

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Studijní obor: Filozofie – Čínská filologie

Cornelius Castoriadis a kritická reflexe marxismu

Magisterská diplomová práce

Bc. Otakar Bureš

Vedoucí práce: Mgr. Martin Škabraha, Ph.D.

Olomouc

2015

Podklad pro zadání DIPLOMOVÉ práce studenta

PŘEDKLÁDÁ:	ADRESA	OSOBNÍ ČÍSLO
Bc. BUREŠ Otakar	Stráž 6, Luhačovice	F120411

TÉMA ČESKY:

Cornelius Castoriadis a politika imaginace

NÁZEV ANGLICKY:

Cornelius Castoriadis and the Politics of Imagination

VEDOUcí PRÁCE:

Mgr. Martin Škabraha, Ph.D. - KZU

ZÁSADY PRO VYPRACOVÁNÍ:

Ve své diplomové práci představím rozsáhlé a multidisciplinární dílo řecko-francouzského filozofa a libertariánského socialisty Cornelia Castoriadise (1922-1997) s ohledem na problémy současné politické a sociální filosofie. Podrobněji se budu věnovat vývoji filozofova politického myšlení. Zaměřím se na interpretaci Castoriadisových zásadních konceptů imaginace a autonomie. Pozornost budu věnovat rozvinutí myšlenek a forem přímé demokracie. Castoriadisův náhled na praxi, dějiny a kapitalismus bude konfrontován s pojetími J. Habermase či R. Rortyho.

SEZNAM DOPORUČENÉ LITERATURY:

- CASTORIADIS, C. Political and Social Writings. Volume I-III. Uspořádal D. A. Curtis. Minneapolis: 1988-1993.
CASTORIADIS, C. The Imaginary Institution of Society. Cambridge: 2005.
HABERMAS, J. The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve lectures. Padstow: 1998.
MARCUSE, M. Psychoanalýza a politika. Praha: 1969.
MARX, K. Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844. Praha: 1961.
PARKER, I. Lacanian Psychoanalysis: Revolutions in subjectivity. East Sussex, New York: 2011.
RORTY, R. Filosofie a zrcadlo přírody. Praha: 2012.
CASTORIADIS, C. Democracy and Relativism: Discussion with the Mauss Group. Dostupné z: <https://www.notbored.org/DR.pdf>.
CASTORIADIS, C. "Racionalita" kapitalismu. Dostupné z: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=64.
HOLMAN, CH. Imagination and Political Creativity: Castoriadis and Citizens? Democracy. Dostupné z: <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2012/Holman.pdf>.
CASTORIADIS, C. The Crisis of Western Societies. Telos, 1982, č. 53, s. 17-28.
KAVOULAKOS, K. Cornelius Castoriadis on Social Imaginary and Truth. Ariadne, 2006, č. 12, s. 201-213.
MICHELSEN, A. Autotranscendence and Creative Organization: On Self-creation and Self-organization. Thesis eleven, 2007, roč. 88, č. 1, s. 55-75.
OIKONOMOU, Y. Plato and Castoriadis: the concealment and the unravelling of democracy. International Journal of Inclusive Democracy, 2005, roč. 2, č. 1, s. 7-22.

Podpis studenta: 

Datum: 22.5.2013

Podpis vedoucího práce: 

Datum: 23.5.2013

Vyjádření vedoucího katedry FI s vedoucím práce DP, který není zaměstnancem katedry

souhlasím 

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů
a literatury.

V Olomouci dne.

Podpis

Děkuji vedoucímu Martinu Škabrahovi za stimuly, stejně jako Dominice Formanové, Aleši Dvořákovi, Petru Rohelovi a Evženu Stehurovi a babičkám za veškerou péči.

OBSAH

1. OBSAH	5
2. ÚVOD	7
3. VSTUPNÍ SLOVO	9
4. RECEPCE CASTORIADISOVA DÍLA	11
5. BIOGRAFIE CORNELIA CASTORIADISE	13
6. SOCIALISMUS, NEBO BARBARSTVÍ	16
7. VYROVNÁVÁNÍ SE S MARXISMEM	22
1. Práce Imaginární instituce společnosti	22
2. Kritika dialektické metody	23
3. Kritika historického materialismu	27
4. Kritika etnocentrismu a sociocentrismu	32
8. PROBLÉM DĚJIN	35
1. Dějinnost	37
2. Rozum a nové v dějinách	40
9. DVOJZNAČNOST MARXISMU	45
1. Dva elementy marxismu	45
2. Selhání marxismu	48
10. MÍSTO CORNELIA CASTORIADISE V LEVICOVÉM MYŠLENÍ	51
11. OSUDY CASTORIADISOVA MYŠLENÍ	56
1. Imaginární	60
12. ZÁVĚR	62
13. POUŽITÁ LITERATURA	65

„Myslím, že jsme na křižovatce cest dějin, dějin ve velkém smyslu. Jedna cesta se už zdá jasně vytyčená, přinejmenším ve své obecné orientaci. Je to cesta ztráty významu, opakování prázdných forem, konformismu, apatie, nezodpovědnosti a cynismu a zároveň zesilování sevření kapitalistické imaginace neomezené expanze „racionálního panství“, pseudoracionálního pseudopanství, neomezené expanze konzumu kvůli konzumu, to jest pro nic a za nic, a technovědy, která se na své cestě stává autonomní a která je evidentně zahrnuta v dominanci kapitalistické imaginace. Měla by být zpřístupněna jiná cesta, která vůbec není vytyčena. Ta může být zpřístupněna jedině sociálním a politickým probuzením, obrodou projektu individuální a kolektivní autonomie, to jest vůlí po svobodě. To si žádá probuzení imaginace a kreativního imaginárního.“

Cornelius Castoriadis: Imaginární a imaginace na rozcestí¹

¹ CASTORIADIS, C. Imaginary and Imagination at the Crossroads. In: *Figures of the Thinkable including Passion and Knowledge*. S. 146.

ÚVOD

Cíle této práce jsou dva. Předně je mým úmyslem kriticky představit první období Castoriadisova filosofického myšlení, které se rozvinulo z marxistických pozic, aby se s nimi poté reflektovaně „vypořádalo“. Pokládám za nutné – pro rekonstrukci dalšího vývoje Castoriadisova myšlení – vyjít právě z doposud málo zmapovaných myslitelových kořenů. Tento první cíl doprovází také snaha určit význam Castoriadisova postavení v sociálně kritickém myšlení. Druhým cílem je na tomto základě poskytnout iniciální vhled do vývoje Castoriadisova díla a předložit východisko pro další recepci jeho díla ve zdejším prostředí. Proto je nezbytné představit i osudy Castoriadisova myšlení od sedmdesátých let dvacátého století až do konce tisíciletí, avšak rozsah práce neumožňuje jejich podrobnou analýzu. To je zároveň zdůvodněním, proč jsem se odklonil od původně avizovaného záměru zabývat se Castoriadisovým politickým myšlením celkově.

Vytyčeným cílům odpovídá struktura diplomové práce, která se zásadním způsobem opírá o stěžejní autorovo dílo *Imaginární instituce společnosti*, resp. o jeho první část zaměřenou právě na kritiku marxismu. Po úvodní pasáži následuje stručný životopis filosofův, na který organicky navazuje část věnovaná intelektuálně revoluční skupině *Socialismus, nebo barbarství*, na jejíž podobu a vývoj měl náš autor a recipročně i ona na vývoj jeho světonázoru zcela zásadní vliv. Stejně jako on jsem přesvědčen, že současné kritické myšlení o společnosti a jednotlivci se neobejde bez reflexe marxismu.

V hlavní části práce tak budu sledovat Castoriadisovu kritiku marxismu – jeho teorie, metody a filosofie spojené s esencialismem, determinismem, racionalismem a naturalismem. Při analýze těchto témat se neobejdu bez odkazů na další a pozdější Castoriadisovy koncepce. Jedná se především o pojetí autonomie, společnosti a dějin, imaginárního a kreativity, individualizace, institucionalizace či zděděné logiky a myšlení. V závěrečné části práce přiblížím prostřednictvím dílčích komparací s dobovými či názorovými souputníky kontext jeho díla, aby se ještě lépe odhalily hlavní momenty (jak konstitutivní, dobové, nosné, aktuální, inspirativní). Konkrétně půjde o jeho vztah k marxismu, resp. postmarxismu a anarchismu. Průběžně se pak pokusím syntetizovat

mnou revidované závěry a aplikovat závěry na současný stav.

Ačkoli jsem Castoriadisovo dílo nestudoval v originálním jazyce, tedy francouzštině, cítím se oprávněn vycházet z angličtiny proto, že anglické překlady pokrývají celou škálu jeho díla, samozřejmě včetně zásadních děl, a také vytyčený předmět zájmu této práce. Nadto byla velká část z nich Castoriadisem samým autorizována. Překlady anglicko jazyčných textů v diplomové práci pocházejí od autora diplomové práce.

Na úvod ještě musím učinit poznámku o jméně Cornelia Castoriadise. Řešil jsem otázku přepisu původně řeckého jména do českého jazyka v době globální expanze angličtiny. Castoriadisovo jméno se ke mně také dostalo anglickou cestou, ač většinu života prožil ve Francii a většinu díla sepsal ve francouzštině. Řecké příjmení Καστοριάδης se v moderní řečtině vyslovuje [kastori'aðis], vlastní (původně latinské) jméno Κορνήλιος pak má český ekvivalent Kornélius, také s “K”. Nakonec volím zápis s oběma “C”, protože dostupná literatura je v jazycích, které jej tak zapisují a počeštění jména by zbytečně působilo zmatení čtenářů v době, kdy každý intuitivně ví, že v tomto případě musí číst “K”.

VSTUPNÍ SLOVO

Když jsem začal koncipovat osnovu této práce, netušil jsem, jaká překvapení mě čekají. Castoriadisovo dílo mi totiž otevřelo nespočet cest a tím i nečekaně široký horizont: problémy významu, času, činnosti, vztahů, kategorií, dějin a další se vzájemně prolínaly, aby dávaly obraz ne vždy zcela konsekventní a jasný, ale bezpochyby vedly k neustálému napětí a ponoukání klesit si cestu dál. Mé dobrodružství na této cestě mě utvrzovalo v přesvědčení, že údělem filosofa je *předkládat vize*, které se nezakládají na písku a jakkoli mohou být buřičské a rouhačské, pevnost jejich kořenů se osvědčuje v tom, z jakého podloží vyrůstají. To by ovšem nestačilo – musí neustále projevovat životnost a „plodit“ – kmen, listy, květy, semena. Nestačí tedy jen mluvit či myslet, ale i aktivně a odpovědně jednat.

Z tohoto názoru plyne jistá nedůvěra ke kabinetní filosofii. Filosofie se nemůže pouze uzavřít do spekulace či meditace, protože tím zapomíná na svůj celkový, řekněme velkolepý, plán. Redukovaná filosofie není filosofií, ale myšlením části, jen *určitou* logikou, třebaže může být vědou. Pozitivní v moderní epoše, jíž jsme součástí a jíž současně tvoříme, se ustavilo na osvícenských požadavcích racionality, kritičnosti, svéprávnosti², ale také na romantických ideálech významu, praxe a jinakosti a romantické reakci na tendence k jednostranně racionálnímu (technickému) ovládnutí, totalizaci a odcizení a na obratu k vnitřním psychickým stavům či procesům a k přírodě.³ To vše je vtěleno v Castoriadisově myšlení, především v koncepci autonomie a kreativní imaginace.

Filosofie totiž není mrtvá věc, nýbrž neukončený a sám v sobě neukončitelný proces ukotvený v tradici a vytvářený jednotlivými aktivními činiteli. Její úloha nejenže není pouze trpná, neslouží jen k výkladu světa, ale z vlastní definice je něčím praktickým, co vstupuje do každodenních zápasů, ať už se odehrávají na Hradě či v podzámčí, na stole či ve vzduchu. Jejím vlastním polem zůstává otázka významu, smyslu. To si žádá zaujetí. Problémem dnešního filosofického myšlení není korektnost,

2 Což pregnantně a paradigmaticky formuloval Immanuel Kant ve svém příspěvku *Odpověď na otázku: Co je osvícenství?* v roce 1784.

3 Srv. *Philosophical Romanticism*, Ed. KOMPRIDIS, N. London, New York 2006.

ani strach z normativity (jehož důsledky však mohou být fatální – neschopnost reflexe, jež nemůže probíhat bez vlastní angažovanosti). Problémem je obava vytvářet nové významy, předkládat je, zkoušet a v kritickém dialogu a tedy v praxi ozkušovat.

Složitost lidského života – života niterného, osobního, kolektivního, veřejného i anonymního – působí potíže jeho klíčové části: jednotlivci. Jak uchopit svůj život, jak se vyrovnat s tím, že nejsem sám, ale někdo na mě čeká, něco po mně chce, proč tu jsem? Proč jsem právě v těchto sítích a nejsem svobodným králem Madagaskaru? Proč bych i pak, když bych se jím stal, dříve nebo později nejspíš cítil neuspokojení, nenaplněnost? Je toto filosofickým problémem? Zčásti bezpochyby – protože se za tím skrývá otázka po smyslu, nicotě, způsobech myšlení a jednání.

Myšlení a dílo Cornelia Castoriadis ještě nabízí mnoho dalších otázek, ale i odpovědi na to, co znamená být, co je osudem člověka a kde a jaké jsou jeho „úkoly“ v tomto světě, odpovědi, které však nikdy nemohou být definitivní. Hledá a provizorně je nachází ve filosofii, sociologii, psychologii, ekonomice, umění, politice či psychoanalýze a jeho étosem je tvořit a prohlubovat autonomii lidských jednotlivců, a tím i svoji svobodu i svobodu celé společnosti a zlepšoval život všech (jakkoli se to někomu může v době cynismu zdát směšné).

Člověk není středem a účelem světa ani jej výlučně neurčuje a ani „sebe“ nemá v moci. Je příznačné, že pomalé uvědomování si tohoto momentu přichází na prahu dvacátého století⁴, bezmála dvě desetiletí po smrti Karla Marxe. O více než století později však stojíme na jiném místě v jiné době, a přece tyto problémy zůstávají stejně aktuální. Jsem přesvědčen, že Castoriadisovo dílo nám může pomoci nejen nacházet spojnice, stimulace a inspirace, ale i orientovat se v současné době, kulturní a společenské krizi i ve vlastním rozvoji.

4 Ve stejné době na scénu myšlení a kultury vstupuje jiná významná osobnost, Sigmund Freud.

RECEPCE CASTORIADISOVA DÍLA

Zatímco první období tvorby Cornelia Castoriadise se ve své době těšilo zájmu především v radikálně levicových kruzích, když se soustředilo kolem problému dějin, ekonomiky a emancipace, s přibývajícimi přesahy do epistemologie a ontologie nabývalo většího ohlasu i mimo toto prostředí. Přesto zůstalo Castoriadisovo dílo donedávna poměrně málo studované a vzhledem k jiným francouzsko-jazyčným autorům své doby (jako M. Foucaultem či L. Althusserem) na okraji zájmu. Snad tomu bylo i proto, že jeho myšlenkově osobitá solitérská dráha se těžko zařazuje do zažitých škatulek škol či směrů. Jeho filosofické kritiky se dotkly marxismu, existencialismu, pozitivismu, strukturalismu či postmodernismu (což s sebou samozřejmě neslo inspirační otisk).

Ani v anglicko-jazyčné oblasti však nebyl zcela neznám – jeho dílo je dlouhodobě překládáno, ale můžeme říci, že teprve v posledním desetiletí se těší zvýšenému zájmu. Autorem textů o Castoriadisovi a studijních předmluv k jeho knihám byl David Ames Curtis, jeho hlavní překladatel do angličtiny. V poslední době pak jde o autory jako jsou Suzi Adams, která je autorkou a editorkou, Jeff Klooger, Ingerid S. Straume či Johann Pál Arnason.⁵ Dlouhodobé pozornosti se mu dostalo od sociologů Zygmunta Baumana, Anthony Giddense a dalších.⁶ Z významných významných filosofů, kteří vedli s Castoriadisem polemiky, zmiňme Jürgena Habermase, Richarda Rortyho a Axela Honnetha.⁷

Pomocníkem dostupnosti je dnes internet, kde lze najít řadu volně přístupných autorových textů i sekundární literatury.⁸ Za velmi reprezentativní považuji velmi dobře

5 Srv. např. ADAMS, S. *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*. Fordham 2011; ADAMS, S. *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. Ed. ADAMS, S. New York, London 2014; KLOOGER, J. *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*. Leiden, Boston 2009; *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*. Ed. STRAUME, I. S. a BARUCHELLO, G. Aarhus 2013.

6 Srv. např. GIDDENS, A. *Social Theory Today*. Stanford 1988; BAUMAN, Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Oxford 1987.

7 HABERMAS, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge 1987; HONNETH, A. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. New York 1995; RORTY, R. Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future. In: *Northwestern University Law Review*, 1988, roč. 82, č. 2, s. 335–51.

8 Jako výchozí bod lze doporučit weby <http://www.castoriadis.org/> a

zpracované shrnutí Castoriadisova díla v hesle na *Internet Encyclopedia of Philosophy*, kde je hlavní pozornost věnována konceptu kreativní imaginace a částečně konceptu autonomie, okrajově pak dalším aspektům.⁹ Castoriadis také vystupuje ve třináctidílném filmovém seriálu Chrise Markera *Dědictví sovy*, popisujícím počátky evropského myšlení v antickém Řecku.¹⁰

V českém prostředí byl však řecko-francouzský filosof prakticky zcela neznámý.¹¹ Kromě přepisu Castoriadisova vystoupení na prvním *Foru 2000* v roce 1997 a krátkého anketního rozhovoru s ním¹², je v češtině dostupný jediný text, a to „*Racionalita*“ *kapitalismu*.¹³ Jeho dílo tak zůstává i více než patnáct let po jeho smrti pro českého čtenáře prakticky neznámé. Snaha přispět dílčím způsobem k nápravě tohoto stavu byla jednou z motivací této práce.

<http://www.agorainternational.org/>.

- 9 GARNER, J. V. *Cornelius Castoriadis* [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/castoria/>.
- 10 Orig. *L'héritage de la chouette*, dostupné z: http://monoskop.org/Chris_Marker#The_Owl.27s_Legacy_.28L.27H.C3.A9ritage_de_la_chouette.29
- 11 V *Lidových novinách* vyšel Castoriadisův nekrolog: BROŽ, J. Filozof tvořivé autonomie. *Lidové noviny*, 1998, roč. 11, č. 10, s. 17.
- 12 REIFOVÁ, I. Sociologové na konci tisíciletí. Rozhovory z Fóra 2000. *Sociologický časopis*, 1997, roč. 33, č. 4, s. 478.
- 13 CASTORIADIS, C. „*Racionalita*“ *kapitalismu* [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=64.

