

BOHUMÍR PAVELEK

BURŽOAZNÍ SPOLEČNOST

ESEJE O KAPITALISTICKÝCH MÝTECH



[GRIMMUS]

BURŽOAZNÍ SPOLEČNOST

GRIMMUS | SOK

BURŽOAZNÍ SPOLEČNOST

ESEJE O KAPITALISTICKÝCH MÝTECH

BOHUMÍR PAVELEK

[GRIMMUS]

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Pavelek, Bohumír

Buržoazní společnost : eseje o kapitalistických mýtech / Bohumír Pavelek.

— 1. vyd. — Všeň : Grimmus, 2010. — 288 s.

ISBN 978-80-902831-7-6

316.323.6 * 316.343-058.13 * 32:316.75

– kapitalismus

– buržoazie

– politické ideologie

– monografie

316.3 – Globální společnosti. Sociální struktura. Sociální skupiny [18]

Copyright © by Bohumír Pavelek 2010

Copyright © by Grimmus 2010

Photo (cover) © by ČTK/AP/Petros Giannakouris 2010

Nakladatelství Grimmus, CZ-512 65 Všeň 138, grimmus@grimmus.cz, <http://grimmus.cz>

Návrh obálky a sazba: DTP Grimmus

Tisk a vazba: Družstvo Ekon, Jihlava

První vydání.

Printed in the Czech Republic.

ISBN 978-80-902831-7-6

OBSAH

| | |
|--|-----------|
| PROLOG | 7 |
| Prostředí buržoazní společnosti | 7 |
| 1. BURŽOAZNÍ MÝTY A IDEOLOGIE | 11 |
| Na mýty nesahat! | 11 |
| Mytologie a ideologie | 13 |
| Duch buržoazních principů (ve společnostech pozdní doby) | 18 |
| Sociologie ve službách buržoazie | 26 |
| (Ne)třídní společnost | 33 |
| Musí se smát | 37 |
| Buržoazní ex-nominace | 44 |
| 2. SPOLEČNOST BLAHOBYTU – A BEZ NĚJ | 51 |
| Individualizace | 51 |
| Sociální hnutí | 61 |
| Svoboda v konzumním řádu | 65 |
| Eliminace sociálního státu | 72 |
| Redistribuce bohatství | 77 |
| Jedinec pod tlakem změn | 82 |
| Sociální etika | 86 |
| Měšťák a proletarizace | 91 |
| Radikalizace sociálních hnutí | 95 |

| | |
|--|------------|
| 3. (KAPITALISTICKÁ) MOC | 107 |
| Novinky a evergreeny (kapitalistické) moci | 107 |
| Bohatství a bída | 117 |
| Růst soukromé moci | 120 |
| Nevládní organizace | 123 |
| Politično a nevládní | 130 |
| Korporační, globalizační a jiné mechanismy | 136 |
| Světovláda (<i>samopohybu?</i>) | 140 |
| Moc a masmédia | 147 |
| Buržoazní moc a jazyk | 153 |
| Demokracie v kapitalismu | 163 |
| | |
| 4. MOC A JEJÍ OBĚTI, MOC A JEJÍ UMĚNÍ | 175 |
| Oběti moci | 175 |
| Hrdinové | 181 |
| Lidská degradace | 188 |
| Bezdomovci, mučení a buržoazní umění | 199 |
| Umělec – lokaj mocných | 210 |
| Umění, peníze a etické hranice | 217 |
| | |
| EPILOG | 231 |
| Che, che | 231 |
| Výjimečný stav | 236 |
| | |
| POZNÁMKY | 245 |
| | |
| LITERATURA | 275 |
| | |
| SUMMARY | 286 |

PROLOG

PROSTŘEDÍ BURŽOAZNÍ SPOLEČNOSTI

Konstatujme historická fakta: za soumraku reálsocialistické alternativy došlo na konci 20. století v centrech a poloperiferiích světa – uzávorkujeme-li periferii a v jejích slumech rodící se anarchii¹ – k vítězství tzv. liberální demokracie, buržoazní konsolidaci a –slovy Karla Kosíka – „neokapitalistické normalizaci“ (Kosík 1997: 107), jinak řečeno triumfu buržoazní společnosti. Toto (téměř) globální vyústění obestřely nesčetné, vzápětí vyrojivší se politologické interpretace buržoazních analytiků,² ale ježto se o ně opírat nehodlám, vydám se na pouť k rozdílnému zhodnocení současné společnosti – pomálu i ke krátkodobým výhledům v jejím vývoji – trasou, jež nevede v ústrety politicko-ekonomickému sebezpojetí mocenských elit a její kulturní hegemonii.

Na první pohled je prostředí society – kterou zde budeme nazývat buržoazní – skutečně nebývale barevné a otevřené, různorodými názory a životními styly se jen hemžící, poskytující díky vědecko-ekonomickému pokroku každému člověku možnost rozvinout a uplatnit jeho individuální potenciál. „Druhý“, respektive „jiný“ náhled však zaznamenává, že v jisté hlouběji založené struktuře jde o uzavřený a zhomogenizovaný systém, v němž má sociální prostor pouze buržoazní dimenze, zdánlivě bezedná rozmanitost má své hranice a pokud je někdo odmítne respektovat, je na nejlepší cestě stát se vyděděncem. Ústřední konstantou i imperativem

myšlení ve zburžoazněné společnosti pak je *neproblematičnost, přirozenost* a *nezpochybnitelnost* kapitalismu jako společenského řádu; doporučuje se měšťácké hýkání, tzn. „hýčkání“ asociálního a asociologického poměru k problémům, eskapismus, odhlížení od dominantních mocenských vztahů, zavržení přístupu stranického utlačovaným apod. Jimi jsou prochnuty všechny kulturní vazby, které zakládají společenskou kompatibilitu buržoazní společnosti.

Kapitalistické materii nevdá určitá forma heterogenity nebo dokonce kritiky; nejde jí o absolutní a explicitní zákazy, prosazení strohé uniformity a potlačení plurality názorů – ta je naopak vítána, jelikož kritické síly tříští, ředí, marginalizuje a v konečném důsledku staví naproti sobě. Zburžoaznění křesťané, technici, manažeři, scientisté, umělci, ekologové, feministky, homosexuálové a lesbičky, přátelé zvířat či zdravého života, venkova, internetu a všeho dalšího představitelného, k čemu lze přilnout, oprávněně bojují s individuální nemravností, nesvobodou, nefunkčností, špatnou manažerskou prací, zaostalostí, nekulturností; organizují se a vystupují proti neúctě k přírodě, vesnici, zdraví, zasazují se za rovnost pohlaví i sexuálních preferencí. Kapitalistická společnost, obdařená přídomky „občanská“ a „demokratická“ je hracím polem vskutku obrovského rozsahu, na němž lze brát se za „správnou“ věc a prožít *pestře a zeleně* (a až dojdou síly a iluze, o něco *vlažněji a váhavěji*), a v jistém smyslu *smysluplně*, celý život.

Říká se tomu politická svoboda, svobodné vyjadřování a konání, což jsou občanská práva překrásná, avšak ne ve všech koutech zeměkoule možná a realizovatelná – buď už z politických, nebo hospodářských důvodů. Maslowova hierarchie potřeb působí totiž neúprosně a touha po politické svobodě předpokládá alespoň elementární materiální zázemí; reálná svoboda má bez něj zpřelámané peruté: materiální základně jako podmínce svobody se zkrátka nelze vyhnout. „Ke skutečné svobodě [...] nestačí jen absence restrikcí. K tomu, abychom něco dělali, potřebujeme *zdroje*“ (Bauman 2001: 10). Jak dalece se totiž může těšit z občanských svobod člověk bez práce nebo bezdomovec?

Seriózní občan neměl by se ve svém zájmu takto poťouchle ptát. Pokud se chce „vypracovat“ a „něčeho v životě dosáhnout“ (nyní v řádu „kapitalistickém“, ale i všech jiných), nesmí sobě a společnosti klást podobné otázky. Sókratovské zneklidňující tázání, jež problematizuje a podrývá samozřej-

most „pravdy“ režimu a režimu „pravd“, leze spořádané, jednolitě societě na nervy. Sluší se, aby řádný člověk myslel způsobně – to jest konformně. Třebas takto: „Ať pohlédneme na západní společnost z kteréhokoliv úhlu, nedoběříme se ničeho jiného, než že vše je, jak má být. Každý sám si svobodně volí, jaký bude jeho život: přeje-li si stát se líným nezaměstnaným, zpustlým bezdomovcem či žebrákem – jeho věc. Kapitalismus jej nijak neomezuje, ani nenutí pracovat nebo mít střechu nad hlavou – ať se klidně fláká a užívá si, neplatí nájem a celoročně spí ‚pod širákem‘. Kdo by se tedy opovážil pochybovat, že je toto společenské uspořádání nejliberálnější a nejlepší možné? A že imanentní struktury v posledku vedou subjekt ke kompatibilitě se sociálním prostředím? Všichni se holt musejí přizpůsobit zákonům systému v němž žijí...“ rozplývají se zastánci buržoazního konceptu svobody a společnosti.

Do „nových“ poměrů a pravidel hry pochopitelně hladce, a takříkajíc plynule, vklouzne i onen proslulý předlistopadový „zelinář“ Václava Havla, pozadu ale nezůstane ani polistopadový Václav Havel, důstojný prezident takovýchto protřelých zelinářů. Oba se střelhitě adaptovali a fungují v intencích nanovozrozené kapitalistické formace, a ze strachu o vlastní lehké a příjemné živobytí jsou schopni učinit pomalu cokoli: nad dobro veřejné nebo dobro druhého stavějí blaho osobní, prospěchářsky zneužívají své pozice a konexe, podkuřují mocnějším, ponižují podřízené, níže postavené a slabší, podvádějí partnera, balamutí lidi a podsouvají jim šunt, podílejí se na samoučelných a absurdních režimních šaškárnách či podpoře vyložené podlých, ahumánních podniků jako jsou boření sociálního státu nebo imperiální války a okupace; a ne dosti na tom – navíc ony podlosti drze nazývají *svobodou*. Vedoucí zeleniny i hlava státu den co den, každý jinak, ale přesto jeden i druhý, nesou na ramenou buržoazní pojetí společnosti, třebaže se zrovna niterně neztotožňují se všemi hesly-reklamami ekonomicko-politické moci. A *billboardů* rozličných podob – nejen obchodně reklamních, avšak rovněž ideologických sloganů a frází rozmístěných či vysílaných na veřejnosti – těch dozajista není nižší počet a nejsou méně intenzivní a agresivní, nežli hesla-reklamy bývalé mocenské éry: stále jde o manipulativní (ekonomickou či politickou) *marketingovou* magii, toliko odlišně aranžované defilé symbolů aktuální vítězné moci, z principu lživé a stupidní.

BURŽOAZNÍ MÝTY A IDEOLOGIE

NA MÝTY NESAHAT!

Do přehledky mocenské symboliky můžeme zahrnout i všude inzerovanou svobodu slova a diskurzu uvnitř společnosti. Vyprofilované limity diskusí jsou přitom jasné: kapitalistický systém akceptuje polemiky a alternativy, nesmějí však mířit na jeho srdce. Kritika, jež se neopájí netříděně prezentovaným obrazem, nenimrá se v „pěně dní“ a nahlíží do mechaniky honby za prestiží, mocí a penězi, popisuje nárůst sociální nespravedlnosti a nerovnosti, nedej bože pátrá po jejich příčinách, potáže se s banalizací, ignorováním, případně zesměšňováním či útoky. S oblibou je uplatňováno nařčení z nekorektnosti, nezodpovědnosti, prostoduchosti, nevěcnosti a zejména závisti (moudré, odpovědné a přející *bohatství* blahosklonně poučuje hloupou a za nic neručící, závistivou *chudobu*), populárním dehonostujícím plivancem bývá přiřazení do kategorie obskurních slátanin a bludů nařčením z paranoidního splétání fantasmagorických teorií konspirace a z úchylné potřeby „demaskovat“.

Uvedme příklad z českého tisku. Osobnostem, které problematizují kapitalismus a jeho mocenské elity – dejme tomu jako Lester C. Thurow (v rozhovoru s Jackem Žakowským; Žakowski 1998: 17) nebo Roland Barthes (v českém vydání knihy *Mytologie*; Barthes 2004) – je nějakým příčinnivým kulturtrágerem, ochráncem ověřených hodnot (tentokrát Bohuslavem Blažkem, jenž oba kverulanty srovnal do buržoazní latě) přiznána

podnětnost pouze tehdy, nepřeslápnou-li mezní čáru konformity: nepodvrací, jsou neadresní a v rámci své odbornosti rozvíjejí v mezích přípustné perspektivy (apoliticky a scholasticky) mikroskopický rozbor fenoménu, co nejvíce vzdálených faktům ožebračování, vykořisťování, nespravedlnosti a bídy. Pokud nedodrží nepsaná pravidla, jsou *ideopolicií* shledáni nevědeckými (neaplikují totiž pojetí toho času z nejvědeckějších – psycho-socio-kognitivní, funkcionalistický a nepolitický přístup³) a žurnalistickými, populistickými, marxistickými (v buržoazním slovníku marxistický znamená něco jako potrefený idiocí a leprou najednou), intelektuálně selhavšími, nechápajícími, že pravo-levé myšlení a parazitní odbory jsou passé, ale též převelmi nebezpečnými, protože rozeznávají strunky závisti trsátkem svých licoměrných mouder (Blažek 1998: 20; Blažek 2004: 9).

