

Rozhovor vyšel rusky v časopise *Chudožestvennyj žurnal*, č. 65–66, 2007, s. 23–26  
a anglicky in: *Moscow Art Magazine. Digest 2005–2007*, s. 113–115.

Je dostupný online na [<http://xz.gif.ru/numbers/65-66/groys/>].

Za *Chudožestvennyj žurnal* (ChŽ) se rozhovoru zúčastnili Viktor Miziano a Alexej Penzin. Přeložil Václav Magid.

# Postskript ke Komunistickému postskriptu Boris Groys

**1** *Kommunisti-  
ceskij postskrip-  
tum*, Moskva:  
Ad Marginem  
2007 (pozn.  
překl.).

ChŽ: Ve své knize *Komunistický postskript*,<sup>1</sup> která právě vychází v ruském překladu, zcela otevřeně kladeš otázku, v čem tkví univerzální smysl sovětské zkušenosti. Co se skrývá za snahami aktualizovat význam komunismu? Proč se takové snahy dnes jeví jako možné a nutné? Jaký je kontext, ať už společenský či ideový, jemuž je toto poselství určeno?

Boris Groys: Především, komunismus je svou podstatou universalistická doktrína. Je orientován na lidstvo jako celek. Sovětský experiment pak byl pokusem vytvořit model společnosti, která by mohla být potenciálně uskutečněna v jakékoli jiné zemi.

Tento universalistický charakter komunismu vtipně a přesně vystihl Vagrič Bachčanjan<sup>2</sup> ve svém slavném textu, kde k názvu každé země světa dopsal „Sovětská socialistická republika“.

**2** Vagrič  
Akopovic  
Bachčanjan  
(\*1938) – sovětský  
výtvarník  
a spisovatel  
konceptuálního  
zaměření,  
v r. 1974  
emigroval do  
USA. Je  
původcem  
mnoha zlidově-  
lých aforismů  
(pozn. překl.).

Jestli je vůbec něco, k čemu z nějakého důvodu pocituji jakousi nostalgii, pak je to komunistický internacionálistismus a universalismus. Bohužel, universalismus je dnes nedostatkovým zbožím. Prakticky všechny současné ideologické programy, ať už je to politický islám, demokracie západního typu nebo ruská národní idea, se od samého začátku uzavírají do velmi úzkých zeměpisných, etnických a kulturních rámců. V představách ruských patriotů se sovětský komunismus dokonce s odstupem času proměnil v jakési vyšší stádium ruské národní ideje. Základní impuls, který mě podnítil k napsání *Komunistického postskriptu*, je tedy polemický. Měl jsem potřebu připomenout současnému čtenáři, že byly doby, kdy si lidé troufali myslet a jednat v horizontu universalismu.

ChŽ: Substanciálním a metodologickým základem komunistického universalismu byl, jak je známo, dialektický materialismus. Tvé analýzy odhalují výjimečnou intelektuální obsažnost a účinnost této doktríny. Zatímco ve svých raných pracích, jako je *Gesamkunstwerk Stalin*,<sup>3</sup> jsi znova objevil pro dnešek zkušenost socialistického realismu, v těch novějších vracíš do středu současné diskuse zkušenost sovětského marxismu. Ve srovnání se západním kritickým myšlením, jež se

**3** Boris Groys,  
*Gesamkunst-  
werk Stalin*,  
München  
– Wien: Hanser  
Verlag 1988  
(pozn. překl.).

vyčerpává kritikou kapitalismu, která dokola reprodukuje sebe sama, sovětský marxismus se jeví jako tvůrčí a konstruktivní. A přece, i když budeme souhlasit s tvou hypotézou, že vlastní zrušení SSSR proběhlo v plném souladu s dialektickou podstatou komunistické ideologie, tento vyhaslý záblesk komunismu nám nezanechal žádné orientační body. Dala nám sovětská ideologie vůbec něco, kromě nostalgie? Nebo, zeptáme-li se ještě jinak, nese v sobě tato ideologie stejný potenciál živé dialektiky, jaký obsahovala reálná zkušenost komunismu?

