

## K reflexii myslenia Františka Novosáda

PETER DAUBNER, Filozofický ústav, Slovenská akadémia vied, v. v. i., Bratislava, Slovenská republika

DAUBNER, P.: On Reflection of František Novosád's Thought  
FILOZOFIA, 79, 2024, No 1, pp. 90 – 106

This text is a review study of the edited collective monograph *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry: Inšpirácie myslením Františka Novosáda*, which is dedicated to the thinking of the Slovak philosopher and historian of the philosophy of history František Novosád. The author of the text from his philosophical perspective and in the context of Novosád's philosophical thinking critically reflects on selected chapters of the book, whose authors are Emil Višňovský, Peter Šajda, Jozef Majerník and Jon Stewart.

**Keywords:** František Novosád – philosophy of history – history of philosophy – violence – capitalism

František Novosád, filozof a historik dejín filozofie, prekladateľ a vysokoškolský pedagóg, dlhoročný vedúci vedecký pracovník Filozofického ústavu SAV v Bratislave, dostal k svojim 75. narodeninám ako prejav pozornosti, úcty, ale aj priateľstva či uznania, vzácny dar – kolektívnu monografiu *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry: Inšpirácie myslením Františka Novosáda*, ktorá, ako už jej podtitul implikuje, predstavuje akúsi spleť inšpirácií jeho myslením. Monografiu zostavil P. Šajda, ktorý v *Úvode* tvrdí, že sa v nej „autori zaoberajú aktuálnymi problémami z oblasti filozofickej antropológie, sociálnej filozofie a filozofie kultúry“ (c. d., 9). Tieto tri oblasti sa v Novosádovom myslení preplietajú vo vzájomnom dialógu, čo samo osebe prispieva k produktívnemu, ale aj konštruktívnemu riešeniu filozofických problémov a otázok. „Synergia filozofickej antropológie, sociálnej filozofie a filozofickej kultúry je charakteristická pre myslenie Františka Novosáda“ (c. d., 9). Akýmsi „spätným zrkadlom“ sú tu aj de-

jiný filozofie, ktoré poskytujú hermeneutický kľúč k hlbšiemu pochopeniu ústredného problému knihy,<sup>1</sup> ktorým je problém človeka a ľudskosti, ku ktorému autori „pristupujú deskriptívnym i normatívnym spôsobom“ (c. d., 9), pričom inšpirácia Novosádovým myslením je v knihe explicitná, ale aj implicitná.

### **I. Prolegomena k Novosádovmu sociálnemu a politickému mysleniu**

E. Višňovský v úvodnej kapitole *František Novosád ako sociálny filozof* ponúka exkurz do sociálneho myslenia Novosáda, ktorého „eminentnou oblasťou sú dejiny ideí, vrátane ideí o spoločnosti a štáte, o spoločenskom bytí človeka“ (c. d., 12). V centre pozornosti sú tu: novokantovstvo (Cassirer, Cohen a i.), austromarxizmus (Adler a i.), marxizmus (Gramsci a i.), ale aj K. Marx a M. Weber, ktorým Novosád venoval dve monografie: *Osud a voľba* a *Zabudnúť na Marxa*. „Novosád kompetentne rekonštruje hlavné filozofické stránky Marxovho diela: jeho koncepciu človeka, dejín, ekonómie, kapitalizmu, vedeckej metodológie či ideológie a zároveň poukazuje na jeho limity“ (c. d., 15). Podľa Višňovského krúžia Novosádove úvahy okolo ústrednej tézy marxizmu: kapitalizmus je systém, ktorý vytvára podmienky svojho vlastného prekonania.<sup>2</sup> Tento predpoklad sa ukázal ako chybný, pretože „kapitalizmus ešte ani zďaleka nevyčerpal svoje možnosti“ (Novosád 2010, 43). Marx flexibilitu a odolnosť kapitalizmu 20. storočia nemohol v 19. storočí predvídať.<sup>3</sup> Mohli by sme povedať, že Novosád Marxa kritizuje, rozvíja, ale zároveň prekonáva.<sup>4</sup> V centre Novosádovho záujmu

---

<sup>1</sup> Nemali by sme však zabúdať ani na filozofiu náboženstva, respektíve filozofickú teológiu. Vzťahu filozofie a náboženstva sa Novosád venuje vo svojom najnovšom texte. Pozri Novosád (2023).

<sup>2</sup> Novosád to vysvetľuje nasledovne: „Marx vidí kapitalizmus ako vnútorne protirečivý systém, ako systém, ktorý vytvára zároveň podmienky svojho rozvoja ako aj podmienky svojej deštrukcie“ (Novosád 2018, 101). Podobne uvažuje Balibar (2017, 99): „Marxovým zámerom je úzko prepojiť vo vnútri kapitalistického násillia dvojaký pohyb seba produkcie a seba deštrukcie jeho podmienok.“

<sup>3</sup> K prediktívnym zlyhaniam marxizmu pozri Peffer (1990). M. Augustín (2022) tvrdí, že Marxove prognózy sa nenaplnili v dôsledku vzniku modelu sociálneho štátu, ktorý zvýšil materiálnu prosperitu občanov a reguloval negatívne dôsledky dynamík kapitalistickej ekonomiky.

<sup>4</sup> V tomto zmysle je potom Novosád anti-marxistom, neo-marxistom a post-marxistom súčasne. K trajektórii Novosádovho myslenia pozri Novosád (1988; 1993; 2004; 2010; 2018; 2022a; 2022b). Novosád (1993, 11) píše: „Marxizmom inšpirované myslenie (...) naráža (...) na svoje intelektuálne hranice (...), nedáva už nijaké odpovede na reálne problémy, s ktorými sa stretávajú západné spoločnosti“. Neskôr Novosád (2004) konštatuje, že je paradoxom, že marxizmus ako komplex politických direktív, ako „návod na premenu sveta“ zostal viac menej akademickou záležitosťou, spôsobom „výkladu sveta“. Ešte neskôr, pravdepodobne pod

je aj pojem sociálneho poriadku a sociálnej teórie. Vyzdvihnutý je Novosádov koncept sociálneho poriadku ako „zlučiteľnosti koordinácií“, ktorý je „originálny a kľúčový pre jeho sociálnu filozofiu“ (c. d., 17). Višňovský ďalej pripomína, že Novosád je kritický ku koncepciám modernizácie, k štátnemu socializmu,<sup>5</sup> ale aj k *ponovembrovému* kapitalizmu. „Byť kritickým, fundovaným analytikom vlastnej spoločnosti je jedna z úloh sociálneho filozofa“ (c. d., 20). V Novosádovom myslení môžeme vystopovať novokantovcov, Webera či Marxa, ale aj hegelovské, wittgensteinovské či heideggerovské motívy. Toto všetko spolu vytvára Novosádov „dialektický realizmus“. Višňovského text je kvalitnou deskriptívnou štúdiou, úvodom do Novosádovho predovšetkým sociálneho myslenia; no celková recepcia Novosádovho myslenia sa týmto úvodným textom nevyčerpáva.