Stejnými či obdobnými slovy je vyčíněno každému, kdo hledá mouchy v tomto, pro někoho nejvybranějším z možných prostředí, pro jiného v naparfémované žumpě; v prvním případě po okraj naplněném svobodou, ve druhém sračkami. Kohorta novodobých hlídačů doktrinální čistoty projevu a konformismu *à la* Ždanov vyslídí svým „neomylným buržoazním instinktem“, jak říkával Marx, nepatřičnost – to, co není kongruentní s jejich koncepcí – a vytasí se se svým arzenálem „bolševických“ (míněno v trajektorii orwellovské kritiky *kulturního bolševismu*) schémat, frází a mýtů: útěšných narací, bez nichž nebylo by jim dáno poklidného a samolibého žití, jež si nechtějí ani na okamžik hatit. Myšlení, jež narušuje buržoazní pohodu tím, že transparuje její strukturu a polemizuje s ustálenými představami, se automaticky ocitá na indexu *Nepřátel společnosti*⁴ (kapitalistické), pročež nemohou na něm absentovat ani na výsost pronikavé analýzy zmíněného Rolanda Barthesa.

Urputná snaha cosi v jeho textu o sekulárních mýtech našich časů potlačit, překroutit a skrýt budí *ipso facto* pozornost: mytologie o Barthesově *Mytologii* je nesporně signifikativní. V kapitalistické společnosti člověka neustále okupuje „obrovský vnitřní parazit a vytyčuje jeho aktivitu úzké hranice, v nichž je mu dovoleno trpět, aniž může se světem pohnout“ – a jak vidno, nedá pokoje ani R. Barthesovi. Tento cizopasný buržoazní *pseudo-fyzis*, jenž je organicky puzen k pohlcování třídní rozporuplnosti, vyměšuje skrze mýty a ideologie harmonii a esenciální, páně buržoovy Pravdy a Normy, které pretendují na *všeobecnost a přirozenost* (Barthes 2004: 153).

Vyzbrojme se sociálně kritickým rentgenovým paprskem (inspirovaným mimo jiné i raným, „angažovaným“ Barthesem, mnohem méně pak jeho lingvistickou metodou⁵), a nyní pokusme se vzdorovat přesile tohoto vskutku dalekosáhlého ideového záboru, nenechajme se ovládnout kyprou, dozlatova vypečenou pseudoskutečností, která je nám servírována.

MYTOLOGIE A IDEOLOGIE

Mytologie měšťáckého světa pochopitelně nesplňuje všechny atributy mýtů archaických, etnicko-náboženských (kosmogonických, theogonických, instauračních, heroických, etiologických, eschatologických ad.). Ačkoliv je teorií mýtu nepřeborně, připusťme, že do jakési přibližné „univerzální“ definice se buržoazní mýtus vejde.

Každý mýtus je žánrem anonymním: nedohledáme autora určitého mýtu, ať už se (s C. G. Jungem nebo M. Eliadem) domníváme, že jím jsou nehmatatelné archetypy, či (v chápání např. funkcionalistickém B. Malinowského) konkrétní lidé v týmech politických, mediálních, vojenských, církevních, edukačních, uměleckých nebo otevřeně komerčních, u jejichž jednotlivých „zakázek“ a „akcí“ je původ záměrně potlačen a ony jsou unášeny proudy a víry institucí. Mýtus má spíše iracionální, i když jistými zákonitostmi krystalizovanou, nevědomou fazónu (dle S. Freuda jsou mýty veřejnými sny). O mýtu lze též říci, že je ritualizovanou promluvou; některé promluvy totiž vyjdou vstříc společenské poptávce, osloví její tužby a opakováním (které není jen matkou moudrosti) se z nich stanou mýty, jakmile je schematizován a paradigmaticizován *ritus*, který nikdy pouze formalizovaně nezopakovává, on i zkázňuje, poněvadž jeho prostřednictvím jsou mýty netoliko znovuprožívány, ale rovněž nově přeformulovávány.

Formou vyprávění, příběhu, avšak i obrazu, mýtus odpovídá na zásadní otázky sociální skupiny a vysvětluje a ospravedlňuje sociální řád a jeho společenské instituce. V prostředí society fungují mýty jako jakýsi sociální kompas (orientace) a současně kotva (integrace). Vzpomeneme-li F. Tönniese, ve společnosti, jež je společností smlouvy v podobě nesčetných kontraktů, jsou pochopitelně v těchto dohodách mýty obsaženy především; mýty uchycené v tradici jsou pak typické pro společenství, neboť pro něj jsou výztuží zvyky, obyčeje. Mytologie je přiřaditelná k pokladům kultury,

ale postavme věc i z druhé strany: toto kulturní bohatství je prolezlé mýty, a proto je se zápletem věčně dekonstruujeme.

Podle Rolanda Barthes, který ke svému výkladu mýtu přistupoval „v dialektické koordinaci jednotlivých vědních oborů“ (i proto je jeho pojetí tak myšlenkově nosné i fascinující), mytologie „tvoří zároveň součást sémiologie, jakožto formální vědy a ideologie jakožto vědy historické: studuje totiž ideje, jež mají určitou formu“. Takto nahlíženo je mýtus útvarem *sekundárním sémiologickým*, jistým modem signifikace, jenž na bázi zavedených kolektivních představ o faktech deformuje skutečnost. V univerzu není nic, co by se nemohlo stát mýtem, jehož úlohou „je zakořeňovat dějinnou intenci v přirozenosti a nahodilost ve věčnosti. [...] Svět vstupuje do řeči jako dialektický vztah lidských aktivit a činů a vychází z mýtu jako harmonický obraz esencí.“ Mýtus přitom postupuje tak, že interpeluje i familiárně vyzývá a „vyhledává právě mne, je obrácen ke mně, podléhám jeho intencionální síle, vyzývá mne, abych přijal jeho rozpínavou nejednoznačnost“ (Barthes 2004: 110–111, 107, 112–113, 140–141, 123). Vemlouvá se podvojnosti lidské existence brilantním úskokem: *naturalizací*. A jak to, že je mýtus tak potentní? – „Není sankcionován pravdou: nic mu nebrání v tom, aby byl setrvalým alibi [...], aby vždy disponoval nějakým ‚jinde‘,“ odpovídá Barthes (Barthes 2004: 122).

Od obecného náhledu bych se však nyní – pod egidou sociálně kritického, angažovaného⁶ pojetí – odchýlil k problematice mýtů buržoazní společnosti. Buržoazní mytologie, soustava mýtů buržoazie, je v marxistické terminologii nadstavbovou součástí kultury kapitalismu a účinkuje jako nezbytný tmel jeho hodnot, když tvoří: jednak výplň prázdnoty vycpané nicotou, nalézající smysl a koncept existence v sobě samé; jednak vrstvení a větvení struktury jeho společenských vztahů a rétorických forem. Tyto permanentní mýty vyhláší totální nevyvratitelnost buržoazních struktur, principiálně zastírají, *zneviditelňují*, maskují nebo překrucují nespravedlnosti, tyranie a vykořisťování – kapitalismem „defekovaná“ *svinstva* proměňují v „přirozenost“, špínu očistí, zjemní, rozředí a učiní nevinnou, pochopitelnou, samozřejmou, čas od času dokonce půvabnou.

Na základě jakých pravidel se buržoazní mýty nejčastěji odvíjejí? Připomeňme si zde Barthesův výčet ústředních rétorických figur mýtů buržoazie (dovolil bych si poznamenat, že v podstatě může jít o mytizující

formy rétoriky každé moci – i když „vrozené“ dispozice k nim má buržoazie rozhodně mimořádné) jsou:

1) *Vakcína* – servilní doznání špetky „nahodilého“ zla posílí systém a zabrání odhalení jeho tyranské povahy; zviditelnění nevýznamných nešvarů instituce se v posledku uzavře verdiktem – *happy endem* – že jde o nedokonalosti „od přírody“, které nemohou vyvrátit výhody zavedeného řádu.

2) *Nepřítomnost dějin* – užívání „nezpochybnitelné“ hodnoty nadčasovosti, věčnosti (nebo i bezčasí) tak, aby potlačovala dějinnou ukotvenost lidských trápení, ježto nezodpovědnosti svědčí odpařená historie.

3) *Identifikace* – zrcadlení jako výsledek konfrontace s *Jinakostí*, která je ve výjimečných případech, kdy nelze rozdílnost zredukovat (odebráním jejího příběhu), zastoupena rétorickou figurou *Exotiky*, kdy je *Odlíšné* zvěčněno na pouhou zajímavost, jakéhosi kašpara k pobavení.

4) *Tautologie* – samovysvětlující magické zdůvodňování z nedostatku slov, dostavující se při přetlaku emocí.

5) *Ani-ani-smus* – protivné antipody se vzájemně vyruší, více neruší a svízelnou volbu vyváží přijímání; projevuje se fascinací kritickou „nezaujatostí“, „nepředpojatostí“ a odsuzováním přiznaného stranění (viz pozn. 6).

6) *Kvantifikace kvality* – redukce složité skutečnosti jejím vyčíslením; hodnocení kvality sčítáním efektů a (pokud je to jenom trochu možné) jejich ceny.

7) *Konstatování* – poučování bez explikace (protože „přirozenost“ ji nepotřebuje), opřené o vládnoucí *zdravý* rozum, za pomoci přísloví, jež jsou vždy na straně moci, bohatství, slávy a nezměnitelné hierarchie (Barthes 2004: 148–153).

Z kontradikcí a nespravedlností přetavená usmiřující vyprávění a obrazy mýtů jsou příjemně vyhrátými hnízdy zabydlenými buržoazií a jejími nohsledy – oni totiž nežijí vně, nýbrž se tetelí „uvnitř“ mýtu. Buržoazní mýty vyprazdňují a deformují skutečnost – jsou „depolitizovanou promluvou“ a „nástrojem ideologického převratu“, kdy je realita nahrazována ideologií (Barthes 2004: 140–141). Mytologie vykonávají funkci nevědomého mechanismu přenosu a nastolení ideologie – mohli bychom tedy i říci, že mýtus je médiem ideologie.

V mém výkladu termín *ideologie* – který na rozdíl od archaických kořenů *mytologie* má svůj původ v moderně, přesněji v její sekularitě⁷ – není toliko neutrálním⁸ seskupením (řádoby) racionálních, více či méně

konzistentních, idejí, hodnot, myšlenek, pojmů a představ o světě, jež vycházejí z jistých skupinových zájmů. Ideologie – jež je vždy spjata s mocí („Když začne být určitá definice reality vázána na konkrétní mocenské zájmy, může být nazývána ideologií“; Berger – Luckmann 1999: 122) – je především (vyjdu-li z pojetí K. Marxe kořeněného Karlem Mannheimem a Louisem Althusserem):

a) falešným vědomím (K. Marx) zakrývajícím skutečnost třídních rozporů a vědomou či nevědomou symbolickou mocenskou interpretací reality (všední i výjimečné) a jejích kontextů, zacílenou ne k jejímu porozumění, ale ovládnutí ku vlastnímu prospěchu;

b) stabilizujícím zájmem, vůlí a zejména diskurzem a praxí dominantních a vládnoucích skupin, podporou stávající moci a řádu (oproti motivaci utopického vědomí ke změnám a převrácení pořádku; Mannheim 1991), s funkcí nejen legitimizační, mystifikační a útěšnou (Scruton 1989: 41) – tedy deskriptivní, neméně však, ne-li prvotně, funkcí expresivní: falešně nastaveným praktickým konáním a postoji materiální existence (na což poukázal najmě Althusser⁹).¹⁰

A poněvadž je kultura entitou poskládanou z mnohosti interferenčních sil a sítě prolínajících se sociálních vztahů všemožných úrovní, je pochopitelné, že Antonio Gramsci – překonávaje křivou, usychající větev marxismu, jež si vystačí s primitivním a zjednodušujícím pojetím teorie společenské základny a jejího odrazu do nadstavby – formuluje: Marxův historický a dialektický materialismus (jenž ve svých dopisech z vězení Gramsci nazývá v labriolovské tradici „filozofií praxe“), protože nevyznává jakýsi teologický dualismus, jednoznačně vychází z provázanosti základny a nadstavby; ideologie je pak tedy elementem nepřímou uplatňované kulturní hegemonie vládnoucí třídy, jež konstruuje sociální realitu, přičemž projevuje se spontánním přijímáním společenského řádu (Gramsci 1966).

