

Tragédia antitotalitáriánov: Pokus o historiografickú *katharsis*¹

PIOTR H. KOSICKI

To, že človek je výsledkom príčin, ktorým neboli známe následky, ktoré z nich vzišli; že pôvod a rast človeka, jeho nádeje a obavy, jeho lásky a presvedčenia nie sú ničím iným než výsledkom náhodného zoskupenia atómov; že ani oheň, ani hrdinstvo, ani sila mysle a citu nemôžu uchovať život jednotlivca poza hrob; že všetka práca vekov, všetka oddanosť a odhodlanosť, všetka inšpirácia, všetok oslňujúci jas ľudského génia sú odsúdené na vymretie v úplnom zániku slnečnej sústavy, a že celý chrám úspechov človeka bude nevyhnutne pochovaný pod popolom zničeného vesmíru – všetky tieto veci, ak aj nie sú úplne isté, sú takmer tak isté, že žiadna filozofia, ktorá ich odmieta nemá šancu obstáť.

Bertrand Russell²

Aristoteles použil slovo „tragédia“ ako pomenovanie pre inscenované vystúpenie – inými slovami „imitáciu konania“ – v ktorom bol vznešený hrdina s dobrými úmyslami dohnaný prostredníctvom určitej kombinácie vlastnej prepiatej pýchy a zjavnej pomsty bohov k potupnému koncu.³ Inscenovaná ako dráma, tragédia starovekými divákmi nebola vnímaná ako fiktívny príbeh, ale skôr ako reprezentácia reality zachovanej v mýtoch a ústnych podaniach, tradíciách. Tragédia sa teda stala spôsobom porozumenia

¹ Tento text vzišiel zo seminárnej práce napísanej pre prof. Ansona Rabinbacha na Princetonskej univerzite v decembri 2006. Obsah tejto štúdie teda v mnohých ohľadoch vďačí mojím stretom s Rabinbachovými myšlienkami o podstate a forme „totalitarianizmu“. Porovnaj napr. s: Anson Rabinbach, „Totalitarianism Revisited,” *Dissent* (Summer 2006); Anson Rabinbach, „Moments of Totalitarianism,” *History and Theory* 45:1 (February 2006), 99.

² Bertrand Russell, *Mysticism and Logic: and Other Essays*, (New York: Longmans, Green, 1921), 47; tiež pozri: Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, (New Haven: Yale University Press, 1932), 14.

³ Aristotle, *Poetics*, VI, Trans. S.H. Butcher, dostupné na internete, 11. 10. 2006: <http://etext.library.adelaide.edu.au/mirror/classics.mit.edu/Aristotle/poetics.html>

spojitosti medzi ľudským nerozumom a kozmickými úkazmi, ktoré spolu určovali beh života každého človeka. Dokonca ani tí „najväčší“ spomedzi ľudí nemali v skutočnosti ani slobodu konania, ani individualitu. Aj ich činy sa museli odohrávať na rovnako obmedzenom poli možného konania, tak ako v prípade ostatných ľudí. Na poli, ktoré určovalo životy všetkých ľudí.

Tragédia ako epistemická konvencia na západe prežila grécku antiku. Nábožní pisatelia stredovekej Európy, scholastici, joachimiti a ďalší považovali ľudské konanie za „tragicky“ a zároveň aj zázračne nezmyselné, pretože sa týkalo len zemského Mesta predurčeného na skorý zánik v jedinom eschatologickom momente, po ktorom nastane kresťanské *civitas Dei*. Všetko, čo človek vytvoril, malo byť zničené nepredstaviteľnou a úžasnou božou mocou.⁴ Avšak renesancia, vedecká revolúcia a nakoniec osvietenstvo so sebou priniesli „modernitu“, ktorá spochybnila stredoveký *telos* nebeského Jeruzalema.⁵

Toto sú počiatky jedného starého príbehu, rozprávaného a reprodukováného naprieč storočiami kronikármi a mysliteľmi od Denisa Diderota a Jeana-Jacquesa Rousseaua po Maxa Webera a Lea Straussa: idea, že ľudia disponujú individualitou a možnosťou autonómneho konania, t.j. idea prostá teleologického defetizmu stredovekej Európy, ktorá vznikla z fúzie protestantského mileniarizmu a post-renesančného racionalizmu. Táto idea mala neskôr položiť základy modernity. Samozrejme popri mnohých ódach na modernu sa postupne objavili aj generácie anti-modernistických mysliteľov. Dokonca samotný Weber kritizoval modernitu ako pole „bojujúcich bohov“ a dvaja jeho veľmi odlišní nasledovníci György Lukács a Carl Schmitt veľmi jasne prejavili svojim celoživotným dielom dešpekt voči liberálnej modernite.

Počas a po druhej svetovej vojne Raymond Aron, Karl Löwith a ďalší myslitelia tvoriaci v liberálno – demokratickom prostredí začali systematizovať, presadzovať, morálne zdôvodňovať a legitimizovať kritiku modernity ako filozofické východisko pre kritiku masových hnutí, ktoré vyzdvihli k moci Hitlera a Stalina.⁶ Kritika modernity, či už explicitná

⁴ Carl Becker pekne opisuje „tragickosť“ každodenného života v stredoveku, keď jediné čo ľudia očakávali bol jeho skorý zánik. Samozrejme príchod do Raja nebol tragický, ale podmienky samotného života boli vnímané ako tragický následok prvotného hriechu človeka. Pozri na pojednanie v Becker, *Heavenly City*, 7.

⁵ Významným reprezentantom tejto spochybňujúcej rozpravy je René Girard, ktorý vo svojej práci *I see Satan fall like lightning* (Vidím padať Satana ako blesk) argumentuje, že to bola práve táto židovsko - kresťanská eschatológia, ktorá umožnila modernite nahradiť antiku. Pôvodná edícia: Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, (Paris: Grasset, 1999).

⁶ V žiadnom prípade sa týmto nechce naznačiť, že anti – liberálne kritiky modernity sú už minulosťou. Kategória „modernity“ je trvalo prítomná tak v liberálnej ako anti – liberálnej spoločenskovednej a humanitnej literatúre, kde slúži buď ako všeobšahla explanačná paradigma alebo ako strašiak. Vecná anti – liberálna kritika modernity taktiež bez problémov prežíva v odborných diskurzoch o dekolonizácii, postkolonializme, menšinách a znevýhodnených skupinách. Dokonca niektorí bádatelia skúmajúci znevýhodnené skupiny a menšiny oživilí neo – marxistický prístup artikulovaný Antoniom Gramscim v jeho *Poznámkach z väzenia*, podľa ktorého odmietajú prijať hegemonický post – osvietený liberalizmus ako východiskový bod svojich uvažovaní o dejinách a historiografii. Hoci títo bádatelia neboli nevyhnutne marxistami – napr. vzťah Edwarda Saída k marxizmu je obzvlášť ťažko definovať ako pozitívny – vplyv Gramscioho prežíva ďalej v ich kritike modernity,

alebo implicitná, sa rýchlo napojila na terminológiu, ktorá vznikla dve desaťročia predtým okolo slov „totálny“, „totalitný“ a „totalitárny“.⁷ Ako je známe termín „totalitný“ prvýkrát použil Giovanni Amendola v máji 1923, keď kritizoval nástup Mussoliniho fašistov. Spočiatku mal tento termín špecificky negatívnu politickú konotáciu, keďže ho talianski antifašisti (rovnako socialisti ako katolíci) začali používať ako odsúdenie Mussoliniho zmiešavania sfér politická a sociálna. Čoskoro však začali tento termín s obľubou používať aj samotní fašisti, na čele s Giovannim Gentilem. Podobne začala narastať obľúbenosť adjektíva „totálny“ aj medzi rozvíjajúcimi sa ikonami nemeckej anti – liberálnej modernity, predovšetkým v *totale Mobilmachung* Ernsta Jüngerera a v eseji Carla Schmitta, v ktorej predstavil ideálny dizajn *totale Staat*-u.

Slová „totálny“/„totalitný“/„totalitárny“ a slovník, ktorý vznikol okolo týchto termínov sa následne stal nástrojom propagandistov na oboch stranách, t.j. aj u prívržencov ako aj u odporcov javu, ktorý tieto termíny pomenovali; slovník „totalitárstva“ sa takto mohol stať seba – generujúcou veličinou. V tejto súvislosti Jean-Pierre Faye presvedčivo argumentoval, že jazyk „totalitarizmu“ predznačil udalosti, ktoré neskoršie generácie kronikárov a kritikov opisovali výlučne negatívnymi slovami ako „totalitárne“.⁸ Vzormi pre týchto neskorších „antitotalitáriánov“ boli texty zo 40. a 50. rokov 20. storočia: na jednej strane práce *Origins of Totalitarianism* Hannah Arendtovej a *Road to Serfdom* Friedricha Hayeka, na druhej strane práce členov Harvardskej fakulty správy spoločnosti (Government Faculty – pozn. prekl.) Carla Friedricha, Zbigniewa Brzezińskiego, Merlea Fainsoda a ďalších, ktorí boli nejakým spôsobom zahrnutí v politickom projekte identifikácie nacizmu a sovietskeho komunizmu (resp. v niektorých prípadoch len stalinizmu) ako najohavnejšieho znásilnenia *esprit de corps* liberalizmu.⁹

obzvlášť v rámci kritik tvorených skupinou *Subaltern Studies*. Pozri často citovaný genealogický prehľad Vinayak Chaturvedi, ed. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, (London: Verso, 2000).