## II. Kolektívne verus objektívne (systémové) násilie v epoche antropocénu

P. Šajda v kapitole *O kolektívnom násilí, zúfalstve a nepriateľstve – k Novosádovej reflexii negatívnych vzťahov* na báze Novosádových úvah, reflektuje najmä intersubjektívne a sociálne vzťahy, ktoré „spôsobujú kolíziu a rozklad“, a ktoré sa vyznačujú „trhlinami a narušením“. Šajda tvrdí, že v centre pozornosti filozofov (Aristoteles, Kant, Hegel, Derrida, Rawls) boli (a sú) skôr pozitívne vzťahy a ich dynamika. Negatívnym dynamikám sa venovala len obmedzená pozornosť. Šajda túto medzeru excelentne vyplní sledujúc myslenie C. Schmitta, ktorého teóriu regulácie politického nepriateľstva<sup>6</sup> vyzdvihuje aj Novosád, ale opiera sa aj o úvahy J. de Maistra a S. Kierkegaarda, aby ich porovnal s Novosádovým myslením. Šajda tu analyzuje najmä de Maistrehu konzervatívne úvahy o francúzskej revolúcii, v ktorých poukazuje na kontinuitu kolektívneho násillia, zachytávajúc revolučný teror vo Francúzsku na konci 18. storočia. Revolúcia priniesla bezprecedentné krviprelievania a justičné vraždy. „Prítomnosť sa stala neznesiteľnou pre desaťtisíce zavraždených v mene lepšej budúcnosti“ (c. d., 28).

---

vplyvom analytického marxizmu, Novosád (2010, 37) vyhlasuje: „Vyzerá to tak, že spory marxistov o Marxa a spory anti-marxistov s marxistami akoby nemali konca“. A na záver tvrdí, že: „Marxizmus už nie je vzťažným bodom pre dôležitú časť intelektuálnej scény ako to bolo v šesťdesiatych rokoch minulého storočia. (...) Priama identifikácia s politickým marxizmom sa (...) chápe skôr ako kuriozita“ (Novosád 2022a, 15 – 16).

<sup>5</sup> Novosád v monografii *Alchymia dejín* tvrdí, že „reálny socializmus bol schopný riešiť problém existenčnej núdze. Nevytvoril síce spoločnosť nadbytku, ale predsa len umožnil, aby sa istý civilizačný štandard stal takmer samozrejmosťou“ (Novosád 2004, 33).

<sup>6</sup> Pozri bližšie Šajda (2018).

Revolučný teror je tu dôkazom „kontinuity sebadeštrukcie ľudského rodu prostredníctvom kolektívneho násilia“ (c. d., 29). Šajda tu však ponúka v zásade len jednu z dvoch konzervatívnych odpovedí na francúzsku revolúciu a jakobínsky teror.<sup>7</sup> To podstatné však je, že existujú aj radikálne odlišné interpretácie týchto revolučných udalostí.<sup>8</sup> Maistre, odmietajúc možnosť legitimacy ľudového teroru, ako je známe, veril, že po porážke revolúcie sa kráľovstvo obnoví. Podľa Šajdu, Maistre kritizoval tie moderné filozofie, ktoré sa snažia vymazať kolektívne násilie a ďalšie negatívne dynamiky z filozofickej interpretácie dejín ľudskej civilizácie. Ľudstvo chápe Maistre ako autodeštrukčné. Ďalšie pasáže venuje Šajda Kierkegaardovi, ktorý „patrí medzi ústredné postavy filozofie existencie, ktorá umiestnila do centra reflexie negatívne existenciálne stavy a postoje“ (c. d., 31). Ide tu najmä o Kierkegaardov fenomén zúfalstva, ktoré sa, podľa Šajdu, čiastočne prelína s Novosádovými úvahami o nenávisti, ktorú človek cíti k sebe samému. Šajda tu vychádza z Kierkegaardovho diela *Choroba na smrť*. „Zúfalstvo je negatívny vzťah k sebe samému, keď jednotlivec *nechce byť sám sebou* alebo *chce byť sám sebou* dysfunkčným spôsobom“ (c. d., 32), tvrdí Šajda. Kierkegaardove úvahy sa tu prezentujú dialektickým spôsobom (človek je syntézou protikladov a táto syntéza je predpokladom ľudského Ja) a to na trajektórii od *zúfalstva* k *zmyslu*. Čo však, ak ľudská civilizácia *en bloc*, tvárou v tvár rizikám a hrozbám vyplývajúcim z epochy *antropocénu*,<sup>9</sup> žiadny zmysel nemá? „Odkiaľ prichádzame? Z ničoho. Prečo sme tu? Kvôli ničomu. Čo je zmysel života? Žiadny nie je“, tvrdí B. Horyna (2020a, 195). Zúfalstvo je a aj vždy bolo „základný stav existencie“ a globálna environmentálna kríza túto skutočnosť iba umocňuje, keďže sú ohrozené základné predpoklady ľudskej existencie, podmienky sociálnej produkcie a reprodukcie globálnej civilizácie vôbec. Šajda ďalej rozvíja úvahy Schmitta v kontexte pojmu nepriateľa, ktorý Schmitt sformuloval v diele *Pojem politična*. Diferenciácia na priateľa a nepriateľa je tu konštitutívnym elementom samotnej existencie nie len politických celkov, ale aj samotného *politična*. „Priateľstvo a nepriateľstvo sú konštanty poli-

---

<sup>7</sup> Tú druhú ponúkol E. Burke. Pozri bližšie Burke (1997).

<sup>8</sup> Pozri Wahnich (2012), Žižek (2007) a Robespierre (2007). Veľká francúzska revolúcia bola síce utopená v brutálnom jakobínskom terore, no skoncovala s poddanstvom, despotizmom a bezmyšlienkovitou nemohúcnosťou starého režimu („ancien régime“) a prakticky rozšírila idey slobody, rovnosti a vládu práva vo vtedajšej Európe. V tomto kontexte preto tvrdím, že – napriek teroru, ktorý rozpútala – v zásade nezlyhala. Veľkej francúzskej revolúcii sa venuje aj Novosád (2022b).

<sup>9</sup> Pozri bližšie Sťahel – Dědečková (2023).

tických vzťahov, bazálne protipóly, podľa ktorých sa nastavujú súradnice politického smerovania a zoskupovania“ (c. d., 36), tvrdí Šajda.<sup>10</sup> Vo svojej analýze tak excelentne odhalil v rovine antropologickej, existenciálnej a politickej, prieniky medzi úvahami troch mysliteľov, ktorí sa v dejinách filozofie zamerali na „negatívne dynamiky“ (Maistre, Kierkegaard a Schmitt) a Novosádovými filozoficko-antropologickými reflexiami, aby dospel k záveru, že „kolektívne násilie, zúfalstvo, nepriateľstvo a nenávisť môžeme regulovať a redukovať“ (c. d., 39), no tieto javy či fenomény sú v ľudských dejinách akosi zákonite rekurentné, čo samo osebe relativizuje všetky dejinno-filozofické teórie lineárneho civilizačného pokroku. Otázka, prečo sa násilie alebo skôr „rôzne“ násilia (a tiež vojny, agresie, represie, nadvláda a útlak) v spoločnosti reprodukovujú a rozširujú, zostáva nezodpovedaná. Šajda tu však neponúka ani vyčerpávajúcu filozofickú reflexiu kolektívneho násilia a ani návody, recepty či stratégie na jeho negáciu či elimináciu.<sup>11</sup> A ani s klasifikáciou na násilie „individuálne“ a „kolektívne“ si už v súčasnosti vo filozofii nevystačíme. K násiliu a k jeho novým („moderným“ a „postmoderným“) formám je potrebné povedať *viac* než len to, že násilie je neprípustné a že sme všetci proti. Budem argumentovať, že násilie je zložitejším fenoménom a kolektívne násilie „marginálnou“ záležitosťou.

