb zpět, máme co činit s procesem „regresivní modernizace“, který charakterizuje dnešní západní kapitalismus. Horizontální zrovnoprávnění skupin s rozdílnými znaky (například pohlaví či etnik) bývá často provázeno novými vertikálními nerovnostmi a diskriminací.⁴ Tato specifická kombinace pokroku a regresi s sebou nese normotvorné civilizační výzvy a produkuje domnělé outsidersy, kteří hledají únik v regresivních afektech odcivilizování.

Civilizování a odcivilizování

Jedna z ústředních teorií, které se zabývají procesem civilizace, pochází od Norberta Eliase. Moderní civilizace je pro Eliase výsledkem celkové změny sociálních a osobnostních struktur, jež se vyznačuje sociální diferenciací a širokou propojeností lidské společnosti žijící ve vzájemné provázanosti. To vede k výraznější individuální seberegulaci a sebekontrolě, k novému psychickému habitu v kontrole afektů, k rozšíření zóny myšlení a zejména k rezignaci na okamžité uspokojování potřeb a ke schopnosti dlouhodobého myšlení.⁵

Výchozím bodem civilizačního procesu je vytvoření centrálních autorit spolu s konkurenčními a odlišovacími mechanismy ve dvorské společnosti. Je však také výsledkem pozdějšího vzestupu určitých sociálních skupin. Mezi 18. a 20. stoletím, kdy se střední buržoazie přibližovala šlechtě a velkoburžoazii (a zčásti s nimi splývala) a kdy nutila etablované elity, aby se s ní dělily o společenskou moc, zastávali její příslušníci

především ideu pokroku. Navíc se vyznačovali optimistickým pohledem do budoucnosti,⁶ přičemž s sebou zároveň strhávali dokonce i části průmyslového dělnictva. Díky tomuto vzeštnému pohybu, kdy sice určité skupiny musely ožet svá privilegia, avšak sociální modernizace strhávala všechny skupiny, ustupovaly obvyklé konflikty mezi nimi do pozadí.⁷

Svou výchozí premisu sdílí Eliasova civilizační teorie s *Dialektikou osvícenství* od Maxe Horkheimera a Theodora W. Adorna:⁸ Ti se vracejí k předpokladu Sigmunda Freuda, podle něhož ruku v ruce s rozvojem kultury dochází k sublimaci pudů, takže jedinec nakonec pociťuje vnější donucování jako vnitřní nutnost. Horkheimer a Adorno vycházejí z toho, že racionalizovaný svět je zároveň světem, v němž se ovládnání stává anonymním.

Zatímco Adorno a Horkheimer analyzují tendenci k totálnímu sociálnímu panství nad jedincem, Elias chápe proces individualizace jako změnu osobnostní struktury, jež historicky závisí na příslušné rovnováze moci ve společnosti. Elias však nevidí civilizační proces jako nepřerušovaný vývoj, ani jako stálou evoluci směrem k pokroku, civilizace pro něj „nikdy nekončí a je vždy ohrožená“.⁹ Proto jí stále hrozí její protiklad: odcivilizování. Takovým odcivilizováním se jako imanentním nebezpečím modernizace zabývali rovněž Horkheimer a Adorno: „[místo] aby vstoupilo do skutečně lidského stavu“, obávají se, lidstvo „upadá do nového druhu barbarství“.¹⁰

V následujícím textu budu sledovat obě linie odcivilizování. Přitom se domnívám, že kombinace stanoviska *Kritické teorie*, která si všímá role dopadu systémového tlaku na jedince, a Eliasovy perspektivy, jež umožňuje pochopit proces individualizace a význam změny rovnováhy moci ve společnosti,

představuje užitečný nástroj k pochopení aktuálně probíhajícího procesu odcivilizování – jen jej musíme doplnit o spojovací článek: roli společenství a intermediárních skupin. V první fázi rozpracovávám diagnózu dopadů (neo)liberálního systémového tlaku na jedince a dezintegrační dynamiky v kontextu regresivní modernizace. Ve druhé části se budu zabírat rolí skupin a jednotlivců, kteří zažili sociální a ekonomický propad, načež obě argumentační linie propojím a uvedu do souvislosti s decivilizačním procesem.