BIOGRAFIE CORNELIA CASTORIADISE

Cornelius Castoriadis, přezdívaný „filosof autonomie“ či „filosof sociální imaginace“, byl filosof, ekonom, psychoanalytik, sociální teoretik, aktivista a revolucionář. Přichází na svět roku 1922 v Konstantinopoli a záhy prodělavá první emigraci, když je jeho rodina v reakci na genocidu během řecko-turecké války nucena přesídlit z Anatólie. Dětství prožívá v Řecku v turbulentní době dvacátých let a začátku třicátých let, dospívá za invaze a občanské války. Za těchto okolností vstupuje v sedmnácti letech do *Komunistické strany Řecka*, načež se od roku 1942 zapojuje v rámci trockistické skupiny do odboje proti nacismu.¹⁴

Po válce začíná studovat filosofii, práva a politologii na univerzitě v Athénách (zabývá se dílem Maxe Webera, který zanechá výrazný otisk v jeho díle). V napjaté domácí situaci, kdy mu hrozí smrtelné nebezpečí, tentokrát jak ze strany fašistů, tak stalinistů, odchází na konci roku 1945 do Paříže, kde mezitím získal stipendium k napsání dizertace. V této druhé vynucené emigraci¹⁵ studuje a brzy spoluzakládá intelektuální a dělnickou skupinu *Socialismus, nebo barbarství*, která se záhy dostává na pozice libertariánského socialismu. Castoriadis sám roku 1948 odmítá trockismus (což souvisí s jeho reflexí sovětsko-jugoslávské roztržky). Skupina a její časopis, který vydává, fungují až do roku 1965. Následně jejich myšlenky znatelně ovlivní dělnické a studentské hnutí roku 1968.

Castoriadis po celou tuto dobu píše pod pseudonymy¹⁶, neboť permanentně čelí riziku vyhoštění – a teprve roku 1970 získává francouzské občanství. Ovšem už od roku 1948 je bezmála dvacet let zaměstnán jako ekonom v *Organizaci pro evropskou hospodářskou spolupráci*, původně realizující Marshallův plán (a později transformovanou v *Organizaci pro hospodářskou spolupráci a rozvoj, OECD*). Na

14 Biografická data čerpají z těchto zdrojů: <http://www.iep.utm.edu/castoria/>, http://flag.blackened.net/revolt/disband/solidarity/bio_castoriadas.html, <https://libcom.org/library/Castoriadis-John-Barker>.

15 Jako nespočet dalších, obohatil tento emigrant, byť v rámci jednoho kulturního okruhu, obdivuhodným způsobem kulturu druhé země. Cítím za povinnost, v dnešní době nedůvěry a xenofobie vůči těm, kteří hledají v Evropě útočiště, to zde připomenout.

16 Některé z jeho pseudonymů: Paul Cardan, Jean Delvaux, Marc Noiraud, Pierre Chaulieu, Jean-Marc Coudray.

přelomu šedesátých a sedmdesátých let Castoriadis prodělává psychoanalytický výcvik a přičleňuje se ke *Quatrième groupe*, skupině psychoanalytiků, kteří se rozešli s *Ecole Freudienne* Jacquesa Lacana. Po roce 1980 působí jako ředitel *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, kde přednáší mj. o Platónovi, Aristotelovi, Kantovi, Hegelovi či Freudovi. Během tohoto období iniciuje či je součástí řady intelektuálních diskuzí. Pozorně sleduje také angloamerické intelektuální prostředí.

Dílo řecko-francouzského filosofa můžeme rozčlenit na dvě hlavní etapy: v padesátých a šedesátých letech se zabýval radikálně levicovou kritikou byrokracie, Sovětského svazu, kapitalismu a buržoazní demokracie. Současně rozvíjí z marxistických východisek koncepcí samosprávy pracujících¹⁷, které i později – byť omezeně a kritičtěji – považuje za součást akcentovaného projektu lidské autonomie. Ve druhé fázi své intelektuální práce, od konce šedesátých let, se jeho politická a sociální radikalita transformuje v radikalitu filosofickou, kdy např. za pomoci psychoanalýzy otřásá a tak zároveň rozvíjí filosofickou tradici Západu založeného na „řeckém zázraku“. Roku 1975 vychází francouzsky jeho stěžejní dílo *Imaginární instituce společnosti*. Následuje množství multidisciplinárních, často sociálně kritických esejů, sebraných do několika knih.¹⁸

K nejdůležitějším myšlenkám Castoriadisova díla patří koncepce individuální a kolektivní autonomie jako specifické tendence objevující se ve starém Řecku a v obměnách působící v dějinách dodnes, zdůraznění historické a sociální roviny myšlení neoddělitelně spjatého s praktickým jednáním, založení sociálně historického nejen na racionálním či symbolickém, ale především na imaginárním, které má kreativní schopnost přinášet ontologicky nové, nezaložené na identitě a stejnosti. Důležitá je jeho akcentace na jednu stranu individuálního, jež je ovšem na druhou stranu nutně součástí společenských vztahů, resp. institucí, mezi něž patří například rodina, umění, právo, náboženství, věda, ekonomika, sociální a politický systém i sama instituce společnosti. V osmdesátých a devadesátých letech pak stále více zaměřuje pozornost i na mimolidskou sféru, vytváří a prohlubuje svou osobitou ontologii a kromě individuálně

17 Srv. CASTORIADIS, C. *Castoriadis Reader*. S. 1-17.

18 Srv. např. CASTORIADIS, C. *A Society Adrift: Interviews and Debates, 1974–1997*; CASTORIADIS, C. *Figures of the Thinkable*; CASTORIADIS, C. *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*.

psychické, kulturní a politické krize tematizuje také enviromentální a ekologickou krizi současného světa. Ještě na podzim roku 1997 se účastní prvního pražského *Fora 2000*, kde mluví o úpadku západních zemích, když zapomínají na svoji demokratickou a svobodomyšlnou tradici a obětují společnost i jednotlivce „pseudotrhu“.¹⁹ Castoriadis umírá na konci roku 1997.

19 Viz: <http://www.forum2000.cz/cz/projekty/konference-forum-2000/1997/program/delegati&wWGoVXFUWbw=200001589/>.

SOCIALISMUS, NEBO BARBARSTVÍ

Skupina *Socialismus, nebo barbarství* (*Socialisme ou Barbarie*) vznikla v roce 1946, krátce po Castoriadisově příchodu do Paříže, jako opozice uvnitř francouzské trockistické *Parti Communiste Internationale*. Platforma analyzovala vnitřní rozpory marxismu, což bylo výrazně iniciováno nekritickou podporou Svazu sovětských socialistických republik *IV. Internacionálou*.²⁰ Jedním z podnětů byla i zkušenost řeckého imigranta se stalinským pokusem o *coup d'etat* v Řecku na přelomu let 1944 a 1945.

Název „*Socialismus, nebo barbarství*“ odkazoval na známý citát z *Juniovy brožury (Krise sociální demokracie)* Rosy Luxemburg, napsaný na začátku první světové války ve vězení.²¹ Hrůzy a dehumanizace v době války – „*barbarství*“ – vedly Luxemburgovou k názoru, že válka by měla být iniciací k revoluci proti imperialismu a za socialismus jako skutečně lidskou společnost. Když napětí po druhé světové válce chápali mnozí jako předznamenání třetí, a nejspíše poslední světové války, získával název v „poválečné“ době konce čtyřicátých a padesátých let nový smysl.²²

Skupina se osamostatnila v roce 1949 a až do svého faktického zániku roku 1965 vydávala stejnojmenný časopis, který rozvíjel revoluční teorii a mapoval a analyzoval boje pracujících. Osamostatnění bylo logickým důsledkem rozchodu členů s trockismem. Mezi zakladatele a první členy *Socialismu, nebo barbarství* patřili spolu s Castoriadisem mj. Jean-François Lyotard a Claude Leforte. Celkový počet participujících ve skupině se během doby pohyboval od několik desítek členů po stovky aktivních sympatizantů, především intelektuálů a také dělníků v automobilovém průmyslu. Zastávali kriticky odmítavé postoje k leninismu i trockismu, odmítali myšlenku revoluční strany a kladli na první místo sebeosvobození proletariátu svou

20 SIM, S. *Post-marxism: An Intellectual History*. London 2000. S. 99.

21 R. Luxemburgová, *Dílo I.*, Praha 1954. S. 211-213: „*Bedřich Engels kdysi prohlásil: buržoasní společnost má na vybranou: buď přechod k socialismu, nebo návrat k barbarství. Co znamená "návrat k barbarství" na dnešní úrovni evropské civilizace? ... Tato světová válka - toť návrat k barbarství. ... Nebo vítězství socialismu, to znamená vítězství uvědomělé bojové akce mezinárodního proletariátu proti imperialismu a jeho metodě: válce.*“

22 Srv. FLETCHER, J., OSBORN, P. Interview: Jean Laplanche: The other within - Rethinking psychoanalysis. In: *Radical Philosophy*, č. 102, 2000. S. 31-41.

vlastní aktivitou, přičemž zdůrazňovali organizační roli rad pracujících. Tím se přiblížili pozicím tradice německé radikální levice, jež snad nejsilněji horovala pro delegativní rady dělníků, rolníků a vojáků jako základní společenské správní instituce, a také k italské radikální levici.

PROTI BYROKRACII A KAPITALISMU A ZA SAMOSPRÁVU

V prvním čísle svého časopisu odmítla skupina trockistickou charakteristiku Sovětského svazu jako degenerovaného státu pracujících, čímž se vymezila vůči leninismu. V dalších číslech byla rozvinuta marxistická analýza SSSR, která tvrdila, že stranická byrokracie se zmocnila prostředků produkce i nadhodnoty. Reorganizace produkce zrodila nový administrativní (manažerský) aparát. Byrokratizace (jako imanentní organizace ekonomiky a státu) je podle analýz skupiny, jež výrazně formuloval Castoriadis, dominantní tendencí moderního světa, což potvrzuje její role v kapitalistických státech i v „sovětském“ bloku (v sovětském Rusku bezprostředně po revoluci 1917). Castoriadis v době svého působení ve skupině *Socialismus, nebo barbarství* analyzoval SSSR jako byrokratický a militaristický stát, jeho slovy „*totálně byrokratický kapitalismus*“. Zatímco Sovětský svaz je centralizovaným státem, západní státy se od něj liší větší fragmentaritou a menším sjednocením institucí vykořisťování, pročež představují „*fragmentárně byrokratický kapitalismus*“.²³

Nové sociální konflikty padesátých let (obzvláště významná byla pro kritické marxisty maďarská revoluce 1956) vedou k poznání, že v nich absentuje proletariát, zatímco vzniká nová střední třída. Skupina tak od roku 1960 formuluje Castoriadisovými ústy analýzu ústředního konfliktu soudobé společnosti, který se už neodehrává mezi vlastníky a dělníky (pracujícími), ale mezi vedoucími a vykonavateli, kde první jsou menšinovou manažerskou vrstvou oddělenou od sféry produkce a řídicí většinu těch, kteří vykonávají úzce vymezené, specializované úkoly.

Redukce pracujícího jednotlivce na pasivního vykonavatele vede ke krizi ve všech sférách života. Kapitalismus (k němuž patří i SSSR) na jedné straně mění lidi na pouhé vykonavatele úkolů, čímž je vylučuje z politiky (produkce), na druhé straně je na nich plně závislý a nesmí umožnit přeměnu lidí na pouhé pasivní elementy a tak žádá

23 Srv. CASTORIADIS, C. *Castoriadis Reader*. S. 40-105 a 218-238.

jejich participaci.²⁴ Podle Castoriadis se ukazuje, že manažerismus vede k společenské neefektivitě (neboť blokuje zapojení inovací a rozhodování těch, kteří nedisponují mocí), dále k plýtvání a konfliktům obou vrstev. Pro překonání tohoto stavu se argumentuje tím, že si nejen dokážeme lepší (spravedlivější, efektivnější, udržitelnější) fungování představit, navíc k němu disponujeme společenskými prostředky. „*Práce za kapitalismu proto znamená neustálé mrzačení, trvalé plýtvání kreativními schopnostmi a trvalý boj mezi pracujícím a jeho vlastní aktivitou, mezi tím, co bychom rádi dělali a tím, co musíme dělat.*“²⁵

Překonat nadvládu manažerského aparátu je možné, když se vyloučené vrstvy začnou zajímat o organizaci společnosti a převezmou správu věcí do svých rukou – vytvoří ekonomickou demokracii. V eseji *O obsahu socialismu*²⁶ argumentuje autor pro rady pracujících, ustavené na přímé demokracii delegující své zástupce ke konkrétním úkolům, k účasti na shromáždění rad a ke zpětnému informování delegujících, kteří tak získávají možnost učinit informované a odpovědné rozhodnutí. Delegativní princip, permanentní odvolatelnost a účast a zapojení delegáta na životě komunity mají znemožnit vznik nové manažerské vrstvy. Překážkou k ustavení samosprávy není v současnosti přílišná specializace ekonomických činností, ale právě separace třídy vedoucích, kteří se specializují jen na management vykonavatelů.²⁷

Ačkoli můžeme i v předkapitalistické či neindustriální společnosti nalézt projevy odcizení, smyslem ekonomiky v nich zůstává především uspokojování vlastních potřeb. Odcizení v patologické podobě je až důsledkem vztahů mezi trhem produktů a námezdní prací (hlavní vztah v kapitalismu je tvorba a přivlastňování si nadhodnoty). Logika komerce v ekonomice postupně kolonizuje další a nové roviny (geograficky i v místě: komodifikace bydlení, vzduchu, vody, těla atd.). Peníze a námezdní práce s sebou vždy nesou nutnost odcizení – byrokratický management je jen jednou jeho

24 Není od věci zde připomenout dílo Franze Kafky, potažmo tvorbu absurdní literatury (např. Václava Havla), jež tematizuje právě vykořenění člověka tváří v tvář byrokracii a proměnu jedince v pouhou pasivní částku společnosti, ve které se nepochybuje. Není jistě náhoda, že k vyzdvižení a docenění Kafkova díla dochází právě na přelomu 50. a 60. let. Roku v Československu roku 1963 probíhá známá konference kafevská konference na zámku v Liblicích. Ve stejné době formuluje Castoriadis svoji kritiku.

25 CASTORIADIS, C. *Castoriadis Reader*. S. 53.

26 Srv. CASTORIADIS, C. *Castoriadis Reader*. S. 40-105.

27 Viz: <http://www.iep.utm.edu/castoria/>.

podobou.

Rozšíření této analýzy vede – po zkušenosti se ztroskotáním stran a odborů v proletářském boji – k požadavku realizace autonomie nejen ve výrobě, ale ve všech oblastech života. Jedná se o nový aspekt, který je patrný na debatě o radovectví mezi Castoriadisem a Antonem Pannekoekem, holandským libertariánským socialistou a astronomem, který se významně podílel na aktivitách radikální levice v Německu v desátých a dvacátých letech.²⁸ Zatímco Pannekoek může v zásadě vzpomínat na zašlou slávu rad pracujících táhnoucí se přes dvacátá léta až do anarchistického a republikánského Španělska, válečná a poválečná zkušenost nové generace je jiná. Situace po druhé světové válce si žádá nové promyšlení teorie i praxe, meziválečná zkušenost je přežitá. Nadto politické a sociální podmínky nepřejí aktivizaci zdola, v čemž se zásadně liší dobová atmosféra od možností na konci a po skončení první světové války nejen v západní a střední Evropě.

Nové analytické nástroje umožnily postoupit od fixace na ekonomickou rovinu, vyjadřující třídní konflikt, k širší reflexi situace žen, emigrantů, mládeže či vzdělání, urbanismu, zábavy, konzumu atd.²⁹ Mezitím však dochází k postupnému rozpadu skupiny.³⁰ Roku 1958 skupinu opouští významní členové Claude Lefort³¹ a Henri Simon a zakládají *Informations et Liaison Ouvrières*. Guy Debord, známý později jako přední situacionista, odchází roku 1961. Situacionisté později vstřebají mnohé myšlenky vzniklé z diskuzí v rámci *Socialismu, nebo barbarství* a na tomto základě se pokusí vytvořit formální revoluční organizaci.³² Zatímco se skupina *Socialismus, nebo barbarství* „navzdory přísnému, komplexnímu a originálnímu teoretickému dílu“ postupně rozpadá, situacionisté, kteří „zjednodušili myšlenky *Socialismu, nebo barbarství*“, jsou na vrcholu aktivity mezi lety 1962 až 1967. Některé hlasy to vysvětlují neschopností radikálů ze zmiňované skupiny „vytvořit skandály

28 Viz: <https://libcom.org/library/reply-castoriadis-pannekoek>, <https://libcom.org/library/reply-pannekoek-castoriadis>.

29 Srv. <https://libcom.org/history/articles/1922-1997-cornelius-castoriadis>.

30 Srv. <http://www.psychomedia.it/jep/number6/castoriadis1.htm>.

31 Claude Lefort (1924-2010) publikoval *Proletářskou zkušenost*, jeden z hlavních textů skupiny. Později ve své politické filosofii rozpracoval koncepty totalitarismu a demokracie. Byl také editorem díla Maurice Merleau-Pontyho.

32 <http://www.notbored.org/councils.html>.

v buržoazním světě, které by šířily jejich postoje a lákali k ni lidi.“³³

Poslední číslo časopisu *Socialismus, nebo barbarství* vychází v létě 1965, což lze pokládat za dobu faktického rozpadu skupiny. Za hlavní důvod její dezintegrace – ač doba by intencím radikálů přála více než léta padesátá – pokládám absenci společné jednotící myšlenky, kterou byl zpočátku revoluční marxismus. Nejvýraznější persona posledních let skupiny, Cornelius Castoriadis, však sám marxismus v šedesátých letech opouští. Tento rozchod je zřejmý od 36. čísla časopisu. Podle Henri Simona můžeme najít Castoriadisovo odmítnutí marxismu v momentě, když se roku 1963 od *Socialismu, nebo barbarství* odštěpuje skupina marxistů *Pouvoir Ouvrier* – z důvodu opuštění primátu třídního boje ostatními.³⁴

Roku 1967 rozesílá Castoriadis předplatitelům časopisu dopis s názvem *Přerušeni vydávání Socialismu, nebo barbarství*. Předznamenává své zklamání z nadcházejících let, především „revolučního“ roku 1968. Castoriadis si v dopise mj. stěžuje, že jsou to pouze mladí lidé, kteří se „za těchto okolností“ připojují k revoluční organizaci, jejich motivace pramení ovšem spíše z afektované revolty a potřeby překonat „ztracenost“ a vykořenění v současné společnosti, než z jasné a pevné přichylnosti k revolučnímu projektu.³⁵ Situace po květnu 1968 mu dává v mnohém za pravdu.