Akýmkoľvek filozofickým úvahám o násilí a terore musí ako prvý krok predchádzať klasifikácia násilia na „subjektívne“ a „objektívne“, ktoré môže mať formu „symbolického“ alebo „systémového“ násilia.<sup>12</sup> Pretože bez toho, aby

---

<sup>10</sup> Post-marxistická perspektíva, v rámci ktorej aj v súčasných kapitalistických spoločnostiach prebieha triedny (politický, ekonomický, ideologický a diskurzívny) boj, tu v podstate absenteje. Namiesto sociálnej triedy je tu predmetom reflexie nepriateľ ako „kolektív, ktorý stojí proti inému kolektívu“, respektíve ako „bojujúci celok ľudí, ktorý stojí proti inému práve takému celku“ (c. d., 37). Nepriateľ je tu *verejným* nepriateľom, nie *triednym*. Cieľom reflexie politického nepriateľstva je *negatívna* politická realita, no schopnosť identifikovať nepriateľa je tu *pozitívnym* politickým momentom, bez ktorého by nebola možná politická existencia ľudského celku, konštatuje Šajda. Politický zmier a harmonický sociálny život nejakého spoločenstva sú v situácii absencie politickej polarizácie vylúčené i ako možnosť, potencialita. Tvrdím, že takéto uvažovanie nemožno považovať za nástroj, ktorý by mohol slúžiť na ontologicko-normatívnu imagináciu možných smerov a prístupov k environmentálne udržateľnejšej a sociálne spravodlivejšej spoločnosti. To, čo potrebujeme, sú skôr teoretické výzvy k radikálnej transformácii našej politickej imaginácie a nie zotrvávanie v zajatí organizácie sociálnej a politickej reality prostredníctvom dualizmu priateľ verzus nepriateľ a tomu zodpovedajúcej binárnej logiky.

<sup>11</sup> Stratégie, ktoré umožňujú čeliť násiliu, ponúka É. Balibar (2017).

<sup>12</sup> Tu vychádzam z klasifikácie S. Žižeka. Pozri najmä Žižek (2008).

sme pochopili toto *neviditeľné* systémové násilie, nikdy komplexne nepochopíme *viditeľné* „iracionálne“ výbuchy násilia subjektívneho, ktoré môže mať individuálne alebo kolektívne podoby. Systémové násilie je širší koncept než násilie štrukturálne, respektíve kapitalistické.<sup>13</sup> Tvrdím, že najbrutálnejšia forma systémového násilia v epoche *antropocénu* je globálna zmena klímy, ktorá je z perspektívy objektovo orientovanej ontológie *hyperobjektom*.<sup>14</sup> Zmena klímy má podobu „pomalého násilia“,<sup>15</sup> ktoré má hybridnú formu, pretože nedokážeme jasne stanoviť subjekty, ktoré toto násilie *páchajú* a oddeliť ich od subjektov, ktoré toto násilie *znášajú*. Dôsledkom toho je, tvrdí V. Bělohradský (2021), že toto násilie vo forme klimatických zmien, privádza systém liberálnej demokracie do krízy, pretože ich dôsledky sa vymykajú legálnej zodpovednosti.<sup>16</sup> Štrukturálne násilie je však súčasťou širšieho repertoáru stratégií, ktoré prírodu uvádzajú do činnosti, tvrdí J. W. Moore (2016). Reflektovať by sme preto mali skôr naturalizované sociálne nerovnosti, odcudzenie, vykorisťovanie a štrukturálne násilie vpísané do strategických vzťahov nadvlády, moci a kapitalistickej produkcie.<sup>17</sup> Násilie je však takmer vždy nejak spojené s humanistickými spoločenskými cieľmi, ktoré ho majú legitimizovať, čo si všimol už M. Merleau-Ponty (1969). Aj západné kapitalistické demokracie, rovnako ako socialistické diktatúry, používali násilie s tým, že sa dovoľávali humanistických princípov.

---

<sup>13</sup> Teóriu štrukturálneho násilia identifikoval É. Balibar v Marxovom diele *Kapitál*. Pozri Balibar (2017). Táto teória sa spája s kapitalistickým štátom, ktorý je inštitucionalizovanou formou triedneho násilia. Štát, ako terén asymetrických sociálnych konfliktov, zjavne nie je neutrálna inštitúcia, prejavujú sa v ňom vzťahy moci a nadvlády. Pozri bližšie Wissen, Brand (2022).

<sup>14</sup> Hyperobjekt je taký zložitý konceptuálny fakt, že ho nie sme schopní pochopiť. Disponuje charakteristickými črtami ako *veľkosť*, *rozsah* či *brutalita*. Hyperobjekt je, na teoretickej úrovni, užitočný v tom, že nám pomáha chápať, aká rozsiahla a brutálna táto zmena je. Pozri bližšie Morton (2013).

<sup>15</sup> Pomalé násilie je „násilie, ku ktorému dochádza postupne a mimo dohľadu, násilie oneskorenej deštrukcie, ktoré je rozptýlené v čase a priestore, násilie (...), ktoré sa zvyčajne vôbec nevidí ako násilie ako také“ (Nixon 2011, 2). J. Lovelock (2010) tvrdí, že najväčšou hrozbou nie sú globálne klimatické zmeny, ale to, čo nám prinesú: vojny, hladomor, súperenie o geografický priestor a prírodné zdroje.

<sup>16</sup> Liberálna demokracia je založená na predpoklade, že škody alebo benefity, ktoré vlastníci, producenti a konzumenti navzájom priamo či nepriamo spôsobujú v súvislosti s výkonom svojich vlastníckych práv, je možné kompenzovať, posúdiť ako legálne alebo – *vice versa* – nelegálne, odmerať či vyčíslieť škodu, ktorú jeden aktér spôsobil inému. Pozri Bělohradský (2021).

<sup>17</sup> Podľa B. Horynu (2020) nie je možné rozpor medzi hodnotovou logikou kapitálu a životom ľudí a planéty Zem prekonať nenásilnými, bezkonfliktnými prostriedkami.