Boris Groys: Sovětská zkušenost má z historického hlediska jeden nadčasový aspekt. Sovětský svaz byl důkazem, že je možná existence společnosti mimo rámec trhu. Před vznikem Sovětského svazu všechny netržní socialistické modely společenského uspořádání existovaly jen v teoretické, utopické rovině. Sovětský svaz ukázal, že tržní kapitalismus není životně nezbytnou podmínkou efektivního fungování společnosti. Okolnost, že existence Sovětského svazu měla omezené trvání, nemůže tuto zásadní skutečnost vyvrátit. Athénská demokracie představovala rovněž krátkodobý fenomén, který byl znova zopakován až v 18. století, tedy víc než dva tisíce let poté, co zanikla. Nicméně zakladatele francouzské a americké demokracie 18. století byli úspěšní právě díky tomu, že měli možnost odvolat se na zkušenost athénské demokracie jako na něco, co se v dějinách již uskutečnilo. To znamená, že sovětská zkušenost socialistického netržního typu organizace společnosti může v budoucnosti posloužit jako model pro vznik společnosti obdobného typu – i když asi na zcela jiných základech a za naprosto odlišných historických podmínek.

Ale i v dnešní situaci, kdy kapitalismus nade vši pochybnost všude, včetně Ruska, vítězí, v postsovětské variantě kapitalismu se obnažuje jeho artificialita jako politické konstrukce. Západní ideologie kapitalismu je založena na fikci „přirozeného práva“. Zastánci kapitalismu jej obvykle popisují jako něco, co bezprostředně vyplývá z přirozenosti člověka jako takového. Právě proto marxistické myšlení, od Marxe samotného až po Adorna, chápalo přechod k socialistické společnosti jako „skok z říše nutnosti do říše svobody“. Tím nebylo míněno nic jiného, než osvobození od přírodních zákonů, vtělených, jak se zdálo, do zákonů kapitalistického trhu. Avšak zkušenost současného kapitalistického Ruska, ostatně podobně jako zkušenost současné Číny, nás vybízí podívat se na zákony kapitalistického trhu ze zcela opačné perspektivy. V obou případech se kapitalismus ukazuje jako politický projekt, uskutečňující se pod kontrolou státu. Jinými

slovy, vychází najevo artificální, konstruovaná a nepřírozená podstata tržního kapitalismu.

Mohli bychom také říci, že postsocialistický kapitalismus klesá do standardní hegelovsko-marxistické dialektiky dějin, místo toho aby byl jejím završením, jak se například snažil ve své známé knize ukázat Francis Fukuyama. Tato artificialita kapitalismu je vepsána do genetické paměti všech zemí, v nichž byl kapitalistický vývoj přerušen fází socialismu. V tomto smyslu není rozdíl mezi nostalgií po socialismu a předjímáním jeho eventuálního návratu. Je možné, že právě v tom spočívá hlavní vklad obyvatelstva bývalých socialistických zemí do ekonomie současné politické imaginace.

ChŽ: Je ovšem nutné poznamenat, že v dnešní politické kultuře má komunismus i jiné konotace. Zdaleka ne všichni k němu pociťují nostalgiu. Máš nějaké argumenty proti liberální kritice, podle které je komunismus totožný s režimem totální represe? Máš co namítnout proti kritice zleva, pro kterou je stesk po sovětském ve své podstatě touhou po hierarchickém ovládnutí? Vždyť na rozdíl od toho, jak jsou v politické paměti zapsány starověké Athény, ani pravice, ani levice neztotožňuje Sovětské Rusko s demokracií?!

Boris Groys: Jak liberální, tak demokratická kritika sovětského komunismu jsou bezpochyby správné. Nemyslím si, že by bylo možné proti nim najít jakékoli přesvědčivé argumenty. Ale zároveň s tím je třeba říci, že komunistická kritika liberálně-demokratické společnosti jako společnosti, v níž vládne ekonomická nerovnost, je také správná. Sotva by proti ní bylo možné něco namítnout. Vůbec, kritika čehokoli bývá zpravidla na sto procent správná. Právě z tohoto důvodu se obvykle snažím nezaujímat kritickou pozici.