Na druhé straně, byla to doba, kdy neoslovovaly složité Castoriadisovy analýzy vyžadující promyšlení, ale pádná situacionistická hesla. Kromě studentů zůstala velká část populace pasivními konzumenty – dění, zboží i buržoazní politiky. Castoriadisův zájem se týkal kompletní přeměny společnosti. Parciální společenské změny byli schopni naopak komentovat situacionisté. Postoj Castoriadise, jakož i jiných intelektuálů doby, se tak zdá nekonsekventní, neboť v protikladu k jiným jeho vyjádřením vyvolává dojem zbytečnosti jakéhokoli úsilí, které nespěje k celkové proměně a zůstává jen částečnou změnou řádu daných věcí. Jak později napíše, rok 1968 ukázal konec ústřední historické role tradičního proletariátu.³⁶

33 <http://www.notbored.org/castoriadis.html>.

34 H. Simon, Workers' Inquiry in Socialisme ou Barbarie, Viewpoint magazine. Dostupné z: <https://viewpointmag.com/2013/09/26/workers-inquiry-in-socialisme-ou-barbarie/>.

35 <http://www.notbored.org/castoriadis.html>.

36 <https://libcom.org/library/Castoriadis-John-Barker>.

Tím už se dostáváme k dalším tendencím díla řecko-francouzského filosofa, jejichž východisko leželo právě v kritickém vypořádání se s marxismem. To mu otevřelo cestu k psychoanalýze a položilo základy osobité koncepce člověka – jednotlivce a společnosti, resp. celé svěbytné ontologie. Přesto je namístě ještě poznamenat, že právě texty skupiny *Socialismus, nebo barbarství* významně myšlenkově ovlivnily radikály šedesátého osmého, když jim ukázaly některé možnosti autonomní demokratické organizace. Sociální vzepětí toho roku oživilo ideje samosprávy, kladené proti odborům a stranické byrokracii, jak mezi studenty, tak mezi dělníky. Podle Stuarta Sima byla skupina *Socialismus, nebo barbarství* jakýmsi „mikrokosmem pro nesouhlasné tendence v marxismu.“³⁷ Pro další vývoj Castoriadisova myšlení bylo působení a zkušenosti z revoluční skupiny bezpochyby zásadní, jak lze pozorovat na jeho pozdějším tematizování otázek marxismu, teorie a praxe, determinismu i teoriích imaginace, kreaace a autonomie.

37 SIM, S. *Post-marxism: An Intellectual History*. S. 103.

VYROVNÁVÁNÍ SE S MARXISMEM

Práce Imaginární instituce společnosti

Castoriadisovým opus magnum zůstává dílo *Imaginární instituce společnosti* (vydané francouzsky roku 1975)³⁸, ačkoli v následujících více než dvaceti letech života po jeho vydání publikoval mnoho dalších významných prací.³⁹ V první kapitole první části autor *Imaginární instituce společnosti* shrnuje svou kritickou reflexi vlastních marxistických východisek, která bude i mojí východiskem této práce. Po „překročení“ marxismu se ve druhé kapitole snaží autor udržet jeho nejlepší tendence, totiž revoluční projekt jako projev autonomie, kterou považuje za hlavní součást dědictví západního myšlení. Poslední kapitola první části představuje nástin zásadní Castoriadisovy koncepce institucí jako produktu imaginárna, spolu s dalšími třemi přítomnými aspekty – funkčním, symbolickým a racionálním.

Druhá část (čtvrtá kapitola) je uvozena vysvětlením ideje sociálně historického jako specifické nedělitelné instituce sociálního a historického, v jejímž rámci se vytvářejí kulturní představy, hodnoty a významy. Na tomto základě dochází také k nástinu kritiky dosavadního západního myšlení (jako kulturního fenoménu se svými počátky ve starém Řecku, v židovství a křesťanství a naposled vyústěním v modernu a postmodernu). Řecko-francouzský filosof však neodmítá reálnou existenci určenosti, finality, příčinnosti či racionality, jak by se mohlo z letného pohledu zdát, ale jen jejich absolutní nárok, a vymezuje jim dílčí místo v lidské skutečnosti – náleží k modu bytí *legein* a *teukhein*⁴⁰, jakožto historicko sociálním kategoriím (jak ukazuje pátá kapitola). Ale právě dominance myšlení identity (či myšlení celku), které převládlo od počátku řeckého vynálezu filosofie, způsobila, že jiné způsoby myšlení byly jakoby zapomenuty, byly překryty. Šestá kapitola se pak zajímá o jednotlivce, jeho psyché, o individualizaci,

38 Srv. CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*.

39 Z ještě nezmiňovaných vybírám: CASTORIADIS, C. *Crossroads in the Labyrinth*; CASTORIADIS, C. *On Plato's Statesman*.

40 *Legein*: rozlišování-vybírání-umístování-shromáždění-počítání-mluvení. *Teukhein*: shromáždění-nastavování-dělání-konstruování. Srv. CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 260.

kteřá je nemyslitelná bez řámce sociálně historického. Kapitola výrazně těží z impulsů psychoanalýzy. Poslední kapitola knihy *Imaginární instituce společnosti* se zabývá sociálně imaginárními významy v jazyce, v realitě a ve světě jako něčím, co ustavuje jak odcizení, tak autonomii. V pozadí díla stojí projekt autonomních jednotlivců v autonomní společnosti, která se neustále sebeustanovuje a kreativně vytváří ontologicky nové.

Kritika dialektické metody

Podle Cornelia Castoriadis se nelze po Marxovi vážně zaobírat sociálními otázkami bez toho, abychom nezohlednili dílo německého filosofa. Marxův význam je podle Castoriadis v tom, že odhalil vztahy, které spojují produkci s jinými činnostmi sociálního života. Po Marxovi „nelze myslet historii bez promýšlení způsobu, jak společnost zajišťuje produkci materiálních podmínek své existence a jak jsou všechny aspekty sociálního života spojeny s prací, s modem organizace produkce a se společenskou stratifikací, která tomu odpovídá.“⁴¹

Jedním z předpokladů Marxovy sociální teorie je rezignace na transcendentní zakotvení, nadčasovou pravdu. Každá teorie, jakožto teorie, se musí nejprve ověřovat v praxi, a proto nemůže být věčně a bezrozporně *a priori* dána. Castoriadis říká, že se stejným přístupem musíme samozřejmě přistupovat i k Marxovu dílu, potažmo celému marxismu (na problematice zacházení či směšování Marxe a celého marxismu upozorním v druhé části práce). Ale zdá se, že Marxovu dílu se v marxismu přihodilo to, že byl brán za bezrozpornou, kompletní teorii – byl fetišizován a stal se dogmatickým. Tím byl jeho ústřední požadavek – svět nejen interpretovat, ale i měnit – odsouzen k neúspěchu. Marxismus se tak stal ideologií, „souborem idejí, které se vztahují k realitě, ne aby ji odkřývaly a měnily, ale aby zakryly a ospravedlnily imaginární, které dovoluje lidem říkat jednu věc a dělat jinou.“⁴²

41 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 19.

42 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 11.

Proč k tomu došlo? Marxisté museli reagovat na empirické falzifikace některých Marxových hypotéz (včetně události Ruské revoluce, která se odehrála jinde, než teorie předpokládala – v málo industrializované zemi). Aby udrželi relevanci Marxova díla, prohlásili za stěžejní přínos trevírského rodáka jeho dialektický materialismus, resp. dialektickou metodu, která má vést k objektivní pravdě. Ovšem představa bezprostřední skutečnosti, která je vyjádřením totality dějinných procesů, znamenala, že nedokázali přijmout proměnlivost historických kategorií, a tak se pokusili, jako např. raný György Lukács, oddělit metodu (jakožto pravidla a soubor kategorií) od jejího obsahu a vytvořit tak „ortodoxní marxismus“, nezávislý na dogmatismu.⁴³

Ale tak se podařilo zbavit jen obsahového dogmatu a tvrdit, že to, co konstruuje obsah jsou neměnné kategorie, které dokážeme uchopit. To ale není podle Castoriadis možné už proto, že nemůžeme stanovit jasný rozdíl mezi metodou a obsahem, mezi kategorií a materiálem.⁴⁴ Objev nového může vést k modifikaci či opuštění starých kategorií a nahrazení novými: „*Kategorie, které užíváme jsou samy esenciální součástí, reálným produktem historického rozvoje.*“⁴⁵ Aby se kategorie mohly stát formami našich znalostí o dějinách, musí už být součástí aktuálního sociálního života. Z toho ovšem plyne, že nemůžeme disponovat metodou, která by nebyla kontaminovaná historickým vývojem.⁴⁶ Pokud je bytí předem určeno, existuje společnost a dějiny jen v tomto totálním bytím jako výsledku příčin, s daným řádem. Zákonitosti (vztahy) jsou uchopovány kategoriemi jako určením všeho, nakolik je to možno (myslet).

Castoriadis později v knize protestuje proti této redukující logice skutečnosti. Ve chvíli, kdy nemůžeme určitou zkušenost zařadit pod známé kategorie, ozkušuje se tak jejich validita a jejich zpochybnění rozbíjí zděděnou logiku a ontologii a radikálně mění význam bytí.⁴⁷ Zaslepenost vymezeností a určitelností, které dovolují vše uvést do stejné roviny vztahů, pro něž platí stejné zákonitosti, nutí předpokládat „první příčinu“,

43 LUKÁCS, G. *Dějiny a třídní vědomí*. Kap. Co je ortodoxní marxismus?; Lukács, G. *History and Class Consciousness*, Cambridge, London 1972; Naopak by bylo zajímavé srovnat pozdní Lukáčsovu práci s Castoriadisovým myšlením. Nalezli bychom podivuhodně mnoho společného.

44 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 12.

45 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 13.

46 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 13.

47 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 169-170.

jíž je tato logika reflexí (jako u Rozum u Hegela, u Marxe hmota či příroda). Tento logicismus eliminuje otázku po jiném racionalistickém finalismem – vše je racionálně uchopitelné, nové je konstruováno skrz prostředky, kterými předem disponujeme a je tak inherentní. Konec (účel) určuje způsoby uskutečnění. Čas a s ním i nové je zrušeno. Kanonický marxismus se pokusil slepit kauzalistickou a finalistickou představu.⁴⁸ Co k to mu vedlo?

Omyl marxistů a dalších myslitelů, kteří se pokusili oddělit formu a obsah spočívá v nepochopení dějin a společnosti, které kladou jako dvě separované entity, namísto aby je legitimně chápali jako rovnocenné skloubené momenty vývoje. Stejně jako nelze oddělit kategorie a metodu od obsahu (jinak setrváváme v transcendentálním idealismu), nelze oddělit dějinné (či ekonomické) a sociální a upřednostnit určující roli prvého.⁴⁹ Přesně to se však stalo Marxovi, jakkoli to na jiných místech díla nevyznívá tak jednoznačně jako v pasáži, z níž pochází slavná parafráze o bytí předcházejícím vědomím: „*Ve společenské výrobě svého života vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých vztahů, výrobních vztahů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních výrobních sil. Souhrn všech těchto výrobních vztahů tvoří ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, nad níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité formy společenského vědomí. Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.*“⁵⁰

Na tomto místě bych chtěl zdůraznit, že problém nemožnosti odhalit „železné zákony“ neleží v kognitivních limitech lidské mysli, ani ve stádiu poznání na jeho cestě pokrokem.⁵¹ Protože vše, co promýšlíme v rámci vědění (a tedy dějin) nese význam (či jej jím konstituováno), jsou dějiny „*rozvíjením světa významů*“. Pokud nemůžeme rozdělit fakta a smysl, pak nelze ani logicky oddělit předměty a kategorie. Metodu nelze

48 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 173.

49 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 24.

50 Karel Marx, Ke kritice politické ekonomie. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1859/Ke%20kritice/predmluva.htm>

51 CASTORIADIS, C. Time and Creation . In: *World in Fragments*. S. 374-401.

separovat od obsahu. Společná jednota obou tvoří teorii.⁵²

Za reprezentativní příklad kritizovaného považují heslo „*metodologie*“ v *Malé československé encyklopedii*: „*Teprve Hegelův objev specifického charakteru filoz. metody, její odlišnosti od metod konkrétních věd a neredukovatelnosti na ně umožnil vybudovat obecnou m.[metodologii] poznání. Marx.-len. m. je mater. dial. [materialistickou dialektikou], která je všeob. metodou poznání. Vychází přitom z předpokladu, že zákl. metod poznání jsou obj. zákony přírody a spol. odrážející se v myšlení.*“⁵³

Marxistická dialektika předpokládá – za zákony jednoty a boje protikladů, přeměny kvantity v kvalitu a negace negace – nepochybný vývoj cestou pokroku. Nevšímá si už, že pokrok je pro ni to, co jí označí sama, a proto může zcela arbitrárně (řekněme na základě moci) i legitimizovat daný *status quo*. Dialektika tak počítá s imanentním významem, obsaženým ve věcech, „v bytí“ – je uzavřenou dialektikou. Ale věci ve světě pro nás mají význam potud, pokud je tento význam nekompletní a neuzavřený, neboť odkazuje k jiné entitě, která je sama nestálá. Proto ani žádný technický fakt nemá připsatelný význam sám od sebe, izolovaně od společnosti, ve které je produkován.

První krok kritiky spočíval v explikaci nemožnosti ustavit marxismus jako berzopornou, kompletní a uzavřenou teorii, protože je sám dobově konstituován. Přehlížení neustálého ustavování kategorií a významů vedlo k tendenci fakticky oddělit obsah a formu (metodu). Posedlost západního myšlení vymezeností se v marxismu manifestovala tendencemi k finalitě. Dějinnost byla oddělena od sociální, ačkoli tvoří jen aspekty jednoho procesu. To mělo nedozírné následky v praxi, která si vynucovala uzavřenost a hájila, přes jeho neudržitelnost, *status quo*.

Od kritiky marxistické dialektické metody, která byla postulována jako odhalující neměnné zákony vývoje, se Castoriadisova kritika marxismu přesouvá k samotné filosofii (či teorii) dějin – historickému materialismu, jehož nejdůležitější moment (a také výchozí) tvoří ekonomická analýza kapitalismu. Ukáže se, že došlo

52 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 14.

53 *Malá československá encyklopedie*, IV. Svazek M – Pol. Kol. Encyklopedického institutu ČAV, Praha 1986.

k přecenění role techniky, resp. autonomie produkčních sil a tím i k autonomizaci ekonomiky, což v důsledku vedlo k fatalismu. Opuštění těchto předpokladů však pro Castoriadis nebude znamenat rezignaci na projekt radikální změny společnosti.

Kritika historického materialismu

Marx charakterizoval kapitalistickou ekonomiku jako fázi dějinného procesu zmítanou nepřekonatelnými kontradikcemi, které se manifestují v cyklických krizích nadprodukce a dlouhodobých tendencích, jež se vzrůstající intenzitou podemílají základy systému samotného. Mezi tyto tendence patří růst míry vykořisťování (tedy těch, kteří disponují jen vlastní pracovní silou, na jejímž prodeji především závisí jejich živobytí), zvyšování investic do technologií a vzestup organického složení kapitálu („*růst armády nezaměstnaných*“), pokles míry zisku (zpomalování akumulace a expanze produkce). Marx to vysvětloval nesouladem rozvoje produkčních sil a vztahů produkce (tj. typů vlastnictví).

Naproti tomu, tvrdí ve své době Castoriadis, k aktuálním tendencím v industrializovaných zemích patří vzrůstající produktivita práce a rostoucí „životní úroveň“. Realizují se však – po naplnění základních potřeb – skrze vytváření nových potřeb, manipulací spotřeby (reklamou), „kulturou“ statusu a sociálních pozic spojených s úrovní konzumu a udržováním „*zastaralých či parazitických forem zaměstnání*“. Nepopíratelným důsledkem těchto procesů je podle něj sblížení privátních ekonomických mentalit Západu a Východu a místní politika je často redukována na uspokojování nových potřeb (s tím ovšem souvisí i rychleji rostoucí daně než mzdy). Přidává se také potřeba stále větší redukce pracovního času, přičemž ale seberealizace během tzv. volného času ponechaného privátním zájmům (stále více určovaného novými, *kapitalistickými* potřebami) hrozí v současném ekonomickém a kulturním prostředí enormními problémy, ba je možnou rozbuškou společenských a ekonomických změn.⁵⁴ Nikde není záruka, že relativní stabilita kapitalismu bude pokračovat. Patrná je

54 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 82; Srv. zvl. CASTORIADIS, C. *Modern Capitalism and Revolution*,. In: *Political and Social Writings 2*. S. 226-343.

navíc tendence vládnoucí třídy (vlastníků) k odporu proti tomu, co by vedlo ke stabilizaci systému – zvyšování veřejných výdajů, rozšíření „pomoci“ chudším zemím.⁵⁵ Empirická zkušenost jednoho století po Marxově smrti podle Castoriadisovy tedy evidentně dokazuje něco jiného, než tvrdil trevírský rodák a jeho wuppertalský přítel.

Zde ovšem nemohu s Castoriadisem plně souhlasit, neboť perspektiva šedesátých a začátku sedmdesátých let dvacátého století byla odlišná od současné. Castoriadis tvrdí, že empiricky byla vyvrácena systémová nutnost krizí nadporukce, došlo ke zpomalení či zastavení pauperizace proletariátu, k zamezení růstu nezaměstnanosti a pokračuje růst míry zisku.⁵⁶ Pokud „vysekneme“ parciální část světového systému, např. Evropu, pak jsou zřejmě uvedené Castoriadisovy empirické poznatky částečně adekvátní. Je však třeba zohlednit nejen další oblasti působení kapitalistické ekonomiky a jejich provázanost, resp. ekonomickou globalizaci. Nadto došlo od sedmdesátých let k proměně celé ekonomiky, jejíž hlavní objem se nesoustředí v produkci, ale ve finanční spekulaci.⁵⁷ Konečně zohledníme-li ekonomické fungování s jeho externalitami a jeho celou (třebaže pro hegemonní ekonomii skrytou) sféru působení (nárůst neplacené, a tedy nezjištěné práce; potřeba válek, a tedy růst lokální „životní úrovně“ na úkor jiné oblasti atd.), pak jeho závěry už dnes musíme odmítnout.