A poté co dále i L. Althusser symbolickým *naddeterminováním*, nebo T. W. Adorno *negativní dialektikou*, pročistili marxistický vzduch a vymazali jej z úletů doslovnosti, triviality a jednosměrné, optimisticky pokrokařské, někdy i esencialisticky založené příčinnosti a nutnosti¹¹ – mohla *Birminghamská kulturní škola* konstatovat, že ideologie recipienty *přijímaná* skutečně není do puntíku identická s ideologií *odeslanou* (McQuail 1999: 124–125). Přece už před ní Umberto Eco poukazoval na to, že bytí i jsou masám panující třídou skrze média předkládány její kulturní a men-

tální modely, zesponu – tj. od lidových vrstev – přichází určité partikulární vstupy a „interpretace poselství podle kódu, který není kódem toho, kdo poselství vyslal“ (Eco 1995: 26–27). Centrální „zpráva“ – reprodukce kulturního monopolu a hegemonie vládnoucí třídy a jí ustaveného ekonomického a sociálního řádu – je však zachována, jakkoliv dekódována diferencovaně; ostatní přidružená sdělení nechť si jedinci reformulují dle vlastního apetitu: ušlechtilí intelektuálové pohrají si se sémantikou a sémiotikou ornamentů jak kořátko s klubíčkem a natvrdlí burani zareagují na složitější informaci uprdnutím a uchechtnutím – to ovšem těžko zvat rezistenci vůči buržoazním mýtům.

Tak jako se dějinně dialekticky pozměňují obsahy ideologií, mění se nebo povstávají z nich nové mýty (Terry Eagleton, domýšleje Waltera Benjaminu, vyjadřuje jasně, jednoduše a pregnantně: „ideologie je nepostradatelná, dokud existuje nespravedlnost“; Eagleton 2001: 121–122). Z trosk mýtična předchozího, již nefunkčního, jsou utkány přeludy nanovo vyplených mýtů, kteréžto v *kutlisky* (ve smyslu Claua Lévi-Strausse) přeskupených a modifikovaných tvarech převyprávějí, zobrazí a ozřejmí transformované reálie v režii nové moci, až dospějí do stadia všeobecně rozšířených, do morku společenského skeletu zažraných, konformních mínění a představ a dojde k jejich zafixování.

Působistěm novodobé mytologie je prostor soukromý i veřejný, mýty jsou zde součástí konzumovaných výrobků i produkujících „fabrik“ a institucí. Detailní analýzy konkrétních, mýty opředěných produktů (hraček, pracích prášků, bifteků a hranolků, striptýzu, astrologie, fotografie, umělecké kritiky apod.) dokonale provedl R. Barthes, tudíž si pouze dovolím doplnit, že každá instituce má ve společnosti svůj konstitutivní, habituální mýtus se svým rudimentárním konceptem a dogmatem, který infiltruje do *každodennosti* a indoktrinuje ji. Uvedme ukázky mýtů některých buržoazních institucí, jež svou ideologií vyplňují a falzifikují bázi kapitalistické mašinérie (postavené na bezměrné ziskuchtivosti, ekonomickém násilí, globálnosti, monopolu a v neposlední řadě penězích, základním to materiálu polymorfni socio-ekonomické akumulace): mýtus politiků sloužících veřejnosti; mýtus médií jen odrážejících realitu; mýtus armády nad zlem hrdinně triumfující; mýtus vědy objektivně zkoumající skutečnost a sloužící výhradně prospěchu celého lidstva; mýtus církevních představitelů jakožto jediného zástupce a prostředníka Božího; mýtus školy jako

jediného protagonisty a zprostředkovatele Vzdělání; mýtus umění coby nejspanilejšího lidského konání; mýtus sportu jako druhé nejušlechtilejší činnosti; mýtus nestranné policie, soudů a zákonů; mýtus reklamy jakožto pouhé informace o výrobku atd.

Relevantním a univerzálním mýtem buržoazní společnosti – jímž se podařilo vládnoucí třídě infikovat všechna sociální pole – obsaženým v její institucionalizované i neinstitutionalizované podobě je mýtus zániku antagonismu mezi utlačujícími a utlačovanými, pročež se dále soustředíme především na něj.

DUCH BURŽOAZNÍCH PRINCIPŮ (VE SPOLEČNOSTECH POZDNÍ DOBY)

Anonymní rastr, noetický a komunikační klíč, a hlavní zásada buržoazního *třídění* informací (ve Foucaultově terminologii *epistémé*) – *netřídění názírání*, je v kapitalistickém režimu nevyvratitelným kritériem, určujícím, které obrazy a příběhy budou do hlav jak vcházet, tak z nich vycházet. Protože jsou buržoazní mýty dokonale integrovány do kontinuálních kulturních axiomů kapitalistické společnosti, můžeme konstatovat, že schémata měšťáckých algoritmů v podobě pravidel, hodnot, stylu či významů vskutku hlídají jako dveřník u vchodu do světa, jenž patří kapitalistům. Duch buržoazie prostupuje institucemi, masmédií, a tudy celou společností, normalizuje ji a nepřipustí fundamentálnější opozici proti systému; říkává se tomu též *kulturní hegemonie* (A. Gramsci), v tříděně neutralizovaném tvaru pak *kulturní vzorec* (Ruth Benedictová).

Proto se, dejme tomu, z principiálního politického sporu stane na oficiálním fóru pouze nominální volba mezi nuancemi téhož, podstata a smysl degenerují ve formu: privatizace, deregulace, zánik sociálního státu a multiplikace nezaměstnanosti, chudoby a násilí se berou jako nezvratitelné procesy a fakta. „Kdo není solventní a nenaspoří si na vzdělávání a péči zdravotní a důchodovou, aťsi skončí jako negramotný a nemocný nuzák – to je přeci srozumitelné každému,“ velí nám neextrémní *zdravý* rozum, „za vše se platí – takový je život – svoboda je svoboda – jinou alternativu nemáme – nebo chcete, aby se vrátil komunismus? Toužíte vrátit zašlé časy a zase stát fronty na banány, dámské vložky a devizové doložky?“ Základní sociální jistoty a slušný ekonomický standard pro všechny (výdobytky

revolučního tlaku socialismu) vypráší služka kapitalistických mýtů z koberece dějin jednou provždy.

Ideologické mikroklima buržoazní společnosti suggestivně evokuje, že v ní vše podléhá samovolnému, (hayekovskému) *spontánnímu řádu* a děje se jaksí historicky osudově; účinkuje zde totiž „mechanismus sociální iluze, který způsobuje, že sociální vztah je nahlížen jako přirozená kvalita, přirozený atribut substance nebo subjektu. [...] sociální vztah je nějak „zakonspirován“, a shodně je tomu u jakékoliv hodnoty nebo svobody, říká L. Althusser (Althusser 1988: 25); do absolutně nekomunikovatelného „podzemí“ je pak samo sebou zatlačeno na prvním místě konfliktní třídní pozadí sociálních relací.

Kulturní zásady této „naturálně“ ustavené society, o nichž není a nesmí být sporu, výstižně shrnul Robert K. Merton – a ačkoli popisoval povahu americké kultury, můžeme vztáhnout jeho slova na každou buržoazní sociální skupinu a utvořit si jakýsi hypotetický *buržoazní manifest*; nacionální konotace protentokrát nejsou až tak důležité – výjimečná síla, pozice i jistá „avantgardnost“ či *pionýrskost* americké společnosti díky zřetelnosti a extrémnosti svých rysů zde jen usnadňuje charakteristiku obecných vlastností (mýtů) kapitalistické kultury.¹² Vyjdeme-li tedy z Mertona – buržoazní kultura, v níž klade se důraz na „bohatství jako základní symbol úspěchu“, doporučuje, či spíše „přikazuje přijmout tři kulturní axiomy“:

- klást vysoké cíle si musejí všichni, neboť mají rovné šance (odsuzován je jednotlivec, ne sociální struktura);
- dnešní nezdar je pouze zastavením na trase k úspěchu budoucímu (konzervování moci identifikací nižších s vyššími vrstvami);
- skutečným selháním je ztráta ambicí (strach z degradace do podřadné společenské kasty nutí k nepolevující ctižádosti; Merton 2000: 144–145).

Pokud pak jde o buržoazní negativní principy a vymezení, jejichž ústředním ideologickým zájmem je – jak bylo výše naznačeno – mytická depolitizace každé sociální látky ve smyslu vytváření *iluze nerozlišenosti společenských tříd* (Barthes 2004: 139; s nevyčleněným podtextem: Kapitalismus si rozvracet třídní záští nedáme!).

Dokonce už i opravdoví specialisté na analýzu a interpretaci sociálních fakt, při jiných příležitostech kritičtí, jsa očarováni *pensée unique*, kopírují jediné přípustné hodnocení: kapitalismus je už zkrátka takový – nezbyvá než se smířit s neblahými doprovodnými projevy vyhocenými v údobí

neokapitalistické normalizace, další mutace *Velké transformace* (Karl Polanyi 2006). „Je v tom cosi osudového, ať se nám to líbí, nebo ne, je tomu prostě tak“ (Petrušek, in: Jandourek 2005: 6). Nechť si je nám kapitalismus příjemný či nepříjemný, musíme přijmout, jaký je. Tečka. Proč by taky radikální a explicitní kritika hlavních příčin deformace sociálního systému a vztahů produkovaných následující kapitalistickou akumulací měla být nosným tématem buržoazní sociologie – notabene: kdo by to platil? Máme tu závažnější a palčivější teoretické i čistě instrumentální úkoly...

A že nejde o zjednodušení pro pitomoucké čtenáře novin či bezděčný naivismus, nýbrž sourodý postoj, onen sociolog *par excellence*, který výše zmíněnou větu pronesl, Miloslav Petrušek potvrzuje ve svém stěžejním díle – mimochodem obdivuhodného, vskutku klasicky vzdělaneckého, nejen sociologického, ale rovněž filozofického a psychologického záběru, vyšperkovaného dnes již zřídkačnými odkazy na krásnou literaturu – s názvem *Společnosti pozdní doby*. A poněvadž je to k věci – ježto těmito societami proniká duch buržoazních principů – zaměříme na něj náš pohled.

M. Petrušek, třebaže v úvodu naznačuje, že si uvědomuje, na čem stojí predikační procesy a že žádné pojmenování (společnosti) není nevinné, poněvadž jde o to, ze které strany barikády a kým je skutečnost viděna, ihned vzápětí sebe z těchto korelativních okolností vyjímá, vynáší se do ptačí perspektivy neutrálního pozorovatele sociálních jevů a deklaruje: tak jako „není nezbytné předpokládat dominantní ideologii v jedné společnosti“, nenajdeme ji ani u něj coby autora dotyčného spisu (Petrušek 2006: 50–51).

Na tuto hru nemůžeme přistoupit. Věvodí-li světu kapitalistický systém, je více než pravděpodobné, že ve společnosti existuje a vítězí jeho ideologie, kteroužto je možno nalézt také v řeči jejích integrovaných a etablovaných členů (natož měli-li osobní potíže s předchozím nekapitalistickým režimem a při každé příležitosti na to poukazují). Petrušek by rád na své knize udržel pel explanační, nebo alespoň ideologické nevinnosti, avšak argumenty, které k tomu snáší, patří k obvyklému arzenálu mocenské ideologie. Jeho ústy nebo perem pak tato sugestivně promlouvá: „[...] dnes již nepanuje shoda o tom, že by platila klasická marxovská teze“ o myšlenkách vládnoucích dané epoše, jež jsou myšlenkami vládnoucí třídy (Petrušek 2006: 49). Jakoby v současnosti již žádné myšlenky nevyjadřovaly vztahy, „které právě z jedné třídy dělají třídu vládnoucí, tedy myšlenky jejího panství“,

a vládnoucí třída tyto nevyhlašovala „za společný zájem všech členů společnosti, což znamená v oblasti myšlení: musí svým myšlenkám dát formu obecnosti, musí je vydávat za jediné rozumné, všeobecně platné myšlenky“¹³ (Marx 1967: 158–160; pochopitelně, že toto falzifikující mocenské myšlení, interpretace, ale i praxe třídní reality nemusejí se odehrávat v uvědomělé rovině).