⁷ Už pred otvorenou kritikou totalitarizmu tu bola vyvážená kritika osvietenstva ako pomýleného antropocentrizmu Maxa Horkheimera a Theodora Adorna v ich *Dialectic of Enlightenment* (1947). Hoci v prípade tejto práce ide o zakladajúce dielo kritiky modernizmu, argumentačná línia mojej štúdie sa od téz v ňom obsiahnutých odlišuje tvrdením, že osvietenstvo napokon mohlo „prelomiť limity osvietenstva“. (Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott, (Stanford: Stanford University Press, 2002), 172). Prácu *Dialectic of Enlightenment* nepoužívam v argumentácii v tomto článku z dvoch príčin: (1) hoci bádatelia totalitarizmu zdieľajú niektoré témy s Horkheimerom a Adornom – konkrétne napr. pojmy „bezdomovectva“ (v zmysle: *nemať vlast'* – pozn. prekl.) a „vykorenenosti“ zaujímajú rovnako dôležité miesto v knihe Hannah Arendt *Human Condition* ako v *Dialectic of Enlightenment* –, títo bádatelia reprezentujú radikálny obrat od Franfurtskej školy po heuristickú a obzvlášť po politickej stránke (o silnej osobnej antipatii H. Arendt voči Adornovi ani nehovoriac); (2) berúc do úvahy predošlý bod, včlenenie rozpravy o Horkheimerovej a Adornovej práci do textu zaoberajúcom sa genealógiou totalitáriánskych štúdií vychádzajúcich z modernity by znamenalo pomýlenie a nespravodlivú esencionalizáciu dômyselného fylogenetického argumentu, ktorý tvorí jadro práce *Dialectic of Enlightenment*.

⁸ Presný vzťah medzi „totálnym“ a „totalitným“/„totalitárnym“ v prameňoch zostáva nejasný, resp. neurčiteľný, keďže nikto tento vzťah explicitne nedefinoval, predsa len Gentile, Schmitt a ďalší používali oba termíny na opis súvisiacich fenoménov. To viedlo nasledujúce generácie bádateľov k tomu, že prinajmenšom na konceptuálnej rovine predpokladali spoločnú genealógiu termínov „totálny“ a „totalitný“/„totalitárny“. Najvyčerpávajúcejší prehľad tejto predpokladanej spoločnej genealógie vid' v Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires: critique de l'économie narrative*, (Paris : Hermann, 1972); a prepracované a rozšírené vydanie: Jean-Pierre Faye, *Introduction aux langages totalitaires: théorie et transformations du récit*, (Paris: Hermann, 2003).

⁹ Všeobecný výklad o tejto chronológii vid' v Abbott Gleason, *Totalitarianism: the Inner History of the Cold*

Východiskových bodom v tejto štúdií je kritika „posvätného“ statusu, ktorý nadobudli kritici modernity a totalitarizmu. V nasledujúcom výklade predostriem dve historiografické výzvy obom spomínaným školám myslenia a následne ponúknem voči nim alternatívu. Prvá výzva sa týka heuristickej roviny. Začnem kritickým pohľadom na hypotézu o sekulárnom náboženstve, čím poukážem na nesprávnosť tézy o opozícii medzi stredovekým a moderným. Týmto sa spochybnia pokusy zachrániť autonómiu ľudského konania, ktoré sa zakladajú na predstave, že preklenutím „totalitarizmu“ – jednak ako kategórie a jednak ako substantívnej pozície – bude možné ľahšie dosiahnuť radikálne odpútanie sa od minulosti. Hoci sa kritici modernity odpútali od modernity, nedokázali z nej vystúpiť, následkom čoho sú ich kritiky modernity postihnuté – podobne ako samotná modernita – niečím, čo kritickí bádatelia počnúc Carlom Beckerom a končiac Slavojom Žižekom označovali ako „rovnakosť“, ktorá odsudzuje moderného človeka – podobne ako stredovekého človeka pred ním a totalitného „masového človeka“ Arendtovej po ňom – na neschopnosť konať a ne – individualitu. Po druhé, spochybňujem existenčnú hodnotu kategórie „totalitarizmu“, lebo ako budem dôvodiť, nedokáže postihnúť a vyjadriť práve tú ľudskú dimenziu, ktorú sa bádatelia používajúci túto kategóriu, snažia zachrániť pred Hitlerom, Stalinom a ďalšími podobnými antihrdinami objavujúcimi sa v ich prácach. Tvrdím, že hoci sa bádatelia „modernity“ a „totalitarizmu“ pôvodne snažili oslobodiť ľudstvo od tragédie, v skutočnosti tragédiu vo svojich bádaniach práve naopak zvečňujú.

V tejto štúdií používam termín Ansona Rabinbacha „antitotalitáriáni“.¹⁰ Odkazujem ním aj na teoretikov „totalitarizmu“ aj na kronikárov a kritikov údajných „totalitárnych“ fenoménov v minulosti aj súčasnosti. Ich činnosť, či už v rámci akademickej obce či mimo nej, ktorá potvrdzovala „totalitarizmus“ ako analytickú kategóriu a antitotalitarizmus ako bádateľskú (a politickú) tradíciu, vytvárala a znásobovala tragédiu.

Tragédia je určujúcim trópom v mojej argumentácii. Avšak tragédia nemôže byť „tragédiou“ v Aristotelovskom zmysle bez *katharsis*, t.j. pochopenia a uznania omylov minulosti spojeného s morálnym obratom. Máme tendenciu intuitívne veľmi negatívne reagovať na návrhy opustiť kategórie „modernity“ a „totalitarizmu“. Hoci samotné slová a predpokladané tradície ktoré stelesňujú, *a fortiori* nič nehovoria o pamäti na milióny ľudí, ktorí trpeli a umreli počas holokaustu, Stalinovho veľkého teroru a ďalších udalostiach a obdobiach skúmaných a interpretovaných bádateľmi totalitarizmu. Cieľom v tejto štúdií je rešpektovanie tejto pamäti snažením sa o *katharsis* mimo „zákony dejín, prírody a Boha“, snažením sa o *katharsis*, ktorá môže obdariť ľudské bytosti schopnosťou voľne konať a individualitou.¹¹

War, (New York: Oxford University Press, 1995). Pozri tiež stručnejšiu a kritickejšiu verziu Rabinbach, „Totalitarianism Revisited.“

¹⁰ Rabinbach, „Totalitarianism Revisited.“

¹¹ Tento termín som si požičal od Ansona Rabinbacha, konkrétne z jeho parafrázy úslovja Hannah Arendt „Zákony dejín a prírody“. Arendtovej pôvodná fráza sa nachádza v Arendt, *Origins of Totalitarianism*, (New York: Harcourt, 1951, 1994 edition), 473.

„Totalitarizmus“ ako heuristická kategória

Štyridsaťročný muž, ak má čo i len kúsok rozumu, vzhľadom na nemennosť všetkého čo jestvuje, už videl všetko čo už bolo a ešte len bude.

Marcus Aurelius¹²

Už desaťročia je hypotéza „sekulárneho“ (či „politického“) náboženstva základným kameňom antitotalitarizmu. Dokonca v roku 2000 vznikol vedecký časopis, ktorý sa venuje skúmaniu kategórie „politického náboženstva“ a jeho významu pre štúdium totalitarizmov.¹³ Prípady, ktoré pokrýva hypotéza politického/sekulárneho náboženstva – hitlerizmus/nacizmus (Mosse, Stern, Burleigh)¹⁴ a stalinizmus/komunizmus (Crossman, Fainsod, Walicki),¹⁵ ale aj jakobinizmus (Talmon)¹⁶ a puritanizmus (Walzer)¹⁷ – sa zameriavajú na aktívne presadzované a uplatňované ideológie, ktoré predpokladajú, resp. veria, že vývoj smeruje k nevyhnutnému, jasne čitateľnému *telos*. Avšak sekulárne náboženstvo je niečím viac než len ideológiou: považujú sa zaň aj kulty osobnosti vznikajúce okolo vodcov, „posvätnosť“ pre osvedčených aktivistov „náboženských“ hnutí a aj dôsledná inštitucionálna disciplína udržiavaná pod hrozbou možného vylúčenia z *telos*. Hoci intelektuálne korene tejto paradigmy je možné odvieť späť prinajmenšom k „občianskemu náboženstvu“ v dielach Barucha Spinozu a Jeana-Jeacquesa Rousseaua – dokonca genealógia tejto paradigmy by mohla začínať rímskym césaropapizmom – moderné a totalitárne prejavy sekulárneho náboženstva sú odlišné. Len v ojedinelom prípade puritanizmu bol teizmus nútený najprv zdieľať a neskôr dokonca ustúpiť pred ontologickým primátom sekulárneho, potom ako projekt človekom vytvoreného „neba na zemi“ doplnil (či nahradil) víziu nebeského Jeruzalema. Vo všeobecnosti však v prípade sekulárnych náboženstiev platí, že profánne nahradilo posvätné okamžite a v plnej miere. V nasledujúcom texte použijem hypotézu sekulárneho náboženstva ako prípadovú štúdiu, ktorou poukážem na heuristické nedostatky „modernity“ a „totalitarizmu“, podám stručný náčrt genealógie svetského náboženstva počnúc pôvodným konceptom politickej teológie, z ktorého vzišla hypotéza svetského náboženstva. Ďalej s pomocou Carla Beckera a Slavoj Žižeka demaskujem modernitu, ako pokračovanie stredovekosti a zvecňovania nemožnosti konania človeka.