Individualizace a regresivní modernizace

Individualizace byla součástí civilizačního procesu: jedním ze základních prvků, kterými se moderní společnost definuje, je skutečnost, že její členové mohou jednat jako autonomní subjekty. Základem procesu individualizace je uvolnění tradičních a svazujících sociálních forem: tradiční sociální vztahy, rodina, místní společenství, sousedské vazby, to vše ztratilo na významu. Paradoxem však je, že moderní jedinec se právě kvůli ztrátě sociálních vazeb nakonec stává na společnosti závislejší. ¹¹ Protože se zvyšuje sociální mobilita, je stále častější, že nebydlíme ve stejné ulici jako naši rodiče a potřebujeme místo ve školce, kde se postarají o naše potomky, zatímco jsme v práci. Ale dekolektivizace sociálního státu a demontáž zachytných sítí solidarity znamená, že jedinec se dnes individualizuje *negativně*. Už není téměř nic, co by člověka chránilo před pádem na sociální dno – a to je signum dnešního západního kapitalismu.

Na tomto místě je třeba připomenout roli komunit a inter-

mediárních skupin. Jakkoli mohlo někdejší sociální (třídní) prostředí vypadat staticky a „zatuchle“, skýtalo prostor, kde nepříznivé události – například ztráta zaměstnání – mohly být nahlíženy a interpretovány způsobem, který člověku přinášel úlevu: sociální rizika zde nebyla pokládána za výsledek individuálního selhání, ale za sdílený osud. Spolky a kluby, tedy místa, jež bychom dnes pokládali za součást občanské společnosti, nabízely nejen útočiště a úlevu od tlaku společnosti, byly také místem, kde se mohla (byť v malém měřítku) společnost – nebo i antispolčnost – organizovat. To platilo stejně pro dělnickou třídu jako pro spíše nižší střední vrstvy. Člověk tam mohl zažívat pocit, že něco zmůže, bylo to místo, kde jeho hlas platil. Zde mohl vyjádřit své resentimenty, ale zároveň tu nacházel určitou formu socializace, kolektivní identity, sociálního zařazení a také sociální kontroly. Komunity a intermediární skupiny jsou v tomto smyslu vždy také školou demokracie a občanského života.¹² Pokles významu těchto společenství a intermediárních skupin má za následek, že jedinec často čelí společenským tlakům a transformačním procesům sám.

Zdá se, že dystopická perspektiva, kterou ve vztahu k individualizaci zaujali Adorno a Horkheimer, se v určitých oblastech potvrzuje. Po finanční krizi se sice z různých stran ozývaly hlasy zvěstující konec neoliberalismu a do hospodářské politiky se skutečně vracel stát, avšak neoliberalismus nebyl pohřben, byl jen zajištěn. Trh je i nadále veličinou, na niž se odvolávají všechny oblasti života. Pierre Bourdieu nazýval takové mechanismy *symbolickým násilím*:¹³ Přijali jsme trh jako samozřejmost, zvnitřnili jsme jej a – zčásti z vlastní vůle, zčásti proti ní – s jeho logikou souhlasíme. V neoliberalismu je bře-

meno sebezpřinucení, permanentní sublimace, vskutku vysoké: Člověk se musí ochotně vrhat do konkurenčního boje, srovnávat se, poměřovat a optimalizovat. Vinu za bezohlednost, pokoření, ponížení a neúspěchy musí přičítat jedině sám sobě – a pak radostně čekat na další šanci. Obecně se tváří v tvář kulturním změnám cítí nejistě nejvíce tradicionalističtí aktéři, zejména pokud jde o platné standardy chování. A když se chce někdo postavit neoliberalismu na odpor, trh a stát, svorní spojenci, ho *potrestají*. Řekové by o tom mohli vyprávět.

Neoliberalismus, tato kvazináboženská víra v trh, je ztělesněním „instrumentálního rozumu“. ¹⁴ V rámci vlády instrumentálního rozumu je všechno, říká Horkheimer, podřízeno racionalitě účelu a prostředků, logice ovládnutí přírody i sebe sama. Hluboce autoritářská víra v trh je „anonymní bůh, zotročující lidi“, protože sám sebe prezentuje jako jedinou alternativu. ¹⁵ Tato Horkheimerova interpretace se ukazuje jako nanejvýš plodná pro pochopení obratu od autonomie k autoritářství: Protože k trhu neexistuje žádná alternativa, jedinec je nucen přijmout trh za svůj. Průkopníci osvícenství vycházeli z toho, že člověk může ovládnout svět. Pod egidou totálního instrumentálního rozumu se však kontrola jednotlivce nad světem mění na kontrolu světa nad jednotlivcem. Tržně konformní individualita se stává společenským imperativem.