Myslím si však, že rozdílné závěry ohledně kapitalistické ekonomiky nepopírají Castoriadisovu kritiku v dalších bodech a ani jako celek. Na jedné straně souhlasím, že skutečný omyl marxismu je v jeho absolutním nároku a že je proto neudržitelný a jeho intence nereálné (ne z důvodu té či oné nedostačnosti – či „přirozenosti“ – člověka, ale z důvodů neudržitelnosti teorie, která chce nejprve založit skutečnost, místo aby se skutečností zacházela, ale vycházela z ní), na druhé straně pak je třeba přitakat tomu, že kritika či odmítnutí kapitalismu nemůže být založeno na jeho vlastních kategoriích a logice, tedy absolutizaci určitých ekonomických ukazatelů a jejich logiky (spíše by mělo jít o promýšlení emancipace, jejíž jádro bezpochyby není economicistní, byť k němu samozřejmě patří „ekonomické problémy“ jako boj proti chudobě nebo úsilí o blahobyt všech či maximálního počtu lidí).

55 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 83.

56 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 15.

57 Srv. ROBINSON, W. I. *Teorie globálního kapitalismu*.

Podívejme se blíže na důvody, proč marxistická teorie podle Castoriadis se pochybila. Jeho hlavní výtkou je, že Marx a vycházející z něj i marxismus ignorují důsledky třídního boje na redistribuci sociálního produktu (nadhodnoty) a tím i na podobu ekonomiky (např. na expanzi trhu konzumního zboží). Tento tlak ale působí i na organizaci třídy vlastníků. Marxistický omyl spočívající v přehlížení role tlaku a požadavků vykořisťovaných (proletariátu, neprivilegovaných) vychází z předpokladu, že jak vykořisťování, tak vykořisťovatelé jsou v kapitalismu plně reifikováni (transformováni ve věci, zvěcněni), protože jejich chování lze popsat ekonomickými zákony, analogickými přírodním zákonům (až na to, že jejich „vědomé“ jednání slouží jako nevědomý nástroj realizace zákonitostí).⁵⁸

To, podle mého názoru zcela správně, Castoriadis odmítá, protože, jak říká, *„reifikace nemůže být nikdy plně realizována.“* Reifikace je sice zásadní tendencí kapitalismu, ale nikdy nemůže být uskutečněna zcela, protože pak by se systém zhroutil, neboť by jej neměl kdo udržovat „v provozu“. Proto je odpor k reifikaci stejně tak zásadní podmínkou fungování kapitalismu jako tendence k ní. Reifikační proces je rozporný, ba je hlavní kontradikcí kapitalismu. Na jednu stranu vyžaduje autentickou lidskou aktivitu, na druhou stranu dotyčné subjekty *„nivelezuje a dehumanizuje“*.⁵⁹

Marxův *Kapitál* předkládá teorii, podle které jsou produkční vztahy na počátku určité dějinné epochy v souladu s rozvojem produkčních sil, avšak nutný společenský vývoj směřuje k tomu, že následně petrifikované produkční vztahy nepodněcují další rozvoj.⁶⁰ Vzniknuvší konflikt pak ilustruje např. zbytnění „nadstavby“, jakou jsou instituce soukromého vlastnictví a národního státu, které již nestačí rozvoji produkčních sil.⁶¹ Zablokovaný vývoj, vyvozuje Marx, nutně povede k překonání kapitalismu, a to socialistickou organizací ekonomického života ve světovém měřítku prostřednictvím revoluce, která „osvobodí“ produkční síly.

58 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 16; Srv. ENGELS, B. *Anti-Dühring*. S. 260: *„Společensky působící síly působí zcela jako přírodní síly: slepě, násilně, destruktivně – dokud je nepoznáme a dokud s nimi nepočítáme. Jakmile jsem je ovšem poznali, pochopili jejich působení, jejich směry a účinky, závisí již jen na nás, abychom je více či méně podrobili naší vlastní vůli a jejich prostřednictvím dosáhli svých cílů.“*

59 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 16.

60 MARX, K. *Kapitál I*. Praha 1954.

61 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 17.

Castoriadis upozorňuje, že se tu jedná o další vyvrácení marxistické teorie, protože to, co považovali marxisté za nepřekonatelnou kontradikci, která zničí systém, v něm bylo mezitím „vyřešeno“. A to proto, že ve skutečnosti nešlo o kontradikci, ale „o zneužití jazyka“, které zapříčinila redukce skutečnosti podle mechanistického modelu. Ten spočívá ve stálé a neměnné opozici mezi technikou (resp. produkčními silami) a ne-technickými sociálními vztahy („nadstavbou“).⁶² Metaforicky snad mohou říct, že společnost a její fungování bylo ve století páry a uhlí analogicky připodobněno lokomotivě, jejíž jízdu a rychlost určuje tlak v kotli.

Castoriadis ukazuje, že model základna-nadstavba počítá s autonomií první sféry ve formě techniky, které je tak možno připsat imanentní chování a na tomto základě určit vývoj sociálních vztahů jako „zákon“. Bezprecedentní technický rozvoj v moderní době ale nemůžeme odloučit od radikálních změn sociálních a kulturních podmínek a od proměny způsobů přístupu k přírodě, práci a vědění. Castoriadis říká přímo: „*Idea, že příroda je tu pouze proto, aby byla exploatována lidskými bytostmi, je nesmysl.*“⁶³

Takovou se příroda stává teprve pro „industriální logiku“ a není tak chápána v neindustriálních společnostech (ať už historických nebo domorodých). Podřízení vědeckých znalostí industrializaci (či „ekonomickému růstu“), a tudíž i jejich instrumentalizace, začíná teprve s nástupem buržoazie na jeviště dějin na konci středověku.

Ekonomické problémy nebyly a nejsou v neindustriálních (nekapitalistických) společnostech významně problematizovány, protože v nich ekonomika netvoří separátní lidské jednání, není „autonomním“ sociálním jevem. Analýza ekonomiky a jejího významu pro společnost je spojena s jejím ustavením jako hlavní a určující části sociálního života, což se odehrává až od sedmnáctého století spolu se zrodem kapitalismu. Marx a marxismus jsou součástí této – nikoli dějinně nutné – logiky.⁶⁴ Je však třeba zdůraznit, že tento proces není jednoznačný, protože současně (spolu s buržoazií) do hry vstupuje ještě jiná – a jak se ukáže dále – opačná tendence, spojená později s proletariátem a třídním bojem.

62 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 19.

63 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 19-20.

64 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 13.

Marxova ekonomická teorie se řecko-francouzskému mysliteli ukazuje jako logicky nekonekventní, když současně přiznává technice určující roli a zároveň ji chce přiznat i proletariátu. Autonomní akce proletariátu je v klasickém marxismu iluzorní, jedná se jen o racionalizaci působení „vyšších sil“, ekonomických zákonitostí a jak uvidíme dále, jde jen o „lest rozumu“. Castoriadis naopak soudí, že nemůžeme dále uznávat výsadní roli ekonomiky jako takové.⁶⁵ I když se zdá, že ekonomika se v kapitalismu stává autonomní (a dodejme, určující) sférou sociální aktivity, přesto společnost netransformuje do „*ekonomické společnosti*“, ve které by ne-ekonomické sociální vztahy byly sekundární.⁶⁶

Filosofické myšlení mělo často tendenci redukovat historickou, lidskou realitu na důsledky či efekty jednoho faktoru. Pokud klasický idealismus viděl jako takový faktor Rozum (Hegel), nebo Já (Fichte, Schelling), křesťanství dědičný hřích, či třeba utilitarismus osobní prospěch, pak historický materialismus staví na jejich místo rozvoj produkčních sil, tedy technické ideje. Podle Castoriadise se tak v marxismu objevují opět ideje, které jsou tím, co určuje dějiny, tentokrát ovšem jakožto jejich „hnačí motor“. Na základě této analýzy můžeme buď pokládat objev „vědecké“ koncepce za mystérium dějin, anebo „*vrátíme techniku zpět do celku sociální reality a zbavíme ji privilegia.*“⁶⁷

Myslím, že je zřejmé, že i (takto interpretovaný) marxismus činí v teorii historického materialismu z člověka loutku, jejíž aktivity jsou přinejlepším akcidentální, ale člověk jako společenský tvor netvoří, nebo ani nemůže tvořit vlastní osud, vlastní dějiny. Marxismus tak dělá z člověka otroka vnějších sil, jehož „zákonodárství“ je předem určeno. Domnívám se, že takové (podle mého nepřijatelné) chápání zakládá dalekosáhlé etické a politické konsekvence, protože společnost, která si rozumí na základě vnějších určení, není schopna náležitě reagovat na dějinné proměny ve všech oblastech života a směřuje k nesvobodě, protože ji upírá (beztak již předem určené) aktivitě člověka. Castoriadisovo rozlišení autonomie a heteronomie tematizuje právě tento rozpor.

65 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 16.

66 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 17.

67 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 22.

Naše evidence korespondence mezi tím, co činíme, co zakoušíme a co si myslíme je dostatečným důvodem si myslet, že vědomí je spíše rozumem, který se světem zachází a mění ho, než jen teoretickým rozumem, který „pochopil“ praxi. „Praxe“ není jen lidskou aktivitou, která mění materiální svět, ale také aktivně (ať už vědomě či nevědomě) proměňuje chování a vztahy člověka. Lidské vědomí je transformujícím a kreativním *agens* dějin, aktivním praktickým vědomím.⁶⁸

Obrátíme-li pohled zpět k mechanicismu, vidíme nyní zřetelněji, že za snahou prezentovat produkční síly (techniku) jako autonomní a určující faktor dějinnosti společnosti je potřeba redukovat všechny „síly“, které působí, do jednoho schématu, který má být „teorií všeho“. Nejenže se však ukazuje tato představa nevěrohodná a byla mnohokrát vyvrácena (nejen v sociální teorii, ale např. i ve fyzice 20. stol.), navíc přehlíží existenci aktivní tvořivé praxe.⁶⁹

Castoriadisova výtky historickému materialismu vychází z údajného empirického vyvrácení Marxových hypotéz během dvacátého století. Jádro problému však leží v teorii samé, protože ta zakrývá roli člověka, resp. třídního boje v dějinách a za určující sílu dějin stanovuje techniku. Ekonomika je pak specifickým výrazem vztahu techniky a vlastnictví. V kapitalismu nabývá technika zvláštní role a podobně ekonomika se jeví jako autonomní činitel. „Homo economicus“ ale není výrazem „přirozenosti člověka, ale plyne z přijetí kapitalistické logiky, která je dočasná. Castoriadis proto říká jasně: „*Ekonomické vztahy nemohou být ustaveny jako autonomní systém.*“⁷⁰

Kritika etnocentrismu a sociocentrismu

Přesvědčení o totožných (sociálních) evolučních zákonech, platných vždy a všude, je ustaveno na marxistickém etnocentrismu a sociocentrismu, předpokládajícím

68 Srv. CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 21: „*Dějiny jsou právě tak vědomou kreací jako jsou nevědomým opakováním.*“

69 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 24-25.

70 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 17.

stejně motivace ve všech společnostech – neměnné bazální motivace, totiž ekonomické motivace. To vede k pohledu na neindustriální kultury jako zaostalé. I v pozadí etnocentrického přístupu (není-li rasistický) leží předpoklad, že stejné síly produkují stejné následky, nadto je opomenut tvořivý moment.

Podle Castoriadis jsou typy motivací sociálními kreacemi⁷¹ – tím nemá být popřena biologická podmíněnost motivací, ale zdůrazněno, že podoba těchto motivací, to, které budou v dané kultuře dominantní či uznané a jaké hodnoty na nich budou založené, není předem dána, ale je věcí lidské (sociální) praxe a kreativity. Pokud nemůžeme převést motivace v různých společnostech na jeden jmenovatel, pak je tvrzení, že člověk jakožto člověk usiluje o co největší možný rozvoj produktivních sil a tomu odpovídající organizaci společnosti, neudržitelný a přinejlepším partikulární (částečně platný jen v kapitalistické společnosti) – je „*extrapolací motivací, hodnot a organizace současné společnosti, či lépe kapitalistické půlky současné společnosti,*“ na dějiny celého lidstva.⁷²

Ke zpochybnění a vyvrácení univerzálního místa ekonomického aspektu v životě považují za nedocenitelné poznatky a argumentaci kulturních antropologů⁷³, které od konce první poloviny dvacátého století otřásl kolonialistickým a rasistickým přesvědčením o výjimečnosti euroatlantické civilizace a člověka. Tento proces transformace přesvědčení o civilizační výlučnosti, dnes založené na materialistické chiméře pokroku a blahobytu jako v marxismu (jindy na víře ve spásu lidské duše), směrem k uznání rovnosti a vzájemnosti, však podle mého názoru zdaleka neskončil a jeho úspěchy jsou obecně zatím nevelké.

Chtějí-li marxisté či dnešní byrokraté trvat na platnosti výsady ekonomiky v sociálním životě, měli by podle Castoriadis „*argumentaci*“ *hospodářské vědy* ...

71 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 25.

72 V podobné souvislosti o tom Castoriadis mluvil na pražském Foru 2000 v roce 1997: „*Kvalita života je totiž podle mne pravděpodobně mnohem vyšší v primitivních kmenech, kde lidé pracují dvě hodiny denně a pak už se jen smějí, hrají si, radují se, loví jen tak pro zábavu nebo jen tak leží na sluníčku. Mají pravděpodobně úplně jiný žebříček hodnot, než je běžné v našem dnešním životě. Rozhodně tady nechci kritizovat svého přítele Capru, ale obávám se, že má koncept kvality života stále ještě nedostatky v tom smyslu, že ho poměrujeme našimi západními, řekněme racionálními, kapitalistickými standardy.*“ http://www.forum2000.cz/cz/projekty/konference-forum-2000/1997/prepisy1/dopoledni-zasedani-6--zari/#cornelius_castoriadis

73 Castoriadis zmiňuje např. práce Ruth Benedictové, Margaret Meadové, Gregoryho Batesona, Pierra Clastrese či Jacquese Lizota; CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 376, pozn. 28.

*právem aplikovat fakticky na všechny společnosti, které kdy existovaly nebo budou existovat.*⁷⁴ Pak by však tato argumentace ukázala svou neplatnost. V nekapitalistických společnostech byly ekonomické aktivity „přirazeny nebo podřízeny jiným oblastem, trvale chápaným jako ztělesnění vlastního smyslu lidského života, a především, nebyly odděleny jako “výroba” nebo “ekonomika”. Toto oddělení se stalo skutečností až mnohem později, a v podstatě bylo nastoleno současně s kapitalismem, jeho prostřednictvím a pro něj.”⁷⁵ Castoriadis dodává, že v diachronní perspektivě dospějeme k těmto závěrům např. při zkoumání antického Řecka nebo středověkých společností. Většina známých lidských společností žila většinu své existence za stabilních technických podmínek. Život byl realizován mimo zvyšování produktivity, proměňování pracovních metod a výrobních vztahů.⁷⁶

Shrňme argumentaci kapitoly. Materialistická koncepce historie klasického marxismu se ukazuje jako neudržitelná⁷⁷ na základě toho, že její teorie neodpovídá skutečnosti. To je dáno její uzavřenou dialektikou, jejíž model je mechanistický a deterministický (údajný autonomní rozvoj technologie motorem historie), dále tím, že chce pojmout dějiny lidstva v kategoriích, jejichž smysl je jen v kapitalistické společnosti a konečně kvůli esencialismu, který vede k etnocentrismu, neboť předpokládá skrytý postulát lidské přirozenosti a neměnných – ekonomických – motivací. Autonomní činnorodá stránka člověka, praxe, jež mění skutečnost a tvoří novou, nemá v klasickém marxismu místo.

74 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 352.

75 CASTORIADIS, C. „Racionalita“ kapitalismu [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=64.

76 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 37.

77 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 28.

PROBLÉM DĚJIN

Zatímco se zdá, že marxismus setrval v osidlech ekonomického determinismu, jeho kritika nám také může pomoci ukázat, jak pevně je tento aspekt zakořeněn v moderní kapitalistické společnosti obecně. Myslím si, že je to právě „nadvláda“ ekonomického, co nabývá formu specifické ideologie a drží legitimitu systému. Tato „ideologie ekonomie“, tváříci se nepřekročitelné antropinum, podřizuje život člověka a společnosti na prvním místě kalkulaci výdaj-zisk a související logice efektivity, přičemž jdou stranou hodnoty, významy a vize, jejichž zájem je mimo tento typ myšlení.

Slovenský filosof Ľuboš Blaha ve své knize *Spät' k Marxovi* ukazuje, že efektivity, jež je předpokladem „ekonomického růstu“, kategorie, která je dnes zásadní pro společenskou koherenci, získala primát, aniž by sama o sobě mohla být žádoucí – takovou by mohla být teprve ve spojení s určitým kritériem sociální spravedlnosti. Blaha vzpomíná Castoriadisovi právě v souvislosti se sebelegitimizací kapitalismu skrze kategorii efektivity: ta se stala nejvyšší hodnotou až v kapitalismu, který tvrdí, že jeho nevyhnutelnost plyne ze schopnosti nejlépe zajistit efektivity, přičemž ale kritérium efektivity se stává hodnotou až v kapitalismu.⁷⁸ O to více je myslím paradoxní, že marxistická devíza primátu ekonomiky a efektivity zůstává i po více než století určujícím faktorem života miliard lidí. Největší vítězství marxismu tak spočívá v jeho naprosté porážce – jeho kritiku „nepřítel“ zcela vstřebal, kapitalismus plně kooptoval Marxovy analýzy včetně omylů a předsudků, aniž by jím to otrásl. Můžeme říci, že marxismus je tak zpochybněn, a přece stále přítomen.

Přítomen tu však je, i když většinou marginalizován či úplně skryt, ještě druhý aspekt marxismu, který sice není jeho výlučným vlastnictvím, ale přece k němu neoddiskutovatelně patří – totiž emancipační náboj, nejsilněji vyjádřený v představě dějin lidstva jako dějin třídního boje.⁷⁹ Tento náboj byl však zadušen „hegelovským

78 BLAHA, Ľ. *Spät' k Marxovi*. S. 409; Blaha zde argumentuje pro sociální spravedlnost jakožto podmínku svobody jednotlivce, přičemž dokládá, že sociální spravedlnost není ve sporu s efektivitou, naopak jí dává smysl. Sociální spravedlnost je podle něj ve sporu s kapitalistickými vlastnickými právy, jimž schází morální i ekonomické opodstatnění. Závěrem Blaha formuluje antiakcidentální teorii spravedlnosti, již by měl realizovat demokratický socialistický systém; Srv. též: CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 159.

79 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 29.

dědictvím⁸⁰, jak o tom bude dále řeč.