¹² Porovnaj Becker, *Heavenly City*, 168.

¹³ *Totalitarian Movements and Political Religions*, vydávaný vydavateľstvom Routledge.

¹⁴ George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, (New York, Fertig, 1975); Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1974); Michael Burleigh, „National Socialism as a Political Religion,” *Totalitarian Movements and Political Religions* 1:2 (2000), 1-26.

¹⁵ Richard Crossman, ed, *The God That Failed*, (London: Hamilton, 1950); Merle Fainsod, *Smolensk Under Soviet Rule*, (Cambridge: Harvard University Press, 1958); Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*, (Stanford: Stanford University Press, 1995).

¹⁶ J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, (London: Secker & Warburg, 1955).

¹⁷ Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, (Cambridge: Harvard University Press, 1965).

Na začiatok formálnej genealógie sekulárneho náboženstva sa vráťme ku Carlovi Schmittovi. Vo svojom pojednaní *Political Theology* z roku 1922, Schmitt – idúc ešte ďalej ako Hegel a Weber¹⁸ – argumentoval, že politika a kresťanská teológia sú ontologicky neoddeliteľné. Preto je nevyhnutné chápať suverenitu a právny systém ako „kresťanské“ koncepty, inak povedané, ako dôsledok pádu človečenstva a všadeprítomnosti pôvodného hriechu v meste na Zemi.¹⁹ Podľa tretej kapitoly *Political Theology*: „všetky podstatné koncepty modernej teórie štátu sú sekularizovanými teologickými konceptmi.“²⁰ Táto téza bola kľúčovým východiskom aj v ďalších Schmittových dielach – dokonca aj po jeho exkomunikácii z katolíckej cirkvi v r. 1926 – a jej ozveny sú očividné v jeho práci *Concept of the Political* (1927) rovnako ako aj v eseji „Age of Neutralizations and Depoliticalizations“ (1929). Schmittova apokalyptická vízia modernity ako popretia konečnej existenčnej kvality ľudskej povahy (politická) išla ruka v ruku s víziou vykupiteľskej misie. Hoci nepodal návod, za základe ktorého by bolo možné určiť, ako dospieť k vykúpeniu, posledná strana jeho eseje „Age of Neutralizations and Depoliticalizations“ naznačuje, že cesta k spásu vedie cez zamietnutie liberálneho pluralizmu a rozvíjajúcich sa technológií. Uznanie „boja života so životom“ môže umožniť spásonosný „návrat k čistej, nepoškvrnenej prírode“, alebo ako to vyjadril Schmitt skráteným citátom z Vergíliových Eklog 4:5, „*Ab integro nascitur ordo*.“²¹

Schmitt ani zďaleka nebol prvým západným mysliteľom, ktorý analyzoval formálne spojitosti medzi politikou a teológiou – už len samotný názov Spinozovej práce *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) naznačuje opak – avšak Schmitt bol prvý, kto systematizoval politickú teológiu ako heuristickú kategóriu porozumenia týchto spojitostí. Jeho myslenie ovplyvnilo celé generácie mysliteľov, liberálnych aj antiliberálnych, teistických aj neteistických.²²

¹⁸ Pozri predovšetkým Weberovu prednášku „Politics as Vocation“, na ktorej sa Schmitt zúčastnil v januári 1919. Ku Schmittovmu hegelianizmu a weberianizmu pozri prvú kapitolu v John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

¹⁹ Vďaka týmto tvrdeniam bola Schmittova práca podrobitel'na kritike, že jeho ontológia mu umožňuje obísť zdôvodnenie zázračného pôvodu autority údajne presadzovanej suverénom v prípade „výnimiek“, a že rozvracia normatívne poňatie autority. Pozri predovšetkým Tracy B. Strong's "Foreword," in Carl Schmitt, *Concept of the Political*, trans. George Schwab, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), xvii, applied specifically to *Concept of the Political*, 35.

²⁰ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, (Cambridge: MIT Press, 1985), 36.

²¹ Stojí za zmienku, že Schmitt sa z pôvodnej Vergíliovej vety „*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*“ rozhodol vypustiť slovo *saeculorum*. To by mohlo byť odrazom hĺbky Schmittových apokalyptických vízií: rozhodol sa neohraničovať svoju esej na „celý svet“ (*integro saeculorum*), ale radšej udržať širší teologický horizont, ktorý by umožňoval spojenie sekulárneho a posvätného, inými slovami kresťanskej eschatológie, ktorá ho inšpirovala v jeho apokalyptických a spasiteľských víziách. Pozri Carl Schmitt, „Age of Neutralizations and Depoliticalizations,” trans. Matthias Konzett and John P. McCormick, *Telos* 96 (Summer 1993), 130-142.

²² Po Schmittovi bol v rámci celých odvetví politickej teórie, teológie a filozofie náboženstva retroaktívne uplatňovaný termín „politická teológia“ na práce autorov počnúc Augustínom či Tomášom Akvinským po Spinozu a Mosesa Mendelsohna. Pozri napr. prácu Davida Novaka *The Jewish Social Contract: An Essay in Political Theology*, (Princeton: Princeton University Press, 2005). Detailná typológia Schmittovej práce, ktorá osvetľuje aj vplyv jednotlivých jeho prác na nasledujúce generácie politických teológov sa nachádza v Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trans. Marcus Brainard, (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

Schnittov vstup do NSDAP v máji 1933 a jeho následné antisemitské články však spôsobil, že liberáli ovplyvnení jeho myšlienkami sa od neho dištancovali a udržiavali si od neho odstup. Politická teológia sa ďalej štiepila pred koncom druhej svetovej vojny, kedy teológovia ako Reinhold Niebuhr (nasledovaný medzi inými Oliverom O' Donovanom) pracovali na kresťanskej vízii liberalizmu.²³ Medzičasom sa Schmittovho štrukturálneho myslenia o formách „sekularizovaných teologických konceptov“ chopila záplava politických intelektuálov a historikov, ktorí však už svoje práce oslobodili od kresťanského podtónu jeho teológie. Použili jeho myšlienky na vysvetlenie podmienok, ktoré umožnili Hitlerov nástup k moci.

Zmenila sa interpretácia, ale nie podstata. Kým Schmitt predstavoval ontologickú zhodnosť politiky a teológie, ako teologickú apológiu suveréna, ako činiteľa politiky, noví autori hypotézy „sekulárneho náboženstva“ (termín, ktorý zaviedol v roku 1944 Raymond Aron) reprezentovali sekulárne náboženstvo ako štátom – alebo všeobecnejšie: ako hnutím – presadzovanú perverziu teológie. Namiesto nábožensky podmienenej politiky, hnutia „sekulárnych náboženstiev“ presadzovali politiku, ktorá sa sama stala pre nich náboženstvom. Slovom Arona, „Navrhujem volať ako „sekulárne náboženstvá“ doktríny, ktoré v dušiach našich súčasníkov zaberajú miesto stratenej viery a predpokladajú [...], že k spásu ľudstva dôjde v tomto svete vo vzdialenej budúcnosti v podobe sociálneho usporiadania, ktoré ešte len bude musieť byť vytvorené.“²⁴

Zatiaľ čo Aronovu typológiu sproblematicovali niektoré kanonické prípady totalitárnych hnutí, režimov, spoločností a štátov – napr. podľa Richarda Steigman-Galla si nacistický režim uchoval prvky protestantského kresťanstva dokonca ešte aj potom ako prijal sekulárne náboženstvo²⁵ – koncepcia „ersatz“ (t.j. zástupných) náboženstiev, ktorých cieľom bolo dosiahnuť spásu ľudstva už „na tomto svete“ a pre ktoré bol *telos* svetský *eschaton*, bola široko akceptovaná. V roku 1949 Karl Löwith vydal detailné dejiny fenoménu sekulárnych náboženstiev. Avšak kým sa Aron snažil len o vysvetlenie určitých štrukturálnych prvkov nacizmu, Löwith skúmal samotný pôvod modernity. Podľa Löwitha, samo židovsko-kresťanské náboženstvo bolo zodpovedné za vštepenie teologickej koncepcie času do ľudskej mysle, vychádzajúc z Knihy XI. Augustinových *Vyznaní*. Slovom Karla Löwitha teda „budúcnosť a kresťanstvo sú v skutočnosti synonymami.“²⁶

²³ Pozri napr. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, (New York: C. Scribner's Sons, 1941-43); Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

²⁴ Raymond Aron, „L'avenir des religions séculières,“ in Christian Bachelier, ed, *Une histoire du vingtième siècle*, (Paris: Plon, 1996), 153.

