

## TŘI NEGACE ENVIRONMENTÁLNÍ FILOSOFIE

BŘETISLAV HORYNA, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Nitra, SR

HORYNA, B.: Three Negations of Environmental Philosophy  
FILOZOFIA, 75, 2020, No 10, pp. 832 – 844

The subject of this study are the axial features of social change that exhibit the environmental and economic tendencies towards crisis and civilisational risk. Change also affects the identifying marks of rationality that should be processing and evaluating the transformation of post-industrial countries during the Anthropocene, and directing human behaviour according to our current level of knowledge. Analysing rationality is the task of philosophy: a philosophy that is *critical*, is supposed to understand, comprehend and explain. Philosophy does not as such rectify, change, prescribe or direct anything. But if philosophy is *critical*, *political* and *social*, it is obliged to find ways to give humanity at least one more (not two, not a do-over, not the last, but just at least just one more) chance. The author is attempting to make that possible using a triple negation: No to the further liberalisation of the open and diverse liberalism of late modernity. No to the further post-industrialisation of a post-industrial political economy. No to further rationalisations of modernistic rationality.

**Keywords:** Anthropocene – (Neo-)liberalism – Post-industrial political economy – Change of rationality – Global sustainability – Free enterprise – Crony capitalism – Change of interest

### Úvod

Mezi hodnotovou logikou kapitálu a životem lidí a planety Země spočívá zásadní a bezkonfliktními prostředky zřejmě nepřekonatelný rozpor. Rozpory se často považují za zdroje rozvoje a hybatele změn; nelze je řešit, ale pouze převádět na novou úroveň, v danou chvíli ještě bez vyhocených agonismů. Všeobecná harmonie věcí, zájmů, tužeb, nároků a požadavků nejen že není možná, ale v této perspektivě není ani žádoucí. Avšak: jestliže nosný je rozpor a nikoli soulad, jestliže rozpor oživuje, kdežto harmonie uspává a zbavuje dynamiky, pak dnešní neokonzervativní teorie společnosti, ekonomiky a politiky, označovaná jako neoliberalismus a vycházející z axiomu, že harmonii světových poměrů zajišťuje kapitál a jeho volné, neregulované a státem neomezované tržní působení, působí proti své vlastní logice. Kapitál se již ani metaforicky nedá popisovat jako motor roztáčející kola pokroku, jako dynamo změn a převratů, jako agens neutuchající modernosti; líčí se spíš jako vyrovnávací

nádrž, v které z extrémního bohatství extrémní menšiny přikapává samovolně blahobyť také zbývající většině.

Bráno vážně, měl by kapitál svým nejnítěrnějším morálním uzpůsobením vést k rekonstituování „společnosti mnoha“; společnosti s relativně vysokou mírou blahobytu početné střední vrstvy společnosti. Vysoká míra blahobytu u vysokého počtu lidí byl základní strukturální znak epochy pozdní moderny, který neoliberalismus neakceptuje jako údajné neomarxistické egalitářství, ačkoli potřebuje využívat jeho linearitu, bez níž nelze formulovat liberální narativ individualismu a kulturně-defenzivního postoje. V jeho důsledku vzniká „společnost singularit“ (Reckwitz 2017), silných jedinců, kteří podle liberální doktríny převzali odpovědnost sami za sebe a uskutečňují ji jako svou individualistickou svobodu. Taková společnost ale neměla být cílem, kterým se ospravedlňovalo tržní hospodářství nevázaného kapitálu. Konflikt v nitru sebelegitimační neschopnosti neoliberalismu způsobuje, že politické a sociální teorie stále nejsou s to charakterizovat typické sociokulturní a sociopolitické znaky epochy po pozdní moderně, epochy globalizace, digitalizace, medializace, boje o zdroje, trhy a odbytiště, epochy zániku historicky vyčerpané politické demokracie a nástupu nových forem ovládnutí světové pospolitosti, epochy hledání surogátního světového hegemonu mimo ty kruhy, které hegemoniální postavení mají a využívají, epochy globální deziluze (jež zcela jistě není výzvou ani novou nadějí), epochy tak příliš lidské, až se jí dostalo názvu antropocén.<sup>1</sup>