Z celého textu *Společnosti pozdní doby* emanuje – nejzřetelněji v oddílech *kapitalistické a socialistické společnosti* – že minimálně u jedné otázky M. Petruska (slovy upoutávky z přebalu) *nevyzývá k diskusi a odpovídá na ni kategoricky a definitivně*: vztahu a hodnocení socialismu a kapitalismu. U nikoho neočekává, že by zpochybňoval rovnice, jež abstrahují od třídního antagonismu a shrnují vládnoucí myšlenky buržoazní epochy; pozdně měšťácká societa – včetně Miloslava Petruska samého – si je natolik osvojila, že je považuje za cosi, co je „logické“ a o čem se už v nynějšíku nepolemizuje:

socialismus = plánování a ekonomická nefunkčnost + totalita + kolektivistický útlak jedince

kapitalismus = volný trh a hospodářská prosperita + pluralita a demokracie + osobní svoboda

U těchto implicitních výrazů (o kterých se předpokládá, že se čemusi rovnají) – a z hlediska prizmatu zkoumání společnosti jistě kruciálních soudů – je jaksi zneviditelněna jejich (třídní) předpojatost: na to nyní zaměříme svou pozornost.¹⁴ Petruska v nich *řečí utlačovatelů* – tedy formou mýtu (Barthes 2004: 147) – čtenáři předkládá a podsouvá k bezvýhradnému přijetí postburžoazní verzi světa. Protože však bez vyváženosti, leč také příznání jistých nesrovnalostí a problémů, není vědecké objektivity, nemarxistickou kritiku kapitalistického systému – neb ta jediná je dle oné verze korektní, vyvážená a konstruktivní – Petruska neodmítá (že by Barthesem popsané mytologizující figury *ani-ani-smus* a *vakcína*?); zejména se přihlašuje k tomu, že jej bolí vyprchávaní ctnosti, mravnosti a kulturnosti – avšak s přidruženou douškou: socialismus byl režimem daleko nekulturnějším, neslušnějším, neetičtějším a více demoralizujícím. „Odvažuje“ se dokonce vyjádřit slova porozumění pro příznivce tzv. *třetí* – sociálnědemokratické, snad i po fabiánsku vytýčené – *cesty* (v souvislosti s českou *neoka-*

pitalistickou normalizací po roce 1989 obnášející hlavně uzurpování gigantických majetků soukromými osobami,¹⁵ o níž rozprávěl pro noviny, však konzistentně s buržoazní „osudovostí“ Miloslav Petrusěk tvrdí: „[...] bylo zřejmé, že „jinak to nepůjde“ – že někteří věřili v třetí cestu byl historický omyl“; Petrusěk 2006: 248), ale protože nepolemizuje s třídní hierarchií a strukturou, v žádném případě nevybočuje z koryta buržoazní kulturní hegemonie a legitimizující, afirmativní a petrifikující autoprojekce kapitalistické společnosti, která buržoazními schémata a mýty stvrzuje vlastní status a stávající sociální vztahy.

Podle našeho mínění tudíž v některých pasážích text M. Petruska (vedle toho, že se jedná o svěží a inteligentní přehled oboru sociologie) není jen zaujatou výpovědí, ale v posledku i podporou dominantní buržoazní ideologie – a že panující řád nepovažuje sebe sama za ideologii je jeho elementární vlastností. Autor by sice rád svou knihu postavil nad ideologii, avšak přestože je moudrá a informačně strhující – najmě precizní deskripcí kořenů, diachronie a interpretací společenskovedního pojmosloví – buržoazní duch v ní zhusta mezi řádky i v drobných detailech vane; ne kudy se mu zamane, ale podle určitých mocenských algoritmů. Může být například považován za nezávislý soud, jenž určí, že neideologizoval Daniel Bell vyhlášením konce ideologie v postindustriální společnosti, ale spíše Theodor W. Adorno, upozorňující, že jde o zastírání neměnné podstaty kapitalismu (Petrusěk 2006: 48)? Má snad na ideologično patent výlučné „marxist levý“ (E. Bondy)? Co mne však doslova ranilo, bylo přistihnout osobnost jako M. Petrusěk u toho, když servilně uvádí jakožto kdovíjakou politologickou autoritu ve věci supervelmocenských ambicí USA jejich oddaného pucfleka „Šášu“ Vondru (Petrusěk 2006: 66). (Snad jej na stará kolena nemrzí, že si to neprozřetelně rozházal u V. Klause, a snaží se tedy vlichotit jinému, mladšímu a perspektivnějšímu potentátovi?)

Že autor v knize *Společnosti pozdní doby* pléduje za měšťácky konzerující přístup k světu vyjevuje třeba i tím, čemu přikládá váhu u problému politické korektnosti; jakoby mu ani nešlo o to, že je nutno narovnávat pokřivený jazyk – který se nevyvíjel přirozeně, poněvadž je konstruktem mocí kódovaným – a raději, téměř po „ulčovsku“ poznamenává: „Usilování o politickou korektnost nezřídka vede k sebezesměšnění těch, kdo tohoto nezřídka orwellovského slovníku používají [...]“ (Petrusěk 2006: 46). (Navíc ostatně ani nechápu, proč se tu nepřipadně šermuje Orwellem

– snad ve zmatku ze zahlcenosti adjektivy společnosti? – když u politické korektnosti kráčí zjevně o snahu docela opačnou mocenskému zamlžování a překrucování jazyka.)

Duch principů buržoazie povívá též kupříkladu v hesle „Společnost diplomů“ dotyčného díla, kde Bourdieuově analýze kulturního kapitálu nastřádaného při školním vzdělávání – která demaskuje, že v edukačních institucích dochází k reprodukci sociální diference, kdy právě z oněch rozdílů pocházející sociální kompetence je akty racionalizační magie (od nominace, přes zkoušky, až po ordinaci a diplom) vydávána za skutečné individuální schopnosti, aby se tak stvrдила legitimita i autorita vládnoucí třídy a jejích mocenských práv, analýze, jež je pod čarou kritikou této reprodukované třídní hierarchie z pera levicového sociologa, v závěru života dokonce i politického aktivisty – rozumí Miloslav Petrusek (v tomto díle – ve svých dřívějších komentářích k Bourdieuovi ji takto nedezinterpretuje) po svém: pravicově elitářsky a tradicionalisticky,¹⁶ možná i poněkud substancionálně. Studenti na prestižních univerzitách podle něj přináleží – bez jakékoli ironie – k od přírody *vyvoleným*.

Nejprve si zde povšimněme, že Petrusek odkazuje na teze B. Bernsteina o *rozvinutém jazykovém kódu* těchto studentů z řad vyšších sociálních skupin. Je věcí názoru, anebo ideologie, že přitom nezmínil W. Labova (když zahrneme možnost, že by jej neznal), který přesvědčivě ukázal, že teorie jazykového deficitu je mýtem přehlížejícím, že sociální degradace dětí nižší vrstvy je vede na půdě vzdělávacích zařízení k defenzivní strategii jazykové střídmosti (mimo školu neprojevané), klasifikované střední třídou (a tedy i učiteli), o elitách moci nemluvě, jako „omezenost“ – když naopak tyto mají tendenci chápat plochou verbóznost coby „rozvinutost“? Nedochozí tu k bezděčnému přiřazování se k buržoazně „přirozené“ koncepci světa, jež se tváří, že s ideologií nemá pranic společného, ačkoli reprodukuje třídní hierarchii a selekci? Oněm vyvoleným studentům by potom podle M. Petruska nemělo být zatěžko nechodit jako plebs v adidaskách, ale vybraně se oblékat, především by se pak patřilo, aby pochopili, že jejich promoce je „akt nikoliv zasmrádlé tradice“, nýbrž obřad „navýsost důležitý, protože nominační“ (Petrusek 2006: 368).

Demokratizovaná masová kultura v postmoderním, eklektickém stadiu prorazila dřívější neprůstřelný pancíř hierarchické kastovní a monokulturní rigidity a znevážila na něj zavěšenou falešnou důstojnost a autoritu

elit. Informace a vědění se stále méně šíří, rozmnožují a v kultuře navršují pouze ve školách – a těmto „kamenným“ institucím a „reproduktorům“ sociálních rozdílů (Bourdieu) tedy kromě funkce odborně selektivní zbývá už jen funkce domestikační: učí přijímat a podřizovat se panujícímu společenskému režimu. Škola a její pracovníci, poněvadž ztratili své výsadní informační postavení a autoritu, si udržují moc nad objekty edukace už jen tím, že vládnou instituty klasifikace a udělování glejtů, certifikátů, vysvědčení, diplomů a titulů. A ježto nejvyšší a tudíž nejprestižnější jsou tituly univerzitní, jejich mocenství správci si i v dnešní pozdně moderní a ironické době mohou dopřávat středověkých převleků a inauguračních či závěrečných ceremoniálů, kterými by rádi dodali na důležitosti, účtě a legitimitě sobě, a potažmo celému třídně diferencovanému řádu ve společnosti. Přáli by si, aby nikoho nenapadalo, že ony prapodivné maškarády jsou sebestotvrzujícími mocenskými rituály, o nichž je toliko z pozice moci rozhodnuto, že vskutku jsou sociálně, a raději i esenciálně, významné a veskrze důstojné, a proto by tak měly být všemi vnímány.

Ale čím umanutěji si na nich univerzitní vrchnost zakládá, tím působí na ostatní – v kontextu doby, a nanejvýš toho, jak progresivně praktičtí dokážou být akademici na jiných sociálních frontách, pakliže jim to vynáší – pošetileji, směšněji a komičtěji. A to je optikou moci považováno za drzost, neboť by z titulu síly chtěla mít hlavní a poslední slovo, a tedy nakonec určovat, co vlastně je k smíchu, a co ne.¹⁷ Humor ovládaných, utlačovaných a vykořisťovaných, podvrací moc a ukazuje jí, že není bezmezná, proto na něj ideologové reagují zostuzujícími přídomky – jako např. „nízky“ či „jízlivý“ – jimiž se jej snaží devalvovat nebo převrátit jeho smysl.

Pomoci rozplést ony denotace mohl by nám koncept Karla Kosíka, v němž jízlivost je ponižujícím výsměchem moci svým obětím, kdežto humor a smích (který je vzácný, ne dotěrně vtipáلكovsky nebo do konvenční mimiky nastavený *keep smiling*) mají osvobodivý, zachraňující charakter (Kosík 1993: 192–193, 188–189): jízlivé se nese v duchu utlačující moci – humorné její plány kříží. Tato teze je přítomna taktéž v Kosíkově filozofickém výkladu Haškova románu „Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války“, dílu postaveném na střetu humoru s mocí – a z tohoto důvodu si jej zde nyní připomeňme.

Plebejské šprýmy a ironie – coby reakce na tragičnost lidského života, na ohlupující a znicotňující mocenské mechanismy v něm vládoucí –

kteřé byly součástí soukromého života Jaroslava Haška, vstoupily zde geniálním způsobem do románu-grotesky odhalující nelidskost války a moderní doby jako aliance moci (Kosík 1993: 136, 142), dle našeho soudu pak i obnažující nelidskost celých mocenských dějin, ve kterých se považuje za *normální, přirozené* a *osudové* obětovat obyčejného člověka. „Jak může a má obyčejný člověk v takové době žít – takové je základní téma Haškova vypravování. Uzavřít se do sebe a užívat si? Přežít? Využívat a používat druhých k vlastnímu prospěchu? Švejk zůstává – ve válce i po ní – Švejkem: nezbohatne, neshromáždí majetek, neudělá kariéru, nevymrští se do vlivné funkce,“ povšiml si K. Kosík (mimochodem v této rovině obdobně prošel životem i on sám, J. Hašek pak jakbysmet; a nést reálnou existenci – prostou majetků, kariérismu a mocenských funkcí – bývá těžší, nežli o ní pouze psát!) „Nejpolitičtější postava české literatury“¹⁸ znevažuje panstvo i s jeho mocí represivní a ideologickou nejen otevřeností, blasfemií a humorem, ale také tím, že ji nejsou s to změnit: Švejk jest *božským komediantem* ukazujícím komičnost sociálních rolí i ironii dění, *anti-hrdinou*, jemuž je cizí „chtivost jakéhokoliv druhu – majetku, moci, slávy, senzací, pomsty [...]“; směšnou nemírnost zajatou konečností *zrcadlí*, a právě proto vyvádí mocné a moci lačné z míry (Kosík 1993: 140, 143, 139, 133). Alespoň tedy jeho smích klasifikují coby úšklebek malosti, protože celý jeho nesentimentální, antiheroický a nezahořklý životní postoj hodnotí jako ničemný, podlý a přízemní „ve svém úsilí o přežití (o nic víc Švejkovi přece nešlo)“ (Petrušek 2006: 163), a v durychovské tradici nazvou jej *lokajem*. Postavu „dobrého vojáka“ – která těžko může usilovat pouze o to, aby nezhylnula, když zesměšňování moci není ideální strategií dlouhodobosti – čteme totiž podle toho, kde stojíme, k jakému táboru příslušíme. Mocenská ideologie pochopitelně vždy prohlašuje za troufalost, když *obyčejný, malý člověk* odmítá pro ni umírat. (Rozmilým tématem k smrti nudného, protože papouškovitého přemítání a rozprav české inteligence – o níž už Ladislav Klíma soudil, že „žmolek z prdele statného drvoštěpa větší má cenu“ – je vedle „švejkování“ také „čecháčkovství“: takový J. Gruša, polistopadový prominent a bytostný básnivec zduřelý arogance, je o něm schopen z placu o půlnoci vystříhnout sebezahlcující se etudu na daný motiv.) A jelikož se k této literární interpretaci, která se jako na potvoru kryje s vůlí panujícího řádu a vyjadřuje zájmy elit moci, připojil i Miloslav Petrušek, jsme nuceni konstatovat: zavanul nám zde znovu puch buržoazie.