Stratégiám, ktoré umožňujú eliminovať, regulovať alebo redukovať násilie, sa venuje J. Stewart (2018) a É. Balibar (2017). Neprekvapuje, že prístup oboch uznávaných filozofov sa zakladá na „návrate“ k Heglovi a k jeho teórii *Sittlichkeit*.<sup>18</sup> Balibar svoju stratégiu označuje ako hegemonickú. Ide mu o reglementované a kontrolované budovanie pluralizmu ako politickej štruktúry vzťahu medzi spoločnosťou a štátom, ktorého súčasťou sú jednotlivci a ich identity. Každá identita je *vzťahová*, tvrdí Balibar (2017), rovnako ako aj Novosád (2008, 67): „Ja svoju identitu utvára vo vzťahu k inému, nie vo vzťahu k sebe samému. (...) vzťah k sebe samému je odrazom mojich vzťahov k iným.“ Kľúčovým pojmom je u Balibara (2017) sociálne *uznanie* medzi subjektami v štruktúre spoločnosti a v jeho dôsledku perspektívy *konvertibility* násilných dynamík. Podobne aj Stewart (2018) svoju vlastnú „stratégiu“, zameranú na redukcii násilia a (najmä kultúrnych a náboženských) konfliktov v globalizovanom svete 21. storočia, vzťahuje k individualite a subjektivite. Na rozdiel od Balibara (2017) používa Stewart (2018) najmä Heglovu teóriu subjektívnej slobody a absolútnej hodnoty jednotlivca, ktorá je „cenným nástrojom, ktorý môžeme použiť pri diagnostickej a kritickej analýze týchto problémov“ (Stewart 2018, 481). Je to, podľa neho, teória intersubjektívneho rozpoznavania a uznania, prostredníctvom ktorej môžeme pochopiť vzťah človeka k jednotlivcom z iných kultúr či náboženstiev a tým aj zvyšovať interkultúrne porozumenie a redukovať násilie a konflikty.<sup>19</sup> Je však ťažko spochybniteľné, že spôsobmi, akými sa uskutocňuje heglovská konverzia násilia podľa stratégie hegemonického typu, o ktorej píše Balibar (2017), a ani heglovská stratégia založená na medziľudskej etike, slobode a individualite, o ktorej píše Stewart (2018), nie je v podmienkach „normality“ spoločenského života prakticky možné riešiť násilie objektívne, rešpektíve systémové. Heglova filozofia je v tomto kontexte nepoužiteľná, aj keby sme ju, parafrázujúc Marxa, opätovne postavili „z hlavy na nohy“.<sup>20</sup> Hegel totiž

---

<sup>18</sup> *Sittlichkeit* je koncepciou mravnosti (alebo „objektívnej morality“), ktorá sa realizuje v spoločenskom živote. Pozri Balibar (2017) a Stewart (2018). Novú interpretáciu koncepcie *Sittlichkeit* ponúka A. Honneth (2015).

<sup>19</sup> Stewart (2018, 478) píše: „Keď dôjde k násiliu, je to spôsobené, aspoň čiastočne, neschopnosťou rozpoznať druhého plne ako ľudskú bytosť. Pri násilných činoch je druhý redukovaný na vec alebo prekážku, niečo menej ako človek (...). Je obzvlášť ľahké dehumanizovať toho druhého, keď táto osoba hovorí iným jazykom, má inú farbu pleti alebo pochádza z inej náboženskej tradície.“

<sup>20</sup> Podľa Novosáda je podnetná Heglova „koncepcia dejín ako sledu konfliktov, i keď dnes už sme skeptickejší k predstave, že existuje niečo ako *logika* riešenia týchto konfliktov“ (Novosád 2008, 73).

zjavne excesy globálneho kapitalizmu, existenciu hyperobjektov alebo rôzne formy objektívneho násilia, ktoré sú špecifické pre epochu *antropocénu*, nemožno predvídať.

### III. Novosádovo „triezve“ myslenie o filozofii dejín a interregnum

J. Majerník v kapitole *Premýšľanie o dejinách s Patočkom a Novosádom* ponúka čitateľovi brilantnú komparatívnu štúdiu v disciplíne filozofia dejín. Autor tu konštatujú, že „naše dejiny sú tvorené ľudskými činmi“ a „štúdium dejín je (...) štúdiom ľudského konania“ (c. d., 41), a rešpektujú klasifikáciu tohto štúdia na *pragmatickú* a *genealogickú* históriu, odlišuje toto štúdium ľudských dejín od filozofie dejín, ktorá je plne závislá od jej *teológie*. Na tomto mieste by som mohol s autorom polemizovať, že či filozofia dejín nie je namiesto *teológie* dejín z historicko-materialistickej perspektívy závislá skôr od jej *teleológie*.<sup>21</sup> Odhliadnuc od toho, pre obe tieto východiskové pozície platí „*nevedeckosť* filozofie dejín ako takej“ (c. d., 42). V tomto zmysle je filozofia dejín hľadáním zmyslu dejín tam, kde žiadny Boh a pravdepodobne ani žiadny zmysel nie je. Eschatologická predstava, že ľudské dejiny zo svojej podstaty smerujú k nejakému cieľu alebo „zmyslu“, je len pozostatok hegelianskej výbavy, ktorá v 21. storočí nemá žiadnu relevanciu a ani vedeckú hodnotu.<sup>22</sup>

Možno práve preto sa, ako presvedčivo tvrdí autor, Novosád „nepokúša formulovať filozofiu dejín v tomto zmysle“ (c. d., 42), a to na rozdiel od J. Patočku, ktorého prístup je v tomto kontexte zložitejší. Novosádovo a Patočkovo myslenie sú častokrát „protipóly“. Kým Patočka chápe zrod filozofie ako dejinný zlom, a označuje ho ako „počiatok dejín“ s tým, že u Patočku je explicitné „kladenie *otázky* o zmysle namiesto pasívneho prijímania vopred daných odpovedí“, ktoré umiestňuje do antických čias gréckych *poleis*, pomyselným „počiatkom filozofie“, tak Novosád takýto radikálny zlom v dejinách filozofie nevidí a k problému hľadania počiatku pristupuje historicko-materialisticky. Odpoveď hľadá, inšpirujúc sa Marxom, a nachádza ju v „slobode filozofovať“, ktorej podmienkou je materiálny dostatok vo forme nadprodukcie. Inými slovami, filozofia vzniká v časovom okamihu, keď je v nejakom spoločenstve adekvátne zabezpečená sociálna produkcia a reprodukcia, čím vzniká „voľný čas“ ako *conditio sine qua non* akýchkoľvek filozofických úvah. Otázka počiatku filozofie

<sup>21</sup> Dejiny sa však napriek tomu pravdepodobne neriadia žiadnou teleológiou. Dejiny ani nemajú žiadny subjekt, či už by ním mal byť jednotlivec, národ, ľud alebo trieda. Dejiny sú skôr kontingentným zretazením sociálnych praktík a nepredvídateľných udalostí, ktoré sú spravované a riadené anonymnou logikou zautomatizovanej spoločenskej mašinerie.