²⁵ Richard Steigman-Gall, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

²⁶ Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, (Chicago: University of Chicago Press, 1949), 84.

Na rozdiel od koncepcií súčasných historikov sekulárnych náboženstiev²⁷ podľa Löwitha problém nezačal vtedy, keď modernita prijala racionalistický systém myslenia, ale keď sa spreneverila tomuto systému. Moderná epistemológia čelila vnútornému protirečeniu medzi racionálnou inklináciou voči porozumeniu a poučeniu sa z minulosti a iracionálnou náchylosťou predvídať, ba dokonca utvárať budúcnosť. Korene vnútorného protirečenia modernity možno hľadať v predmodernom fenoméne joachimitského milenarizmu. Z predstavy, že ľudské dejiny je možné vnímať v pojmoch kresťanského *eschaton* vyplývalo, že ľudia nielenže dokážu porozumieť údajným teologickým „zákonom“, ale aj konať v súlade s nimi. Tieto dejinné a prírodné zákony, ktoré sa neskôr stali konštitutívnou súčasťou totalitarizmu, vzišli z heretického a futurologického podnetu Joachima Fiorského, ktorý poslúžil ako inšpirácia pre koncept „pokroku“ a politické systémy, ktoré sa s ním spájali.²⁸

Löwithova analýza bola katalytická. V priebehu prvých dvoch desaťročí po publikovaní jeho *Meaning in History*, prvá generácia antitotalitáriánov po druhej svetovej vojne – Arendt, Friedrich a Brzeziński – zaradila chiliastické utopistické ideológie na vrchné priečky svojich zoznamov charakteristík totalitných režimov. Taktiež bádatelia zaoberajúci sa nacistickým Nemeckom a sovietskym Ruskom zahrnuli hypotézu sekulárnych náboženstiev do svojich prác. Zároveň sa však Löwithova téza o antimodernej futurologii moderných ideológií stala predmetom diskusie a bola revidovaná. Napríklad Hannah Arendt odmietla termín „sekulárne náboženstvo“, lebo sa obávala, že takéto pomenovanie jednak príliš zvädzalo k nesprávnemu kladeniu jednoznačných paralel medzi totalitárne inštitúcie a náboženské inštitúcie, a jednak naznačovalo, že proti totalitarizmu by sa malo bojovať oživením náboženskej viery.²⁹ Súčasne sa však pre Arendtovú stala chiliastická ideológia stredobodom jej analýz (o čosi podobné sa neskôr pokúšali aj Friedrich a Brzeziński). Podľa nej *spiritus movens* totalitarizmu vzišiel z teologických projektov, ktoré uvažovali o ľudskom konaní ako o prostriedku cez ktorý sa mali naplniť procesy údajne určované dejinnými a prírodnými zákonmi.

Okrem Arendtovej, Löwithov argument ďalej modifikovali ďalší autori, počnúc Jacobom Talmonom až po Michaela Walzera. Na príklade širokej škály prípadov tvrdili, že koncept dejinných a prírodných zákonov je jednoznačne moderný nielen v zmysle chronologickej prináležitosti k post osvietenskému obdobiu, ale predovšetkým a práve preto, lebo sú neoddeliteľné od osvietenského racionalizmu. Dokonca poprední historici, ktorých len ťažko

²⁷ Pozri napr. Emilio Gentile, “The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism,” trans. Robert Mallett, *Totalitarian Movements and Political Religions* 1:1 (2000), 18-55.

²⁸ Porovnaj Löwithovu analýzu joachimitského myslenia napr. s Bernard McGinn, “Joachim of Fiore,” in *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, (New York: Columbia University Press, 1998, 2nd ed), 126-142. Stojí za povšimnutie, že Löwithova analýza sa líši od analýz napr. Reného Girarda, pre ktorého modernita robí modernou židovsko - kresťanský svetonázor; pre Löwitha naopak židovsko - kresťanský svetonázor znamená, že modernita musí byť „protimoderná.“

²⁹ Hannah Arendt, “The Concept of History,” 296-300, in Peter Baehr, ed, *The Portable Hannah Arendt*, (New York: Penguin Books, 2000), 278-310.

možno považovať za členov „totalitárnej“ školy zahrnuli prvky tejto genealógie modernity do svojich prác: napr. Stephen Kotkin, popredný odborník na Sovietsky zväz, v závere svojej štúdie *Magnetic Mountain* zdôrazňuje, že stalinistický sovietsky projekt bol „typickou osvieteneckou utópiou.“³⁰

Vyššie predstavená krátka genealógia nám má umožniť kriticky zhodnotiť kategórie, ktoré vzišli z politickej teológie a sekulárneho náboženstva. Hoci sa jazyk sekulárneho náboženstva stal všadeprítomným, jeho konceptuálna integrita ostáva problematická. Na jednej strane jeho epistemický obsah je nekonzistentný. Na strane druhej je monolitný.³¹ Zoberme si ako prípadovú štúdiu prácu Michaela Walzera *Revolution of the Saints*, ktorá je výnimočná a mimoriadne poučná, pokiaľ ide o všeobecný prípad sekulárneho náboženstva. Hoci puritanizmus bol nepochybne teistický, teda sledoval kresťanský konečný cieľ nebeskej spásy, pokúšal sa o spásu aj na zemi. Ako taký teda puritanizmus rovnako spadal pod kategóriu politickej teológie, ako aj sekulárneho náboženstva. Radikálni puritáni sa podľa Walzera snažili dosiahnuť naplnenie „božích zákonov“ na zemi a ich politický systém bol jednoznačne teologicky inšpirovaný. Avšak projekt pozemského svätého spoločenstva mal za následok vznik sekulárneho náboženstva odlišného od ich kalvínskej viery. Pozemský *eschaton* ich sekulárneho náboženstva – t.j. úprimná viera v uskutočniteľnosť raja na zemi – ako keby takmer úplne vylúčil nebeský *eschaton* zo základov ich kresťanskej viery.

Stručne povedané, Walzer poukázal na jasný prípad, v ktorom politická teológia a sekulárne náboženstvo fungovali simultánne, v ktorom viera v sekulárne síce slúžila ako inštrumentálna súčasť viery v Boha, ale zároveň fungovala aj ako svojho druhu samostatná viera.³² Navyše Walzer zahrnul do svojej práce aj detailné porovnanie puritánov s jakobínmi a bolševikmi. Všeobecné črty, ktoré identifikoval, rámujú všetky tri hnutia – hoci posledné dve považoval za jednoznačne neteistické – ako sekulárne náboženstvá: všetky tri boli vedené „perspektívnymi svätcami a občanmi“, pre ktorých sa „boj za nové ľudské spoločenstvo, za nahradenie strateného raja, stal vecou praktickej a reálnej politickej aktivity.“³³

³⁰ Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*, (Berkeley: University of California Press, 1995), 364. Ďalší pokus poprednej historičky vysvetliť genealógiu uvažovania o „modernite“ v Kotkinovej práci pozri v Sheila Fitzpatrick, „Revisionism in Soviet History,” *History and Theory* (December 2007), 77-91, at 87.

³¹ Leo Strauss vyslovil nasledujúce pozorovanie o sekulárnych náboženstvách: „toto je presne to čo Platón tvrdí vo svojej *Republike*: dosiahnuť koniec všetkého zla na zemi čisto ľudskými prostriedkami. A o Platónovi rozhodne nemožno tvrdiť, že by bol sekularizoval biblickú vieru.“ Strauss, „The Three Waves of Modernity,” in Hilail Gildin, ed, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 81-98, at 82.

³² 9. októbra 2006 som mal možnosť urobiť s Walzerom rozhovor, v ktorom mi vysvetlil svoj názor na puritánov. Podľa neho puritáni boli súčasne stredovekí aj „moderní“. To bol dôvod prečo sa rozhodol koncipovať svoju štúdiu okolo „modernizácie“, o ktorej uvažuje skôr ako o hranici medzi stredovekým a „moderným“ než o „modernite“ samotnej. Prakticky povedané, puritáni prejavovali „moderné“ črty (oslobodenie sa od feudalizmu, disciplinovaná moderná armáda, aktívne obchodné záujmy), ale ich ideologické rámce presne sledovali model definovaný Löwithom.

³³ Walzer, *Revolution of the Saints*, 315, 28.

Kritici modernity a totalitarizmu odvodzovali porozumenie vzťahu medzi teóriou a praxou svojich objektov výskumu z genealógie politickej teológie a sekulárneho náboženstva. Dokonca samotný Löwith naznačoval kontinuitu medzi stredovekým a moderným, ktorá odsudzovala moderného človeka k údelu stredovekého človeka, teda k neschopnosti konania. Aby sme pochopili tragédiu hypotézy sekulárneho náboženstva a toho čo nám odhaľuje o modernite a totalitarizme, obrátime sa k dvom mysliteľom. Ide o autorov z prvej a zatiaľ poslednej fázy spomínanej genealógie: Carl Becker a jeho *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (1932) a Slavoj Žižek a jeho *Did Somebody Say Totalitarianism?*(2001).