Moje analýza komunismu není diktována touhou jej ospravedlnit nebo odsoudit, nýbrž výlučně touhou porozumět mu. Co se týče demokracie a možnosti zkombinovat demokracii a komunismus, v historické perspektivě tato otázka zůstává otevřena. Jde o to, že demokracii dosud známe pouze jako jeden z možných systémů řízení národního státu. Demokracie je vláda lidu. Pokaždé, když se tato vláda vyhlašuje, vzniká otázka, kdo vlastně tvoří tento lid, který je povolán vládnout. Až dosud existuje jediná odpověď na tuto otázku, která zní: národ. Pojem národa vznikl během francouzské revoluce souběžně se vznikem současné koncepce demokracie. Francouzská revoluce byla také chápána jako zápas národa s aristokracií. Proto demokratické revoluce a hnutí nutně vedou k nacionalismu.

Současnou situaci v postkomunistických zemích východní Evropy, včetně Ruska, na prvním místě charakterizuje nacionalismus jakožto jediná ideologie, jež zaručuje nějakou míru sociální sounáležitosti. V tom také mají původ etnické konflikty a války. Ve hře pokaždé není nic jiného, než určení toho, jakým má být ten *démos*, jenž má uvést svou *kratia* do praxe. Díky tomu vidíme, že ani demokracie není zbavena jistých problémů. Navíc začíná být zřejmé, že spojení komunismu a demokracie je obzvlášť obtížné už proto, že komunismus chápe sebe sama jako mezinárodní a dokonce ne-národní princip moci. Tím překračuje hranice národního státu, který je místem zrodu a rozvoje demokracie.

ChŽ: Ve svém popisu SSSR vychází z toho, za hlavním médiem společenského uspořádání zde byl jazyk, zatímco médiem kapitalismu jsou peníze. „Reálný komunismus“ právě z tohoto důvodu definuješ jako společnost filosofů. Existuje však celá řada současných teoretických koncepcí, které jsou založeny na tom, že v podmínkách dnešního tzv. „postfordistického“ kapitalismu se určující praxí stává „nehmotná práce“, spojená s komunikací, s jazykem, s lingvistickým performativem. Teoretici tohoto tábora, jako jsou Toni Negri či Paolo Virno, mluví o tom, že v rámci současného západního kapitalismu došlo k „lingvistickému obratu“ nejen ve filosofii, ale rovněž na úrovni praxe. V těchto podmínkách se každý pracovník *de facto* stává myslitelem, „filosofem“, zatímco hlavní výrobní silou je zde „všeobecný intelekt“ jakožto kolektivní jazykový a logický stroj. V podmínkách globálního trhu státy slábnou, zatímco charakter práce si vyžaduje stále větší rozvíjení nejvyšších lidských schopností, především schopností myšlení, řeči a inovace. Paolo Virno nazval tento stav „komunismus kapitálu“ a vyslovil domněnku, že jestliže průmyslový kapitalismus 19. století nesl v sobě zárodek socialismu, pak současná společnost „lingvistické výroby“ může vést ke komunismu. Souhlasíš s touto hypotézou návratu komunismu?

Boris Groys: Především si musíme ujasnit, co je to jazyk. Jazyk je sám o sobě objektem, věcí, je hmotné povahy. Je tvořen zvuky, které jsou naprosto hmotné, nebo písmeny, která jsou též zcela hmotná. Materiálnost jazyka a znaku obecně je předmětem debat přinejmenším od dob Mallarmého, Saussura a po nich francouzských strukturalistů, jakož i ruských formalistů, až po moskevsko-tartuskou sémiotickou školu. Současný informační systém, včetně internetu, operuje právě touto hmotnou stránkou jazyka, operuje tedy jazykem jako věcí. O žádné nehmotnosti se zde hovořit nedá. Negri a Virno jednoduše zaspali celou lingvistickou teorii 20. století a zůstali u naivního