Mají struktury a diference skutečně takovou sílu, že dojde-li k prohození pozic v sociálním prostoru a hierarchii, stane se z každého kritického ducha duch integrovaný, moci pochlebující? „Je v tom cosi osudového, ať se nám to líbí, nebo ne, je tomu prostě tak.“ Ale poněvadž Petruskovo *curriculum vitae* uváděné po roce 1989 většinou neobsahuje jeho spoluautorství na v marxistické tónině zkomponovaném *Malém sociologickém slovníku* (který vyšel v roce 1970) a docela chybí v něm překlad (z roku 1972) marx-leninské *Sociologie* od sovětského autora G. V. Osipova, zdá se, že tu figurují určité logické momenty, jež nemají se sudbou co dělat.

SOCIOLOGIE VE SLUŽBÁCH BURŽOAZIE

Moc starověká zaštiťovala se Bohem, od novověku má vždy plná ústa vědy.¹⁹ Osvícenství způsobilo, že pouze věda uspokojivě legitimizuje mocenské uspořádání, neboť skutečnost zkoumá a vyhodnocuje „objektivně“; pouze ona, v zastoupení vyškolených sociálních znalců zvaných sociologové, je schopna „rozumět“ společnosti. Působí to až komicky, a ve své stereotypnosti i dojemně, jak „nezávislá“ (rozuměj: nemarxistická) sociologie, v přímých či nepřímých službách buržoazní moci a její kulturní hegemonie, srdnatě zapírá Karla Marxe, jednoho z otců zakladatelů svého oboru, a s nezdolnou trpělivostí se již desítky let snaží empiricky prokázat, že se setsakramentsky pletl, jelikož buržoazní společnost přemístila se za linii třídní společnosti. Výjimečně pak připouští-li tito experti existenci tříd, chápou je v jakémisi neutralizovaném, neantagonistickém tvaru jako pomocnou kategorii v teorii sociální stratifikace. (Celosvětová multiplikace sociální nerovnosti však zdá se otevírá pozvolna sociologii oči: J. Keller v knize *Soumrak sociálního státu* zmiňuje, že „otázka znovuzrození tříd“ opět nabývá v sociologickém diskurzu váhy a prodělává svou renesanci; Keller 2005: 123–124.)

Kolik (často opodstatněných) úšklebků ze strany společenskovědních mudrců bylo, a dosud je věnováno tzv. „vědeckému komunismu“, přičemž titíž posměváčci dnes na objednávku staronového režimu kapitalismu sepišují v duchu buržoazních regulí odborné práce, v nichž se, v tom lepším případě, vykrádající jeden druhého, brodí v kvazipróblémech, v o něco horší variantě topí se v sáhodlouhých trivialitách kamuflovaných univerzitní rutinou, jež překrývá nedostatek myšlenek buď esoterickou složi-

ností,²⁰ anebo empirickým výzkumem a *kvantofrenním* (Pitirim Sorokin) hraním si se statistikou, které mají dodat formálně vytríbenému *ducho-prázdnou a bezpředmětnosti* (nezaměňovat s *nepředmětností* L. Hejdánka) patřičnou vědeckou váhu. V obojím provedení toť inteligence vyvanutá v jalových výzkumech.

Nejošklivější, ale bezesporu prestiž a finance magicky z klobouku společnosti vytahující, je pak chytře i vtípně napsaný badatelský přístup, který se líká a vine k moci, poklonkuje a slouží jí, když participuje na boření sociální základny a ordinuje ostatním ve společnosti *nejistotu*, navzdory tomu, že sám zbožňuje štedrost tučných grantů a *jistotu* závětří teplého a na rozkladu sociální a individuální struktury. Máme zde co do činění s objektivní vědou či spíše s buržoazní ideologií?²¹ Na tuto otázku nedostaneme jinou, než třídně diferencovanou odpověď.

Odtřídňující kognitivní stanovisko české sociologie – které nemusí být tak okaté a perfidní jako přístup, jenž si nečiní skrupule a kvůli osobnímu obohacení rovnou přijímá pravicově politické či mediální angažmá, nehraje si na objektivitu, a snaživě spolupracuje s jinými profesemi, především ekonomy a právníky, na všelikerých podvodech, jandourkovských žurnalistických falzifikacích a ideologizacích, rozkrádáních anebo alespoň demolici veřejného bohatství a hodnot (viz např. podíl sociálních vzdělanců Vladimíra Železného, Josefa Alana a Fedora Gála v kauze vzniku televize NOVA či Petra Matějů na prosazování zavedení školného na vysokých školách), jimiž ani nemám chuti se špinit, poněvadž je považují všemi snadno čitelné exempláře – vysvítá kupříkladu na jejím vztahu k Bourdieuově teorii strukturace a sociální reprodukce, jehož jsme se již mírně dotkli v souvislosti s pravicovým výkladovým pošinutím jinak sociálně cítícího humanisty Miloslava Petruska.

Proč jsou pro kapitalismus a jeho sympatizanty myšlenky P. Bourdieua těžko stravitelné? Francouzský sociolog totiž přesvědčivě ukázal, jak je ve společnosti v dialektickém propojení reprodukována strukturální třídní nerovnost a rozdělení, a že se na nich podílí rovněž mentální strukturace poznávání a jednání, poněvadž v řádu symbolického násilí epistemologických struktur dokonce i ovládnání přijímají, odsouhlasují a podporují daný systém. Pierre Bourdieu demystifikoval, boursal pravicové sociální šablony, iluze a mýty kolem meritokracie a zdánlivého naturalismu a fatalismu struktur kapitalistické formace – integrování sociologové je naopak

rekonstituují, remystifikují, renaturalizují a refatalizují. S jejich legitimačním pojetím Bourdieův levicový sociální criticismus neladí, a proto jej přecházejí nebo alespoň rozředí, kognitivní disonanci zredukuje. Vždyť každý správný vědátor chce nerušeně bádát, všít a vyhodnocovat údaje, nestranně rozvažovat – a proto se v posledku gratuidně přikloní k východiskům podporujícím současně osobní kariéru i buržoazní ideologii.

Nepokrytě nanesl úkoly na prahu „nové doby“ Ivo Možný: jde o to „opatrít znovu dominaci leskem“ (Možný 1991: 65). Ve vědeckých pracích potom nelze se nedobrat – aby přihřála se polůvčička a sakralizovala vlastní doména – že teprve univerzitní tituly naleští meritokratické mýty tak, aby blyštěly se jak psí kulky. Akademičtí veleknězi *nového světového náboženství* zprůmyslněného vědění, jak je popsal jejich zavilý odpůrce Ivan Illich, inscenují vzdělávání do jim podléhající hierarchie, „jsou prostředníky mezi věřícími a bohy privilegií a moci, a konečně rituálem pokání, v němž jsou obětováni ti, kdo nesplnili očekávání, tito obětní beránci zaostalosti. [...] milost je vyhrazena těm, kdo nashromáždili dostatečný počet školních let“ (Illich 2000: 47, 45). Nemůžeme se divit, že onen klérus byrokratické edukace – neboť je na vzdělávání srostlém se školstvím existenčně zainteresován, a v tomto poli vsazen, obestřen socializovaným *libidem*, *illusio* (P. Bourdieu) – má jej za samozřejmou, univerzální hodnotu.

V jedné aktuální studii s názvem upomínajícím výrok kárného soudu, *Odsouzení k manuální práci*, je potom samosebou konstatováno: v rodinách dělníků, žel, není uspokojivá motivace a jednání vzhledem ke škole a edukaci, zato v rodině vysokoškoláků jsou schopni udělat doslova cokoli pro to, aby jejich potomek získal co nejvyšší a nejprestižnější vzdělání. A jelikož i dělničtí respondenti odpovídají výzkumníkovi, co si přeje slyšet, kdože je vlastně *odsoudil k výkonu trestu manuální práce*, kdeže tkví příčina jejich sociálního „neúspěchu“ – i oni vidí chybu sami v sobě a svých blízkých, kteří je nemotivovali k zápasu o vavříny ve výchovně vzdělávacím procesu – mylně se pak tento domnívá, že se mu podařilo rozvrátit Bourdieuovy (prý deterministické) teze o rozdílné aspiraci či skepsi, odrážející reálné zkušenosti se strukturálně danou sociální-kulturní nerovností a vlastními výhodami a omezeními, a tudíž i odlišnými mentálními schémata a životními strategiemi – konkrétně dělníckými sklony k materialismu a lokalismu, a naproti tomu vysokoškolským upřednostněním statusu a kosmopolitismu, jež po dobrodružném sídlíštním sběru

a náročném vyhodnocování informací onen sociolog odhalil. Přičemž taktéž nepřímo potvrdil, že středostavovské hodnoty ovlivňují nejenom pedagogické (Bourdieu), ale rovněž sociologické hodnocení školních výsledků, kdy se ocitne na pranýři nezájem pasivních proletářských rodičů o školu, vedoucí k tomu, že jejich děti jak zátky volně plovou k manuální degradaci, a naproti tomu na maloburžoazním piedestalu aktivní přístup vysokoškolských hnízd, z nichž vystřelená torpéda cílevědomě skrz zadnice vlivných spějí k nejvyšším metám vzdělávacího systému (Katrňák 2004). A jakoby mimoděk vynesl mocný trumf podepřený exaktními daty: ani rovnostářská předlistopadová formace na tom přeci nebyla s to mnoho změnit – i v ní dělníci patřili k nejhudším co do ekonomického a kulturního kapitálu, i v ní docházelo ke vzdělanostní reprodukci. (Na takto nasazeném diskurzu sympatickém mocenským elitám – k němuž byl *třídně odsouzen* se ve své teoreticko-výzkumné knize i její autor – buduje osobní kulturní a politický kapitálek výše dotčený P. Matějů, který, jak již bylo uvedeno, v České republice navždy proslul lobbingem za to, aby nižší společenská vrstva byla velkou měrou zbavena posledního zbytku svobody, možnosti sociálního vzestupu terciárním studiem nezatěžovaným materiálním nedostatkem vlastní rodiny, nu a ti, kteří sítím nepropadnou, aby neměli ze stavu podřízenosti únikové cesty a stali se dokonale ovladatelnými, když budou moci studovat pouze tehdy, podvážou-li dluhem u buržoazie svá životní rozhodování.)

Zde však považuji za důležité připomenout (co si buržoazie opačně snažně přeje, aby upadlo v zapomnění) a upřesnit realie „jak tomu bylo“ za reálněsocialistického režimu – a na rovinu nastolme, že o nepředpokátem posuzování jeho výsledků nikdy nemůže být řeč, protože ponížení či povýšení éry vymknuvší se kapitalistické kontrole je významnou bitevnou kótou oboustranného třídního zápasu.

Pokus o socialismus – přestože přinesl mnoho bolesti a strašlivých příkoří – masově ekonomicky a kulturně povznesl život proletariátu. Jednou ze sociálních oblastí, kde se úspěchy projeví nejzjevněji byla demokratizace vzdělávání (povšimněme si, že úspěchům vzdělávacího systému na Kubě se její kritikové raději obloukem vyhýbají), prováděná jinými cestami než západní stát na sociálním řetězu drženého, blahobytného kapitalismu, nicméně naprosto ne s horšími výstupy. Komunisté se jednak „pozitivní diskriminací“ snažili pomoci nadaným dětem z děl-

nických rodin s menším kulturním kapitálem, aby mohly studovat a rozvinout osobní potenciál. Taktéž však kladli důraz na to, že každé slušné povolání je úctyhodné, má svou důležitost a nemělo by tedy být znevažováno jen proto, že jej nemusí vykonávat osoba s univerzitním titulem. Z tohoto pohledu pak může být srozumitelnější snaha o jistou nivelizaci platů, anebo i to, proč se nehrála neproduktivní hra, považovaná za *vzdělanostní společnost*, s umělým zvýšením terciárního vzdělávání, jež by bylo jednoduše proveditelné okleštěním kurikula středních průmyslových škol, poněvadž jejich absolventi dosahovali souměřitelných znalostí a dovedností s bakaláři západního vzdělávacího pojetí. Člověk-proletář se za svou *proletářskost* neměl před nikým stydět. Teprve takto podvojně institucionalizované podmínky jednak omezují vliv všech typů kapitálu a všech strukturálních překážek při edukaci, aby nebylo *odsouzenců ke školnímu nevzdělání* (a vysloveně uvádíme přídomek *školní*, abychom se nezamotali do čím dál zřejmější skutečnosti: kamenná škola by už dávno zkolabovala, nebýt podpory ze strany mocenských elit za to, že je procesem stratifikačně-selektivním, domestikačním, znejistujícím, zaměstnávajícím, kanalizačním a třídní hierarchii legitimizujícím). Dále též takto nastavené sociální prostředí podporuje jediný rozumný, protože nehierarchizovaný náhled na rozmanitost lidského druhu, různorodost typu i objemu nadání jeho jednotlivých členů.