Strukturální znaky antropocénní změny popsány jsou; naopak chybí osově znaky proměny společností, které antropocénní změna aktuálně postihuje. Totéž se týká markantů racionality, která by měla probíhající a neuzavřené změny zpracovávat, vyhodnocovat a orientovat lidské jednání podle svých poznatků. Úkolem filosofie, je-li *kritická*, je rozumět, pochopit a vysvětlit. Filosofie nic nenapravuje, nemění, neordinuje ani nediriguje. Úkolem filosofie, je-li *kritická, politická a sociální*, je hledat možnost, jak dát člověku ještě alespoň jednu (ne druhou, ne opravnou, ne poslední, ale prostě ještě alespoň jednu) šanci. O takovou možnost se pokusím v následujícím textu: je uvozena trojnásobným „Ne“ - Ne další liberalizaci apertistického liberalismu; Ne další postindustrializaci postindustriální politické ekonomie; Ne další racionalizaci modernistické racionality.

---

<sup>1</sup> Návrh na přejmenování nynější geologické epochy z holocénu na antropocén předložila pracovní skupina Anthropocene Working Group na konferenci v Kapském městě 29. srpna 2016. Stalo se tak na podkladě zjištěných a potvrzených empirických údajů o klimatických a ekologických hraničních parametrech holocénu, které lidstvo (zdá se, že již nevratně) překročilo, a to ne až k uvedenému datu, ale zčásti v podstatně hlubší minulosti.

### **Ne další liberalizaci apertistického liberalismu**

Liberalismus je tradice typická důrazem na vytváření takových struktur moderních společností, jež jsou s to vzájemně alternovat při převádění komplexních, nepřehledných a spletitých faktických nebo fiktivních souvislostí na relativně jednoduché politické šify. Liberální na liberalismu je nedružná družnost kritických teorií politických šifer, jejichž impetus se uvnitř společnosti zpracuje tak, aby dostal patřičný prostor (kongresy, workshopy, mediální vystoupení nejlépe několika různě liberálních liberálů), stáhl na sebe akademickou pozornost, rozvolnil se do nepřehlednosti liberálního kladení důrazů a ve výsledku posílil pozice politických a hospodářských subjektů.

Mezi partnery, kteří stáli liberalismu po boku, se historicky osvědčila právě dějinná anomálie představovaná demokracií. Liberální demokracie je sousloví z pohádky o politických dějinách Západu, v které je poraženo zlo (demokracie je konečným potvrzením toho, že žádné konečné řešení není konečné) a vítězí dobro (demokracie chrlí silou parního stroje komplexní různorodá a odlišná pojetí světa, generuje difference tak rychle a s takovou zřejmostí, že se stává podmínkou liberalismu). Převedena na úroveň moderních právních systémů znamená tato schopnost v zásadě neomezené, v každé situaci demokratické diferenciace, že sporů a konfliktů sice neubývá, společnost je neumí potlačit, ale vždycky je k mání způsob, jak je uchopit a jak s nimi pracovat. Vztahy mezi komplexností rozlišených koncepcí světa a individuem se formují asynchronně: výkony individuálního myšlení, poznání, ale také jen uvědomování a vnímání zaostávají za produkty našeho světa tak výrazně, že propast mezi nimi nepřenáší člověka pouze do situace vlastní antikvovanosti, nové nepřehlednosti a rozumových patologií (Anders 1956; Habermas 1985; Honneth 2007), ale především vede k selhávání rozumových schopností, soudnosti, kritické metaracionality a k upevňování stavu nerozumění. Liberální demokracie je nejlepší způsob, jak ignorovat komplexní rozdíly v pohledech různých společností, jak si nevšímát rozporů uvnitř své vlastní společnosti, jak dávat průchod „názorům“ tím hlasitějším, čím méně vědění a poznání přinášejí. Liberální demokracie je osudové prostředí kritických diagnóz a s nimi spojených strategických řešení; mnohé návrhy se rozpustí v solventech akademických posudků, oponentur a recenzních řízení dřív, než stačí něco diagnostikovat. Liberální na liberalismu je schopnost disociovat demokracii na rovinu tolerance, jejímž principem není a nikdy nebyl respekt, ale vždy jen ignorance. Nerozumění je nejúspěšnější životní forma ignorantů.