přesvědčení, že jazyk není hmotný. Co se týče reálné situace internetu, přeprava informací, kterou umožňuje internet, se nijak neliší od systému přepravy jakéhokoli jiného zboží a je podřízena stejné logice obratu peněz. Není náhoda, že většinu toho, co je rozšiřováno přes internet, tvoří pornografie a informace o soukromém životě filmových hvězd. V souvislosti s tím bych mohl převyprávět svůj rozhovor s ředitelem jedné provinční německé Kunsthalle. Když jsem se ho zeptal, jaký druh umění vystavuje, řekl, že vystavuje pouze hmotné umění, tedy obrazy, fotografie a sochy, kdežto vystavovat nehmotné umění bohužel nemůže, protože zaprvé je příliš těžké (podlaha není s to udržet váhu počítačů a dalších zařízení), a zadruhé moc drahé (dostává pak příliš velké účty za elektřinu). Hned mne tehdy napadlo, že toto je ideální komentář k Negrimu a Hardtovi.

Když mluvím o jazykové podstatě sovětského komunismu, vůbec tím nemám na mysli tuto hmotnou stránku jazyka, která umožňuje zpracovávat jazyk současnými technickými prostředky, nejde mi tedy o technizaci jazyka. Mluvím o mediálním charakteru jazyka. Jazyk zde nevystupuje jako objekt technických operací, ale jako médium dialogu s Druhým, především jako médium dialogu s mocí. Aby se můj vztah k moci stal dialogickým vztahem, tedy vztahem mezi dvěma subjekty, v první řadě musím předpokládat, že moc je subjektem. Jinými slovy, musím předpokládat, že kapitalismus nespočívá pouze v tom, že se mohu účastnit aktivit prodeje a nákupu na trhu, nýbrž také v tom, že existují jakési subjektivní „temné síly“, jež „nás zlostně utiskují“<sup>4</sup>. Tento mechanismus podezření podrobně líčím ve své knize *V podezření*,<sup>5</sup> kterou jste vydali. Jinými slovy, to co mě zajímá, není struktura Sovětského svazu jako reálného státu, ale mechanismy sovětské ideologie, která za každým míněním viděla skrývající se třídní zájmy, za tržními mechanismy kapitalistické vykořisťování atd., operovala tedy právě podezřením. Je tedy možné říci, že sovětská ideologie ještě předtím, než dala vzniknout sovětskému systému, verbalizovala kapitalismus, když jej proměnila z tržního mechanismu na transcendentní subjekt útlaku. Negri a Virno se v určitém smyslu stále drží linie Druhé internacionály, jejíž představitelé věřili na ekonomicko-technický determinismus a měli za to, že ideologie je produktem technického pokroku. My jsme ovšem děti Lenina a Třetí internacionály a proto víme, že technika nemění svět, nýbrž ideologie mění techniku, když ji přetváří z pracovního nástroje na nástroj podezření, a tedy na zbraň revoluce.

<sup>4</sup> Druhý věřil z ruského textu slavné revoluční písně „Warszawianka“. Polský originál Wacława Świącického je z roku 1879, ruská verze textu od G. Kržižanovského z roku 1897, známá je také varianta „A las barricadas“ z dob občanské války ve Španělsku (pozn. překl.).

<sup>5</sup> Boris Groys, *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, München – Wien: Hanser Verlag 2000, ruský překlad *Pod podezřením*, Moskva: Chudožestvennyj žurnal 2006 (pozn. překl.).

ChZ: Kritický diskurs západní neboli „buržoazní“ levice v tvé knize rovněž dostává co pro to. Ukazuješ, že v podmínkách kapitalismu se tento diskurs stává dalším zbožím na intelektuálním trhu a proto není nástrojem přeměny skutečnosti, ale objektem konzumace. Avšak nyní, v okamžiku značného oslabení pozic jak západní, tak v ještě větší míře nezápadní levice, které začalo s rozpadem SSSR, takováto prohlášení pouze podporují všeobecné pesimistické nálady. Přitom, když pronášíš tuto charakteristiku, sám se stavíš do pozice síly, jako kdyby Sovětský svaz ještě existoval a dialektický materialismus dosud disponoval veškerou historickou mocí, již měl za oněch dob. Jestliže diskursy západní levice čelí podezření, že jsou naprosto neefektivní, pak se tvoje pozice, vezmeme-li v úvahu absenci skutečné dějinné síly, o niž by se mohla opřít, jeví jako idealistická. Věříš snad v sílu fikce, v sílu samotného gesta provokace?