... pokračování v knize

Populistické pokušení

Slavoj Žižek

Ohledně současné společnosti kolují dvě mylná zevšeobecnění. Podle prvního z nich žijeme v éře univerzalizovaného antisemitismu: úlohu, kterou kdysi hrál Žid, totiž antisemitská postava Žida, hraje dnes, po vojenské porážce fašismu, kterákoli cizí skupina, již pocítujeme jako hrozbu pro naši identitu: Latinoameričané, Afričané a obzvláště muslimové, s nimiž dnes západní společnost stále více nakládá jako s novým „Židem“. Druhé chybné zevšeobecnění říká, že pád berlínské zdi měl za následek zbudování četných nových zdí, jež nás mají oddělovat od nebezpečného Jiného (zeď oddělující Izrael od Západního břehu, plánovaná zeď mezi Spojenými státy a Mexikem atd.) – jistě, ale mezi těmito zdmi existuje zásadní rozdíl. Berlínská zeď symbolizovala rozdělení světa v období studené války, a ačkoli byla vnímána jako přehrada, která obyvatelstvo „totalitárních“ komunistických států udržovala v izolaci, byla zároveň signálem, že kapitalismus není jedinou možností, že nějaká, byť nepovedená, alternativa k němu zde přece jen existuje. Zdi, které jsou před našima očima budo-

vány dnes, jsou naproti tomu zdmi, jejichž výstavbu spustil právě pád berlínské zdi (tj. rozpad komunistického řádu), nesympolizují hranici mezi kapitalismem a komunismem, ale hranici, která je přísně imanentní globálnímu kapitalistickému pořádku. Když kapitalismus zvítězil nad svým vnějším nepřítelem a sjednotil svět, vrátila se tato hranice elegantním hegelovským pohybem do svého vlastního prostoru.

Pokud jde o první generalizaci, existuje docela zřejmý rozdíl mezi vlastním fašismem a dnešním antiimigračním populismem.¹ Připomeňme si základní premisu marxistické analýzy kapitalismu: kapitalismus je vláda abstrakce; společenské vztahy jsou v něm prodchnuty, řízeny a ovládány abstrakcemi, jež nejsou jen abstrakcemi subjektivními (tedy takovými, které provádí naše mysl), ale abstrakcemi „objektivními“, tedy takovými, které vládou společenské realitě samotné – tím, co Marx nazýval termínem *Realabstraktionen*, „reálné abstrakce“. Tyto abstrakce jsou v kapitalismu součástí naší společenské zkušenosti: svůj společenský život přímo zakoušíme, jako by byl řízen neproniknutelnými mechanismy, které jsou nerepresentovatelné, jež žádní jedinci nemohou ztělesňovat – dokonce i kapitalisté, kteří nahradili staré Pány, jsou otroky vztahů, které se zcela vymykají jejich kontrole. Není se tedy co divit, že ideologická *prosopopeia* jen kvete: trhy začaly znovu mluvit jako živá osoba a vyjadřují své „obavy“ z toho, co se stane, jestliže volby nedokážou vygenerovat vládu, která bude mít mandát k tomu, aby pokračovala v programu úsporných daňových opatření.

Tuto abstrakci ztělesňuje figura „Žida“, který je oním neviditelným Pánem, jenž potají ovládá svět. Židé jsou do naší společnosti plně integrováni, předstírají, že jsou jedněmi z nás,

a podstatou problému i úkolem je tudíž jasně je identifikovat (vzpomeňte si na směšné nacistické pokusy s přesným měřením rasové totožnosti). Muslimští migranti NEJSOU Židy dneška: nejsou neviditelní, nýbrž naopak až příliš viditelní, je zcela zjevné, že nejsou do našich společností začleněni, a nikdo netvrdí, že by potají ovládali svět, a pokud někdo v jejich „invazi do Evropy“ vidí tajné spiknutí, pak za ním musí stát Židé, jak jsme se mohli dočíst v textu, který nedávno vyšel v jednom z hlavních slovinských pravicových týdeníků: „George Soros je jedním z nejzkaženějších a nejnebezpečnějších lidí dneška“, to on je zodpovědný za „invazi negroidních a semitských hord, a tudíž i za soumrak EU. [...] [J]akožto typický talmudo-sionista je smrtelným nepřítelem západní civilizace, národního státu a bílého, evropského člověka.“² Jeho cílem je vytvořit „duhovou koalici složenou z lidí, kteří stojí na okraji společnosti, jako jsou homosexuálové, feministky, muslimové a práce se štítící kulturní marxisté“, kteří následně provedou „dekonstrukci národního státu a EU proměnění v multikulturní dystopii Spojených států evropských“.³