<sup>22</sup> Pozri bližšie Peffer (1990).



sa „odvíja od toho, ako chápeme filozofiu samotnú“ (c. d., 44); či ju chápeme ako dejinnú formáciu (Patočka) alebo či filozofiu „spolu s Novosádom považujeme za generickú formu ľudskej reflexie nad životom a svetom, ktorá sa (...) rozvinula (...) v princípe len kvôli kontingentným historickým faktorom“ (c. d., 44). Zlom v dejinách prichádza, podľa Majerníka, s obdobím modernity, nástupom moderného byrokraticky spravovaného národného štátu a s rozmachom kapitalizmu, ktorý znamenal aj „vzostup buržoázie“. Autor tvrdí, že „v modernite žijeme aj my sami“ (c. d., 45). Ak Majerník v súlade s Patočkom argumentuje, že vznik modernej doby, respektíve modernizmu je anticipovaný kresťanským chápaním „človeka ako bytosti stvorenej na obraz Boží a následkom toho vyčlenenej z prírody stojacej nad ňou“ (c. d., 45), tak F. Jameson (2016, 7) tvrdí, že postmodernizmus ako kultúrna logika *neskorého* kapitalizmu „prichádza vtedy, keď je proces modernizácie zavŕšený a príroda sa nadobro vytráca“. A dnes? V súčasnosti už žiadna „príroda neexistuje“,<sup>23</sup> konštatuje S. Žižek (2019). Príroda neexistuje, pretože kapitalizmus dôkladne rekonštruuje a transformuje celé životné prostredie prostredníctvom „rozvoja“ (Saito 2022). Toto uvažovanie nie je vôbec nové.<sup>24</sup> Jedno je však, podľa mňa, viac než isté – v epoche po „konci prírody“ nežijeme v žiadnej „modernite“, ako tvrdí Majerník,<sup>25</sup> ale v dobe prechodu, v gramsciánskom *interregne*,<sup>26</sup> v ktorom „etablované inštitúcie a globálny kapitalistický systém nedokážu riešiť svoju vlastnú existenčnú krízu“, tvrdí M. Hauser (2021, 21). Je to doba, v ktorej sa postmodernizmus a neoliberalizmus definitívne vyčerpali; no nič nové, čo by ich nahradilo, ešte nevzniklo. „Moderný svet a jeho neustále inovácie (...) prinášajú nové výzvy a problémy, dnes najmä ekologické a sociálne“ (c. d., 49), tvrdí Majerník. Nie je

---

<sup>23</sup> Táto téza platí len v prípade, že akceptujeme karteziánsky dualizmus prírody a spoločnosti. Pozri Moore (2016). Úvahy týkajúce sa prírodných podmienok ľudskej existencie v kontexte transformácie vzťahu spoločnosti a prírody ponúka aj Novosád (2022b).

<sup>24</sup> „Už neexistuje nič také ako príroda – ten iný svet, ktorý nie je obchodom, umením a raňajkami, už nie je iným svetom a nie je tu nič okrem nás samotných“, napísal už pred dvomi dekadami B. McKibben (2003, 90).

<sup>25</sup> To, že naša spoločnosť nie je moderná, môžeme odvodiť aj z Novosádovej definície modernej spoločnosti: „Za modernú spoločnosť považujeme tú spoločnosť, ktorá zvláda svoje konflikty, ktorá je dokonca schopná z nich urobiť motor svojho vývoja“ (Novosád 2018, 109). V inom texte píše: „Moderná spoločnosť je spoločnosťou dohovorov, zmlúv, sama ako celok, vo svojom súhrne nie je však výsledkom zmluvy“ (Novosád 2008, 64).

<sup>26</sup> Autorom konceptu *interregnum* je A. Gramsci, ktorému Novosád venoval nadčasovú štúdiu. Pozri Novosád (1988). Ku konceptu *interregna* pozri Bauman (2012) a najmä Hauser (2021). É. Balibar interpretuje *interregnum* ako dobu po konci klasickej národnej suverenity a zároveň pred vznikom post-národnej suverenity (ako dôsledku globalizácie). Pozri Balibar (2004).

to však „moderný svet“, ale globálny ekonomický systém, ktorý je zodpovedný za súčasnú ekologickú devastáciu a sociálnu deštrukciu, ktorej rozsah je skutočne globálny. Podnetné sú pasáže, ktoré Majerník venuje účelnosti v dejinách. Kým Patočkovo myslenie, ovplyvnené najmä Platónom, má eschatologický charakter, tak u Novosáda eschatologický rozmer absentuje; „...účelnosť je funkciou konania, nie dejín samotných. (...) tieto nemajú žiaden inherentný *telos*, ku ktorému by smerovali“ (c. d., 51). „Dejiny nie sú o *úmysloch*, ale o konaní a jeho dôsledkoch“, tvrdí Novosád (2008, 65). Majerník dospieva k záveru, že Patočkovo a Novosádovo myslenie o dejinách je v rozpore. Hoci ide o protipóly, zdráha sa však vyjadriť túto polaritu ako „idealizmus“ (Patočka) a „materializmus“ (Novosád). Preto navrhuje brilantné riešenie, koncízne rozlíšenie na „šialenstvo“ a „triezvosť“.<sup>27</sup>

#### IV. Kríza filozofie dejín a filozofia dejín adekvátne pre antropocén

J. Stewart sa v štúdiu *The Modern Crisis in the Philosophy of History* zameriava na reflexiu teórií *filozofie dejín* v rámci *dejín filozofie*. V porovnaní s teóriami Augustína, Kanta, Hegla či Comta, je „súčasná oblasť filozofie dejín celkom iná ako v minulosti. Súčasná teória sú oveľa opatrnejšie a oveľa menej ambiciózne ako predchádzajúce“ (c. d., 55). Rozdiel medzi historickými a súčasnými teóriami dosiahol, podľa Stewarta, takú hranicu, že sa možno začať pýtať, či sme sa kvalitatívnym skokom neposunuli k niečomu celkom novému. V súčasnosti dominujú dva hlavné prístupy k filozofii dejín. Prvým je to, čo Stewart označuje ako *analytická filozofia dejín*. Sú to prístupy, ktoré kategoricky odmietli špekulatívne teórie minulosti a sústreďujú sa na užšie otázky dejín; tieto nové teórie odmietajú pokusy poskytnúť akýsi komplexný prehľad o vývoji dejín alebo ich zmysle. Analytická filozofia dejín sa zameriava na epistemologický status historických tvrdení a na princípy vysvetľovania kauzality a ľudského konania. Tento prístup sa nezaoberá *zmyslom* či *účelom* dejín. V skutočnosti je to, podľa Stewarta, len vedľajšia vetva epistemológie. „Filozofia dejín je tu v konečnom dôsledku otázkou poznania aplikovaného na predmet minulosti“ (c. d., 56). Druhý hlavný prístup súčasných filozofií dejín označuje Stewart ako *postmodernizmus*. Postmodernistické teórie spája to, že odmietajú, poukazujúc na metodologickú navivitu klasických teórií, pojem historickej *pravdy*, tvrdí Stewart. Súhrnne ich

---

<sup>27</sup> „Patočkovo šialenstvo a novosádovská triezvosť však musia byť spojené spôsobom, ktorý nie je ich mechanickým priemerom či jednoduchým kompromisom medzi nimi, ale ich skutočnou syntézou“, tvrdí Majerník (c. d., 52 – 53).

môžeme považovať za anti-platónizmus,<sup>28</sup> pretože to, čo tieto teórie spája, sú nepriateľské postoje voči platónskym základom metafyziky. Pre tieto teórie je, podľa Stewarta, tradičná filozofia dejín iba „nezmyselným podnikom“. „Je to v zásade istá forma skepticizmu vo vzťahu k historickému poznaniu a tým sa filozofia dejín transformuje na záležitosť epistemológie“ (c. d., 57). Oba tieto prístupy preto využívajú dejiny len pre svoju epistemologickú agendu. Podľa Stewarta je súčasná filozofia dejín iná než tá v minulosti, čo možno považovať za „krízu súčasnej filozofie dejín“. Prečo sa súčasná filozofia dejín ocitla v kríze? Problém je, podľa Stewarta, najmä v tom, že tradičné teórie sú založené na názoroch, postojoch a premisách, ktoré sú už v súčasnosti neakceptovateľné.