Hoci Beckerova argumentácia je v niektorých ohľadoch súhlasná s logikou hypotézy sekulárneho náboženstva, jeho práca je vzdialená genealógii sekulárneho náboženstva, keďže jednak nebol v kontakte s Karlom Schmittom a jednak svojím dielom prišiel skôr ako Löwith a kol. ústredný argument – podobne ako aj znenie samotného titulu – Löwithovho *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* nám objasňuje jeho chápanie kontinuity medzi stredovekým a moderným: „uznaním, že ľudský život je dôležitou drámou, filozofi mohli tvrdiť, že kresťanská verzia bola nesprávna a škodlivá; a ich najväčšia nádej ako nahradiť kresťanskú verziu spočívala v jej premene a aktualizácii.“³⁴

Ak sa pozorne pozrieme na intelektuálne dejiny Európy – tvrdí Becker – zistíme, že stredoveká Európa nikdy neskončila. Hoci od obdobia stredoveku došlo k nesmiernemu technologickému a sociálnemu pokroku, osvietenstvo podľa Beckera len uľahčilo nahradenie jedného modelu teleologickej viery, t.j. kresťanstva, inými racionálnymi systémami, ktoré mali ako svoj *telos* stanovený „pokrok“. Mohlo by sa zdať, že v tejto súvislosti Becker predznamenal Löwitha, avšak rozdiel, ktorý tam je, je predsa len kľúčový. Löwith akceptoval premisu modernity, len sa domnieval, že bola skazená pretrvávajúcimi prvkami stredoveku. Pre Beckera je však celý pojem modernity úplne cudzí. Slová „modernita“ a „moderný“ sa v jeho knihe nikde neobjavujú, zatiaľ čo „stredovek“ a „stredoveký“ sa objavujú opakovane. Preto môžeme Beckera čítať aj ako protipól J. L. Talmona. Namiesto radikálneho rozchodu s minulosťou máme radikálnu kontinuitu. Pre Carla Beckera „Rousseauovia a Condorceti, Robesperrovia a Rolandovia, Mazzinovia a Kossuthovia[,]“ a nakoniec „bolševickí vodcovia“ boli všetci prejavom depresívnej stredovekej „rovnakosti.“³⁵

³⁴ Becker, *Heavenly City*, 123.

³⁵ Becker, *Heavenly City*, 160, 164, 168.

Rýchly skok do roku 2001. Anti – normatívna kniha Slavoj Žižeka *Did Somebody Say Totalitarianism?* spustila silný útok na kategóriu „totalitarizmu“ svojím tvrdením, že ani tak veľmi nejde o skrachovanú kategóriu ako skôr o kategóriu, ktorá je represívnou a emblematickou z hľadiska práve toho zla, ktoré sa jej zástancovia snažia odhaliť. Pre Žižeka je politológia „totalitarizmu“ tragická, lebo rozvracia heuristický potenciál kategórie a oddeľuje ju od jej existenčného obsahu. Podľa Žižeka samotný termín „totalitarizmus“ zvecňuje „objektívizované Poznanie – symbolickú substanciu nášho bytia, faktický systém, ktorý reguluje intersubjektívny priestor – ‚veľkého Iného‘.“³⁶ Hoci Žižekove vlastné leninistické politické názory silne poznačujú jeho výklad, dospieva k pozoruhodne podobnému stanovisku aké mal Becker. Aj Žižek hovorí o „nudnej, neustále sa opakujúcej zvrátenej Rovnakosti, ktorá slúži ako niečo čo v sebe zahŕňa a uzamkne túto mnohosť.“³⁷ Samozrejme textuálny kontext je v oboch prípadoch iný. V súvislosti s „rovnakosťou“ Becker cituje Marka Aurelia a zúfa si nad perspektívou ďalších 100 rokov utopickej viery. Žižek používa termín „Rovnakosť“, aby pomenoval monolitnosť liberálno-demokratického esencializmu, ktorý predstavoval základ „mnohopočetných politických subjektív“ – avšak použitie rovnakého termínu je pozoruhodné. Obaja kritici zdieľajú spoločnú obavu, že ľudská kultúra je ovládaná monolitom.

Na záver pojednania o heuristickej tragédii „totalitarianizmu“ by sme si mohli položiť otázku, aké sú dôsledky Beckerových a Žižekových úvah. odpoveď by mohla znieť, že relatívne malé. Ja rovnako pozorujem Rovnakosť v rámci zdanlivých rozdielností, ktoré sú charakteristické pre literatúru o totalitarizme. Fixovanie sa na túto kategóriu ako na niečo radikálne nové, čo následne nevyhnutne implikuje postupne stále viac radikálnu antitotalitárnu politiku. Tragédiou tejto predeterminovanosti, tejto svojho druhu Rovnakosti je, že zvecňuje práve tie sily, ktoré sa kritici modernity a totalitarizmu snažili spochybníť. Po prvé: od stredoveku po modernu pretrvávajúcu kontinuitu idey nemožnosti ľudského konania vo svete, ktorý *eschaton* odsúdil na zánik. Po druhé: totalitárnu negáciu ľudského konania a individuality, negáciu, ktorá je paradoxne zvecňovaná práve „totalitárnou heuristikou“, lebo jej statická a monolitná kontinuita a Rovnakosť zabraňujú vyvolať zmenu.

³⁶ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, (London: Verso, 2001), 254.

³⁷ Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, 238.

„Totalitarizmus“ ako existenčná kategória

A preda len, organizovaná osamelosť je omnoho nebezpečnejšia ako neorganizovaná bezmocnosť všetkých tých, ktorí sú ovládaní tyranskou a arbitrárnou vôľou jediného človeka. Jej nebezpečnosť spočíva v tom, že hrozí spustošením sveta ako ho poznáme – sveta, ktorý ako sa zdá, všade dospel ku koncu – ešte skôr, než by sa nový začiatok vzchádzajúci z toho konca mal čas presadiť sa.

Hannah Arendt³⁸

Rešpekt pred mŕtvymi a smútenie za nimi v sebe zahŕňa meditáciu o zážitkoch a pamäti, praktického dedičstva fenoménu kritizovaného bádateľmi totalitarizmu. Tragické je, že mnohí z týchto bádateľov si boli vedomí existenčného rozmeru tragédií, ktoré zamýšľali skúmať. Lenže to uvedomenie sa ukázalo byť viac prekážkou ako katalyzátorom substanciálnej analýzy. Každá úvaha o nacizme či sovietskom komunizme (ako aj ich údajných nástupníckych hnutí)³⁹ vo väčšej či menšej miere v sebe zahŕňa poctu obetiam vo forme odsúdenia masového teroru a vylúčenia zo spoločnosti, ktoré nakoniec viedli k ich násilnej perzekúcii. Z toho vyplýva, že antitotalitáriani – ako poznamenal Žižek – môžu odsúdiť akúkoľvek kritiku bádania o totalitarizme ako urážku obetí.⁴⁰ Žižek správne kritizuje tento interný obranný mechanizmus výskumu totalitarizmu, ktorý zvečňuje neosobné štrukturálne sily na úkor skutočných traumatických zážitkov. Napriek tomu však Žižekovej metafore zeleného čaju a voľných radikálov chýba nuansovanosť, ktorá je potrebná na to, aby bolo možné brať s náležitou vážnosťou skúsenosti tých, čo prežili resp. neprežili hnutia a udalosti identifikované ako totalitárne. V nasledujúcej časti štúdie sa dotknem Arendtovej koncepte atomizácie, pamäti, ne – pamäti a *Erfahrung*, pričom mojím cieľom bude poukázať na existenčnú tragédiu bádania o totalitarizme.

Začneme medzičasom už kanonizovanou Arendtovej tézou atomizácie, ktorá slúžila ako mobilizačný faktor pre celé generácie bádateľov, ktorí uvádzali nacizmus a stalinizmus ako prototypy totalitárnych hnutí. Arendtová charakterizovala stav atomizovaného „masového človeka“ ako stav „izolácie a nedostaku normálnych sociálnych vzťahov.“⁴¹ Zhora systematicky disciplinovaní, atomizovaní masoví ľudia tvoriaci bázu totalitárnych hnutí zaujímajú miesto strážcov „čistého“ a ničiteľov „Iných“. Pri ich likvidácii sa uplatňuje trýznivá postupnosť:

³⁸ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 478.

³⁹ Pozri prenikavú kritiku „antitotalitáriánov“ od 70. rokov 20. storočia v práci Ansona Rabinbacha „Totalitarianism Revisited“.

⁴⁰ Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, 1-7.

⁴¹ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 317.