Klasická teze praví, že cílem socialistické revoluce je „*rozvinout produktivní síly do nadbytku, který umožní komunistickou společnost svobodné humanity*.“⁸¹ Co je alternativou tomuto vývoji? Barbarství z názvu výše popsané revoluční skupiny *Socialismus, nebo barbarství* neodkazuje k odcizení a vykořisťování jako barbarství kapitalistickému, jak by se mohlo zdát, ale k možnosti, že konečná krize kapitalismu nepovede k socialismu, ale právě do barbarství, tedy destrukce a úpadku celé společnosti a lidstva vůbec. Taková představa ovšem protičeří tezi uzavřené dialektiky o nutném dějinném vývoji a znamenala by, že „*historie může selhat*“.⁸²

Možnost „selhání dějin“ si ovšem marxismus především v podobě marxismu-leninismu a ideologie dobových komunistických stran nepřipouštěl. V této souvislosti bych chtěl zmínit zkušenost analytického marxisty Geralda Cohena, který (na příkladě svého strýce) zmiňuje ve své době rozšířenou představu, že předpoklady vědeckého socialismu jsou obsaženy v kapitalismu, který v sobě již disponuje řešením, kterému je jen třeba otevřít cestu, nebo přinejhorším „počkat“. Jinak to říká *Komunistický manifest: „Buržoazie produkuje především svého vlastního hrobaře“*.⁸³ Je ale nepřijatelnou eschatologií vyvozovat z kontradikcí kapitalismu nutnost budoucího (socialistického) vývoje. Cornelius Castoriadis vidí důvody tohoto fatalismu v potřebě oddělit dějiny a společnost.

80 Srv. LEBOWITZ, M. A. *Beyond Capital : Marx's Political Economy of the Working Class*. New York 2003. S. 21.

81 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 32.

82 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 32; V této souvislosti poukazuje Castoriadis na procesy se „zrádci“ ve východním bloku. Odůvodnění těchto procesů vyplývá z kritizované logiky. V deterministickém světě jsou údajné přečiny vysvětleny jako produkt nepřátelské třídy, CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 101.

83 MARX, K., ENGELS, B. *Manifest komunistické strany* [online]. Cit. 2015-6-1. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1848/manifest/ch01.htm>

Dějinnost

Podle Castoriadis se v sociálně historické situaci objevuje v sociálních aktivitách sociálních skupin a jednotlivců vedle determinovaného také ontologicky nové, předem neurčené a neurčitelné, což autor vysvětluje svou teorií kreativní imaginace. Na této bázi může dále promyslet historii i lidský život zásadně odlišným způsobem od soudobých filosofii více či méně naturalistických (marxismus, pozitivismus, ale i analytická filosofie). Předpokladem pro tento přístup je reflexe dějinnosti člověka a lidské společnosti, jako specificky lidské vlastnosti. Přístup k dějinám má totiž jen dějinný subjekt – jen ti, kdo mají zkušenost dějin, o nich mohou mluvit – a právě proto, že je subjekt dějinným fenoménem, který sám vyžaduje rozumění a interpretaci, nemůže mít kompletní a transparentní vědění o dějinách.⁸⁴

Castoriadis píše: „*Diskurz o historii je včleněný v historii.*“ Z tohoto náhledu bychom však neměli vyvozovat skeptický či naivně relativistický přístup k dějinnosti. To, že nemůžeme disponovat kompletním uchopením dějin, neznamená, že nejsme schopni ověřovat své představy, zbavovat se předsudků nebo modifikovat preference. „*Jen jsoucno z krve a masa zná přírodu a jen historické jsoucno zná problém vědění historického.*“⁸⁵

Řecko-francouzský filosof popisuje dvojznačnost historické zkušenosti, která obsahuje jak kategorie dané epochy a společnosti, jež jsou samy výsledkem historického procesu, tak projekt, který dějiny mění, ač je sám jejich součástí.⁸⁶ Sociocentrismus, o němž byla řeč výše, je do jisté míry podmínkou možnosti dějinnost vůbec myslet (do jisté míry, neboť v marxismu, i když je jako podmínka rozpoznána, přesto nepřijatelně hodnotí jiné epochy a společnosti na základě kategorií platných jen aktuálně). Z toho je zřejmé, že zakořenění v tradici není jen negativní, není jen podmínkou vědění člověka (jako historické bytosti) o dějinách, podmínkou schopnosti přemýšlet o historii. „*Je to také pozitivní podmínka, kvůli níž je to naše partikularita, co nám dovoluje přístup*

84 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 32.

85 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 33.

86 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 33; V *Osudu marxismu* přiznává, že Marx i Lukács si to uvědomovali. Srv. CASTORIADIS, C. *The Fate of Marxism*. [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <https://www.marxists.org/archive/castoriadis/1966/marxism.htm>

*k univerzálnímu.*⁸⁷ Díky tomu jsme schopni mluvit smyslupně o dějinách a nazírat na ně zpětně v nových významech, které se neukazují v aktuální současnosti. Danost pohledu fixovaná kategoriemi je tak současně předpokladem smysluplné artikulace minulosti.⁸⁸

Základem civilizace, společnosti a kultury je schopnost tvorby nových významů. „Paradox dějin“ spočívá v tom, že každá společnost v každé době uchopuje významy jiných (dřívejších i současných) společností, což se však v děje v neustálém pohybu při nestálosti významů.⁸⁹ Castoriadis říká, že marxismus chce odstranit tento paradox, který ve skutečnosti konstituuje historické myšlení, když usiluje nastolit jakýsi „poslední význam“. Lze to vidět už v Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisech*: „*Tento komunismus jakožto dovršený naturalismus je totožný s humanismem, jakožto dovršený humanismus je totožný s naturalismem, je to opravdové vyřešení roztržky mezi člověkem s přírodou a člověkem, je to opravdové zrušení sporu mezi existencí a podstatou, mezi zpředmětněním a sebepotvrzením, mezi svobodou a nutností, mezi individuem a rodem. Je to vyřešená záhada dějin a ví o sobě, že je tímto řešením.*“⁹⁰ Konec dějin, konec historického myšlení představuje v marxismu „poslední třída“ – proletariát – a marxismus údajně reprezentuje pohled této třídy, protože ani ten ani onen nemají žádné partikulární zájmy.⁹¹

Řecko-francouzský filosof polemizuje s představou dějin jako jednoty či progresivního dialektického sjednocování, neboť jak může teorie dialektického materialismu poskytovat konečnou odpověď, když je sama konstruována v kapitalistických kategoriích? Podle mě tedy nezbyvá než zbavit se eschatologické

87 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 34.

88 Naskýtá se otázka, z jakého místa je vůbec možná naše kritika vyčerpávající teorie, zda není vystavena stejné dobové podmíněnosti (na mysl se dere slovo „postmoderní“). Myslím ale, že kritika otevřeně přiznává svoji podmíněnost, čímž ovšem sama sebe přesahuje a poskytuje tak další možnosti myšlení, zatímco uzavřená vyčerpávající teorie nepřijatelně staví sebe jako jedinou legitimní, přičemž svoji legitimitu zakládá pouze na vlastních hodnotách – a ke konečné legitimizaci nikdy nemůže dojít (podobně tomu je s kapitalismem a kritériem efektivity, jak jsem ukázal výše).

89 Pro ilustraci zmiňme proměnu náhledů na dějinný význam epochy renesance – význam renesance se měnil, a přece zůstávala renesance jistým úběžníkem tradice, k níž bylo a dodnes je potřeba se nějakým způsobem vymezit či ji zhodnotit. Za jiný příklad může posloužit dnešní globálně-politický vzestup Číny, která je vnímána na jednu stranu starými představami jako mj. orientální říše, na druhou stranu přejímá hlavní globální makroekonomickou roli a pohled na ni se stále mění.

90 MARX, K. ENGELS, B. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha 1961. S. 92-3.

91 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 34-35.

roviny a přistoupit ke „konci dějin“ způsobem, jaký předkládá Jacques Derrida ve *Strašidlech Marxe* – konec dějin je ve skutečnosti jen koncem určitého pojmu dějin.⁹² „Konec dějin“ by konečně v důsledku znamenal nejen konec dějin, ale i filosofie a svobody, jak osvětluje také Castoriadisův výrok: „*Filosofie je základním elementem řecko-západního projektu individuální a sociální autonomie; konec filosofie by neznamenal nic víc a nic míň než konec svobody.*“⁹³

Pochybnosti o představě kvalitativního pokroku dějin v jejich konečné vyústění vysvítají již ze samotného Marxova díla, například když si sám pokládá řečnickou otázku: „*Jsou ideje přirozenosti a sociálních vztahů, které živily řeckou imaginaci, a tak řeckou mytologii, srovnatelné s tkacím strojem, lokomotivou nebo elektrickým telegrafem?*“⁹⁴

Ještě výrazněji se neudržitelné pojetí marxismu ve vztahu kultury a technologie vzhledem k finalitě vývoje ukazuje na příkladu uměleckých forem. Jak vysvětlit korespondenci mezi epikou a antickou nebo novelou a moderní dobou, resp. to, že analogické formy (stádia) společnosti nereprodukuje analogická díla? Nadto je zřejmé, že nemůžeme říci, že antická epika je kvalitativně horší než moderní román. Castoriadis říká: „*Samozřejmě že Marx nikdy explicitně netvrdil „nadřazenost“ buržoazní společnosti a kultury nad řeckou společností a kulturou.*“⁹⁵ Zdá se to však nevyhnutelným závěrem marxistické dialektiky. Řecko-francouzský filosof na trevírskou adresu ještě sarkasticky dodává: „*Jestliže Platón náleží ke šťastnému dětství lidstva, pak by Kant měl být možná méně okouzující, ale jistě inteligentnější než Platón. Měl by být. Ale není.*“⁹⁶ Je tedy evidentní, že rozvoj materiálního a kulturního nemusí korelovat. Materialistická koncepce dějin, jejich dialektická jednota se hroutí.

92 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 21.

93 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 36.

94 Citát uvádí Castoriadis: CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 38. Cituje podle: *Introduction to a Critique of Political Economy*, ed. STONE, N. I., New York 1904.

95 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 37.

96 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 39.

Rozum a nové v dějinách

Marxistickou filosofii dějin můžeme podle Castoriadise označit za objektivistický racionalismus, neboť její objekt je analogonem přírodních věd a aplikací jejich modelu.⁹⁷ Nepřekonatelně dobovým se však ukazuje Marxovo myšlení především v absolutizaci již zmiňovaného „hegelovského dědictví“. Hegelova spekulativní filosofie se snažila vymezit dějiny jako pole kauzální determinovanosti. Dějiny jsou v tomto pojetí chápány jako kontinuální a s jasným věčným účelem, kterým je uskutečňování svobody. Takto lze okamžiky dějin vysvětlit logicky a kauzálně a na tomto základě i predikovat další vývoj. Aby Hegel zajistil nutnost vývoje (pokroku), musí předpokládat imanenci rozumu ve věcech – lidský aktér tudíž jen „hraje svoji roli“ ve velkém dramatu dějin, v němž si lidé své jednání vysvětlují různými motivacemi, ve skutečnosti určuje jejich chování světový duch, který je vlastně smyslem člověka a společnosti.⁹⁸ Zdá se, že podobně jako Hegel pohlíží i Marx na dějiny jako utváření lidství rozumem, tedy objevování se racionální společnosti realizující člověka teprve jako člověka (u Marxe, ale i u Hegela, plní nezastupitelnou úlohu tohoto „polidšťování“ práce). Jak pro Hegela, tak pro Marxe platí: „*Vše co je a co bude skutečné, je a bude racionální.*“ Rozum zde maskuje determinismus, nezpochybnitelnou kauzalitu dějin, která sama sobě dává význam.

Zde je na místě připomenout jinou kritiku Marxovy filosofie dějin, totiž Popperovu *Bídu historicismu*, jejíž první verze vyšla už roku 1936. Popper historicismem nazývá ideu, která tvrdí, že dějiny mají objektivní cíl, který můžeme popsat sociálně historickými zákony a tím odhalit budoucí vývoj. S touto myšlenkou spojuje myslitele od Platóna přes Hegela až po Marxe. Sociální věda se podle něj historicismem zpronevřuje vědecké metodě a jeho praktické důsledky zakládají nebezpečí totalitní společnosti. V tomto směru nacházíme s Castoriadisovou kritikou souznění, Popper však vykládá dějiny proces pro Castoriadise nepřijatelně, když tvrdí,

97 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 41.

98 „*Ale dále je tento rozum imanentně přítomen v dějinné existenci a vykonává se v ní a skrze ni.*“ CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 87.

že dějinný vývoj zásadně záleží na rozvoji vědy a technologií, oba jsou ovšem stejně nepredikovatelné.⁹⁹

Neměli bychom si však myslet, že Castoriadis svojí kritikou kauzality usiluje o její odmítnutí! Příčinnost se v (dějinném) životě objevuje, a to jako subjektivní i objektivní kauzální element (logická nutnost). Teorie mohou poskytovat možnost uspokojivých predikcí, ale ne totálně: „*Dokonce i mimo ekonomiku nacházíme řadu dílčích „objektivních dynamik“. Avšak nejsme schopni integrovat tyto dílčí dynamiky do totálního determinismu systému.*“¹⁰⁰ Důvodem nejsou jeho limity, ale nedeterminovanost vyskytující se v (sociálním) životě. Nemožnost uznat totální determinismus neplyne z nemožnosti či neschopnosti odhalit determinující vztahy (z důvodu kognitivních limitů, resp. složitosti sociální sféry), ale patří přímo k „přirozenosti“ sociální (historické) sféry, protože nekauzální chování je jí vlastním momentem (díky imaginární kreativitě, jak uvidíme dále).

Tato nekauzální následnost zakládá na jednu stranu nepredikovatelnost chování, na druhou stranu je dána jeho kreativitou, která vytváří nové typy chování a instituce nových sociálních pravidel jakožto *nomos* (emergence nového objektu nebo nové formy). Nové se objevuje „*jako emergence nebo vytváření, které nemohou být dedukovány na základě předchozí situace, jako závěr, který jde za premisy, nebo jako předkládání nových premis.*“¹⁰¹ Řeknu-li to svými slovy: Člověk nefunguje jako parní válec, ale žije život, který hledá význam a nové reakce, jak na nové, tak i na „staré“ situace. Dějiny jsou tedy podle Castoriadise doménou kreaace nového.

Kreativní prvek umožňuje Castoriadisovi „*rozpustit iluzi retrospektivní racionalizace*“ dějin (osobních i sociálních), protože jejich údajná racionalita je zobecněním příběhů, mýtů a výkladů dějinných událostí, které jsou nám předkládány a skrze něž se utvářejí naše představy o historickém významu, který pak připisujeme dalším. To ovšem neznamená, jak praví Engels, že „*historie doménou nevědomých intencí a nezamýšlených konců.*“ Castoriadisovi nejde o popření racionality, ale opět, jako už v případě kauzality (a také v případě determinismu), o popření jejího totálního nároku na vysvětlení a popis (dějinné) skutečnosti – jak ukazuje v případě přírodovědy:

99 Srv. POPPER, R. *Bída historicismu*. Praha 2000.

100 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 44.

101 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 44.

Můžeme vše, co jeví jako racionální v přírodě, přepisovat racionalizující aktivitě inteligentního subjektu, ale pak stále předpokládáme takovou formu iracionálního (a nikoli chaotického) světa, který lze racionalizující aktivitou uchopit.¹⁰²

Události a významy existují podle historického materialismu ve zkušenosti předtím, než je vědomou racionalizací „objevíme“. Zbývá vysvětlit, jakým způsobem se významy přenášejí za bezprostřední zkušenost. Jak může významy nést dějinami kauzalita, když ta sama o sobě žádný význam nemá? Hegel vyřešil tento problém již zmiňovanou „lští rozumu“, čímž však musel člověka zasadit do „většího“ plánu, který jej přesahuje a zbavit ho autonomie. Marxisté čelí stejnému problému a reagují tvrzením, že můžeme přepisovat významy, které určuje vnitřní logika dějinných procesů, a ty pak redukovat v jediný odevždy provždy daný význam (komunismus). Význam zůstává plně kauzálně určen. Toto vysvětlení však neposkytuje odpověď na otázku, proč vede fungování „slepých zákonů“ k důsledkům, které mají význam a jsou pozitivní hodnotou pro člověka.¹⁰³

Dialektický materialismus činí pokus vysvětlit tuto „záhadu“, ten je však nedostatečný. Tvrdí se, že technické a ekonomické síly disponují racionalitou, která je transcendentní (přesahuje je) a odhalitelná v objektivním procesu ve formě dialektiky produkčních sil. Otázka po sérii příčin a následků, které vedou ke krizi systému a tím otevírají možnost jiného ekonomického a sociálního řádu, zakrývá otázku po „transmisi“ a „transgresi“ významů a pozitivní hodnotě „zákonu dějin“ pro člověka. Technicko-ekonomický faktor tu nabývá podobu nositele humanity, uskutečňování svobody v říši nutnosti.¹⁰⁴ Tato odpověď se nezdá dostatečnou. Stále zůstává nezodpovězena otázka: Jak existuje koherence významů a systémů, kterou nikdo nezamýšlí a negarantuje? Jak to, že ačkoli jsme zaměřeni na partikulární cíle a nikoli na sociální totalitu jako takovou, přesto vzniká a udržuje se koherence těchto významů jakožto svébytný řád, například kapitalismus?¹⁰⁵

Rovina sdílených významů umožňuje existenci koherentní organizace či

102 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 51.

103 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 53.

104 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 52.

105 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 45.

společnosti. Mimo jiné tato koherence ukazuje v tom, že „všechno, co nastane uvnitř systému, je produkováno nejen v konformitě k něčemu jako je „duch systému“, ale přispívá k jeho pevnosti.“¹⁰⁶ Významy a jejich koherence, jako jsou sdílené společenské zájmy, hodnoty či třeba sport jsou neredukovatelné na kauzalitu. Významy musí být nejprve utvářeny, konstituovány, nejsou „objeveny“ ve skutečnosti, i když ta je samozřejmě umožňuje, poskytuje k nim podmínky.

Marxistická analýza kapitalismu a historický materialismus vůbec však předpokládají plně racionální dějiny a zcela iracionální aktéry dějin, „racionalitu iracionálního“ a tím i „filosofickou záhadu nesmyslného světa produkujícího významy na všech rovinách a nakonec realizujícího naše touhy.“¹⁰⁷ Racionalita je tu „vnucena“ faktům a samotný problém racionality není tematizován, racionalita se pokládá za jistou, nutnou a přirozenou. Představy o světě jsou pak konstruovány na jejím základě.