Po prvé, je to idea pokroku. Neochvejná viera v ľudský pokrok spája väčšinu tradičných teórií filozofie dejín. Pohľad na ľudské dejiny, prezentovaný v starších teóriách, bol naivne optimistický. Tomu, že ľudské dejiny sú plné kríz a regresu, Novosád vždy dobre rozumel. „Dejinný vývoj len výnimočne prebieha rovnomerne. Obvykle sa realizuje v cykloch, má istý rytmus, vzostupy sa striedajú s obdobiami turbulencií, kríz a úpadku“ (Novosád 2022b, 127). Podľa Stewarta, Hegel rovnako ako Marx, no každý inak, verili v ideu dejinného pokroku. „Nevyhnutný pohyb dejín tak smeroval k vytvoreniu spoločnosti bez triednych rozdielov a rovnomernému rozdeleniu bohatstva“ (c. d., 58). Po dvoch svetových vojnách v 20. storočí je idea ľudského pokroku „hlboko problematická“, tvrdí Stewart. „Viera v pokrok dejín, nehovoriac o priamočiarom lineárnom pokroku, sa zdala byť beznádejne naivným predpokladom dávnych čias“ (c. d., 59). Po druhé, je to eurocentrismus, ktorý už v súčasnosti nemôžeme akceptovať. Tradičné teórie filozofie dejín, uviaznuté v imperiálnom či koloniálnom myslení, predpokladali nadradenosť západnej civilizácie nad zvyškom sveta. Typickým predstaviteľom eurocentrizmu je tu, podľa Stewarta, opäť Hegel. Túto paradigmu vo filozofii dejín, ktorá nám spätne pripadá ako rasistická, reakcionárska a kultúrne necitlivá, musíme opustiť. Po tretie, je to ideologická interpretácia minulosti použitá pre potreby súčasnosti. Pokusy ideologicky prepísať minulosť s cieľom vytvoriť naratív, ktorý je priaznivejší pre určitú krajinu alebo partikulárne skupiny, sú dobre známe, tvrdí Stewart. „Ideológia je vždy partikulárna, (...) aj keď si ideológie obvykle nasadzujú masku všeobecnosti a prezentujú sa akoby tu boli pre všetkých“, pripomína Novosád (2022b, 11). Vzhľadom na komplexnú povahu historickej interpretácie môžu byť konkrétne

---

<sup>28</sup> A. Badiou postmodernizmus, ktorý odmieta alebo spochybňuje existenciu takých kategórií ako duch, subjekt, pravda či idea, považuje za anti-platónizmus. Pozri Badiou (2014) a Hauser (2021).

historické udalosti vždy interpretované samoučelne alebo ideologicky. Súčasné teórie filozofie dejín je preto potrebné oslobodiť od ideologického nánosu. Po štvrté, je to etnocentrizmus a národné predsudky. Tradičné teórie sú konštruované z perspektívy nejakého národa alebo etnika, ktorého je autor príslušníkom. Kedysi akceptovaný záver, že nemá zmysel pokúšať sa o objektívne či neutrálne teórie filozofie dejín bez národných predsudkov, nám však dnes už pripadá prekonaný. Stewart tu správne tvrdí, že neexistuje žiadna ontologická nadradenosť jedného národa nad iným. Po piate, je to moderný sekularizmus. Klasická filozofia dejín je, podľa Stewarta, spätá s náboženskými koncepciami, pre ktoré je špecifická eschatológia. Sekularizmus vo svojom filozofickom význame vyjadruje stanovisko, podľa ktorého dejiny interpretujeme výlučne z princípov, ktoré sú súčasťou „nášho sveta“, a neodvolávame sa na religiózne výklady, v ktorých Boh vystupuje ako princíp, ktorý nás presahuje (Hauser 2021). „Hrôzy dejín priviedli niektorých ľudí k záveru, že ak existuje Boh, ktorý riadi chod dejín, je to pravdepodobne zlý démon a nie odpúšťajúce, milujúce božstvo“ (c. d., 67). V tomto kontexte so „smrťou Boha“, ktorú ohlásil F. Nietzsche, prichádza aj „smrť filozofie dejín“, tvrdí Stewart. Je to analógia k bonmotu, ktorý F. M. Dostojevskij v románe *Bratia Karamazovovci* vyjadril takto: „ak Boh neexistuje, všetko je dovolené“.<sup>29</sup> Stewart z toho vyvodzuje záver, že „ak Boh neexistuje, neexistuje žiadny zmysel ani smer v dejinách“ (c. d., 67).<sup>30</sup> Podobne uvažuje A. Badiou (2014, 95): „Boh je skutočne mŕtvy a rovnako tak všetky kategórie, ktoré na ňom boli v poriadku myslenia o bytí závislé.“ Novosád (2022b) z toho vyvodzuje, že tam, kde je Boh „mŕtvy“, môžu byť „garantom zmyslu“ rôzne nadindividuálne zoskupenia ako rodina, štát či národ. Po šieste, je to moderný anti-esencializmus. Podľa Stewarta, je súčasný pohľad

---

<sup>29</sup> Tento postoj „bezbožného morálneho nihilizmu“ je možné interpretovať aj tak, že „pokiaľ Boh existuje“, tak potom je dovolené všetko (vrátane náboženského násillia), ale iba tým, ktorí konajú v jeho mene a tvrdia, že sú nástrojmi jeho vôle. Pozri bližšie Žižek (2008).