Situaci člověka na prahu antropocénu určuje absolutní nejistota jakožto důsledek souhrnu lidských aktivit ve světě. Budeme zřejmě nuceni přijmout identitu vytvářenou stavem nejistoty a její hodnoty. Identita a hodnota jsou natolik vágní termíny, že se musíme spoléhat na intuitivní rozumění. Pokusy o konkretizaci vyznívají přibližně stejně: „západní hodnoty“, na jejichž základě se identifikujeme s *Abendlandem* jako

svou mateřskou kulturou, zahrnují pluralitní parlamentní demokracii s dělbou mezi zákonodárnou, výkonnou a soudní mocí; všechnu moc legitimuje vůle „lidu“, tj. rovnoprávných občanů, kteří ji vyjadřují ve svobodných volbách; všichni respektujeme lidská práva (rozumí se nominálně), nedotknutelnost majetku, mezinárodní právo a autoritu OSN; všichni žijeme v hospodářském systému, založeném na svobodě podnikání a volném trhu; a v neposlední řadě, v celé západní kultuře má (či alespoň donedávna měla) dominantní postavení nějaká forma křesťanského náboženství (Boltanski, Chiapello 2018).

Souhrn těchto civilizačních rysů tvořil skálu, na níž vyrostla Evropa. Vystaví ji situace elementární nejistoty (jež je navíc v zásadních rysech jejím dalším zpodobněním) erozi, zvětrávání, rozpadávání? Začne se skála sypat a skrývat pod sebou sutiny naší slávy? Tato otázka zavání nadbytečností: už se tak děje. Problém se přesunuje víc k tomu, jak dlouho se ještě dokážeme udržet ve skále, než se utrhne. Západ sice má společné kořeny, z těch však nevyrostlo společné dědictví, o něž bychom se měli dělit dnes a v dalších desetiletích či staletích. Nepovede se spor o to, kdo si co přivlastní, nýbrž mnohem úpornější svár, co se komu podaří od sebe odvrhnout, svalit na druhé, přenést na „globální lidstvo“. Liberální právo vyžaduje, abychom dědili také dluhy – po svých blízkých, rodinných příslušnících, dokonce děti po svých rodičích. Jestliže je Západ jedna velká rodina, spjatá týmiž hodnotami vytvářejícími tutéž identitu, bude dědit také dluhy, které nadělal při své cestě novověkými a moderními dějinami, kdy mu zisky z cizího bohatství trhaly kapsy? Nebo se bude raději chtít – liberálně – o dluhy podělit, aby napravil, že se nedělil o zisky?

Západ se chápe jako sjednocení určitých tradic v tzv. euroamerické kultuře. Diference mezi Amerikou a Evropou se však v době mezi 17. až 20. stoletím vyhrcovaly tak intenzivně, že mluvit dnes o jedné atlantické, transatlantické nebo euroamerické kultuře lze jen nedopatřením. Jako odpovídala těmto diferencím dělba zisků, měla by jim dnes a do budoucna odpovídat – plně v intencích liberalismu – také dělba dluhů. Vklad Evropy a USA do prehistorie antropocénu není totožný a až přijde řeč na dědictví, které přenechaly světu, bude mít Evropa ještě stále možnost revolučního „kroku zpět“ k tomu, co tvořilo evropanství – dějiny a dějinný rozum odrážející se v určitých základních hodnotových postojích. USA dějinami a dějinným rozumem nevládnou, netvoří kulturu s vědomím dějinnosti, ale stát organizovaný podle ziskových zájmů: „dějiny“ USA jsou dějinami dobývání zisku, do nichž postupnými kroky zapojily celý glóbus jako svůj zdroj. Lze mít „vysoké hodnoty“ a současně enormně vysoké zisky?

Evropa vynalezla svět práce zasazený do kontextu cechů, řemesel a od přelomu 18. a 19. století industrializace; svět průmyslové moderny, který opustil práci ve prospěch masové profánní rutinizace činností zavedené taylorismem a fordismem, už

vznikal autonomně, ve specifickém podnikatelském prostředí USA. To má jinou sociální logiku, orientovanou úzce individualisticky na osobní prospěch, v jehož zájmu spojuje s rutinizací činností také masovou rutinizaci spotřeby. Masová spotřeba je modalitou, která aktivizuje celou tuto sociálně-ekonomickou strukturu; jako taková se musí společensky ustavit a následně udržovat jako legitimní rutinizovaný typ kulturního jednání. Kapitál nemá vnitřní automatismus, který by sám sebou udržoval v chodu tyto sociální praktiky; to je věc specialistů, agentů schopných plynule organizovat modalitu masové spotřeby a harmonizovat ji s masovou nadvýrobou (Giddens 1986). Nikoli zisk, ale uspokojování požadavků masového konzumu se stává politickým legitimizačním prvkem stále masovější průmyslové produkce; kulturní ekonomizace veřejnosti se zploštila na univerzální trh konstituovaný nadprodukcí těch statků, jejichž minimalizované výrobní náklady, relativně nízká prodejní cena a standardizovaná limitovaná životnost dál podporují zmasovění konzumu a s ním také určitých typů myšlení a chování (Ritzer 1996). Nadprodukce statků je ubicvitární, ale ne chaotická; je vysoce spekulativní, ale zajištěná ekonomickou legislativou umožňující rychlé přelévání kapitálu.