Přísluvečné postavení z hlavy na nohy se nekoná, protože Marx podržuje hegelíánskou uzavřenou dialektiku, která chce zkušenost vyčerpávajícím způsobem redukovat na racionální determinace. Přetrvává antropomorfismus a sociocentrismus, protože předkládaný univerzální rozum vychází z partikulárního rozumu daného myslitele, doby a kultury, kteří se považují za střed světa a na tomto základě nahlíží na ostatní, což, jak Castoriadis zdůrazňuje, ostře kontrastuje s Marxovým plným vědomím historické relativity (kapitalistických) kategorií.¹⁰⁸ Prostor pro svobodu neexistuje, vše je určeno, neboť jak říká Castoriadis „Každá systematická dialektika musí vést ke „konci dějin“, ať už hegelovskému absolutnímu vědění či marxovskému totálnímu člověku.“¹⁰⁹ Problém uzavřené dialektiky není jen v logickém předpokladu *logu* předcházejícího přírodě (*physis*), ale především v tom, že *logos* má být vždy a všudepřítomný, jinak řečeno: „vše co je reálné je racionální.“

Pro další výklad je zásadní, že zmiňovaná perspektiva předem racionálního světa podle Castoriadise opomíjí problém praxe, totiž to, že „lidé musí dát svým individuálním a kolektivním životům význam, který není předem určen, význam, který

106 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 46,

107 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 53.

108 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 54.

109 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 55.

*musí udělat, zatímco jsou v sevření reálnými podmínkami, které nikdy nevyklučují ani negarantují dosažení jejich projektů.*¹¹⁰ Podle mého názoru zde ovšem – jako už vícekrát – čelíme Castoriadisově nedůslednosti. Nepochopení praxe je tu přičteno marxismu vůbec. Ale přinejmenším pro značnou část marxismu to neplatí, ba ani o Marxovi samotném, a Castoriadisův přístup se zdá nepřijatelně paušalizující. Rozumíme-li praxi vědomou činností subjektu ve skutečnosti, která přetváří svět, který, ač v něm platí přírodní zákony, lze měnit a v tom být svobodní, pak toto pojetí praxe v marxismu bezpochyby nacházíme (u Marxe, Gramsciho, Lukácse, Kosíka či Marcuse ad.).

Otázkou zůstává, zda u Marxe (ale i Lukácse a dalších) nejde jen o prohlášení, jež nemá dopad na teorii, kde z něj nejsou vyvozeny adekvátní důsledky. Marx považuje praxi za stěžejní moment dějinného procesu, spojující přírodní svět a člověka v jeho dějinnosti. Praxe je základem produkce. Revoluční praxe pak přetváří daná určení, podmínky, čímž mění sebe, vztahy i prostředí. Esencialismus zde nemá místo, protože člověk jakožto dějinná bytost mění prostředí i sebe.

Problém, proč Castoriadis pokládá marxismus jako celek za deterministickou, „*racionálně iracionální*“ teorii, která není schopná vysvětlit vztah „*nesmyslnosti světa*“ a koherence významů pro člověka, spočívá podle mě už v Marxově díle samém. To umožňuje interpretace, které mají zásadně různé důsledky. Zatímco marxismus-leninismus interpretuje Marxe economicistním způsobem, který pokládá jedince za pasivní produkt dějin, jiné směry a myslitelé mluví o roli jedince a skupin tváří v tvář zákonitostem přírody i společnosti rozdílně. Mnohé napovídá Castoriadisovo rozlišení „*dvou elementů marxismu*“ – revolučního a „*hegeliánského*“, který převážil. Právě toto jeho (dobové) vítězství vysvětluje podle mého názoru Castoriadisovu paušalizující nedůslednost při analýze marxismu. Jeho čtení marxismu se odehrává v konfliktu s marxistickými ideologiemi establishmentových komunistických stran Východu i Západu a v tomto kontextu je mu třeba rozumět – abych parafrázoval Castoriadisova současníka Louise Althussera – jeho interpretace není pouhou spekulativní filosofií, je současně nástrojem třídního boje (pročež si dovoluje i vědomé nedůslednosti).

110 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 53-54.

DVOJZNAČNOST MARXISMU

Dva elementy v marxismu

Marxismus původně přišel s novým požadavkem: sjednocení filosofie, politiky a sociálního hnutí. Filosofie se měla dostat z říše idejí a začít být způsobilá řešit lidské problémy. Takto založená nová politika by přestala být politikou jako technikou či manipulací za účelem dosažení partikulárních cílů a její rozšíření by se tak stalo „*vědomým výrazem aspirací a zájmů velké většiny lidí*“. Boj vykořisťovaných měl zprostředkovat všeobecné osvobození a vytvoření skutečně lidské komunity – „*nejvyšší abstraktní ideje, na kterou tradiční filosofie byla schopná aspirovat*“.¹¹¹ Transformace společnosti měl proběhnout vědomou autonomní aktivitou lidí, ne jako revolta, ale jako revoluční praxe, která je lucidní o sobě a není od sebe odcizená v nové ideologii. Castoriadis říká, že „*tento nový požadavek je nejzákladnější a nejpevnějším příspěvkem marxismu*.“¹¹²

Na základě těchto slov bychom si mohli myslet, že Castoriadis vidí marxismus především pozitivně. Ale jedná se spíše o jeho, již zmiňovanou, nedůslednost. Ve skutečnosti rozpornost obsažená v jádru marxismu povede k jeho odmítnutí, neboť neustále ohrožuje emancipační politiku a vede k opresivní ideologii. Rozpornost marxismu se osvětluje na Castoriadisově rozlišení dvou jeho tendencí (na jedné straně emancipační, na druhé straně represivní ideologie), jejichž historický význam byl protikladný (tento dualismus předznamenává další autorovo rozlišení týkající se tendencí modernity, jak uvidíme dále).

První je revoluční směřování¹¹³, které chce sesadit spekulativní filosofii z piedestalu myšlení a vrátit myšlení původní význam spjatosti teorie a praxe. Objevuje se v díle raného Marxe. Stručně a jasně je artikulován ve známé jedenácté a poslední z *Tezí o Feuerbachovi* z roku 1845: „*Filosofové svět jen různě vykládali, jde však o to*

111 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 62.

112 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 63.

113 To Castoriadis spatřuje např. u raného Marxe. Luxemburgové, Lenina, Trockého či Lukáče; CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 56.

jej změnit.“¹¹⁴

Důležité, je že tento element nemá být „řešením problému dějin“ a neuznává uzavřenou dialektiku, pročež nepokládá komunismus za jejich ideální vyvrcholení (z jiného pohledu o tom byla řeč v pasáži o „konci dějin“), ale za sociální hnutí, které překonává *status quo*. Pochopit a uznat tento element znamená pochopit a uznat, že lidé tvoří vlastní dějiny v daných podmínkách – emancipace musí být tedy aktivitou těch, kteří se chtějí emancipovat (jak podle Castoriadis chápali „největší marxisté“ Trocký, Lenin, Luxemburgová a naposled Lukács).¹¹⁵ Jedná se o to, že „aktivita mas je autonomní, a kreativním historickým faktorem, ve kterém je teoretická koncepce spjata s revoluční praxí.“¹¹⁶

Revoluční element marxismu zdůrazňuje aktivní roli jedince a sociálních skupin v dějinách. Domnívám se, že jeho vyzdvižením (v protikladu k economicistnímu marxismu) může Castoriadis lépe vysvětlit existenci svobodné sociální aktivity člověka. Přítomnost tohoto elementu či tendence nalezneme v mnoha historických situacích, hnutích a institucích (např. Pařížská komuna či utváření sovětů), které se však nikdy plně nevyvinuly a byly potlačeny rozšířením druhého elementu.

Druhý element marxismu se vyznačuje tím, že udržuje a rozšiřuje buržoazní kulturu. Příznačné je, že spojuje sociální logiku kapitalismu s pozitivismem vědy devatenáctého století. V tomto rámci mohl Marx přirovnat sociální vývoj k přírodním procesům a vítat v Darwinově evoluční teorii paralely se svými analýzami.¹¹⁷ Přecenění významu vědy jako osvobozujícího činitele v rámci vedlo k přeceňování produktivních sil na úkor ostatního sociálního života, čímž byla přehlížena role praxe.

Přecenění „objektivních zákonitostí“ a upozadění či dokonce odmítnutí tvořivosti člověka vyzvedlo druhý element. Pokus založit revoluční projekt na kompletní, uzavřené teorii, znamenal redukci politiky na techniku. Takovýto „revoluční

114 MARX, K. *These o Feuerbachovi* [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1845/teze-feuerbachovi.htm>

115 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 56-57.

116 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 59.

117 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 57; Už roku 1911 si v článku *Marx's "Economic Determinism" in the Light of Modern Psychology* (*American Journal of Sociology*) klade Charles A. Ellwood otázku: „*Je Marx Darwinem sociologie?*“ [online]. Cit. 2015-6-1. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/2763254?&seq=1#page_scan_tab_contents

projekt“ pak představuje jen cíl dokončeného úplného vědění – „konec dějin“. Politiku však nelze zúžit na techniku či plné vědění, protože není slepou („přírodní“) silou či vůlí. Politika patří podle Castoriadis k „činění“, jež nabývá specifickou formu *praxis*. Specifikum praxe spočívá v tom, že „pracuje“ s druhými jako autonomními jedinci a pokládá je za *agens* rozvoje vlastní autonomie. Předpokladem *praxis* je neustálá nedokončenost na obou stranách vztahu – týká se mě (Já) i druhého (Jiný), pročež i sám vztah je neustále utvářen. Tento vztah existuje jen „v rozsahu uznání otevřeného charakteru svého objektu“. Životnost se ověřuje permanentně a živé nemůže být plně a konečně ustaveno.¹¹⁸

Železné zákony dějin však musí skřípat v zubech těm, kdo jsou udržováni v poslušnosti v nesnesitelných podmínkách a říká se jim: „*Jednou bude líp.*“ Domnívám se, že přítomnost „druhého elementu“ vytváří ideologii, jak se nejvýrazněji stalo v marxismu-leninismu, která vede k defetismu, neboť se předpokládá, že pokrok „*je založen na mizérii mas*“.¹¹⁹ Bída jako by v tomto podání nabývala nutné podmínky pro kvalitativní změnu, která teprve může chudobu eliminovat. Tím se však vykořisťování ospravedlňuje jako nutné a nezbytné, dokud buržoazie (kapitál) může dále expandovat. Změna ekonomických či společenských poměrů se tak děje „vyčerpáním“ aktérů, jinak řečeno, když „splní“ svoji historickou úlohu. O defetismu mluvím proto, že jakákoli vzpoura má v tomto rámci naději maximálně na dílčí úspěch, systém ale nemění.

Nejenže je vykořisťování legitimizováno a zlepšení podmínek života nazíráno skoro jako „zrada“ revoluční perspektivy, věc má ještě horší následky. Nadřazenost „ekonomického“ aspektu spjatá s kvantifikací vede k zacházení s lidmi a jejich jednáním jako s měřitelnými proměnnými.¹²⁰ S Castoriadisem lze souhlasit v tom, že jedním z důsledků této ideologie je přeceňování role strany, která reprezentuje „vyšší“ zájem. Proletariát (vykořisťování) není chápán jako autonomní třída schopná vytvářet nové sociálně historické formy, ale je jen „*lidským materiálem kapitalistické pozitivity,*

118 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 75; Vidíme, že se tu v Castoriadisově díle objevuje nesubstanční, procesální ontologie.

119 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 58.

120 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 58. Podobnou kritiku uplatňuje i Jean-Paul Sartre, který naopak usiluje „zachránit“ marxismus, a to modifikací marxismu existencialismem ve své dvoudílné *Kritice dialektického rozumu* (1960 a 1985).

zbaveným negativního elementu, zhuštěním produktivních sil.“¹²¹

Selhání marxismu

Teoretická aktivita se mění v uzavřený teoretický systém. Dochází tak k přitakání smyslu dominantní kultury – přitakání odcizení a jeho začlenění do teorie. Neguje se obsah revolučního projektu a znemožňuje aktivita lidských jednotlivců „jako konečného zdroje všech významů, zapomenutí revoluce jako radikálního pozdvižení a autonomie jako nejvyššího principu.“¹²² Lidé jsou v uzavřeném teoretickém systému pokládáni za pasivní objekty teoretické pravdy. Ta je určuje na základě minulosti, přičemž představa o ní je sama tímto teoretickým systémem teprve vytvořena.

Esencialistický (či monistický) přístup se ukazuje jako největší „kámen úrazu“ marxismu a jeho důsledkem a nejvýraznějším vyjádřením je ekonomický determinismus. Ale pokud se ptáme po příčině, je (marxistická) teorie systému možná jen v esencialistickém, statickém rámci (světě). A to proto, že její kategorická struktura a logika je vystavěná na atemporální ideální substanci jako produktu „zdeděného myšlení“.¹²³ Castoriadis nechce teorii společnosti a dějin ve zdeděném smyslu termínu teorie. Usiluje o „*elucidaci*“¹²⁴, která je neoddělitelná od politického cíle a projektu. Čistá teorie je totiž nekoherentní fikcí, protože nemůžeme nalézt žádné místo, žádný bod, z něhož by šlo pohlížet na dějiny a společnost zvnějšku, nebo s logickou prioritou vůči dějinám a společnosti, odkud bychom mohli konstruovat jejich teorie.

Aristotelovo rozlišení lidského jednání na *theoria*, *praxis* a *poiesis* je totiž sekundárně odvozeno, dějiny nejsou jen imitací či sledem příčin a důsledků. Castoriadis pokládá dějiny spíše za *poiesis* – kreaci a ontologickou genezi činění a označování či řeči jednotlivců. Jednání a označování (a řeč) se samy dějinně ustavují v myšlení.

121 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 59.

122 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 68.

123 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 69-70.

124 Elucidací míní Castoriadis úsilí jednotlivců reflektovat to, co dělají a a vědět co si myslí.

Formou tohoto přemýšlivého činění je i politické myšlení, což však bylo zapomenuto iluzí danou snahou o čistou teorii. Castoriadis vidí počátek tohoto přístupu v Hérakleitově „řeči bytí“ (*lógos eón*), logu, jemuž má být nasloucháno. Díky tomu došlo nejen k vytvoření objektivního nároku na sdělení, které není pouhým míněním, ale také k vytvoření iluze, že nasloucháme *logu* samotnému. Ale *logu* můžeme „naslouchat“ jen skrze hlas těch, kteří jím disponují. V tomto smyslu mluví Platón ve jménu bytí (či eidos) muže a *polis*, Marx a Engels hovoří v tomto duchu o zákonu dějin a o proletariátu. Jenže za bytím, přírodou, rozumem, historií, zájmy tříd apod. vyjadřují své zájmy. Miliony lidí v Německu tak mohli sami sebe rozpoznat v hitlerovském diskurzu, miliony „komunistů“ ve Stalinově.¹²⁵

Vrátíme-li se k našemu problému, mohlo by se zdát paradoxní – vzhledem k tolik zdůrazňované dějinnosti společenského člověka – že marxistická teorie v důsledku předpokládá atemporální substanci. Ale je to právě představa neměnných ekonomických motivací, které jsou „za“ lidskou aktivitou, co činí podle Castoriadise z marxismu mrtvou teorii. Transformace marxismu do uzavřené teorie systému zničala jeho původní aspirace. Požadavek a možnost uchopení historie jako totality se svým počátkem a koncem není podle řecko-francouzského filosofa nic víc, než absolutním nepochopením dějinnosti. (Stejně tak neporozuměním tomu, co je teorie.) Jak teorie, tak praxe musí být současně znovu adekvátně pochopeny – a především ve vztahu k sobě navzájem.¹²⁶

Deterministické důsledky teorie (marxismu) představují jednotlivce jako pasivní prvek v sociálním vývoji, namísto uznání jeho aktivní činné tvorby, která dějiny terpve umožňuje a vytváří.¹²⁷ Castoriadis tak podle mne upozorňuje na specifickou formu panství nad jednotlivcem – na moc teorie nad ním, jejímž důsledkem je víra v nevyhnutelnost byrokracie a institucionálního útlaku. Autor proti tomu staví politický projekt autonomie, která (imaginativně) podněcuje kreativní aktivitu jednotlivců i společností, přičemž věří, že i dnes jsou všude „*lidské bytosti zapojeny do procesu likvidace starých významů a snad i tvorby nových. Naše role je zničit ideologické iluze*

125 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 4-5.

126 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 70.

127 Srv. CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 102.

*bránící v jejich úsilí o kreaci.*¹²⁸ Jinými slovy: nahradit ideologii (pseudopolitiku) politikou.

Druhý element marxismu (deterministický), který ve své době převážil, vedl Castoriadise ke kritice, jež nakonec vyústila v celkové odmítnutí marxismu. V Castoriadisových očích se marxismus stal nepřítelem jiného a nového. Sociální a ekonomické změny připouští jen jako nutné a dané dějinnými zákony, „železnými zákony dějin“, následností jednotlivých epoch vymezených produkčním způsobem a vlastnickými vztahy. Nevidí sociální a ekonomické změny jako nalezení společného významu kolektivní autonomní aktivitou člověka. Revoluční jádro, jehož si řecko-francouzský filosof považoval, se z marxismu vytratilo, resp. zůstalo jen jako důsledek deterministické logiky kauzálně fungujícího (společenského) světa, pro což byly ovšem předpoklady již v díle Karla Marxe.

Myslím si, že Castoriadisovo odmítnutí marxismu vychází z přecenění významu tohoto druhého – deterministického – elementu a přehlížení plurality marxismu, jakkoli měl tento přístup ve své době, kdy dominoval vulgární marxismus jako státní či (anti)establišmentová ideologie, opodstatnění. Další vývoj marxismu, jeho kritická reflexe a jeho inspirace, které jsou spojeny s úpadkem marxistické ideologie v „socialistických lidově demokratických“ státech, jakož i ideologie komunistických stran „fragmentárně“ kapitalistického světa, dokládá podle mého názoru Castoriadisovo dobově podmíněné unáhlení. V následující části se pokusím představit postavení Cornelia Castoriadise a jeho kritiky v rámci současné sociálně kritické levicové filosofie, resp. postmarxismu a o jeho vztahu k anarchismu, abych ospravedlnil svůj názor, že jeho kritiku nelze uplatnit na celý marxismus, resp. dokázal, že přes objektivnost svého díla se Castoriadis dopouští zbytečných a nepatřičných paušalizací.

128 CASTORIADIS, C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. S. 205; Srv. CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 102-103.