Mělo to být zařízeno ve společnostech, jež se zbavily nadvlády buržoazie a nastoupily cestu k socialismu. Mělo, a nějakou dobu i bylo. S přibývajícím časem se vše ale jaksi zvrtilo. Komunističtí papaláši stali se novou vládnoucí politicko-byrokratickou třídou (popsanou Milovanem Djilasem) a postupně přesunuli část své moci na čím dál více nestraničné manažery, protože technická složitost systému nikoli jen na Západě stvořila podmínky pro *manažerskou revoluci* (James Burnham) coby odnož nově se prokreslující mocenské elity. Proletariát docela ztratil vliv na prostředky produkce, a jak je známo z kapitalistického (zlo)řádu, bylo by zázrakem, kdyby pak jeho manuální práce neměla pro druhé i před ním samotným kredit sociální prohry. Přidáme-li si (a pro zjednodušení se držíme tuzemských reálií), že pokus o očistu, emancipaci a demokratizaci – nejenom politickou, ale také ekonomickou (např. kontrolu vedení podniku, a takto i výrobních prostředků, dělnickými radami) – reálného socialismu skončil fiaskem:

vpádem „spřátelených armád“ v čele s uraženým východním impériem, kterému se podařilo (hlavně tím, že nemuseli normalizovat okupanti, neboť hnusného kádrování se aktivně chopily na příležitost číhající kreatury mezi komunisty) nadlouho v myslích pošpinit socialistickou ideu, víru v spravedlnost a rovnost všech lidí.

Pro propagandu byl sice proletariát nadále sémantickým úběžníkem, nicméně již jen formálně – po biblicku formulováno: už jen „brala jeho jméno nadarmo“. Sdělovací prostředky křečovitě usilovaly o vyztužení jeho vážnosti, institucionální sociální a ekonomickou podporu ze strany státu ještě rovněž dostával, ale kapitalismem těhotná doba už v proletáři neviděla úctyhodného a následováníhodného dějinného hrdinu každodenního života a neflikované práce, který nečachruje, nepodfukaří, nechytřáčí a v solidaritě s ostatními vykonává poctivé, kvalitní dílo. Protože fyzicky i psychicky bažila po nerovnostářském a nepokrytě konzumním kapitalistickém řádu – o němž si bláhově myslela, že se v něm budou mít všichni lépe – měla proletáře za hňupa neschopného se sociálně a kulturně povznést. Vedle sociologicky již dostatečně provařeného hesla „kdo nekrade, okrádá vlastní rodinu“, zvěstovala svítání buržoazního familiarismu a egoismu, znovuobjevování kouzla pekuniární kultury a znovuosvojování *kořistnických návyků* (Thorstein Veblen) – do jisté míry potlačených díky systému, jenž se pokusil fungovat na bázi komunitarismu a institucionalizované solidarity – také opovržlivá poznámka „kdyby se lépe učil ve škole, nemusel skončit jako... (zde si podle libosti každý dosad' nějakou mozolnatou, drsně dělnickou profesí)“ na adresu tzv. „manuála“, jinak taky „lopaty“. Dokazovala, že už v normalizační éře, kdy většina proletariátu zburžoazněla individuálním sobectvím, mravní pokřiveností a příklonem ke spotřebnímu životnímu stylu, byl nepoměřšáctělý proletář pro střední a vyšší vrstvy společnosti, včetně od zbytku ostatních odtržené vládnoucí třídy stranických funkcionářů, pitomcem, jehož nemá smysl pokoušet se povznášet, když stačí mu základní vzdělání a základní materiální zajištění. V nadstavbě odumřela touha po lepším světě pro všechny, po plošné univerzalizaci dober, a z energie ušetřené z rezignace na rozvoj veřejného blaha a pomoc druhým v ní pak (za vydatné podpory kapitalismu v roušce demokracie) vyklíčil buržoazní *raison d'être*: osobní obohacování a nesolidární a povyšenecký vztah ke kapitálově chudším bližním.

Na vlnách problematiky vzdělávání pak jiní buržoazní sociologové – obdobně mazaně se vyhnuvší ožehavým bodům dnešní reality, kdy hydra kapitalismu decimuje společensko-ekonomické podmínky, bez nichž nemohou být naplňovány antropologické možnosti (Bourdieu 1998: 161–162) přibývající části společnosti, přičemž u nejchudších pak jejich potenciál dokonce atrofuje a degeneruje – pro změnu rozprávějí líbivý příběh o informační revoluci, která akceleruje kognitivní stratifikaci s *přirozenou* roztečí mezi mazanými vzdělanci odsouzenými k bohatství i úspěchu a natvrdlými balvany, jež nemine ortel manuální dřiny, ekonomického strádání a sociální prohry, jak hovno nalepené na rabském údělu dělníka. Je to mrzuté, sociálně i politicky brizantní, avšak taková je nezměnitelná realita, konstatují, vážně pokyvující makovicemi. A před očima mají sebe a své vlastní rodinky a tetelí se spokojeností, kam patří. „Chytří si berou chytré a mají spolu chytré děti, které chytře vychovávají, aby byly ještě chytřejší“ (Možný 2006: 109).²² Jinak vysloveno: jsou prostě *odsouzení k intelektuální práci*, neb i v rodině vysokoškoláků, stejně jako dělníků, proběhne vzdělanostní reprodukce (kdy však konzervativní Ivo Možný počítá rovněž s vrozenou individuální intelektuální kapacitou, čemuž se jeho kolega Tomáš Katrňák vyhnul, aby zdůraznil liberální koncept: neřešme struktury systému, vždyť každý jedinec má život ve svých rukou, strukturní nerovnosti jeho aktivity až tolik neovlivňují; Katrňák 2004).

A jsme znovu tam, kam je zacílena proburžoazní agenda P. Matějů *a spol.*: marné byly a jsou investice do sociálního státu větve západní-kapitalistické i východní-reálsocialistické. Na rozdíl od Pierra Bourdieua – vědoucího, že nestačí konstatovat rozpínání průrvy mezi kulturou vonící bohatstvím a barbarstvím smrdícím chudobou – myje si ruce a tvrdí: „My jen objektivně analyzujeme sociální realitu“ (následuje potutelný *smích sociologů* buržoazní orientace – jako obdoba *smíchu biskupů* popsaného Bourdieuem – zastírajících ekonomické pozadí svého bádání i svého příjemného akademického živobytí, kde za vědeckou neutralitou prosvítají obrysy pravicové, třídně zainteresované obhajoby daných společenských struktur a institucionalizace zejména kognitivního a kulturního elitářství).

(NE)TŘÍDNÍ SPOLEČNOST

Pokusíme-li se o jakési zhuštěné shrnutí příčin a nalezení výchozího stavu, kdy třídní antinomie přestaly mít na Západě vyhocenou podobu, mohli bychom poukázat na tyto faktory: s nadvýrobou – na pozadí socialistických idejí a revolučním i odborovým hnutím vyvzdorovaných politických a sociálních reforem, a pak následné instalace sociálního státu²³– dostavily se pro elity moci v kapitalistické společnosti jiné manipulační priority a vyvstala nutnost masového konzumování. Tuto nebylo lze navodit silovým nátlakem tak jako produkci, a proto kapitalismus počal se oddávat postupnému spotřebnímu (technologickému až později) odlehčování za pomoci jemnější mocenské manipulace přenesením váhy ze základny do nadstavby, když v první řadě v masmédiích reklamou, ale i dalších buržoazních institucích, navozoval atmosféru náchylnou k přijetí nevyvratitelnosti multiplikace náruživého konzumu – aniž by bylo přetrženo kontinuum a přimát vazby na prostředky produkce.

Když se navrátíme na prvopočátek uvažování o tomto vývoji, je příhodné podotknout, že přeorientování *kapitalismu výroby* na *kapitalismus spotřeby* si jako jeden z prvních všiml a analyzoval je Antonio Gramsci, který z marxistického fundamentu rozvíjel postřehy taylorismu a fordismu. Posléze navázalo na něj nemálo pokračovatelů (mimo jiné i Zygmunt Bauman), avšak byly tu koncepty i z jiného ideového tábora, z nichž můžeme rovněž načerpat poučení: namátkou zmiňme alespoň teorii Davida Riesmana, jenž v 50. letech 20. století na stránkách své knihy *Osamělý dav* na dané téma nahlédl podnětným prizmatem, přestože neopírajícím se o Marxe. „Vzdělání, volný čas, služby, to vše souvisí se zvýšenou spotřebou slova a obrazu dodávaných novými hromadnými sdělovacími prostředky“, jež „plní v podstatě funkci školitele v oboru spotřeby“, zviditelnil význam a dopady masového konzumu symbolů Riesman (Riesman 1968: 27, 185), který též dále zaznamenal, že tak jako sekundární ekonomickou sféru střídá sféra terciární – a nastává populační pokles – společenský důraz se odklání od výroby k akcentaci spotřeby, přičemž v návaznosti na tyto procesy se proměňují charakterové rysy jedince v postindustriální společnosti – přichází „psychologie hojnosti“ (Riesman 1968: 25).

Na základě modifikovaných ekonomických, sociálních a mediálních poměrů tedy metamorfovaly formy a způsoby vědomí: technologický

pokrok, v kategoriích Marxe dynamika výrobních sil, vede k transgresi *industriální* společnosti v societu *postindustriální* (D. Riesman a hlavně D. Bell) a *informační* (Alvin Toffler či M. Castells) – nicméně pořád společnost řádu kapitalistického (Theodor W. Adorno) – jež logicky vyžaduje vyšší vzdělanost lidské pracovní síly, a tudíž oproti předchozím stadiím kultury nabývá v sociálním *milieu* na význačnosti edukace. Evidentním předpokladem pak je demokratizace vzdělání, kterou spolu s demokraticí spotřeby umožnil zrod sociálního státu jako institucionální stvrzení a záruka toho, že se kapitalismus sociálně polepšil. Za časů hospodářské konjunktury tak převažující část bohaté společnosti pod přívalem rostoucího konzumu získala netoliko buržoazní vzezření, nýbrž i mentalitu; jednak se vzdělala a kultivovala, na druhé straně arci také zpitoměla pokleslou komerční masovou zábavou a spotřebováváním; zčistajasna došlo taktéž k jejímu pozvolnému *změšláčtění* (*embourgeoisement*), když ostrá protikladnost tříd byla středostavovskou „beztřídní“, konzumní kulturou notně zaoblena, až neutralizována. A třebaže buržoazní diskurz ovládly mýty o zániku třídní polarity, animozita docela nezmizela. Reálné zlepšení života mas v sociálně koncipovaném státu blahobytu jen otupilo ostrost konfliktů mezi nadřazenou třídou vládnoucích a třídou subalterní a ovládanou, třídní antagonismus se od intenzivního střetu a roviny *manifestní* pouze přemístil k spořádanému (např. tripartitnímu) vyjednávání a zasul se do roviny *latentní*.

Jedním z těch, kdo se nenechali zmást a strhnout lavinou kapitalistické ideologie a jejích mýtů byl Ernst Fischer, který vytušil buržoazní tendence rozplevelené v materiálně zabezpečené západní společnosti, v níž sice stále ještě živoří vrstvy, jež jsou nuceny žít pod úrovní slušného minima, o rozhodující většině se ale nedá říci, že by byla zbídačena. (Tyto tendence ale můžeme částečně vytušit i v postkomunistických zemích, kde plnokrevná paďourskost sice dostavila se až po pádu „komunismu“, bylo však na ni zaděláno již dříve přibývající vyčůraností třídy kvazikomunistických mocenských elit a jejích pomahačů z řad nestraničských manažerů – říkalo se jim také *nová* vládnoucí třída – jež se přenesla i do postojů většiny členů společností tzv. východního bloku.) Proto dejme poněkud výraznější prostor některým myšlenkám tohoto rakouského intelektuála, které jsou výstižným shrnutím marxistického přístupu k této problematice, proudu jenž sice ztratil mocenské pozice, ne tak interpretační náboj.