Jednu z vrstev této vícevrstevnaté kulturně-ekonomické struktury tvoří její environmentální zátěž (Lesch, Kamphausen 2018; Sťahel 2018); během průmyslové moderny se sice vztah ekonomiky a technologií pouze maximálně standardizoval, tím se ale nic neměnilo na trvalém růstu spotřeby nerostů, surovin, energií, tj. neobnovitelných zdrojů, a na nabývání odpadových produktů. Odlišnost americké a evropské hospodářsko-politické tendence, která přechází do kulturního esencialismu, je v tomto ohledu zřejmá. Pro poznání a pochopení základního odlišení Evropy a Ameriky bude nepominutelný výzkum vlivu kulturního esencialismu (včetně jeho politických konotací): to je úkol kulturní ontologie zaměřené na deduktivní prověřování hypotéz a teorií, jejichž prostřednictvím se budou formulovat předpokládané „nepominutelné dědické podíly“ na (environmentálních a hospodářsko-politických) problémech antropocenu. Předpoklad, že normální globální mezinárodní pořádek se bude zakládat na demokracii, svobodném obchodě a mezinárodním právu, je pouze pokrytectví. Takový pořádek nikdy neexistoval. Vždy šlo o to, koho Západ (a posléze USA, snad ještě s Velkou Británií) uznají za sobě rovného, aby s ním jako rovný s rovným jednali; tak, jako byli dříve vyloučeni Indiáni, domorodci v kolonizovaných částech světa a „pohané“, tak jsou dnes exkludovány celé státy a kulturní celky – Čína, Rusko, Mexiko, země střední a jižní Ameriky, Asiaté, muslimové... Kdy přijde na řadu sama Evropa? Nebo už se stalo a my se jen tváříme, že nevidíme?

Další liberalizace liberalismu v jeho singularizačních intencích je riziková. To neznamena, že je vyloučená, nemožná nebo amorální. Tak jako nelze podřídít morálním kategoriím děje, kvůli nimž se začala současnost označovat termínem antropocén

(dezertifikace Sahelu má s morálkou společného asi tolik, jako ubývání ledové vrstvy na zeměpisných pólech planety Země), nespádají pod ně ani naše reakce na politicky kontingentní uzualismy. Můžeme – liberálně, demokraticky a se vší tolerancí – přihlížet dalšímu stupňování udržitelně rostoucího růstu, demokraticky umlčované demokracie, deregulaci deregulovaného kapitálu, masovění masové spotřeby, degradaci degradovaného člověka, a nepochybně také liberalizaci liberalismu. Můžeme ale – s toužou tolerancí a s toužou vůlí po prosazení jiné perspektivy – zvolit *regulativní liberalismus*.

Nejnovější politické teorie charakterizují regulativní liberalismus jako apertistický a diferenciační (Reckwitz 2019). Apertistický proto, že se projevuje snahou o permanentní otevírání hranic mezi moderními společnostmi a o odstranění hospodářských, sociálních a kulturních bariér. Naopak diferenciační znamená, že programově registruje a podporuje sociální a kulturní odlišnosti či přímo rozdíly. Apertisticko-diferenciační liberalismus se projevuje v neoliberalismu i v levicovém liberalismu; nejsilněji ovlivňoval rozhodování nové střední třídy, která se v 80. až 90. letech minulého století podílela na globalizaci, tehdy ještě v domněnání, že stojí na straně vítězů. Její téměř revoluční pokus o získání nové autenticity ztroskotat za krize západního finančního kapitálu 2008–2012, kdy se paralelně s tím začala jasně rýsovat politika regulativního liberalismu. Jeho stoupenci přistupují na myšlenku regulace sociální sféry a trhu práce, tedy oblastí nejvíc postižených sociální nerovností. Druhou nosnou ideou je regulace kulturní sféry, jejímž účelem je zachránit kulturní statky lidstva a jeho kulturní normy. Regulativní liberalismus omezuje nevázanost trhu oživením pravidel hospodářské soutěže a nevymezuje se ani proti státnímu kapitalismu; zároveň chce bránit kulturní diverzitu, tzn. vrátit na svět lidi, kteří nebudou vypadat, jednat, konzumovat a myslet na celém světě stejně, jako výlisky jednoho globálního kapitalistického lisu. Postindustrialismus se má polarizovat, kulturní konflikty mají být konflikty o kulturu, nikoli o náboženskou a politickou nadvládu, politika sama čeká na zásadní „kulturalizaci“, tj. kultivaci a zkulturnění. Tato další politická forma vládnutí vyžaduje ale rovněž kultivaci politické ekonomie.