„Po zavraždení morálnej osoby a úplnom zničení právnej osoby je deštrukcia individuality takmer vždy úspešná. Je možné, že niekedy snád' budú objavené nejaké zákony psychológie más, ktoré vysvetlia, prečo sa milióny ľudských bytostí nechali bez odporu odvieť do plynových komôr, avšak také zákony by nevysvetľovali nič iného než deštrukciu individuality.“⁴²

Origins of Totalitarianism Hannah Arendtovej, ako mapovanie koncentračných a vyhladzovacích táborov z perspektív masovej psychológie, pôsobí ako *tour de force*. Odhliadnuc od toho je však Arendtovej inkorporácia procesu atomizácie do všeobecnej teórie totalitarizmu nesmierne problematická, obzvlášť ak zoberiem do úvahy jej explicitne pomenovaný cieľ vypracovať analytický rámec, ktorý by rovnako dobre vysvetlil nacistické Nemecko ako stalinistické Rusko. Pozrime sa na nasledujúci citát:

„Skutočnosť, že totalitné hnutia záviseli viac od špecifických podmienok atomizovanej a individualizovanej masy, než od neštrukturovanosti masovej spoločnosti, možno najlepšie vidieť na porovnaní nacizmu a bolševizmu, ktoré sa zrodili vo veľmi odlišných podmienkach. Aby premenil leninskú revolučnú diktatúru na úplnú totalitnú vládu, Stalin najprv musel vytvoriť umelo atomizovanú spoločnosť, ktorú už mali nacisti v Nemecku pripravenú historickými okolnosťami.“⁴³

Friedrich a Brzeziński zjavne prehliadli túto pasáž, keď vypracovávali svoj šesť bodový model totalitarizmu, lebo ten v konečnom dôsledku redukuje totalitarizmus na jediné esenciálne kritérium, ktoré nemožno zovšeobecniť: „špecifické podmienky atomizovanej a individualizovanej masy“. Napriek Arendtovej širokému teoretickému oblúku a vážnemu tónu jej záverečného varovania pred „osamelosťou“ v modernej spoločnosti, táto pasáž vráža kôl priamo do srdca univerzality totalitarizmu. Navyše podporuje aj revíziu navrhovaných niektorými súčasnými autormi – Dan Diner, Richard Overy a Henry Rousso –, ktorí upozornili skôr na odlišnosti ako podobnosti medzi nacizmom a stalinizmom.⁴⁴ Ako stručne poznamenal Overy: „rozdiely sú zásadné.“⁴⁵

Napriek tomu, ako tvrdošijne Arendtová používa termín „totalitarizmus“, výnimočné postavenie, ktoré pripisuje „špecifickým podmienkam“ v nemalej miere relativizuje referenta, na ktorý spomínaný termín odkazuje. Áno, môžeme hovoriť o totalitarizme, ale ak tak budeme robiť bez detailného ozrejmeneia kontextu, jednoducho len budeme deklarovať náš súhlas so silne arbitrárnym univerzalistickým rámcom na úkor miestnych špecifik. Paradoxom

⁴² Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 455.

⁴³ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 318.

⁴⁴ Dan Diner, *Beyond the Conceivable*, (Ewing: University of California Press, 2000), 187-200; Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia*, (New York: W.W. Norton & Co, 2004); Henry Rousso, „La légitimité d'une comparaison empirique,“ in Henry Rousso, ed, *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoire comparées*, (Bruxelles: Éditions Complexe, 1999), 11-36.

⁴⁵ Overy, *The Dictators*, 636.

práce Friedricha and Brzezińskiego, rovnako a možno aj viac u Juana Linza je, že v snahe rozšíriť definície totalitárnych režimov tak, aby pod ne spadali nielen sovietske satelitné štáty, ale aj Mussoliniho Taliansko (a Frankove Španielsko v prípade Linza), sproblematizovali toľko osobitných a špecifických prípadov, že sa stalo nemožným aplikovať nimi definované kritériá na každý režim, ktorý opísali ako totalitárny. Ich šesťbodový model (v prípade Linza trojbodový) sa rozšíril a zdá sa, že Friedrich and Brzeziński boli spokojní s presadením sa univerzálneho na úkor špecifického.⁴⁶

Toto je tragédiou existenčného rozmeru kategórie „totalitarizmu.“ Sám sa stala obeťou reduktívnej a esencializujúcej modernity. Táto časť štúdie si vyžaduje, aby sme si predstavili epistemický rozmer modernity, odlišný od jej vzťahovej dimenzie, t.j. modernity ako reakcie na stredovek a nástupkyne stredoveku, o ktorej som písal vyššie. Vo svojej *Theory of Social and Economic Organization* Max Weber opísal modernitu ako „racionálne – právny“ konštrukt. James C. Scott pekne doplnil túto definíciu opísaním racionálne – právneho konštruktú ako rámca, prostredníctvom ktorého *mētis* („kontextuálne a konkrétne“ poznanie, t. zn. lokálne, nie univerzálne) nahradilo *techne* („univerzálne“).⁴⁷ Pre našu pracovnú definíciu „modernity“ použijeme pojem racionálne – právneho usporiadania, ktorý sa snaží nahradiť lokálnu špecifickosť systematickou univerzalitou.

Ak vezmeme do úvahy Scottovu definíciu, je až nepríjemne paradoxné, že napriek dôležitej konštatácii Hannah Arendt (v štúdiu *Totalitarianism*) o dôležitosti „špecifických podmienok“, absolútne dominantný význam kategórie „totalitarizmu“ je univerzalistický. Žižekove „objektívizované Poznanie“ útočí na existenčné aj heuristické rozmery „totalitarizmu.“ Omnoho viac než pripomínanie si mŕtvych – čomu Arendtová venovala väčšinu svojej štúdie – je dedičstvom kategórie, ktorá zaviedla chybný dekontextualizovaný redukcionizmus. Potencionálny heroizmus „totalitarizmu“ ako bádateľskej paradigmy, ktorý mal zachrániť martýrov hitlerizmu a stalinizmu od vytratenia sa z dejín, sa stratil a bol nahradený súborom Zákonov tohto objektívizovaného Poznania.

Odhliadneme na chvíľu od tragického vzájomného oddelenia *mētis* a *techne* v bádani o totalitarizme a vráťme sa k tomu čo sa Arendtová snažila dosiahnuť. Sústreďením sa na „Peklo“ koncentračných a vyhladzovacích táborov sa Arendtová pokúšala o performatívny rečový akt, aby neutralizovala to, čo považovala za totalitárne spochybňovanie svojich obetí. Napríklad to čo nazvala „skutočným majstrovským kúskom SS“ našla v básnickej otázke, ktorá odznela v súvislosti s Osvienčimom: „Koľko ľudí tu ešte stále verí, že protest má

⁴⁶ Carl J. Friedrich – Zbigniew K. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1956); Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2000).

⁴⁷ James C. Scott, *Seeing Like A State*, (New Haven: Yale University Press, 1998), 346.

nejakú dejinnú dôležitosť?„⁴⁸ Arendtová súhlasila s tým, že podstatou protestu je prísľub spomínania vyvolávaného svedectvami svedkov. V roku 1949, kedy dokončovala rukopis práce *Origins of Totalitarianism*, svedectvá o holokauste resp. shoah (vlastne ani samotné kategórie „holokaust“ a „shoah“) ešte neboli systematicky pozbierané a zverejnené. Hoci Primo Levi vydal svoju prvú knihu v roku 1947, môžeme sa oprávnene domnievať, že Arendtová o tomto svedectve nevedela. Vo svojej práci ju totiž neuvádza v zozname použitej literatúry. Pre Arendtovú teda *Origins of Totalitarianism* nebol len teóriou totalitizmu, ale omnoho viac priekopníckym aktom spomínania a pamäte, pokusom o zabránenie umlčania svedkov a banalizácie protestu, ktoré boli podľa nej dedičstvom totalitarizmu.

Aký je potom dlhodobý dopad Arendovej pripomínajúceho rečového aktu? Pozrime sa na analógie v súčasnej literatúre. V oblasti bádania o holokauste či shoah vidíme u Saula Friedländera, Dominicka LaCapru a mnohých iných podrobnú heuristiku dejín, pamäte a traumy.⁴⁹ V skutočnosti prebieha historizácia samotnej pamäte počnúc gigantickým projektom *Lieux de mémoire* Pierra Nora a pokračujúc štúdiami o vojne a pamäti Annette Beckerovej, Henryho Roussoa, Jay Winterovej a mnohých ďalších podľa ich vzoru.⁵⁰ Dokonca boli urobené štúdie aj o „ne – pamäti“, teda o procesoch zabúdania, potláčania či prenosu spomienok, ktoré určujú či sa spoločnosti, národy a etniká budú konfrontovať s traumatizujúcou minulosťou útlaku a agresie.⁵¹

Uprostred tohto „boomu pamäte“ Dan Diner prišiel s otázkou, prečo by nemohol byť základnou ideou preambuly európskej ústavy holokaust? Existujú aj štrukturálne aj kontextuálne dôvody prečo nie. Po prvé, ako poznamenal Adam Krzemiński, neexistuje nič ako „európska pamäť.“ Päť desaťročí komunizmu vytvorilo v strednej a východnej Európe úplne odlišné povedomie ako v západnej Európe.⁵² Milan Kundera v roku 1984 vyhlásil, že „skutočnou tragédiou strednej Európy nebolo Rusko, ale Európa.“ Podľa

⁴⁸ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 451.

⁴⁹ Saul Friedländer, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, (Bloomington: Indiana University Press, 1993); Dominick LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, and Trauma*, (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

⁵⁰ Pierre Nora, *Realms of Memory*, ed. Lawrence D. Kritzman, trans. Arthur Goldhammer, (New York: Columbia University Press, 1998), 3 vols; Annette Becker, *Les Monuments aux morts. Mémoire de la Grande Guerre*, (Paris: Errance, 1988); Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy : 1944 – 198—*, (Paris: Seuil, 1987); J.M. Winter, *Sites of memory, sites of mourning: the Great War in European cultural history*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

⁵¹ Pozri Maria Hirszowicz and Elżbieta Neyman, “The Social Framing of Non-Memory,” *International Journal of Sociology* 37:1 (Spring 2007), 74-88.