E. Fischer konsekvence materiálně a sociálně vylepšeného, konzumního kapitalismu charakterizuje takto:

„Toto změněné bytí mění vědomí, materiální základna působí na způsob života, na myšlení a na základní postoj. [...] Mnozí, především západo-němečtí sociologové, podávají celkový obraz moderní kapitalistické společnosti jako ‚beztřídní‘ společnosti. Neznají už žádné třídy, pouze příslušníky středního stavu. Vzestup jednotlivce ‚zrušil třídní strukturu naší společnosti‘. Helmut Schelsky hovoří o ‚sociální nivelizaci společnosti žijící poměrně jednotně, to znamená maloměstácky a středostavovsky, z jejíž nivelizující konformity se mohou vymknout jen nepočtené a malé skupiny‘. [...] Třídní struktura společnosti se neruší, ale dochází v ní k ustrnutí [...] zmizela jakákoli perspektiva, žije se jenom pro současnost. [...] Ze zastřeného třídního vědomí vystupuje zesílené sebevědomí. Avšak toto sebevědomí není nijak pevné, ale nejisté, neohraňované. Z toho vzniká ‚demonstrativní‘ spotřeba, touha vloudit se do měšťáckého světa jako spotřebitel, prostřednictvím vnějšího chování, pomocí symbolických věcí. Na tuto touhu, na toto křehké sebevědomí apeluje hojnost zboží, reklama a propaganda třídně naprosto uvědomělé buržoazie, která se ničeho tak nebojí jako třídního vědomí dělníků“ (Fischer 1965: 160–162, 166–167; kategorii dělníků navrhuji zde toliko nahradit univerzálnějšími proletáři).

Pro oficiální experty a analytiky, kteří opěvují panující systém libozvučnými ódami – v nichž malá příměs „kritičnosti“ jenom posiluje obranyschopnost měšťáckého organismu jak očkování (mýtotočrná rétorická figura: *vakcína*) – je analýza bohatého západního kapitalismu z Fischerova pera skřípavě disharmonickým voláním ze záhrobí. Nic naplat – marxistický popis třídní rozporuplnosti není kompatibilní s metaforami buržoazní kultury, nikdy s nimi nemůže být v souladu, nápomocen při harmonizaci a ospravedlňování sociálního útisku. A přitom zdaleka nejde o nástroj zastaralý a v dnešních poměrech nepoužitelný, jak by si přáli, a proto vyhlašují ti, jimž marxistická tradice rozvrací homogenitu v nahlížení podstaty společenské skutečnosti.

Sloní váhu Marxových definic – jejichž terminologie byla svázána se světem rachotícím ve stínu továrních komínů, poněvadž společenské jevy,

a tedy i kategorie, nemohou nemít konkrétní historický charakter – stačí jen provzdušnit přístupem Pierra Bourdieu (řádoby hanlivě častovaného přídomkem „francouzský Marx“) a ihned je možno třídní hledisko aplikovat i při studiu poměrů soudobých: „Ovládnání není přímý a prostý účinek aktivity určité skupiny aktérů (vládnoucí třídy) obdařených mocí, ale nepřímý účinek celého komplexu aktivit vznikajících v předivě křížících se tlaků, jimž je každý z ovládaných – ovládnán tak strukturou pole, skrze něž se ovládnání uplatňuje – vystaven ze strany všech ostatních“ (Bourdieu 1998: 40). V rámci sociálního prostoru diferencí (a dodejme a zdůrazněme: reálně existující nespravedlnosti) „třídy existují takřkajíc virtuálně, vytečkovaně, ne jako danost, nýbrž jako něco, co se má vytvořit. Společenské třídy jsou podle této logiky pouze třídy logické, stanovené teoreticky a takřkajíc na papíře vymezením určitého relativně homogenního celku aktérů, zaujímajících v sociálním prostoru totožné postavení; a třídy zmobilizované, jednající [...] se z nich mohou stát jediné politickou prací, která je zbuduje či udělá“ (Bourdieu 1998: 20, 22). Podobně i kupř. pro Anthonyho Giddense je třída (nevázaná na třídní vědomí) spíše nezbytným strukturujícím podkladem pro třídní klasifikaci.

V souvislosti s marxistickým, třídním nazíráním na společnost, chtěl bych zde též připomenout dnes záměrně „zapomenuté“ autory, Jaroslava Klofáče a Vojtěcha Tlustého, kteří si byli dobře vědomi, že „Marxovo třídní schéma [...] nemůže vyčerpávat celou složitost vlastností, zájmů a názorů všech příslušníků společnosti i příslušníků určité třídy. [...] Z toho hlediska je skutečně marxistická třídní klasifikace pouze ideálním modelem.“ Jak podtrhoval Klofáčem a Tlustým citovaný Ralf Dahrendorf, třída je dynamickým sociálním vztahem konfliktu (ovšemže ne každý spor je založen třídně), a je více než žádoucí ji „odlišit od pojmu vrstvy jako kategorie popisu staticky dané hierarchické skladby“ (Dahrendorf, in: Klofáč – Tlustý 1965: 348) v oblasti prostoru životních stylů a kulturních spotřebitelských preferencí (Bourdieu), statusu, prestiže, hodnocení sebou samým či druhými, výše příjmů, druhu a stupně vzdělání, zaměstnání.

Proto ani není záhodno, zejména pak ve zburžoazněné společnosti, pojímat proletariát a buržoazii coby v reálu lehce oddělitelné a diferencovatelné homogenní třídy jasného rukopisu a místopisu. Nezdárajemy si vzít k srdci komentář Immanuela Wallersteina: „Ve skutečnosti [...] uvnitř každé z těchto kategorií existuje složitá a navzájem se překrývající

hierarchie“, ba i „jemné předivo privilegií a vykořisťování“, dané strukturou systému (Wallerstein 2005: 128). Přestože však nejsou mnohé sociální relace a konflikty politizovány, třídní dichotomie v pozadí se neztrácí, fakticita třídních rozporů ve společnosti nadále trvá. Teoreticky pólové, čili konfliktní modelový konstrukt společenské struktury si nečiní nárok obsáhnout veškerou reálnou sociální síť vztahů v celé její bohatosti – skutečná a historická konkrétní strukturovanost a vrstevnatost společnosti, kulturou do nebývalé spletitosti a pestrosti rozvinutá, je pochopitelně mnohonásobně komplikovanější (hlavně je nutno zdůraznit dynamickou vnitřní stavbu prokřížených vazeb, opozic, postavení, distinkcí a všech možných rozdílů) – avšak v sociální analýze zůstává nenahraditelným epistemologickým nástrojem, jelikož zachycuje nejvýznamnější faktor promítající se do všech zón společnosti: třídní diference je ve společnosti určující; třídní příslušnost sociálních aktérů, daná vztahem k prostředkům produkce, vždy zásadně ovlivňuje jejich společenskou pozici, dosažené materiální i kulturní bohatství, moc a prestiž, povahu jejich problémů a konfliktů v sociálně stratifikovaném prostoru.

MUSÍ SE SMÁT

Celoživotně programově nezkratný a jako břitva ostrý kritik kapitalismu Egon Bondy prohlásil: „Pokud někdo stále hovoří o současné kapitalistické třídě, nebo dokonce o buržoazii, no tak se samozřejmě musím smát, protože historicky i ekonomicky to je prostě nesmysl“ (Bondy 2005: 25). Kroutí se tu arci otazník: zda se rovněž nesmějí – až se za břicha (nyní už ne tučná, ježto otylost v pozdně konzumní společnosti není známkou bohatství, nýbrž nedostatku vůle²⁴) popadají – i mocenské elity, radující se z toho, že „akce *ex-nominace*“ byla úspěšná.

Bondy, jenž v knize *O globalizaci* pronáší odvážná varování před připravovanou planetární genocidou, jedním dechem vyslovuje málem totéž, co buržoazně přemýšlející sociální badatelé, kteří vytrubují famfáry, že i bez socialistické revoluce bylo dosaženo ideálu beztřídní společnosti, poněvadž jsme se takměř všichni konzumem rozpustili ve střední vrstvě (kde ale Bondy přišel na to, že Marx předpověděl vývojové samozrušení tříd v kapitalistické společnosti?; Bondy 2005: 35).

Vše nasvědčuje tomu, že pro plynulost chodu systému je výhodné, když se ve společnosti obecně přijme za vlastní, nebo, alternativně vyjádřeno, prosadí se anonymní buržoazní ideologie a její mýty, že „zmizely nejen třídy, ale i třídní boj“ (Bondy 2005: 84) a buržoazie i proletariát vymřeli jako dinosauři a dnes již neexistují, že rozpustili se v „roztoku“ Veřejnosti a Národa, nyní třeba euro- či světoobčanství – s politováníhodným dovětkem (parafrázujícím Bondyho): někde velmi daleko, nikdo ani neví kde, je ukryta mafie 40 000 finančních oligarchů, jakýchsi exotických ničemů, nejspíše mimozemského původu, provádějících zlotřilou globalizaci a zbídačujících a vykořisťujících všechny ostatní (Bondy 2005: 23–24). Přitom je zjevné, že kapitalistický režim zabezpečuje privilegia a profit značně větší vrstvě lidí, a proto tato, aniž by byla nucena, se na systému čile podílí, rozhojňuje sociální zlo a udržuje buržoazní panství. Egon Bondy sice tvrdí, že „všichni ti dobře placení a dobře si žijící jsou nakonec zas jenom prodejci vlastní pracovní síly a kapitalistickou třídu z nich neudělá to, že mají vysoké příjmy“ (Bondy 2005: 24), jakpak je ale asi získali, nežli jako jednu z kořistí třídního sváru, tzn. střetu skupinových zájmů? Je spravedlivé, když se individuální rozdíly v pracovitosti a invenci odrazí ve výši mzdy, leč propasti mezi bohatou vládnoucí elitou a chudou, podrobenou masou jsou ve společnosti strukturálně, institucionálně generovány a akcelerovány třídním útlakem, diskriminací, vykořisťováním, sociální exkluzí a celou řadou dalších deprivací.

O maloburžoazii, jinak střední vrstvě – díky sociálnímu státu (prozatím) doširoka rozšířené sociální skupině – nemluvmе: té se posunou mentální struktury a dojde uvědomění, jen když je pauperizována a proletarizována. Vrcholoví představitelé jednotlivých sektorů kapitalistické společnosti – na podkladě jejichž strategických kroků se snižují sociální, zdravotní, kulturní a ekologické standardy a deptáni jsou lidé i příroda (dejme tomu přijdou o práci tisíce zaměstnanců, přičemž ušetřené mzdy přeskupí si v podstatě do svých výplat dotyční papaláši) – ačkoli se žijí rovněž námezdní prací, výrobními prostředky nevlastní, ale jimi jenom vládnou, jednoznačně patří k vládnoucí kapitalistické třídě, v jejímž zájmu jednají. Neprohlašují se za příslušníky buržoazie, neříkají si *kapitalisté*, nicméně sociální prostor víceméně okupují, protože ve společnosti ovládají *instituce* i *kapitál* (jakkoliv tyto vnímáme jako multidimenzionální entity, přec panství nad prostředky produkce zůstává i v „odhmotňující se“ době

veledůležitým činitelem), přičemž spolupracují – někdy živelně, jindy programově – s ostatními mocenskými elitami na pravidelném a systémovém kořistění: odnášení si neadekvátního podílu materiálního i nemateriálního, exploatovaného i produkovaného, z bohatství celé komunity.

Zdržme se však ještě alespoň krátce u tohoto nerovného rozdělování, nespravedlivého dělení „kořisti“, a tedy formy vykořisťování (přestože je Bondy nezpochybňuje), abychom si ozřejmili jeho význam. Kořistění totiž nemusí obnášet jen ono všem známé přizívování se na námezdné práci, kdy probíhá upírání vysávání pracovní síly podle klasické marxistické „násobilky“: uzmutí *nezaplacené práce* dělníkovy – čili *nadpráce*, a v posledku zdroje *nadhodnoty* – kapitalistickým zaměstnavatelem. Přestože toto úzké chápání kategorie vykořisťování bylo za Marxe v boji proti fundamentálnímu rozměru nespravedlnosti adekvátní tehdejšímu stavu společnosti (a v jistém smyslu je stále platné, neboť ekonomické bariéry dosud největší měrou rozdělují náš svět), dnes si s ním však již nevystačíme. Jednak na Západě postoupil proces individualizace a emancipace (na nějž se podrobněji podíváme v následující kapitole), a je již dnes všem – nejen feministkám – jasné, že se kořistění neodehrává toliko při práci v zaměstnaneckém poměru (John K. Galbraith diagnostikoval též vykořisťování sebe sama při soukromém podnikání) nebo na monopolizovaném trhu.