### **Ne další postindustrializaci postindustriální politické ekonomie**

Nejsme zdaleka první generací, která vyjádřila své pochybnosti o trvale udržitelném růstu (St'ahel 2019). Trvale udržitelný růst (dále jen *UR*) je kulturní výzva, která vznikla v kulturním prostředí jako heslo; není to ekonomický fakt a mám vážné pochybnosti, zda je definovatelný nebo alespoň formulovatelný jako ekonomický princip (tj. jako princip ekonomické reprodukce lidí). Nevíme, zda je kultura, kterou tímto heslem požadujeme, v souladu s přírodou tak, aby se napomohlo environmentální proble-

matice; přesto chceme transformovat kulturní výzvu do podoby vůdčího principu ekonomické reprodukce a riskovat další setrvalá poškození. Držet se *UR* znamená držet se kontextu, v němž se rozvíjelo celosvětové hospodaření s přírodními surovinovými a lidskými zdroji dodnes – kontextu hospodaření, jehož cílem není pokrytí potřeb člověka, ale dosahování co nejvyšší míry zisku (Nordhaus, Shellenberger 2007). Znamená to podporovat myšlení, dle něž bude lékem na nemoci pokroku další pokrok, na krizi kapitalismu více kapitalismu, na destrukci postindustriální politické ekonomie její další, silnější postindustrializace. I to je důvod, proč dnes slyšíme formulaci o *UR* ze všech stran (světových i politických): nikomu totiž nevádí, je líbivá, protože nic neznamená, vzbuzuje dojem, že se „něco“ dělá. Naše environmentální situace ale nevyžaduje, aby se se dělalo „něco“: vyžaduje intenzivní politické a ekonomické praktické celospolečenské intervence (Karpik 2010), které se budou opírat o jasné a zdůvodněné formulované zásady politické ekonomie – intervence, které budou znamenat omezení růstovosti ekonomik a omezení masové spotřeby založené na vyvolávání umělých potřeb umělých spotřebitelských veřejností; zásadní proškrtání palety druhů vyráběného spotřebního zboží směřující k maximálnímu zjednodušení a zlevnění výrobních technologií, jakož i jejich surovinové náročnosti; výrazné oslabení konkurence v globálním hospodářském prostředí formou zpřístupnění (bezúplatným transferem) několika málo technologií nutných k výrobě zboží pro uspokojení životních potřeb; minimalizace nákladů na dopravu a mnohonásobné přemísťování jednoho druhu zboží pomocí vhodné alokace investic do infrastruktury a rozmístění výrobních závodů v celosvětovém měřítku; reformulace a rekodifikace principů obchodního práva, finančního práva, práva kapitálového trhu atd. včetně zajištění jeho vymahatelnosti; striktní oddělení politické a hospodářské, zejména finanční sféry; globální prosazení redistribučních pravidel a mechanismů, které budou znamenat rozdělení a přerozdělení světového bohatství mezi jednotlivci tak, aby se minimalizovaly nerovnosti v důchodech (rozdíly v bohatství a rozdíly ve mzdách) a zajistily jejich základní životní potřeby (přístup k vodě, potravinám, bydlení, lékařské péči a školství). Bez těchto a dalších podobných intervencí zejména do oblasti energetiky bude stoupat riziko spojené s masovými migračními pohyby až po úroveň environmentálně podmíněných ozbrojených konfliktů (válek).