A které síly se Sorosovi staví na odpor? „Viktor Orbán a Vladimir Putin jsou prozíraví politici, kteří plně prohlédli Sorosovy machinace a logicky také působení jeho organizací zakázaly.“⁴ Podle slovinského komentátora je Soros navíc ve svém prosazování multikulturalismu nedůsledný:

Prosazuje ho výlučně v Evropě a v USA, zatímco v případě Izraele souhlasí – způsobem, který je z mého pohledu zcela oprávněný – s jeho monokulturalismem, latentním rasismem a vybudováním zdi. Od Izraele také, na rozdíl od EU a USA, nepožaduje, aby otevřel své hranice a přijal

„běžence“. Což je pokrytectví pro talmudo-sionismus do-
cela příznačné.⁵

Kromě ohromující rasistické přímočarosti tohoto textu bychom si měli povšimnout dvou momentů. Za prvé antisemitismus spojuje s islamofóbií: Evropu ohrožují hordy muslimských běženců, ale v pozadí tohoto chaotického jevu stojí Židé. Za druhé, v konfliktu, který evropskou pravici rozděluje ve vztahu k Putinovi, zaujímá jasnou pozici: na jedné straně je Putin špatný, Evropu a zejména sousední postkomunistické země ohrožuje a svými machinacemi se pokouší podrýt EU; na druhou stranu prohlédl nebezpečí západního multikulturalismu a liberálnosti a moudře zabránil tomu, aby zaplavily i jeho zemi.

Jedině na tomto pozadí můžeme porozumět Trumpovu nedůslednému postoji vůči Rusku: zatímco tvrdé jádro republikánů soustavně napadalo Obamu za to, že zastává příliš měkký postoj vůči Putinovi, toleruje vojenské agrese (v Gruzii, na Krymu...), a tím ohrožuje západní spojení ve východní Evropě, Trumpovi stoupenci nyní volají po mnohem mírnějším přístupu k Rusku. Zásadní problém spočívá v tom, jak sjednotit dvě ideologické opozice: opozici tradicionalistů vůči sekulárnímu relativismu a onu druhou velkou ideologickou opozici, o níž se opírá veškerá legitimita Západu a jeho „války proti teroru“ – opozici mezi liberálně-demokratickými právy jedince a náboženským fundamentalismem ztělesňovaným především „islamofašismem“. Zde leží jádro symptomatické nedůslednosti amerických neokonzervativců: zatímco v domácí politice se profilují především jako bojovníci proti liberálnímu sekularismu (proti potratům, sňatkům homosexuálů

atd.), a jejich boj je tedy bojem takzvané kultury života proti kultuře smrti, v zahraniční politice stojí na straně zcela opačných hodnot liberální kultury smrti.

... pokračování v knize

AUTOŘI

Arjun Appadurai (*1949) je indický antropolog a badatel specializující se na problematiku globalizace a oblast sociokulturních témat. Je profesorem New York University, kde působí na Katedře médií, kultury a komunikace. Jako hostující profesor působí také na Institutu evropské etnologie Humboldtovy univerzity v Berlíně. Je autorem řady knih a studií, nejnověji titulu *Banking on Words: The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, kde uchopuje ekonomický kolaps z roku 2008 jako důsledek selhání jazyka. Český čtenář může znát jeho stať „Disjunkce a odlišnosti v globální kulturní teorii“, která vyšla ve sborníku *Postkoloniální myšlení IV* (2013).

Zygmunt Bauman (1925–2017) byl renomovaný sociolog polsko-židovského původu. Ve svých studiích a úvahách se opakovaně věnoval zejména reflexi modernity, v jejímž kontextu mimo jiné analyzoval i téma holokaustu. Od roku 1972 působil jako profesor na Univerzitě v Leedsu, kde roku 2010 vznikl také institut nesoucí jeho jméno. Za své dílo obdržel řadu ocenění, mj. Cenu Theodora W. Adorna (1998), Cenu knížete asturského (2010) a v českém prostředí pak Cenu Nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97 (2005). K jeho nejznámějším knihám, jež vyšly i v češtině, patří *Modernita a holocaust* (2010) a *Tekutá modernita* (2010).