Je tu však ještě další důvod, proč není udržitelná představa vykořisťování výhradně námezdné práce. Lidové masy, které byly kdysi nejprve zbaveny prostředků produkce, a poté byly odírány coby otroci nebo nádeníci, jsou totiž nyní připravovány také o práci. Lidská pracovní síla se díky technologickým inovacím stává méně potřebnou a globální mocenské elity, využívající disparitu mezi centrem a okrajem, přenášejí investice z místa na místo a drží tak proletariát v šachu. Houstnoucí řady lidí propuštěných z práce nenacházejí nová zaměstnání v přiměřené kvalitě toho původního, ale jen za minimální mzdu v nelidských podmínkách – odmítnou-li pak se takto rasovat, ždímat a živořit v nevolnickém shonu a robotující chudobě, zbývá jim jen upadnutí do pokořujícího postavení nikomu nepotřebné existence nezaměstnaného, do pasivity v bezčasně redundantního volna a živoření bez práce. Samozřejmě, že na celém tomto procesu, a potažmo bídě nezaměstnaných, elity moci vydělávají, ač je jejich „kořist“ nepřímá a neexplicitní, systémem strukturálně generovaná.

Jelikož s útlumem těžkého průmyslu poněkud poklesla potřeba dělnických profesí (v bohatých zemích centrálního Severu, nikoli však chudých periferního Jihu či třeba expandující Číně, jak jsme i mohli vidět ve filmu *Dělníková smrt* od Michaela Glawoggera) a z pozůstalých fragmentů dělnictva vyprchala třídní subjektivita a politická angažovanost – může potom vskutku leckdo nabyt dojmu *zaniklého světa pracovních rukavic* (když si vypomůžeme filmovými obrazy a přizpůsobeným názvem jiného výtečného díla, tentokrát animovaného, natočeného Jirím Bartou), ba i vyvodit konec buržoazie a proletariátu. Co jiného však víc než frapantně stvrzuje logickou existenci těchto sociálních „druhů“, nežli to, že jedněm jde kapitalistická globalizace k duhu a oni bohatnou, a druhým nikoli-věk, protože chudnou, jak už tomu v kapitalismu bývá. Nebo snad sám sebe zrušil i samotný *kapitalismus*, vypařil se či vstřebal do *polis* jako hnis, a vznikl nějaký zbrusu nový společensko-ekonomický systém bez třídně založených privilegií a kapitalizovatelných výhod? Co se tedy v buržoazní společnosti tak radikálně změnilo, že přestalo platit Marxovo třídní hledisko? Že by třídní struktura kapitalismu již přestala být konzervována a reprodukována panujícím ekonomickým, sociálním, politickým a kulturním řádem?

Třebaže je pro pozdně kapitalistickou dobu typická sociální i mentální disperze a heterogenita; byť přechodem k vyspělejším technologiím produkce nezadržitelně řídí řady dělníků; přestože my všichni, páni i kmáni, jsme v posledku prodejci sami sebe a kapitálu všech odrůd, jímž disponujeme; ač nikdo, koho známe, vlastně za nic nemůže a třídní vědomí ve zburžoazněné společnosti skomírá na bodě mrazu – to vše neznamená, že konkrétní sociální vztahy levitují v třídně nediferencovaném vakuu, že se všichni trvale nepodílíme ve vztahových, tj. i třídních zápasech, jež jsou sice často nejednoznačně propleteny, ale nikdy nemohou v kapitalistickém systému docela zaniknout.

Opovažuji se Bondyho aktuálním stanoviskům přátelsky oponovat o něco starším Bondyho politickým textem, a dle mého mínění přesnějším soudem ohledně tříd: „Avšak od té doby, co kdysi v neolitu začala třídní společnost, [...] nepomíjí [...] třídní boj. Třídní boj nejsou jen okamžiky barikád a povstání. Třídní boj je nepřetržitě veden vládoucí třídou oproti ovládaným a vykořisťovaným. [...] Existence vládoucí třídy je možná pouze a jedině díky tomu, že vládoucí třída vede boj. [...] Třídní boj

je principem její existence“ (Bondy 2002: 132–133). Široce kulturně pojímaný třídní boj – jenž nabývá tří hlavních forem: ekonomické, politické a ideologické – vyplývá totiž z objektivního konfliktu zájmů rozdílných sociálních aktérů, především potom z historicky fundamentální společenské polarizace a neshody mezi dvěma zásadními třídami – vykořisťujícími a vykořisťovanými – které v kapitalistických realitách (tedy pokud jsme ve shodě alespoň v tom, že o nynější epoše přemýšlíme jako o *kapitalismu*) získávají, v chápání marxistů, podobu *buržoazie* a *proletariátu*. (Nezbytnou složkou ideologie vládnoucí třídy pak je zákaz rozmazávání skutečnosti, že je to především ona, kdo permanentně třídně zápolí, protože vykořisťování své postavení mnohdy nejsou s to reflektovat. Kdo na toto v buržoazní společnosti poukáže, se zlou se potáže – zalepí se mu ústa nálepkou: šířitel třídní nenávisti, Stalinův pohrobek, potenciální vrah aj.)

Chtěl bych deklarovat, že jsem si dobře vědom toho, že porovnáme-li nehnidopíšsky diferenci mezi Bondyho a mou koncepcí, nahlédneme, že tu jde spíše jen o odchylky v terminologickém uchopení shodně pocítovaného problému vykořisťování, s obaplným vědomím toho, že i nadále „existuje antagonismus mezi vykořisťovateli a vykořisťovanými“ (Bondy 2005: 95). Ani omylem nechci brát E. Bondymu jeho poslední pojetí marxismu; pokouším se toliko vyložit, že obnáší určitá úskalí – a zároveň zargumentovat osobní náhled, který si odmítá marxistické pojmy úzce a vyčpěle vymezit, aby je mohl poté pro nepoužitelnost ihned bezmyšlenkovitě zavrhnout, protože v osifikovaném tvaru tyto pochopitelně nelze napasovat na současnost. Volím raději odlišný, inovační přístup: nosná, Marxem inspirovaná (ježto ani on nemyslel a nepsal jednoznačně, nýbrž i se svými ústředními termíny nakládal nejednou ve vícero významech – a to ne pouze postupem času) témata a terminologie – která podle mého názoru umožňují náležitěji porozumět přítomnosti – nesmí se držet v kleci dogmat. „Vývojové pojetí“ marxismu se opírá o materiální a historické podmínky, marxismus *an sich* je tedy *kritický*, a v podstatě mu ani není dovoleno stát se jiným, jak už konstatoval jeden z jeho raných průkopníků Antonio Labriola: marxismus prostě musí být uplatňován, rozvíjen, utvářen i adaptován *kriticky* (Labriola 1961: 191). A neublíží mu ani inovace podněty tzv. „odjinud“ – beztoho i Jean-Paul Sartre pronesl: „Marxismus se nemá čeho bát, má dobrý žaludek, dokáže strávit všechno, co naše doba přináší pozitivního, byť se to zrodilo [...] dokonce pod heslem antimarxismu a antikomunismu“ (Sartre, in: Liehm 1965: 73).

Omezíme-li se na Engelsem později přidanou poznámku k úvodu *Manifestu* – „Buržoazií se rozumí třída novodobých kapitalistů, kteří vlastní prostředky společenské výroby a používají námezdní práce. Proletariátem třída novodobých námezdních dělníků, kteří, nemajíce své vlastní výrobní prostředky, jsou nuceni, aby mohli žít, prodávat svou pracovní sílu“ (Marx – Engels 1954: 25) – skutečně nám nezůstane, než ona („odtřídněnému“ člověku ostatně poněkud trapně znějící) slova *buržoazie* a *proletariát* odvrhnout coby nepoužitelná pro dnešní svět. Doporučuji se však raději odpíchnout od fundamentální a nadčasové myšlenky *Manifestu*: „Dějiny všech dosavadních společností se pohybovaly v třídních protikladech, které měly v různých epochách různou tvářnost“ (Marx – Engels 1954: 45). Jde jen o to, jak pojímům rozumíme a která s nimi naložíme, vážně totiž není rozumné natahovat pozdně moderní éru na skřípec dogmatického, industriálně tvrdého výkladu tříd: v tomto případě prostě stačí kategorie *proletariátu* a *buržoazie* konceptualizovat diferencně, a ne zuřivě předpotopně *substancionálně*, a nechat se rozhodit tím, že „zmizely viditelné třídy“ (Bondy 2005: 68) (toť přeci pádný a definitivní důkaz pouze pro senzualistu); tvrdit, že třídy nadobro zanikly, vede podle Pierra Bourdieua nakonec k tomu, že se nebudou určité věci vnímat, nebo se začne popírat vůbec existence diferencí i jejich principů (Bourdieu 1998: 19).

Potlačovaná, vykořisťovaná nebo přehlížená společenská skupina a jenom teoretická třída se může postupně ze stavu (agregátu) třídy „o sobě“ (Althusserovou *naddeterminací* třída „o sobě“ konečně opustila mylně volené podloží metafyziky) vylíhnout v politicky uvědoměle jednající třídu – důstojnějšího a silnějšího to protivníka vždy uvědomělejší společenské vrstvy: vládnoucí třídy – a pokud bude nabita revolučním nábojem, nastoupí cestu třídního zápasu. Skutečného politického, litého zápasu, jenž – v duchu W. Benjamina – je sice

„bojem o hodnoty drsné a materiální, bez nichž není vznešených a duchovních. Vzдор tomu jsou tyto druhé v třídním boji zastoupeny jinak než jako představa kořisti, která případně vítězí. Jsou v tomto boji živý jako důvěra, jako odvaha, jako humor, jako lest, jako tvrdošíjnost, a mají zpětný účinek na budoucnost. Pokaždé znovu berou v pochybnost každé vítězství, které kdy vládnoucím připadlo“ (Benjamin 1979: 10).

Dovolím si ještě jednou zopakovat marxismem ovlivněnou interpretaci: vymizení třídního antagonismu ve společnosti – opřené o nespravedlivé a nerovné relace, podmíněné a vibrující kolem produkce a postavením v ní – prostě není možné; jakkoli se kdy zavine, přetrvává coby její imanentní charakter. Leč jednou dostaví se exploze, která se rozvine jako květ leknínu na hladině kalných vod. Dokud – použijeme-li Wallersteinovy formulace – vládne světu *kapitalistická světoekonomika*, „žijeme v systému, ve kterém probíhá neustálý třídní boj. Tento systém vyvolává neustálou polarizaci obyvatelstva – ekonomickou, politickou, sociální a nyní dokonce i demografickou. Žijeme v systému, který už na samém začátku zabudoval do svých struktur rasismus a sexismus.“ (Tento sociální historický systém nazývá Wallerstein též *světový systém*; Wallerstein 2005: 42.) Simultánně hierarchizovaný režim neekvivalentních vztahů a transakcí je stěžejním principem dynamiky kapitalismu; hospodářská, společenská a ideologická třídní utkávání, jež jiskří při vzájemně se křížících a protkaných pozicích, diferencích a antagonismech struktur globálního kapitalismu – od jeho vyšperkovaných, protože zdroje vysávajících jádrových oblastí (center světových, evropských, národních, regionálních, krajských i obecních), až po zanedbané a upadající periferie a „předměstí“ – neboť mají rozdílnou povahu, jsou vedena odlišnými prostředky. Vezměme si třeba koloniální a imperiální praktiky – protože jejich náplní je vykořisťování, třídní kosteru v sobě nikdy nemohou zalomit.

Třídní pozadí konfliktů je však kulturní hegemonií, mocným to instrumentem elit moci, soustavně vytěsňováno z veřejné debaty a povědomí. (Po)slušné buržoazní myšlení má zapovězeno analyzovat kapitalistickou společnost – a nepřehlédnutelné rozpory, které jí zmítají – na základě třídního antagonismu. Kulturní hegemonie systému tyto axiální konflikty maskuje anebo překrývá hrozbou *Jinakosti*, když je u lidových mas bojem proti ní (v řečišti křížových výprav, honů na čarodějnice a antisemitských pogromů, válek náboženského či nacionalistického fanatismu, rasismu, kriminalizace gayů, šikanování muslimů apod.), u postrevoluční levice zas obráceně, tedy multikulturalistickým zápasem za její akceptaci, odplavován sociální přetlak.

Protože se marxismu rádo podsouvá ledasco, uvedme, že každý střet zájmů, odehrávající se mezi lidmi ve společnosti stratifikované rozmanitými typy diferencí, není čistokrevným třídním svárem. V mnoha situa-