⁵² Adam Krzemiński, “As Many Wars as Nations: The Myths and Truths of World War II,” *Polityka* (23 March 2005), znovuydané v *Perlemtaucher* (6 April 2005). Cf. Anson Rabinbach, “Moments of Totalitarianism,” *History and Theory* 45:1 (February 2006), 99.

Kunderu západná Európa prestala vďaka železnej opone vnímať „Európu“ ako hodnotu samu a sebe.⁵³ Po druhé, aj keby existovala „európska pamäť“, bol by to monolit, ktorého samotná podstata by rušila zmysel a potrebu uvádzať holokaust ako inšpiráciu pre preambulu ústavy. Hoci Európa je priestorom zdieľaných tráum, je tiež priestorom, ktorý rovnako obývajú obeť aj agresori. Každé spojenie obeť – agresor má svoju vlastnú traumatickú kolektívnu pamäť.⁵⁴ Všeobecnejšie povedané, *Erfahrung* alebo reflexívna skúsenosť si vyžaduje čas a predovšetkým náležitú pozornosť venovanú jedinečnosti. Podľa Paula Ricoeura je odpustenie aktom „zdieľaného *katharsis*“, ktoré je nevyhnutne oddelené od sféry práva.⁵⁵ Aby sa napomohlo k takémuto *katharsis* a zároveň predišlo špirálovitým cyklom prenasledovania a diskriminácie, svedectvá musia byť prijímané s trpezlivosťou a v rámci kontextu.

Počas našej rozpravy o pamäti sme akoby stratili antitotalitarizmus zo zreteľa. Avšak je to len zdanie. Antitotalitarizmus sa skrýva v sémantickom tieni každého aktu pripomínania, každej juxtapozície agresor – obeť a každého príbehu v rámci *Erfahrung*. Dinner tvrdí, že v „historickom materiály“ týkajúcom sa nacizmu a stalinizmu existujú individuálne prípady, na základe ktorých by bolo možné prekonať vzájomne spätú dvojicu „odpustenia a viny“, avšak štúdiá totalitarizmu túto dvojicu namiesto toho jednoducho zvečňujú.⁵⁶ Tragédiou „totalitarizmu“ ako existenčnej kategórie je, že odvádza pozornosť od skutočného utrpenia a traumy tých miliónov, ktoré trpeli a zomreli v koncentračných a vyhladzovacích táboroch a utvára procesuálny príbeh o paradoxne antimodernom zle vytvorenom modernitou. Bádatelia venujúci sa totalitarizmu pokladajú ľudské utrpenie za základný východiskový bod všetkých svojich skúmaní. Napriek tomu je však napätie medzi ich východiskami a jadrom ich výsledných analýz očividné. Pamätanie na mŕtvych je zakaždým pohltené nejakým väčším zámerom. Arendtovej zovšeobecnená teória totalitarizmu sa zdá byť silená, ako keby bola presvedčená, že potrebovala univerzálnu tézu o modernite, aby mohla odôvodniť spomínanie na tých čo trpeli. U Friedricha a Brzezińskiego nájdeme len niekoľko málo zmienok o terore a dehumanizácii. Ešte aj tie znejú ako politické slogany, prostredníctvom ktorých vyzývajú na presadzovanie tvrdej línie proti Sovietskemu zväzu, dokonca ešte aj po nástupe Chruščova. Považovali ho totiž

⁵³ Milan Kundera, „The Tragedy of Central Europe,” trans. Edmund White, *New York Review of Books* (26 April 1984), 33-38.

⁵⁴ K téme pamäti agresorov a obetí pozri Piotr H. Kosicki, „Sites of Aggressor-Victim Memory: The Rwandan Genocide, Theory and Practice,” *International Journal of Sociology* 37:1 (Spring 2007), 10-29.

⁵⁵ Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 484.

⁵⁶ Diner, *Beyond the Conceivable*, 190.

za pokračovateľa Stalina, prinajmenšom pokiaľ ide o „potenciál teroru“ a použitia „násilia na obranu monopolu moci strany.“⁵⁷ Vo väčšine prípadov politický projekt antitotalitarizmu má silnú tendenciu zahmlievať pamäť na práve tie hrozivé udalosti, ktoré súčasne vyhlasuje za svoj *raison d'être*. Anson Rabinbach poznamenal: „Rétorika boja proti totalitarizmu môže mobilizovať liberálnu predstavivosť, ale rovnako ľahko môže aj zakaliť politické vody, neraz v neprospech tých najlepších liberálnych zámerov.“⁵⁸

Mohlo by sa zdať, že moja kritika intenzivity antitotalitarizmu v sebe obnáša aj kritiku induktívnej argumentácie ako takej. Veď napokon postupovať od konkrétneho ku všeobecnému v istom zmysle znamená marginalizáciu individuálnych aktérov, ktorých príbehy sú uvádzané len v špecifických prípadoch. Žižek by s najväčšou pravdepodobnosťou súhlasil, lebo indukcia z epistemologického hľadiska zodpovedá „objektívizovanému Poznaniu“ (ktoré je podľa neho pohromou ľudskej existencie). Avšak predsa len je možné zmysluplne zovšeobecňovať utrpenie ľudí bez toho, aby sme zabudli na tých, ktorých utrpenie zovšeobecňujeme. Napriek niektorým vnútorným protirečeniam a nejednoznačnostiam Arendtovej schémy, jej pripomínajúci rečový akt a zovšeobecnienia vyvedené z tohto rečového aktu, by sa niesli práve v duchu *Erfahrung* a post – traumatického procesu spracovania pamäti agresorov a obetí.⁵⁹ Vlastne aj posledné stránky knihy *Origins of Totalitarianism*, v ktorých Arendtová varuje pred zlom vyvierajúcom z „osamelosti“, sú testamentom jej osobnej snahy o spracovanie traumy. Práve preto primárnu tragédiu Arendtovej knihy odráža jej samotný názov. Namiesto toho, aby zovšeobecnila dynamické rámce pamäte a zmysluplnej sociálnej interakcie a tak bojovala proti osamelosti a smrteľným ranám zasadeným ľudskému konaniu a individualite v koncentračných a vyhladzovacích táboroch, titul jej knihy inklinuje k statickej a redukcionistickej schéme. Namiesto pomenovania *Utrpenie, Pamäť*, či *Osamelosť* si ako názov knihy vybrala slovo *Totalitarizmus*. Tragédiou je, že jej titul kládol heuristiku pred existenčné a analytické, pred ľudské a ostatní antitotalitárni bádatelia nasledovali jej príklad.

⁵⁷ Friedrich and Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, ix.

⁵⁸ Rabinbach, „Totalitarianism Revisited.“

⁵⁹ Pozri LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), 22 n. 28.

Alternatíva: Rečové akty

Toto stanovisko zaujímame lebo vieme čo je to diktatúra. A v konflikte medzi totalitárnymi režimami a demokraciou nesmieme váhať a musíte povedať, na ktorej ste strane. Aj vtedy, ak to nie je ideálny typ diktatúry; aj vtedy, ak sú demokratické krajiny ovládané ľuďmi, ktorých nemáte radi.

Adam Michnik⁶⁰

Opýtajte sa ktoréhokoľvek Poliaka nad 30 rokov čo je „totalitarizmus.“ Ona či on vám pravdepodobne dá emocionálne silne podfarbenú odpoveď o stratenej a znovunadobudnutej slobode. Pre Poliakov, Čechov, Rumunov, Slovákov a ďalšie etniká strednej a východnej Európy je „totalitarizmus“ kategória definovaná v existenčných pojmoch, ktorých heuristika je prakticky úplne náhodná.

Vo vyššie uvedenom citáte Michnik zamieňa „diktatúru“ s „totalitnými režimami“ a voči „totalitárnym režimom“ kladie do opozície „demokraciu“. Možno toto mali Friedrich a Brzeziński na mysli, keď na svoj zoznam totalitných štátov zaradili aj Poľskú ľudovú republiku. To však znamená radikálne rozšírenie ich šesť bodového modelu, o Arendtovej kritériu atomizácie ani nehovoriac. Diktatúra sa nemusí apriórne rovnať teroru a atomizácii.