<sup>30</sup> Stewart tu však interpretuje Boha výlučne v jeho náboženskom význame slova. Ak je však Boh skutočne „mŕtvy“, tak v akom zmysle? Z pozície racionálneho, striktného agnosticizmu, ktorý stojí v opozícii k doktríne transcendentného Boha, tvrdím, že Boh je „mŕtvy“ len z určitej perspektívy. V náboženských naratívoch, v ktorých hrá Boh ústrednú rolu, hoci tu nie je objektom racionálneho poznania, je objektom túžby veriaceho. Boh v monoteistických náboženstvách predstavuje najmä príbeh, o ktorom síce nemôžeme diskutovať ako o súbore racionálnych tvrdení; je to však príbeh, ktorý je pre milióny ľudí v 21. storočí z nejakého dôvodu hodnoverný, preto by sme ho mali uznať za svojbytný fenomén. To, čo by sme mali odmietnuť je len koncepcia transcendentného Boha, ktorý má ako jediný monopol na pravdu.

na dejiny založený na fundamentálnom anti-esencializme, ktorý je blízky existencializmu a postmodernizmu. Podľa tohto pohľadu, v dejinách neexistuje žiadna dejinná nevyhnutnosť, žiadna objektívna pravda a ani skrytá racionalita. „Dnes existujú početné postmodernistické pohľady na históriu, ktoré jednoducho opúšťajú pojem historickej pravdy alebo objektivity“ (c. d., 68). Typickým predstaviteľom esencializmu vo filozofii dejín je, podľa mňa, Hegel.<sup>31</sup> Stewart tvrdí, že tradičná filozofia dejín je založená na predsudkoch, je ideologicky zaťažená a metodologicky pochybná a preto sa stala „marginalizovanou oblasťou“. „Analytická filozofia dejín a postmodernistická filozofia dejín, hoci sú zjavne na opačných koncoch filozofického spektra, zdieľajú spoločnú metodologickú skepsu voči tradičným teóriám histórie“ (c. d., 69). Oba tieto prístupy patria do oblasti epistemológie, pretože neponúkajú žiadne skutočné historické analýzy. Možno povedať, že „filozofia dejín sa za posledné viac ako polstoročie pretransformovala na filozofiu historiografie“ (Tamm, Simon 2022, 199). Ľudia však majú, podľa Stewarta, hlboko zakorenený záujem o dejiny a potrebu porozumieť ich zmyslu. „Ľudia majú zásadnú túžbu porozprávať svoj príbeh alebo počuť príbehy iných“ (c. d., 70). Výzvou pre súčasnosť teda je vytvoriť takú robustnú filozofiu dejín, ako bola tá z predchádzajúcich storočí, avšak bez toho, aby sme urobili tie chyby, ktoré Stewart identifikoval vo svojej štúdií.

Čo tu možno vytknúť? V zásade to, že Stewartovo – akokoľvek brilantné – myslenie o filozofii dejín, rovnako ako celé Novosádovo myslenie, je hlboko *antropocentrické*. Je tu skrytá, latentná, no implicitne prítomná idea toho, že v dejinách ide v prvom rade o človeka (ako biologický druh). Tento postoj, zdôrazňujúci výnimočnosť ľudského druhu, označujeme vo filozofii ako *ľudský exceptionalizmus*. Je však tento ontologický postoj, táto „stará pila západnej filozofie a politickej ekonómie“ (Haraway 2016, 34), v epoche antropocénu ešte udržateľný? Antropocén je „vek, kedy hrozí, že človek svojou činnosťou nezvratne prekročí planetárne limity a učiní Zem neobývateľnou“ (Bělohradský 2021, 19). Poznanie dôsledkov ľudskej činnosti v antropocéne súvisí aj s vedomím a poznaním ľudskej sily. V tomto kontexte sa ako ľudstvo, najmä v dôsledku technologického vývoja, stávame „božským druhom“ (Lynas 2012), ktorý stojí v rámci biosféry nad všetkými ostatnými. Tento nebezpečný trend by sme však mali vo filozofii odmietnuť. Naopak, filozofia dejín adekvátne pre

---

<sup>31</sup> Hegel „stojí v protiklade k akejkolvek empiristickej alebo pozitivistickej predstave súslednosti udalostí, objavovania a zanikania inštitúcií a ideí ako faktov, ktorých príčiny by potom bolo treba hľadať v náhode alebo ľubovoľnosti individuálnych rozhodnutí. Preto sa táto filozofia musí prezentovať ako univerzálna teleológia (a teleológia univerzálna), ako proces, ktorého význam je uzavretý vo vzťahu medzi jeho začiatkom a koncom“ (Balibar 2017, 56).

epochu antropocénu musí zahŕňať nielen ľudské, ale aj to, čo je viac-než-ľudské. Pretože ľudský svet a prírodný svet sú v antropocéne vzájomne prepletené.<sup>32</sup> V tomto kontexte koncept antropocénu vyžaduje, aby sme v rámci novej filozofie dejín prekonali mnohé hlboko zakorenené konceptuálne rozdelenia: prírodná história verzus ľudská história, národná história verzus planetárna história atď. „V čase antropocénu a rýchlych technologických zmien potrebujeme nové poňatie dejín, na ktorom možno postaviť novú agendu filozofie dejín“ (Tamm, Simon 2022, 214). Súčasná filozofia dejín sa chápe výlučne ako filozofia ľudských dejín. To, čo v epoche antropocénu, potrebujeme, je však filozofia viac-než-ľudských dejín.

### Záver

František Novosád sa narodil, tak ako český teológ a filozof Tomáš Halík, v Česko-Slovensku v roku 1948, z hľadiska politického vývoja v mimoriadne zložitom období. Halík (2009) v esejustickej knihe *Stromu zbýva nádej* poznamenáva, že základom šťastného, pokojného a nezatrpknutého starnutia je to, že človek bezbolestne opúšťa všetky predsudky svojej mladosti. Píše, že k svojmu prekvapeniu objavil v západnej lavici a „neortodoxne“ interpretovanom marxizme „mnoho podnetných myšlienok“. Novosád učinil tento „objavný krok“ o desaťročia skôr, čím nespochybniteľne, a viac než ktokoľvek iný na Slovensku, obohatil špecifickým spôsobom filozofický, ale aj širší intelektuálny diskurz. Novosád je, na rozdiel od mnohých iných filozofov slovenskej proveniencie, autentický, originálny, nenapodobiteľný a uveriteľný. Jeho motivácie presahovali jeho vlastný kariérny záujem. Nielen vďaka vysokej kvalite dvadsiatky jeho vedeckých monografií, je Novosád viac než len uznávaným a rešpektovaným vedeckým pracovníkom; je to aj nasledovaniashodný typ kritického intelektuála, ktorého myslenie má nielen vplyv na celú jednu generáciu slovenských autorov a autoriek, ale aj transformačný a emancipačný potenciál. Aj preto kolektívnu monografiu *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry*, ktorá je inšpirovaná Novosádovým myslením, možno len odporúčať.

### Literatúra

- AUGUSTÍN, M. (2022): Idea pokroku v tradícii socialistického myslenia a jej budúcnosť. In: Daubner, P. (ed.): *Idea socializmu? Ku knihe Axela Honnetha*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, v. v. i., 79 – 108.
- BADIOU, A. (2014): *Manifest za filozofii a jiné texty*. Praha: Herrmann & synové.

---

<sup>32</sup> K nevyhnutne politickému rozmeru environmentálnej filozofie pozri Horyna – Šťáhel (2023).