Boris Groys: Především mám pocit, že hledání reálné síly, která by učinila naše „idealistické“ intelektuální konstrukce skutečností, je jen další variantou snahy o efektivitu, o co nejvyšší obrat a co největší návratnost investic, tedy snahy, která je typickým znakem současného kapitalismu. Není náhoda, že rovněž ruský kapitalismus bývá obvykle kritizován za to, že zavádí krásné nové myšlenky do výroby se zpožděním. Takovouto kritiku bylo ovšem možné často slyšet i v brežněvovské éře. Totéž platí o provokaci. Provokace je kalkulována s ohledem na rychlý efekt, na krátký úsek času. Osobně dávám přednost širšímu časovému horizontu, v němž se mluví o věcech, které se dají uskutečnit – pokud k tomuto uskutečnění vůbec dojde – řekněme, za dva a půl tisíce let. Dnes přece ochotně mluvíme, a já to ve své knize dělám také, o modelu státu, jež Platón vytvořil dva a půl tisíce let zpátky. Vůbec, hlavní zdroj, jenž se začal nečekaně rychle vyčerpávat pod vlivem současného kapitalismu, je čas. Všem chybí čas. Když například Heidegger ve své době psal *Bytí a čas*, předpokládal, že nějaký čas přece jen máme a tudíž ani s bytím to není tak úplně zle. Avšak od chvíle, co lidi pochopili, že čas jsou peníze, situace se hodně změnila. Současný intelektuál mi připomíná japonského kamikazeho. Jednou jsem ve vojenském muzeu v Tokiu viděl kabinu letadla kamikazeho z dob druhé světové války. Jestli se nepletu, vzduch v ní vystačil na tři a půl minuty. To znamená, že kamikaze měl uskutečnit svůj cíl v dostatečně krátkém čase. Zdá se mi, že časový horizont většiny současných intelektuálů sotva přesahuje časový horizont japonského kamikazeho.

Podívejme se na nové a nejnovější levicové filosofické koncepce. Samozřejmě, nekritizují je za to, že jsou levicové. Problém je v tom, že

všechny tyto koncepce v určité míře tematizují „touhu“ jako základní motor soukromé a společenské aktivity. Diskurs touhy je však těsně provázán s diskursem spotřeby. Současná levicová filosofická tradice má svůj původ v „hedonistické levici“ šedesátých let. Mnozí sociologové dnes považují kulturní revoluci roku 1968 za přechod od společnosti výroby ke společnosti spotřeby. V tomto smyslu je možné považovat sovětskou perestrojku za (samozřejmě, značně opožděnou) osmašedesátnickou revoluci shora. Hledání „druhého“, touha otrástit základy společenského řádu, zorganizovat oslavu a zbavit se monotónnosti každodenní existence jsou typické znaky konzumního vědomí. Čekání na mesiášský příchod světové revoluce je proto snadno možné nahradit výletem do Itálie nebo aspoň výpravou do slušné italské restaurace.

Autentická revoluční hnutí vždy začínají zavedením nové revoluční askeze a ustavením nového řádu, který je vždy tvrdší, než byl starý řád. Není nic monotónnějšího, než utopie, a přesto jediné utopická mysl je vpravdě revoluční. Zrovna nedávno jsem znovu četl Bachtina a všiml si, s jakým nadšením popisuje lásku k životu typickou pro renesanci, lásku k životu, jež byla ztělesněním karnevalizované touhy lidových mas. Avšak renesanční společnost, stejně jako kterákoli jiná čistě konzumní společnost, historicky zcela zkrachovala. Revoluční střída epoch byla důsledkem luteránsko-kalvinistické a později rousseauovské askeze. Revoluční situace, a vůbec jakákoli situace hlubkové sociální změny, může proto nastat jen tehdy, když dostatečně široké vrstvy společnosti budou připraveny vzdát se bezprostřední spotřeby, tedy připraveny na novou askezi. Jak dlouho budeme muset na takovýto moment čekat, je otázka, na niž autor bohužel nezná odpověď.