MÍSTO CORNELIA CASTORIADISE V LEVICOVÉM MYŠLENÍ

Vznik postmarxismu jako proudu v sociální a politické teorii a filosofii, jehož představitelé usilují zachovat cenné podněty marxismu, můžeme určit v době, kdy marxismus pervertoval do podoby ideologie „*totálně byrokratického kapitalismu*“ (Castoriadisovými slovy – což, jak jsem ukázal výše, není oxymorón) a komunistických stran a zdá se tak celkově diskreditován. Od šedesátých let dvacátého století se postmarxistické přístupy objevují jako politický názor (opouštějící např. doktrínu o roli proletariátu), jako teorie i jako kulturní a intelektuální klima. Postmarxismus chce nalézt jeho nový význam marxistické teorie, k čemuž mu obzvlášť cenné podněty poskytují poststrukturalismus a postmoderna či druhá vlna feminismu.

Postmarxismus nachází stimuly přímo v marxistické tradici od socialistických revolucionářů Antonia Gramsciho, György Lukácse, Rosy Luxemburg, spíše filosofické impulsy od Karla Korsche, Waltera Benjamina, frankfurtské školy, Ernsta Blocha či Henri Lefebvra.¹²⁹ Za jisté jeho předznamenání můžeme považovat modifikace marxismu u Jean-Paul Sartra s existencialismem, u Louise Althussera se strukturalismem či psychoanalytické podněty pocházející už od myslitelů zmíněné frankfurtské školy nebo Wilhelma Reicha. Za osobitý příspěvek lze chápat pokus o syntézu marxismu, strukturalismu a psychoanalýzy u Roberta Kalivody.¹³⁰

K postmarxistům lze zařadit různorodé myslitele různých zájmů, spojuje je společné kritické uznání Marxova díla, zájem o analýzu mocenských vztahů i mimo vlastnické vztahy (odtud i reflexe a zpochybnění autoritářství a autority), a především odmítnutí esencialismu a ekonomického detereminismu, což ústí nevyhnutelně i k odmítnutí historického materialismu a tedy priority ekonomické základny, jak zřejmě nejdůsledněji pozorujeme u Ernesta Laclaua a Chantal Mouffe.¹³¹ Axel Honneth tak

129 Srv. SIM, S. *Post-marxism: An Intellectual History*. S. 1; THERBORN, G. *From Marxism to Post-Marxism?* New York, London 2008.

130 Srv. KALIVODA, R. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. Praha 1968.

131 Srv. SIM, S. *Post-marxism: An Intellectual History*; LACLAU, E. *Emancipace a radikální demokracie*. Praha 2013; LACLAU, E., MOUFFE, CH. *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku*. Praha 2014.

například hovoří o paradoxech kapitalismu (namísto kontradikcí). Castoriadis, ač sám se tomu bránil, bývá sám občas označován za postmarxistu¹³², čímž předchází známější jména – abychom ilustrovali zmiňovanou různorodost, jmenuji některé autorky a autory poslední doby – Alan Badiou, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Slavoj Žižek, Frederic Jameson, Terry Eagleton, David Harvey a další.

Myslím, že v kontextu různých přístupů uváděných autorů lze bez obav označit dílo a myšlení řecko-francouzského filosofa za postmarxistické – neboť marxismus představuje jeden z kořenů jeho myšlení – ovšem za podmínky, že chápeme postmarxismus jako rozsáhlý diskurz různých reflexí Marxova a Engelsova díla a jejich pokračovatelů. Castoriadisova kritika marxismu je s nimi v mnohém v souladu (odpor k esencialismu a ekonomickému determinismu, ale i specifitější momenty – role výchovy a kultury, problémy subjektivity, plurality diskurzů, demokracie), ale přichází i s osobitými novými podněty (docenění autonomie v různých aspektech lidského života, propojení sociální a individuální roviny, rozlišení tří typů sociálního prostředí – veřejné, soukromé a agory, problém instituce či imaginárního a kreativního aj.).¹³³

Učiňme nyní dvě krátké odbočky, které pomohou lépe osvětlit souvislosti pojednávaného tématu z dalších perspektiv. Nejprve se otočme ke srovnání Castoriadise s obecně známějším autorem – francouzským komunistou Lousem Althusserem, jenž proti dobovým tendencím hájil marxismus jako vědu a nikoli pouhou podmíněnou interpretaci. Althusser ovšem nebrání Marxův redukcionismus a determinismus, jak upozorňuje Petr Kužel: „*Žádný transcendentní smysl ani účel, který by byl mimo dějiny či za dějinami, jednoduše není. Tento závěr, který je důsledkem Althusserova odmítnutí monismu, resp. esencialismu a vede v podstatě k nesubstanční ontologické koncepci ...*“¹³⁴

Jak už jsem zmínil výše, Althusser vědomě tvoří v politickém zájmu, který si sám klade, což Castoriadis, jak jsem se snažil ukázat, dělá také – a také explicitně. Snad proto se s Castoriadisem diametrálně rozchází v hodnocení Marxova díla – tvrdí, že Marxova dialektika se vyvarovala tomu, co by jí hrozila, kdyby byla pouhým „otočením

132 Srv. HARRINGTON, A. *Moderní sociální teorie: základní témata a myšlenkové proudy*. Praha 2006.

133 Srv. SIM, S. *Post-marxism: An Intellectual History*. S. 98-103.

134 KUŽEL, P. *Althusser: filosofie a politika. O filosofii, která chce změnit svět*.
http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=541&Itemid=49

z hlavy na nohy“ Hegelovy dialektiky. Podle Althussera by tak vedla k redukcionismu a ekonomismu, pasivnímu čekání na beztak dříve či později nutnou revoluci – jako je tomu ve stalinismu. Vidíme, že obě podobné kritiky (učiněné ve stejné době ve stejné zemi) vedou podle svých autorů k rozdílným důsledkům: jeden svojí kritikou zachraňuje marxismus, druhý jej odmítá.¹³⁵

Další zastavení učinme u jinde netematizovaného vztahu našeho myslitele a anarchismu. Anarchismus ve svém vývoji setrval ve své kritice autority, moci, kapitalismu a státu, avšak představa o transformaci společnosti (jakkoli je třeba vnímat rozdílnost anarchistických proudů a forem), doznala se společenským vývojem od klasických koncepcí devatenáctého století (Proudhon, Bakunin, Kropotkin) významných změn. Ačkoli se Castoriadis vůči anarchismu mnohokrát vymezil, troufám si tvrdit, že ho zmiňovaná inovace (či snad transcendence) marxistické teorie významně sbližuje s anarchistickým myšlením, jak se vyvíjel během dvacátého století.¹³⁶ Na obecné rovině jde o úsilí o vytvoření autonomní společnosti svobodných jednotlivců s rovným přístupem k rozhodování, ekonomickou i politickou demokracii a samosprávu.

Mnohé Castoriadisovy výtky anarchismu pokládám za relevantní a podnětné. Konkrétně jde o kritiku fetišizace konsenzu jako způsobu rozhodování (dokládá, že hierarchická společnost může být také založena na konsenzu)¹³⁷ nebo když opakovaně odmítá „*anarcho-marxistickou utopii, že jednou budou jednotlivci jednat zcela spontánně ... a bez potřeby nátlaku*“.¹³⁸ Autor upozorňuje na časté zmatení ohledně vztahu státu, demokracie a moci – směřujeme tyto tři zásadně rozdílné pojmy a nejsme schopni rozpoznat distinkci mezi státem (státní mocí) a sociální mocí.¹³⁹

Podle Castoriadise jsou nutně v každé společnosti mocenské vztahy (aby bylo

135 Srv. KUŽEL, P. *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha 2014.

136 Z nichž lze – stejně jako Castoriadise – mnohé zařadit pod pojem „libertariánského socialismu“ (např. A. Grubačič či J. Holloway).

137 CASTORIADIS, C. *Democracy and Relativism*. S. 61. Ovšem s podobnou kritikou přichází i anarchista Murray Bookchin; srv. Bookchin, M. *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: The Unbridgeable Chasm*, Edinburgh, San Francisco, 1995.

138 Srv. CASTORIADIS, C. *Democracy and Relativism*. S. 74.

139 Srv. BAUMAN, Z. *Globalizace: Důsledky pro člověka*. Praha 1999.

možno ustavit pravidla či zákony, urovnávat spory, činit rozhodnutí), pročež tvrdí nekoherentnost anarchistické (a marxistické) utopie. Jeho důvody pro toto odmítnutí (nezbytnost existence moci) vycházejí ze studia lidské psychiky, která v procesu socializace internalizuje vnější zákony, ale to musí být možné jen do té míry, do jaké zůstává jedinec autonomním, a nikoli automatem.

Na druhou stranu je Castoriadis s anarchismem v souladu a jejich zdánlivá neshoda se zdá být jen terminologickou, protože cílem obou je eliminovat společenskou vrstvu, která určuje život společnosti, jednotlivce a vlastně i stát: „*Stát je ukázkou moci oddělené od společnosti, ustavené v hierarchickém a byrokratickém aparátu, který stojí v opozici ke společnosti a dominuje jí (dokonce i když nemůže zůstat izolovaný od jejich vlivů). Takový stát je neslučitelný s demokratickou společností. Několik nezbytných funkcí, které současný stát plní, mohou a měly by být navráceny politické komunitě.*“¹⁴⁰

Jinde Castoriadis vyzdvihuje anarchismus jako výjimku, jíž mezi revolučními hnutími od Francouzské revoluce neurčovalo imaginárno státu, které za nutnou a dostatečnou podmínku možnosti transformace společnosti (ve směru radikální demokratické samosprávy) vnucovalo uchopení (státní) moci.¹⁴¹ Ocitujme našeho filosofa ještě jednou: „*Společnost bez státu je možná, představitelná a žádoucí. Ale společnost bez jednoznačných institucí moci je absurdita, do které upadl Marx i anarchismus.*“¹⁴² Zdá se mi, že anarchistická nedůvěra k institucím často pramení z nepochopení jejich funkce a apriorního a nezdůvodněného předpokladu jejich zbytnosti a opresivity.

V souvislosti s Castoriadisovým důrazem na jednotu teorie a praxe je zde příhodné připomenout slova antropologa Davida Graebera, který tvrdí, že „*marxismus je spíše teoretickým, resp. analytickým diskursem o revoluční strategii*“, zatímco „*anarchismus je spíše etickým diskursem o revoluční praxi.*“ Z tohoto pohledu si myslím, že snahy řecko-francouzského filosofa mají k anarchismu blíže, než si byl ochoten přiznat, resp. považují je za syntézu obou zmíněných filosofických a

140 CASTORIADIS, C. Imaginary and Imagination at the Crossroads. In: *Figures of the Thinkable including Passion and Knowledge*. S. 152.

141 CASTORIADIS, C. Democracy as Procedure and Democracy as Regime. In: *The Rising Tide of Insignificance*. S. 295.

142 CASTORIADIS, C. Democracy as Procedure and Democracy as Regime. In: *The Rising Tide of Insignificance*. S. 330.

revolučních politických ideologií.

OSUDY CASTORIADISOVA MYŠLENÍ

Pro řecko-francouzského filosofa byla druhá polovina šedesátých a začátek sedmdesátých let spojen s poznáváním a promyšlením psychoanalýzy (zvláště 1965-8), reflexemi o jazyku (1968-71) a pečlivými studii tradiční filosofie.¹⁴³ Dospívá ke zpochybnění bezmála tři tisíce let intelektuálního vývoje Západu, protože ten nedokáže reflektovat ustavování se společnosti.¹⁴⁴ Castoriadis zdůrazňuje sebereflexi, antideterministický aspekt života a existencialistický motiv: lidská aktivita je kreativní a nikoli mechanický proces a stejně jako nenalezneme dva totožné jedince, tak nenajdeme ani dvě stejné společnosti. Marxistický (či pozitivistický, scientistický) totální nárok mj. paralyzoval osobní, individuální akci a interpretaci. Castoriadis hlasitě volá po převzetí osobní odpovědnosti, která není odvozena z autority teorie. Ještě více se to týká politických myslitelů.¹⁴⁵

Castoriadis radikálně kritizuje ty pohledy na modernitu, které z etnocentrických a dalších důvodů přehlížejí její rozporný charakter. Modernita není definována jen evropským osvícenstvím a romantismem, nýbrž je různorodá. Autorův pohled na ni je obdobný pohledu na marxismus, resp. dvě tendence v marxismu jsou jen manifestací paradoxní dvojznačnosti zakořeněné v modernitě. Modernita představuje na jednu stranu tendenci k autonomii spojenou s projektem transformace společnosti skrze schopnost představit si a tvořit jiné možnosti a na druhou stranu tendenci k racionální nadvládě, resp. „pseudoracionálnímu pseudopanství“.¹⁴⁶ Castoriadisovo pojetí vidí možnost obnovy či konstituce pozitivního elementu modernity v revoluční transformaci společnosti. Revoluční politika se odvíjí od autonomní akce jednotlivců, kteří jsou schopni společně jednat. To je možné, jen pokud nebudou pasivními otroky teorie

143 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 115.

144 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 115.

145 SIM, S. *Post-marxism: An Intellectual History*. S. 99.

146 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 364; Harrington klade tuto myšlenku kromě Castoriadise i Agnes Hellerové. Dodávám, že mnoho společného má také se sociologem Alainem Tourainem, vynálezce pojmu „postindustriální společnost; HARRINGTON, A. *Moderní sociální teorie: základní témata a myšlenkové proudy*. S. 364.

(ideologie) a praxe (pasivita v konzumu bez politické participace).¹⁴⁷

Přelom osmdesátých a devadesátých let dvacátého století znamenal definitivní selhání autoritářského marxistického projektu jako typu modernity spjaté s byrokratickým autoritářským socialismem reprezentovaným především Sovětským svazem a východním blokem a Čínskou lidovou republikou, vytvářející specifický státní kapitalismus bez odkazu ke komunismu. Chvíli se mohlo zdát, že se otevírá pole nových možností, ale spíše se ukázalo, že se otevřela zející trhlina na chvíli vyplněná unipolárním světem globálního hegemonu a nehledě na okolnosti zůstala hlavní tendencí doby, i jejím významem, pokračující expanze kapitálu (geograficky i v rámci komodifikace) a související byrokratizace (nejsilněji manifestovaná v kontrole obyvatelstva, „sekuritizaci“ a způsobu vedení válek). Spolu s tím pokračuje destrukce hodnot, nelepší se tíživá životní situace většiny obyvatel Země (i v blahobytných oblastech otřesená ekonomickou krizí) a spolu s enviromentální krizí ukazují limity současného dominantního systému uspořádání sociálních vztahů.¹⁴⁸

Jako bychom mohli částečně uplatnit Castoriadisovu kritiku sovětského režimu ovládnutého byrokracií, jež tvořila novou vládnoucí třídu, i na dnešní situaci. Vítězství bezmocných nebo „konec dějin“ ve vítězství liberální demokracie a volného trhu se ukázaly jako nové ideologie a následná deziluze vedla a vede ke krizi identity a významu. Příznačný je v tomto ohledu název Castoriadisovy knihy *Rostoucí vlna bezvýznamnosti*, kde se říká: „*Jak na úrovni každodenního života, tak na úrovni kultury to, co charakterizuje současnost není „individualismus“, ale jeho opak, generalizovaný konformismus a koláž.*“¹⁴⁹ Myslím si, že současná západní společnost (v lokálním, regionálním i globálním aspektu) čelí zásadní krizi a zapomíná vědomě, či nevědomě, na vlastní kořeny a tak omezuje a tím vlastně znemožňuje svobodu - s Castoriadisem bychom řekli, že opouští demokratický projekt autonomie.

Největším dramatem modernity je „privatizace“ individua – proces, kdy člověk přestává či odmítá být sociálním a politickým individuem a každý žije soukromě „ve své rezervaci“ (jen rodina, pár přátel). Proti tomuto rezignovanému přežívání, absenci

147 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 100-101.

148 Srv. ROBINSON, W. I. *Teorie globálního kapitalismu*. Praha 2009.

149 CASTORIADIS, C. The Crisis of the Identification Process. In: *The Rising Tide of Insignificance*. S. 222-3.

významu a kultuře privatizace bychom měli „zveřejnit“ člověka! Castoriadisovými slovy je třeba „společnost zespolečnit“, totiž povzbudit její instituuování jakožto vědomý a reflektovaný proces.¹⁵⁰ Proto nelze krizi vyřešit či překonat v rámci současných nástrojů, kategorií a představ. Myslím si, že k prolomení tohoto stavu nabízí Castoriadis hlubokou a rozsáhlou bázi, na níž lze stavět.

Jistým nástrojem artikulace a řešení problému se může stát Castoriadisovo novátorské rozlišení tří sfér společenského života založené na antických kategoriích *ekklésia*, *oikos* a *agora*. Řecko-francouzský filosof považuje dualismus státu a občanské společnosti za nevyhovující pro analýzu společenského života a ve své triádě přidává k soukromě-soukromému, veřejně-veřejnému ještě veřejně-soukromé.¹⁵¹

Zatímco v zemích sovětského bloku byla tendence vše „zestátnit/zveřejnit“, ve fragmentárním kapitalismu je tendence vše „zprivatizovat“. Obojí lze pokládat za patologické. Negativní vliv modernity vidíme v tom, že oba politické bloky vytěsňují radikálně demokratické, k jehož uskutečnění je zapotřebí *agora*. Zygmunt Bauman popisuje *agoru* jako prostor, „*kde se mohli obyvatelé různých čtvrtí setkávat tváří v tvář, kde se mohli náhodně střetávat, zastavit se spolu a navázat hovor, debatovat, přit se, navzájem spolu nesouhlasit nebo se shodnout, pozvedat své osobní problémy do roviny veřejných otázek a veřejné otázky činit předmětem osobního zájmu. Těch pár, které zbývají, pak tíhne ke stále větší selektivnosti, což škody způsobené tlakem dezintegrujících sil nenapravuje, nýbrž ještě zhoršuje.*“¹⁵²

Agora je však jen výrazem hlubšího procesu, který Castoriadis formuluje v projektu radikální transformace společnosti. Tento proces, vedoucí k rozšiřování individuální a kolektivní autonomie, nalezneme poprvé ve starém Řecku spolu se zrodem filosofie. Podobně jako v marxismu, který je vlastně doslova plodem modernity a sám obnažuje její rozpor ve své dvojznačnosti, tak i v rámci modernity nacházíme dva proudy – jeden směřující více k autonomii a druhý směřující k heteronomii a nadvládě.