- BALIBAR, É. (2004): *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- BALIBAR, É. (2017): *Násilí a civilita*. Praha: Rybka Publishers.
- BAUMAN, Z. (2012): Times of interregnum. *Ethics & Global Politics*, 5 (1), 59 – 56. DOI: <https://doi.org/10.3402/egp.v5i1.17200>
- BĚLOHRADSKÝ, V. (2021): *Čas pléthokracie: Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*. Praha: 65. pole.
- BRAND, U. – WISSEN, M. (2021): *The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*. London – New York: Verso.
- BURKE, E. (1997): *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- HALÍK, T. (2009): *Stromu zbývá naděje*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- HARAWAY, D. (2016): Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: Moore, J. W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 34 – 77.
- HAUSER, M. (2021): *Doba přechodu: Tranzitní ontologie a dílo Alaina Badioua*. Praha: Filosofia.
- HONNETH, A. (2015): *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press.
- HORYNA, B. (2020a): *Konec metafyziky a důvod k myšlení: Blumenbergova péče o rozum jako typ následováníhodné filosofie*. Praha: Malvern.
- HORYNA, B. (2020b): Tři negace environmentální filosofie. *Filozofia*, 75 (10), 832 – 844. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.10.2>
- HORYNA, B. – ŠTAHEL, R. (2023): *Úvod do environmentální politické filosofie*. Praha: Malvern.
- JAMESON, F. (2016): *Postmodernismus: Neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*. Praha: Rybka Publishers.
- LOVELOCK, J. (2010): *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning*. New York: Basic Books.
- LYNAS, M. (2012): *God Species: How the Planet Can Survive the Age of Humans*. New York: Fourth Estate.
- MAJERNÍK, J. (2023): Premýšľanie o dejinách s Patočkom a Novosádom. In: Šajda, P. (ed.): *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry: Inšpirácie myslením Františka Novosáda*. Bratislava: Post Scriptum, 41 – 54.
- McKIBBEN, B. (2003): *The End of Nature: Humanity, Climate Change and the Natural World*. London: Bloomsbury.
- MERLEAU-PONTY, M. (1969): *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*. Boston: Beacon Press.
- MOORE, J. W. (2016): The Rise of Cheap Nature. In: Moore, J. W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 78 – 115.
- MORTON, T. (2013): *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NIXON, R. (2011): *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- NOVOSÁD, F. (1988): Antonio Gramsci alebo marxizmus ako umenie analýzy. In: Gramsci, A. *Spoločnosť, politika, filozofia*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 5 – 26.
- NOVOSÁD, F. (1993): Súčasný liberalizmus: Dohodnúť sa o spravodlivosti. In: *O slobode a spravodlivosti: Liberalizmus dnes*. Bratislava: Archa, 7 – 18.

- NOVOSÁD, F. (2004): *Alchýmia dejín: Slovensko v dobe neurčitosti*. Bratislava: VEDA.
- NOVOSÁD, F. (2008): Hegelova koncepcia postavenia jednotlivca v modernej spoločnosti. In: Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.): *Hegelova Fenomenológia ducha a súčasnosť*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ, 63 – 74.
- NOVOSÁD, F. (2010): Marxizmus v zrkadle svojich možností. In: Dinuš, P. a kol. (eds.): *Marx a spoločenské zmeny po roku 1989*. Bratislava: VEDA, 33 – 44.
- NOVOSÁD, F. (2018): *Zabudnúť na Marxa*. Bratislava: Iris.
- NOVOSÁD, F. (2022a): Znovu o socializme, alebo ako vrátiť loptu do hry: Úvahy o knihe Axela Honnetha „Idea socializmu“. In: Daubner, P. (ed.): *Idea socializmu? Ku knihe Axela Honnetha*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, v. v. i., 13 – 22.
- NOVOSÁD, F. (2022b): *Filozofia vo víre dejín: Vlny, cykly, formácie*. Bratislava: Iris.
- NOVOSÁD, F. (2023): Philosophy and Religion: Contested Consanguinity. In: Bravo, N. – Stewart, J. (eds.): *The Modern Experience of the Religious*. Leiden – Boston: Brill, 250 – 261. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004544604\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004544604_012)
- PEFFER, R. G. (1990): *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- ROBESPIERRE, M. (2007): *Virtue and Terror*. London – New York: Verso.
- SAITO, K. (2022): *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*. New York: Cambridge University Press.
- ŠTAHEL, R. – DĚDEČKOVÁ, E. (eds.) (2023): *Current Challenges of Environmental Philosophy*. Leiden – Boston: Brill.
- STEWART, J. (2018): Hegel's Theory of Recognition and Philosophical Anthropology and the Ethical Challenges of a Globalized World. *The Philosophical Forum*, 49 (4), 467 – 481. DOI: <https://doi.org/10.1111/phil.12202>
- STEWART, J. (2023): The Modern Crisis in the Philosophy of History. In: Šajda, P. (ed.): *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry: Inšpirácie myslením Františka Novosáda*. Bratislava: Post Scriptum, 55 – 73.
- ŠAJDA, P. (2018): Schmittova teória nepriateľa ako výzva pre Kierkegaardovu teóriu nepreferenčnej lásky. *Filozofia*, 73 (10), 804 – 817.
- ŠAJDA, P. (2023): Úvod. In: Šajda, P. (ed.): *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry: Inšpirácie myslením Františka Novosáda*. Bratislava: Post Scriptum, 9 – 10.
- ŠAJDA, P. (2023): O kolektívnom násilí, zúfalstve a nepriateľstve – k Novosádovej reflexii negatívnych vzťahov. In: Šajda, P. (ed.): *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry: Inšpirácie myslením Františka Novosáda*. Bratislava: Post Scriptum, 25 – 40.
- ŠAJDA, P. (ed.) (2023): *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry: Inšpirácie myslením Františka Novosáda*. Bratislava: Post Scriptum.
- TAMM, M. – SIMON, Z. B. (2022): More-Than-Human History: Philosophy of History at the Time of the Anthropocene. In: Kuukkanen, J.-M. (ed.): *Philosophy of History: Twenty-First-Century Perspectives*. London: Bloomsbury, 198 – 215.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2023): František Novosád ako sociálny filozof. In: Šajda, P. (ed.): *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry: Inšpirácie myslením Františka Novosáda*. Bratislava: Post Scriptum, 11 – 24.
- WAHNICH, S. (2012): *In Defence of the Terror: Liberty or Death in the French Revolution*. London – New York: Verso.



- ŽIŽEK, S. (2007): Mao Zedong: The Marxist Lord of Misrule. In: Zedog, M. *On Practice and On Contradiction*. London: Verso, 1 – 28.
- ŽIŽEK, S. (2008): *Violence: Six Sideways Reflections*. London: Picador.
- ŽIŽEK, S. (2019): *The Relevance of the Communist Manifesto*. Cambridge: Polity Press.

---

Táto štúdia vznikla s podporou grantu VEGA č. 2/0110/24: *Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu II*.

---

Peter Daubner  
Filozofický ústav SAV, v. v. i.  
Oddelenie environmentálnej filozofie  
Klemensova 19  
811 09 Bratislava  
Slovenská republika  
e-mail: peter.daubner@savba.sk  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0978-5815>