Václav Bělohradský (*1944) je současný český filozof a sociolog. Je profesorem politické sociologie na univerzitě v Terstu. Působil též jako hostující profesor na Fakultě sociálních věd UK v Praze. Je autorem řady knih a statí, k nejznámějším patří *Přirozený svět jako politický problém* (1991), *Kapitalismus a občanské ctnosti* (1992), *Mezi světy & mezi světy* (1997) a *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby* (2007).

Nancy Fraserová (*1947) je americká filozofka zabývající se genderovými a politicko-společenskými tématy. Je profesorkou na univerzitě New School v New Yorku, kde se věnuje politologii a sociologii. V češtině vyšla její kniha *Rozsvícení radikální imaginace* (2007)

a dále pak titul *Přerozdělování nebo uznání?* (2004), který napsala spolu s německým filozofem Axelem Honnethem.

Heinrich Geiselberger (*1977) je německý redaktor působící od roku 2006 v berlínském nakladatelství Suhrkamp Verlag.

Eva Illouzová (*1961) působí jako profesorka sociologie na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě a na pařížské EHESS (École des hautes études en sciences sociales). Je autorkou řady oceňovaných prací, které se často zaměřují na téma emocionality v kontextu společenských, kulturních a ekonomických jevů či procesů. Pravidelně přispívá do izraelského deníku *Haarec*.

Ivan Krastev (*1965) je bulharský politolog, předseda Centra liberálních strategií v Sofii a stálý vědecký pracovník Institutu humanitních studií (IWM) ve Vídni. Svůj odborný zájem soustředí mj. na problematiku proměn a výzev, jimž čelí současná demokracie. Od roku 2015 pravidelně přispívá do mezinárodní edice *New York Times*.

Bruno Latour (*1947) je francouzský filozof a sociolog, který působí jako profesor na Pařížském institutu politických věd. Proslul zejména svými sociálně-konstruktivistickými pracemi z oboru filozofie a sociologie vědy. Za své dílo získal řadu ocenění; mezi ta nejprestižnější patří Holbergova cena z r. 2013. V češtině vyšel výběr jeho textů, nazvaný *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem* (2016).

Paul Mason (*1960) je anglický televizní novinář a autor několika knih, zabývajících se současnými společenskými, ekonomickými, kulturními a politickými problémy. Dlouhodobě spolupracoval s *BBC*, později působil jako redaktor *Channel 4 News*. Za svou žurnalistickou činnost obdržel několik ocenění. V současné době je pravidelným přispěvatelem deníku *Guardian*.

Pankaj Mishra (*1969) je indický spisovatel, literární kritik a autor politických a literárních esejů, jimiž mimo jiné přispívá do periodik *New York Times*, *New York Review of Books* a *Guardian*. Za své dílo obdržel několik ocenění, mj. Cenu Lipského knižního veletrhu za evropské porozumění, která mu byla v roce 2014 udělena za knihu *From the Ruins of Empire: The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*.

Robert Misik (*1966) je rakouský novinář a spisovatel zabývající se politickými tématy. Přispívá do německy psaných periodik, jako je deník *Die Tageszeitung* či týdeníky *Falter* a *Profil*. Na internetových stránkách deníku *Der Standard* se vyjadřuje k aktuálním tématům prostřednictvím svého vlogu „FS Misik“. V roce 2009 obdržel rakouskou státní cenu za přínos v oblasti kulturní publicistiky.

Oliver Nachtwey (*1975) je německý sociolog působící na Technické univerzitě v Darmstadtu. Jeho výzkum se zaměřuje na témata spjatá s fenomény práce, nerovnosti, demokracie a různých forem protestu. Píše pravidelné příspěvky pro různé tištěné deníky a týdeníky, jakož i internetové servery.

Donatella della Porta (*1956) je italská badatelka, profesorka politologie a ředitelka Centra pro studium sociálních hnutí na Scuola Normale Superiore ve Florencii. Kromě výzkumu v oblasti sociálních hnutí se věnuje například problematice korupce či politického násilí.

César Rendueles (*1975) je španělský badatel a esejista, který přednáší sociologii na Universidad Complutense v Madridu. V roce 2013 vzbudila ohlas jeho publikace *Sociofobia: El cambio político en la era de la utopía digital* (Sociofobie: Politická změna v éře digitální utopie), kde mimo jiné zpochybňuje přínosnost sociálních sítí a internetu pro šíření pozitivních společenských impulzů.

Wolfgang Streeck (*1946) je německý sociolog. V letech 1995 až 2014 působil jako ředitel Institutu Maxe Plancka pro společenskovo vědní výzkum v Kolíně nad Rýnem. Věnuje se srovnávací politické ekonomii a teorii institucionální změny. Jeho články se pravidelně objevují v akademickém časopise *New Left Review*.