Oba proudy se konstituují skrze imaginární významy, které jsou vytvářené a zároveň relativně autonomní, protože jsou institucím „transcendentní“, čímž umožňují

150 CASTORIADIS, C. Marxism and Revolutionary Theory. In: *The Castoriadis Reader*. 139-145.

151 CASTORIADIS, C. Done and To Be Done. In: *The Castoriadis Reader*. S. 361-417.

152 BAUMAN, Z. *Globalizace: Důsledky pro člověka*. Praha 1999. S. 30.

tvorbu alternativ. Imaginárně technické racionality legitimizuje životní projekty postavené na ovládnutí, expanzi a hromadění. Jeho institucemi jsou kapitalistická ekonomika a byrokratický stát. Heteronomie je uzavřená zpochybňování svých institucí a svého založení, jejich vznik přičítá vnějším, mimosociálním zdrojům (bůh, příroda, rozum). Kladené jako dané se považují za pravdivé a nutné.

Ovšem společnost je vždy sebeinstituce sociálně historického. Odcizení pak je sebeodcizení této společnosti, které zakrývá vlastní určení v čase. Heteronomní odcizení k vlastním institucím se projevuje autonomizací těchto institucí (jako bylo výše ukázáno, dnes jde především o ekonomickou).¹⁵³ „Z tohoto pohledu je zásadní část zděděného myšlení jen racionalizace této heteronomie společnosti a jako taková jednou z jejích manifestací.“¹⁵⁴

Autonomie naopak nachází výraz v sebereflexi a sebeurčení.¹⁵⁵ Autonomní společnost bude taková, která už „nebude jen sebe znát, ale i sebe tvořit jako explicitní sebeustanovování, což implikuje radikální destrukci známých institucí společnosti.“¹⁵⁶ Tato aktivita je samozřejmě rozumová. Je irelevantní mluvit o plné racionalizaci, neboť stačí, že je možno zlepšit současný stav s pozitivními důsledky na lidské životy.¹⁵⁷ Racionalizace musí být součástí procesu realizace podmínek autonomie.

Heteronomní myšlení, resp. „zděděný způsob myšlení“ vedl jen k fragmentárním příspěvkům k vyjasnění otázky společnosti a dějin. Zděděný způsob myšlení vždy způsoboval, že otázka byla členěna odděleně: zvlášť po společnosti a dějiny. Historie byla oddělena od sociální a byly promyšleny jako dvě entity a nikoli dva aspekty stejného a role imaginace byla popřena.¹⁵⁸

153 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 115.

154 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 372.

155 Srv. ARNASON, J. *Komunismus a modernita* [online]. Cit. 2015-6-1. Dostupné z: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=439

156 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 373.

157 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 85.

158 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 167.

Imaginárno

Jedním z nejdůležitějších přínosů Castoriadisova díla je koncepce imaginárna. Poprvé jí rozvíjí v druhé části *Imaginární instituce společnosti* a v pozdějším díle. Pro její význam – a jako zásadní důsledek jeho vyrovnání se s marxismem, jeho kritiky absolutního nároku determinovanosti, kauzality, finality na vysvětlení světa – je třeba ji zde v závěru stručně nastínit.

Můžeme říci, že před vynálezem ohně, kola, filosofie, demokracie, sovětů či letadla také „nepřišly na mysl“ či se zdály „nerealizovatelné“, a přece existují.¹⁵⁹ Vynálezy, proměny významů či utváření nových institucí v dějinách jsou možné díky existenci imaginárního, které má podobu osobní a kolektivní. Imaginární je ontologickým zdrojem lidské kreativity.¹⁶⁰ Na sociálně historické rovině umožňuje vznik institucí.¹⁶¹

Imaginace byla v dějinách západního myšlení obvykle chápána jako kopie reality či fikce. Marx byl jeden z prvních myslitelů moderní doby, který imaginaci přiznává zásadní společenskou funkci, protože tvoří síť společenských vztahů. Imaginace však u něj většinou nabývá negativního významu, poněvadž ji spojuje s odcizením.¹⁶² Castoriadis je tak po Kantovi asi nejradikálnějším myslitelem, jemuž koncept imaginárního umožňuje zvýznamnit „jiné“ na podkladě nesubstančního myšlení světa.¹⁶³

Ale právě z chápání imaginace jako šalby plyne její častá dezinterpretace u Castoriadise. Imaginární není fiktivní. Ani jej nechápe jako psychoanalytické imaginárno, ani jako platónskou reflexi. Imaginární nevzniká z obrazu v zrcadle nebo z pohledu druhého, ale zrcadlo jako ti druzí je samo dílem imaginárního, které je kreací ex nihilo. „*Imaginární je ustavičně a esenciálně neurčená kreace figur/forem/obrazů,*

159 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 86.

160 GARNER, J. V. *Cornelius Castoriadis* [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/castoria/>.

161 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 215.

162 TACUSSEL, T. RENARD. J.-B. Imaginace a sociologie. In: *Sociologický časopis*. Roč. 40, 2004, č. 1–2, s. 95–103.

163 iGARNER, J. V. *Cornelius Castoriadis* [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/castoria/>.

na základě nichž teprve může vyvstávat otázka „něčeho“. Jejím dilem je to, nazýváme realita a racionalita.“¹⁶⁴

Castoriadis rozlišuje kreativní imaginaci na singulární a kolektivní úrovni. „Radikální imaginární existuje jako sociálně-historické a jako psyché/sóma. Jakožto sociálně-historické to je otevřený proud anonymní kolektivity ... To, co je v psyché/sóma předkládáno, tvořeno, přinášeno v bytí pro psyché/sóma, nazýváme radikální imaginací.“¹⁶⁵ Společnost je ve skutečnosti jednotou zakládajícího imaginárního, které však pozorujeme teprve na symbolické, ekonomicko-funkcionální či racionální rovině.¹⁶⁶ Castoriadis vidí moderní společnost ovládanou obsesí z racionality, což je ovšem jen historická forma imaginárního. Proto se jedná jen o pseudoracionalitu, neboť vede k „*automatizaci nekontrolovaného technického rozvoje, který není ve službě žádnému cíli.*“¹⁶⁷

Imaginace je pro něj lidská schopnost, kterou subjekt pro sebe „tvoří“ svět – instituce a významy. Imaginární tak přesahuje racionální, symbolické či funkcionální a vlastně je přechází a zakládá. Za vznikem a utvářením sociálních institucí stojí představy, sny a touhy. Dějiny tak nelze vyvodit z žádné předchozí formy, jsou doménou nového.¹⁶⁸ Pochopení bytí jako kreace vede Castoriadise ke zdůraznění imperativu pro filosofii jako sebekritického projektu, filosofie se musí rozejít s institucionální a kolektivní uzavřením společnosti a individuí aby umožnila deliberativní přístup ohledně cílů a účelů a kapacit společnosti a individuí samých.

164 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 3.

165 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 372.

166 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 128.

167 CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. S. 156.

168 Mnohé společné má v tomto ohledu Castoriadis s H. Arendtovou či Ch. Taylorem. Compridis je jmenuje v souboru *Filosofický romantismus* s dalšími „romantickými“ teoretiky Emersonem, Deweyem a Cavellem a pokládá je za ty, kdo tematizují možnost nového, především nového v rámci tradic, praxe a institucí v demokratickém životě. Podle něj tyto autoři přesahují proceduralisty a instrumentalisty, kteří nejsou schopni vysvětlit zdroje normativity, tím, že modernistický vztah k časovosti spojili se sociální teorií; *Philosophical Romanticism*, Ed. KOMPRIDIS, N. S. 49.

ZÁVĚR

Plodné a podnětné dílo Cornelia Castoriadis se neprávem těší malému zájmu. Castoriadis během svého působení ve skupině *Socialismus, nebo barbarství*, ačkoli vyšel z marxistických pozic, rozvinul v první části své stěžejní práce *Imaginární instituce společnosti* kritiku marxismu adekvátní soudobému společenskému vývoji a mezinárodní situaci, aby v sedmdesátých letech marxismus definitivně odmítnul a vytvořil teorii vlastní. Autorovu odmítnutí však musíme stále rozumět jako kritickému vyrovnání se s marxistickými východisky a docenění plodných, relevantních a aktuálních momentů marxismu. Odmítnuty nejsou v žádném případě intence, které Marxovo dílo a mnozí jeho pokračovatelé přináší – projekt radikální transformace společnosti jako uskutečnění emancipační tendence modernity.

Odmítnuty jsou naopak ty stránky marxismu, které si nárokují definitivní, konečné vysvětlení, totální teorii. Rozvoj marxismu byl spojen s dominancí scientismu a přecenil roli rozvoje produkčních sil, resp. techniky. Ekonomika se stala autonomní a prezentuje se za základ sociálních vztahů. Esencialismus a jeho důsledky v ekonomickém determinismu je podle Castoriadis definitivně potřeba překonat. Namísto nich se předkládá koncepce jednoty sociálně historického procesu a jeho vztahu k individu. Tradiční koncepce přehlížely zásadní rys sociálně historického světa – že není jednou pro vždy dán, ale je neustále předmětem a důsledkem společenského potýkání se (s ním). Práce také ukázala, že Castoriadis se dopouští paušalizace a neúnosného zjednodušování, když hovoří o marxismu, který nelze jednoznačně chápat jako na esencialismu a ekonomickém determinismu založenou teorii.

Pokračování Castoriadisova díla po vyrovnání se s marxismem nabízí komplexní sociální teorii, která je podložena explicitní teorií individualizace, a to s rozsáhlými vhledy do přírodních věd, historiografie, ekonomie, psychologie či matematiky, a přináší osobitou ontologii založenou na kritice „zapomenutosti“ na praxi, na tvůrčí aktivitu člověka, která přináší ontologicky nové, jež nelze vyvodit z předchozího, ani predikovat. Hlavním momentem tohoto úsilí je koncepce kreativní imaginace.

Castoriadis tvrdí, že kromě současné heteronomní společnosti založené na expanzi kapitalistické racionality, kde jednotlivci musí mít vnější autoritu, jež je semkne a tvoří jim jejich referenční rámec, tu existují zárodky autonomní společnosti, tedy takové, kde autorita pravidel a hodnot vychází ze společného určení rovných jednotlivců (a je orientována demokraticky a ke svobodě). V podmínkách ekonomické a technologické globalizace, vystavené rozporným tendencím nivelizace a střetávání pluralit, se mi jeví Castoriadisův projekt nadmíru současný i po 40 letech.

Shrňme-li význam Castoriadisova díla, spočívá v jeho vyzdvižení pozitivního jádra socialismu a demokracie jakožto projevu tendence k autonomii, která rozvíjí a osvobozuje jednotlivce i společnost. Za jednu z organizačních forem takové společnosti, či její zárodek, považoval rozvinutí politické i ekonomické demokracie v samosprávě. Na základě kritiky teoreticko společenských přístupů, marxismu především, rozvinul koncepci imaginární instituce společnosti. Odhalil kreativní imaginárno, které plodí ontologicky nové, jako konstitutivní prvek společenského i osobního života. Uznání kreativity a imaginaci je prostředkem nastoupení cesty k autonomní společnosti a mj. překonání kapitalismu jako řádu odcizení. Varoval před kulturní a ekologickou krizí, spojenou s autonomizací techniky a ubýváním spoluodpovědnosti a nástupem bezváznamnosti, lhostejnosti a cynismu.¹⁶⁹ Své myšlení založil na bohaté tradici táhnoucí se od řecké *polis*, přes marxismus po psychoanalýzu. K této tradici přistupoval kriticky a aby se vyhnul zažitým omezujícím kategoriím, požadoval překonání logiky identity ovládající západní myšlení.

169 Castoriadis, Cornelius. *Post-Script on Insignificance: Dialogues with Cornelius Castoriadis*. S. 8.

Příjmení a jméno autora: Otakar Bureš

Název katedry a fakulty: Filozofická fakulta, katedra filozofie

Název diplomové práce: Cornelius Castoriadis a kritická reflexe marxismu

Anglický název diplomové práce: Cornelius Castoriadis and Critical Reflexion of Marxism

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Martin Škabraha, Ph.D.

Počet znaků: 68 s., 134201 zn.

Počet titulů použité literatury: 43

Klíčová slova: Castoriadis, marxismus, dějiny, autonomie, kapitalismus

Anotace:

Diplomová práce je úvodem do díla Cornelia Castoriadise. Vychází z jeho kritické reflexe marxismu na základě autorova díla *Imaginární instituce společnosti*. Analyzuje rozpory marxistické teorie, filosofie dějin a historického materialismu. Ekonomický determinismus, určující a autonomní role techniky a ekonomiky jsou odmítnuty. Namísto nich je zdůrazněn tvořivý aspekt lidské praxe, která vytváří nepredikovatelné nové. Vedle toho práce představuje důsledky reflexe marxismu v dalším pokračování Castoriadisova díla. Pozornost je věnována koncepci autonomie v dějinách, vztahu dějin a společnosti a v závěru i koncepci imaginárního. Práce se také snaží určit pozici Castoriadisova myšlení v levicové teorii a ukázat aktuální konsekvence jeho díla.

Anotation:

This diploma thesis is an introduction to the works of Cornelius Castoriadis. It is based on his critical reflection of Marxism and his work *Imaginary Institution of Society*. It analyzes the contradictions in Marxist theory, philosophy of history and historical materialism. Economic determinism as well as determining and autonomous role of technology and economy are rejected. Instead, the creative aspect of human experience, which creates the new and the unpredictable, is emphasized. In addition, this thesis is a reflection on the implications of Marxism in another Castoriadis' work. Attention is paid to the concept of autonomy in history, relationship between history and society, and finally to the conception of the imaginary. It also attempts to determine the position of Castoriadis' thinking in leftist theory and to show the actual consequences of his work.

LITERATURA

- BAUMAN, Z. *Globalizace: Důsledky pro člověka*. Praha 1999.
- BEAHA, Ľ. *Spät' k Marxovi*. Bratislava 2009.
- BOOKCHIN, M. *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: The Unbridgeable Chasm*, Edinburgh, San Francisco, 1995.
- CASTORIADIS, C. *A Society Adrift: Interviews and Debates, 1974–1997*. Přel. ARNOLD, H. New York 2010.
- CASTORIADIS, C. *Castoriadis Reader*. Ed. Curtis, D. A. Oxford, Malden 1997.
- CASTORIADIS, C. *Figures of the Thinkable including Passion and Knowledge*. Přel. a ed. anon.
- CASTORIADIS, C. *Imaginary Institution of Society*. Blackwell 2005.
- CASTORIADIS, C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. a přel. CURTIS, D. A. New York, Oxford 1991.
- CASTORIADIS, C. *Political and Social Writings: Vol. 1, 1946-1955*. Ed. a přel. CURTIS, D. A. Minnesota 1988.
- CASTORIADIS, C. *Political and Social Writings: Vol. 2, 1955-1960*. Ed. a přel. CURTIS, D. A. Minnesota 1988.
- CASTORIADIS, C. *Political and Social Writings: Vol. 3, 1961-1979*. Ed. a přel. CURTIS, D. A. Minnesota 1993.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. *The Rising Tide of Insignifiancy*. Přel. a ed. anon.
- CASTORIADIS, C. *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Ed. a přel. CURTIS, D. A. Stanford 1997.
- ENGELS, B. *Anti-Dühring: Pana Evžena Dühringa převrat vědy*. Praha 1952.
- KALIVODA, R. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. Praha 1968.

- KUŽEL, P. *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha 2014.
- LACLAU, E. *Emancipace a radikální demokracie*. Praha 2013.
- LACLAU, E., MOUFFE, CH. *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku*. Praha 2014.
- LEBOWITZ, M. A. *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*. New York 2003.
- LUKÁCS, G. *History and Class Consciousness*, Cambridge, London 1972.
- LUXEMBURGOVÁ, R. *Dílo I.*, Praha 1954.
- MARX, K. ENGELS, B. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha 1961.
- MARX, K. *Kapitál I.* Praha 1954.
- POPPER, R. *Bída historicismu*. Praha 2000.
- ROBINSON, W. I. *Teorie globálního kapitalismu*. Praha 2009.
- SIM, S. *Post-marxism: An Intellectual History*, London, New York, 2000.
- THERBORN, G. *From Marxism to Post-Marxism?* New York, London 2008.
- Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. Ed. ADAMS, S. Bloomsbury 2014.
- Malá českolovenská encyklopedie*. IV. Svazek M – Pol. Kol. Encyklopedického institutu ČAV, Praha 1986.
- Moderní sociální teorie: základní témata a myšlenkové proudy*. Ed. HARRINGTON, A. Praha 2006.
- Philosophical Romanticism*, Ed. KOMPRIDIS, N. London, New York 2006.
- KANT, I. Odpověď na otázku: co je osvícenství, In: *Filosofický časopis*, roč. XLI, 1993,

číslo 3, s. 381-387.

TACUSSEL, T. RENARD. J.-B. Imaginace a sociologie. In: *Sociologický časopis*, roč. 40, 2004, č. 1–2, s. 95–103.

FLETCHER, J., OSBORN, P. Interview: Jean Laplanche: The other within – Rethinking psychoanalysis. In: *Radical Philosophy*, č. 102, 2000, s. 31-41.

Internetové zdroje:

ANONYM, Cornelius Castoriadis, 1922 to 1997 [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <http://www.notbored.org/castoriadis.html>

ARNASON, J. *Komunismus a modernita* [online]. Cit. 2015-6-1. Dostupné z: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=439

BARKER, J. Cornelius Castoriadis [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: http://flag.blackened.net/revolt/disband/solidarity/bio_castoriadas.html

CASTORIADIS, C. *The Fate of Marxism*. [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <https://www.marxists.org/archive/castoriadis/1966/marxism.htm>

CASTORIADIS, C. „Racionalita“ kapitalismu [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=64

CASTORIADIS, C. Reply to Pannekoek – Castoriadis [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <https://libcom.org/library/reply-pannekoek-castoriadis>

CIARAMELLI, F. An Introduction to Cornelius Castoriadis' Work [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <http://www.psychomedia.it/jep/number6/castoriadis1.htm>

GARNER, J. V. Cornelius Castoriadis [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/castoria/>

KUŽEL, P. *Althusser: filosofie a politika. O filosofii, která chce změnit svět*. http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=541&Itemid=49

MARX, K. *Ke kritice politické ekonomie* [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z:

<https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1859/Ke%20kritice/predmluva.htm>

MARX, K., ENGELS, B. *Manifest komunistické strany* [online]. cit. 2015-6-1.

Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1848/manifest/ch01.htm>

MARX, K. *These o Feuerbachovi* [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z:

<https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1845/teze-feuerbachovi.htm>

PANNEKOEK, A. Reply to Castoriadis – Pannekoek [online]. cit. 2015-6-1. Dostupné

z: <https://libcom.org/library/reply-castoriadis-pannekoek>

SIMON, H. Workers' Inquiry in Socialisme ou Barbarie, In: *Viewpoint magazine*

[online]. cit. 2015-6-1. Dostupné z: <https://viewpointmag.com/2013/09/26/workers-inquiry-in-socialisme-ou-barbarie/>