Materiálem charakterizujícím tyto principy je *Agenda 30*, která ale obsahuje chybu už v názvu: její programový titul *Přeměna našeho světa: Agenda pro udržitelný rozvoj 2030* si plete staletí a vrací nás ke korelaci „změny světa“ (nejde o to, svět chápat, ale o jeho změnu, na niž máme nárok, protože je to „náš“ svět) a otevřené, vždy úspěšné budoucnosti (udržitelně stále porosteme). Lze uvěřit, že si nikdo z agentů *Agendy 2030* nepovšiml, že je to jen jiná formulace stále téhož účelu, jehož se zastávali všichni ideologizující ekonomové naší západní kultury, ať Smith, Marx,

von Hayek, Galbraith, Keynes, Friedman nebo Ota Šik: musíme změnit svět podle svého chtění a budeme se mít dobře? Takové zdánlivé přehlédnutí působí velmi pochybně. Spojí-li se s ním odhlasovaná rezignace na vymezení toho, co označuje slovní spojení „udržitelný rozvoj“ (protože definování *UR* prostřednictvím souhrnu sedmácti nepodložených, neargumentovaných, neurčitě a nezávazně formulovaných „cílů“ znamená rezignaci na stanovení jeho srozumitelného významu), pak se nutně vkrádá závěr, že dokument připravovali lidé, kteří buď vůbec nejsou na svém místě, anebo jsou na svém místě až moc dobře.

*Agenda 2030* je totiž kontext: nejde o ekonomický nebo politický program, nejde o morální hnutí, nejde o starost o současné a budoucí utrpení lidí, o jejich očekávatelně tragické osudy, a už vůbec se nejedná o „akční plán pro lidstvo“,<sup>2</sup> jak o sobě tvrdí v preambuli, ale běží o formulaci kontextu, v kterém budou dostávat přednost jen zcela určité kroky. Kontext *Agendy 2030* je mocenský a jeho účelem je eliminace „nehodných a nebezpečných experimentů“, například převedení ekonomiky z modelu *UR* udržujícího míru akumulace kapitálu a tudíž zisku na model zastavení dalšího růstu na úrovni zabezpečení stávajících potřeb lidí, bez vytváření dalších umělých potřeb, bez další koncentrace světového bohatství, ale s novými pravidly jeho přerozdělování, včetně všeobecného základního příjmu, financování základní lékařské péče a zajištění školní docházky pro všechny, kterým jsou tyto vymoženosti dosud odpírány.

Politická ekonomie antropocénu nebude pouze kritikou postindustriální ekonomie, ale bude muset přihlížet k několika narativům nové éry. Narativy se vymezují v politických a společenských diskurzích proto, aby stanovovaly důvěryhodné a smysluplné uspořádání největších bezprostředních problémů s informativním, mobilizačním, stresujícím a aktivizujícím účinkem. Momentálně panuje soulad ohledně pěti narativů antropocénu: narativ katastrofy (apokalyptický n.), narativ soudu, narativ „velké transformace“, biotechnologický narativ, narativ interdependence (Dürbeck 2018). Jejich interpretace je zpravidla politická, méně často epistemologická (mají funkci simulace poznatků), lze je číst jako absolutní metafory pojmově nepostižitelné vzájemné závislosti v nové situaci. Ta přináší skládání účtů z priorit dosavadního ekonomického rozvoje a podněcuje zásadní transformaci typu civilizační racionality.

Politická ekonomie prokázala již v 19. století, že kapitalismus prochází určitými cykly – konjunkturami. Na rozvoji západní civilizace po konci bipolárního uspořádání na začátku 90. let 20. století a na globalizačním pohybu v prvních dekádách 21. století vidíme, že cykličnost se týká rovněž kulturního hegemonialismu; USA pozbývají stále

---

<sup>2</sup> „Tato agenda je akčním plánem pro lidstvo, planetu a prosperitu.“ Dostupné online: [https://www.dataplan.info/img\\_upload/7bdb1584e3b8a53d337518d988763f8d/agenda-2030\\_cz\\_final\\_1.pdf](https://www.dataplan.info/img_upload/7bdb1584e3b8a53d337518d988763f8d/agenda-2030_cz_final_1.pdf)



rapidněji své bývalé hegemoniální postavení a samy se stávají objektem mocensko-politických kalkulací (Hardt, Negri 2002; Hardt, Negri 2004). Z hlediska postindustriální politické ekonomie se tento proces projevuje střetem dvou typů správy kapitálu a kapitálových procesů, který podmiňuje také průběh současného hegemoniálního cyklu: východoasijská státní správa kapitálu založená na institucionálním (typem myšlení odlišném) zakotvení regulačního (autoritativně meritorního) systému ekonomiky stojí proti (ale současně také vedle, jako nabízející se alternativa) západnímu kapitalismu volné soutěže, vyznávajícímu své „tao“ deregulace, privatizace, liberalizace a světovlády.