David Van Reybrouck (*1971) je belgický spisovatel, dramatik, novinář, archeolog a historik. V roce 2011 založil občanskou iniciativu G1000, usilující o posílení demokracie v Belgii. Za svou knihu *Congo: The Epic History of a People* obdržel v roce 2012 několik literárních cen, včetně francouzské Prix Médicis. Jeho články vycházejí v periodických několikaletých zemích, mj. ve francouzském *Le Monde*, italské *La Repubblica* či vlámském *De Standaard*.

Slavoj Žižek (*1949) je slovinský filozof, psychoanalytik a kulturní teoretik čerpající z filozofických tradic Hegela a především z psychoanalytické teorie Jacquese Lacana. Přednáší na European Graduate School v Birkbecku, na Londýnské univerzitě a na Univerzitě v Lublani. Mezi jeho nejznámější knihy patří: *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (2012), *Living in the End Times* (2010), *First as Tragedy, Then as Farce* (česky pod názvem *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*, 2011), *Violence: Six Sideways Reflection* (česky pod názvem *Násilí*, 2013), *The Parallax View* (2006), *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (2002), *Welcome to the Desert of the Real* (2001), *The Ticklish Subject: The Absent Centre Of Political Ontology* (1999).

Poznámka vydavatele

Texty, které jsou součástí tohoto sborníku, jsou původními příspěvky, které nebyly dosud uveřejněny. Výjimku představují text Nancy Fraserové, který vyšel ve zkrácené podobě pod názvem *The End of Progressive Neoliberalism* na internetovém serveru Dissent (www.dissent-magazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser), dále pak text Pankaje Mishry, který vyšel 8. 12. 2016 pod anglickým názvem *Welcome to the Age of Anger* v internetovém deníku *Guardian* (www.theguardian.com/politics/2016/dec/08/welcome-age-anger-brexit-trump), dále pak otevřený dopis Davida Van Reybroucka, jenž byl uveřejněn v listopadu 2016 v řadě evropských periodik, a konečně text Václava Bělohradského, který v upravené podobě vyšel v lednu tohoto roku v Salonu Práva a který je součástí pouze českého vydání tohoto sborníku.

Obsah

Předmluva / Heinrich Geiselberger (přel. V. Čadský)	5
Arjun Appadurai / Únava z demokracie (přel. J. Prokeš)	13
Zygmunt Bauman / Symptomy hledání cíle a jména (přel. J. Prokeš)	31
Nancy Fraserová / Progresivní neoliberalismus versus reakční populismus: falešná dichotomie (přel. M. Vrba)	51
Eva Illouzová / Od paradoxu osvobození k úpadku liberálních elit (přel. J. Prokeš)	65
Ivan Krastev / Budoucnost pro většiny (přel. J. Prokeš)	89
Bruno Latour / Útočiště Evropa (přel. V. Čadský)	109
Paul Mason / Překonávání strachu ze svobody (přel. J. Prokeš)	121
Pankaj Mishra / Politika ve věku zloby a temný odkaz osvícenství (přel. J. Prokeš)	145
Robert Misik / Odvaha k činu (přel. V. Čadský)	165
Oliver Nachtwey / Odcivilizování: O regresivních tendencích v západních společnostech (přel. V. Čadský)	181
Donatella della Porta / Progresivní a regresivní politika v podmínkách pozdního neoliberalismu (přel. J. Prokeš)	199
César Rendueles / Od globální regrese k postkapitalistickým protiuhnutím (přel. Š. Zajac)	221
Wolfgang Streeck / Návrat vypuzených jako začátek konce neoliberálního kapitalismu (přel. V. Čadský)	241
David Van Reybrouck / Vážený pane předsedo Junckere (přel. J. Prokeš)	261
Slavoj Žižek / Populistické pokušení (přel. O. Sixtová)	279
Václav Bělohradský / Rozkoly postmodernosti	297
Autoři	307

VELKÝ REGRES
Mezinárodní rozprava
o duchovní situaci dneška

Vybral a uspořádal Heinrich Geiselberger.

Přeložili Vladimír Čadský, Jan Prokeš, Olga Sixtová,
Martin Vrba a Štěpán Zajac.

Vydalo nakladatelství Rybka Publishers, V Jirchářích 6, 110 00,
v Praze roku 2017.
www.rybkapub.cz