Dôvody tohto nepreklenuteľného nedorozumenia sú jednoduché. Zatiaľ čo antitotalitarizmus kladie dôraz na heuristiku, Michnik podobne ako aj ďalší Poliáci a členovia ostatných skupín, ktorí žili pod komunistickými režimami pod sovietskou nadvládou, kladú dôraz na existenčné. Kľúčovou časťou Michnikovej vety nie je slovo „totalitarizmus“, ale fráza „vieme čo je to diktatúra.“ Nech už je dodatočná heuristika akákoľvek, je to epistemické tvrdenie ukotvené v existenčnom, čo tvorí základ svetonázoru tých, ktorí prežili to, čo bádatelia totalitarizmu môžu alebo nemusia – v závislosti od kritérií a dôslednosti v ich uplatňovaní – nazvať „totalitarizmom.“

Ako poľský občan, predkladám predošlé tri odseky ako moje vlastné rečové akty založené na mojich pozorovaniach a skúsenostiach, avšak bez toho, aby som tvrdil, že moje zovšeobecnenia ohľadne strednej a východnej Európy ustanovujú monolitný rámec pre analýzu (post-)totalitných spoločností. Mojou snahou je poukázať na dôležitosť primátu *mētis* pred *techné* (tak ako tieto pojmy ustanovil James C. Scott). Je tragické, že antitotalitáriani sa rozhodli väčšinou ignorovať Arendtovej snahu sústrediť sa na „špecifické podmienky“, skúmanie ktorých vo svojich komparatívnych štúdiách často sľubujú, ale len málokedy uskutočnia. „Totalitarizmus“ ako monolit, „totalitarizmus“ ako objektivizované Poznanie –

⁶⁰ Adam Michnik, “We, the Traitors,” *World Press Review* 50:6 (June 2003), 8-15.

kontextuálne detaily väčšinou len jednoducho vyplňajú dopredu ustanovené rámce. Ak by štúdiá pamäti a proces vyrovnávania sa z traumami fungovali rovnakým spôsobom, ne - pamäť by bola všeobsiahla.

Dan Diner má pravdu keď tvrdí, že holokaust má svoju relevanciu pre projekt európskej ústavy. Mýli sa, keď sa sústreďuje na národné alebo nadnárodné a nie na lokálne skupiny. Maurice Halbwachs aplikoval svoju teóriu kolektívnej pamäte v prvom rade na rodinu, potom na triedy, potom na národy. Podobne ako Halbwachsov postup, aj proces zmierenia je iteratívny a predovšetkým je podmienený „špecifickými podmienkami.“⁶¹ Vo Francúzsku aj v Poľsku boli počas druhej svetovej vojny intenzívne antisemitské kampane. Bolo by pomýlené si myslieť, že v oboch krajinách sa uplatňoval ten istý postup pri spracovaní pamäte agresorov a obetí. To by znamenalo ignorovanie lokálnych prelínaní „horizontálnej“ a „vertikálnej“ pamäte (podľa Dinnera). Analyzovať je nevyhnutné, ale zhora nanucovať nejaký univerzálny model je nesprávne.

Záver

Kategória „totalitarizmu“ – a spolu s ňou aj konceptuálne východiská „antitotalitáriánov“ vo vnútri aj mimo akademickej obce – teda reprezentuje tragédiu na troch úrovniach:

(1) Heuristickej

Sémantickým východiskom „totalitarizmu“ je, že referent, na ktorý odkazuje je jedinečným produktom modernity. Či už je modernita samotná antimoderná (Löwith) alebo racionálna (Talmon), bádatelia totalitarizmu tvrdia, že rozchod s minulosťou zviedol racionalitu ku sledovaniu zlých cieľov. Avšak heuristika sekulárneho náboženstva zdá sa ignorovala základné závery Carla Beckera. Prostredníctvom Beckera a o sedemdesiat rokov neskôr Slavoj Žižek môžeme vidieť zásadnú Rovnakosť kresťanstva a osvietenského racionalizmu, stredovekého a moderného. Tragédiou „totalitarizmu“ ako heuristickej kategórie je, že zlyháva vo svojom základnom heroickom úsilí zachrániť modernitu pred stredovekosťou a zachrániť ľudské konanie pre objektivizovaným Poznaním. Epistemické Povýšenectvo antitotalitarizmu sa stalo obeťou podobných zákonov ako tých, t.j. zákonov prírody a Boha, ktoré sa snažil odhaliť. Ako statická monolitná heuristika, „totalitarianizmus“ nedokáže prekonať zvonka nastolené obmedzenia, t. j. kontinuitu objektivizovaného Poznania cez celé dejiny ľudstva. Rovnako sa nedokáže prekonať a vyvíjať sa cez svoje Povýšenectvo.

⁶¹ Pozri Halbwachs, „La localisation des souvenirs,“ *Les cadres sociaux de la mémoire*, (Paris: PUF, 1925).

(2) *Existenčnej*

Existenčná tragédia „totalitarizmu“ spočíva v kategorickej subordinácii existenčnej heuristiky. Dokonca ešte aj v takom prípade, keď by heuristika bola úspešná, stále by nedokázala vyjadriť to, na čom záleží najviac v akejkolvek rozprave o ľudskom konaní a identite – skúsenosť. Zanedbávaním naratív a tráum tých čo trpeli, antitotalitarizmus ponecháva existenčné len na pamäť. Dokonca ešte aj pamäť bola infiltrovaná zjednodušujúcimi zovšeobecneniami kritikov modernity a totalitarizmu. V rámci epistemického obratu samotná kritika nahradenia *techne* za *mētis* omnoho viac vychádza zo zovšeobecnení než „špecifických podmienok.“ Napriek rečovému aktu, ktorý Hannah Arendtová predniesla v mene tých, ktorí trpeli v táboroch, „totalitarizmus“ ako existenčná kategória je stratená v heuristike.

(3) *Historiografickej*

Historiografické dedičstvo „totalitarizmu“ stelesňuje – i keď z hľadiska obetí menej intenzívnu – tragédiu. Povýšenectvo a neschopnosť, ktoré vzišli z explicitnej snahy o prekonanie predošlého Povýšenectva a neschopnosti. Rozsiahla a sebavedomá literatúra rozvíjajúca „modernitu“ a „totalitarizmus“ prezrádza, že jej autori si vôbec nepripúšťajú zlyhanie, politicky podmienené kompromisy a len minimum pochybností ohľadne podriadenia existenčného heuristickému. Antitotalitarizmus, či už jeho cieľom bolo (ako to napriek názvu svojej knihy zamýšľala Hannah Arendt) pripomínanie si obetí, alebo slovami Williama Allena, „ozbrojenie nás všetkých, aby sme už nikdy nič čosi také nedopustili“⁶² – ako historiografia neuspel. V snahe vytvoriť poznanie, ktoré by v konečnom dôsledku umožnilo ľudské konanie vo forme boja proti Povýšenectvu Hitlera a Stalina a proti nemohúcnosti, ktorú sa snažili nanútiť masám, mnohí antitotalitáriáni sami podľahli namyslenosti objektivizovaného Poznania. Nakoniec stroskotali práve na tej základnej téze, ktorú sa celý čas snažili spochybníť – na nemožnosti ľudského konania a individuality.

Síce tento výklad o tragédii je fatalistický, fatalizmus nie rozhodujúci. Ľudské konanie a individualita nie sú kategoricky nemožné. Sú nemožné len v rámci normatívnych univerzalistických projektov, ktorých všeobsiahly záber *a priori* obmedzuje možnosť konania a identitu jednotlivca. Podľa vzoru osvedčenej aristotelovskej tradície ponúkajú *Katharsis* prostredníctvom pochopenia a priznania, pripomínajúcich rečových aktov. Hoci aj tieto je možné zovšeobecniť a priviesť ich na podobnú úroveň stagnácie a impotencie ako kategórie „modernity“ a „totalitarizmu“, avšak nie nevyhnutne. Zoberme si sémantickú kategóriu Ansona Rabinbacha „momenty totalitarizmu“ a preformulujme ju na „momenty antitotalitarizmu.“ Tieto momenty sú skôr „sémantickými označeniami“ než

⁶² William Sheridan Allen, *The Nazi Seizure of Power*, (New York: Franklin Watts, 1984. Originally Published 1965), xviii.

transformatívnymi epistemológiami.⁶³ Podobne ako Arendtovej protest proti umlčaniu svedkov, alebo nedávny pokus historika Timothyho Snydera o rekonštrukciu pamäti o obetiach vojny vo východnej Európe – aj tieto momenty by mohli fungovať ako rečové akty označujúce individuálne prejavy ľudského konania.⁶⁴ Vo všeobecnosti povedané, takéto momenty/rečové akty nemusia mať žiadny dopad, alebo práve naopak. Historizované a zapamätané môžu prežiť ako modely konania a individuality iných ľudí. Takéto malé zmeny dokážu navodiť omnoho efektívnejšie odpútanie sa od kontinuity tragédie a dať hlas ľudskej skúsenosti, podobne ako akákoľvek epistemická kategória.

Piotr H. Kosicki pôsobí na Katedre histórie na Princetonskej univerzite; je štipendistom programu Centennial Fellowship. V akademickom roku 2009-2010 získal tiež štipendium programu Chateaubriand a nastúpil ako asistent na Institut d'Études politiques v Paríži. Vo svojich prednáškach a výskume sa zameriava na tri otázky: vzťah katolíckej cirkvi a socializmu, udalosti roku 1989 a historickú pamäť masového násillia v Poľsku. V súčasnosti dokončuje dizertačnú prácu o katolíckej skupine ZNAK a jej kontaktoch v západnej Európe. Podrobnejšie pozri: <https://webscript.princeton.edu/~gha/profile.php?id=26>

⁶³ Rabinbach, "Moments of Totalitarianism," 100.

⁶⁴ Text, ktorý považujem za príklad rečového aktu je: Timothy Snyder, "Holocaust: The Ignored Reality," *New York Review of Books* 56:12 (16 July 2009).