Rozumění světu podle principů kapitalismu neregulovaného boje o zisky je alfou a omegou legitimizace stavu světa na začátku antropocénu: peníze jsou svoboda a my přece máme základní lidské právo na svobodu. Toto rozumění začíná ale prohrávat: (neo-)washingtonský konsenzus (Holzinger 2006) má nepřekonatelné obtíže obstát vedle nedoktrinálního konfuciánského smyslu pro kolektiv, celek, harmonii, vytrvalost, hodnotu druhého člověka, pro hierarchii, řád a autoritu, vedle žitého a vzájemně sdíleného vztahu sounáležitosti, který nepotřebuje žádné pojmově formalizované korporátní compliance, ale je naopak schopen absorbovat jako prvek korelace mezi jednotlivci mezi sebou i jednotlivci a státem soukromý kapitál ve vlastnictví státu (Sťahel 2020). Dosavadní hegemón se dostává do situace, kdy je stále slabší, a to znamená také zranitelnější. Reaguje na to sankcemi, politickým zásahem do pohybu zboží a pracovní síly, ekonomickým protekcionismem a vydíráním, jež dopadají rovněž na poměr k přírodě, k přirozenému živému světu, na němž očividně nezáleží, pokud nemůže být kořistí.

### **Ne další racionalizaci modernistické racionality**

Naše rozumová autonomie po nás v dnešní situaci nepožaduje víc, než si bez hysterie a poblouzněností položit otázku, co výsadního zakládá naše výsadní postavení; co morálního spočívá v naší nejdokonalejší mravnosti; jakým právem se dožadujeme práv a co vůbec znamená právo mít práva; proč by nám měla jednoznačnost prospívat a víceznačnost škodit, když svět pro nás existuje vždy jen v některém vyprávěcím (slovesném) čase jako předmět našich rozprav, rozhovorů, komunikace. Naše civilizační počínání nepochybně má svůj účel: nezačneme ale přemýšlet také o účelnosti svých účelů?

To, co nazýváme dynamikou doby, je reálně odstávkou rozumu; nečinnost, klid, prostoj, váznutí intelektu, jehož posledním a zatím nejzřetelnějším znázorněním je digitalizace, je výsledek kulturně-historicky až příliš luxusní hry na odhalování skrytosti. Hráli jsme vysoko, jak se sluší na ty, kteří postavili sami sebe nejvyš, nesrovnatelně se vším zbývajícím; zabředli jsme hluboko do své pravdy a nyní se neumíme

osvobodit; stáhli jsme s sebou přírodu, ostatní živočichy, celou biosféru, a stále ještě nás trápí víc, jak se z toho vylhat a trvale udržovat *UR*, než jak začít pracovat s faktem, že jsme v této situaci svou zásluhou, svou bezbřehou vůlí singularizovat celou rozporuplnost vzniku, vývoje, externího interkulturního a interního intrakulturního praktického destruktivního vlivu naší civilizace do imaginace „globálního nepochopení naší dobré vůle“.

Svět spočívá v typu rozumovosti, kterou ho vytváříme pro sebe a podle sebe. Proto žijeme v mnoha různých světech; Západ bude mít problém s pochopením faktu mnohosti světů tak dlouho, dokud nebude schopen přijmout kontingenci svého vlastního rozumu a nenaučí se ji akceptovat jako prvotní kritérium svého seberozumění a sebeoceňování (Holzinger 2006). Nechci lidem upírat mimořádné postavení ve světě: člověk je bytost rozumová, schopná intelektem vytvářet prostředí, jaké potřebuje. Jako takový ale člověk musí rozpoznat a respektovat, v *kterém* světě chce mít své výsadní postavení, stejně jako by měl potvrdit, že jeho disponibilní racionalita je skutečně prostředek k tvorbě správných rozhodnutí – evolučně dosažená správná schopnost k rozhodování se vůbec. Tvrdíme to o sobě a domníváme se s plnou samozřejmostí, že se touto schopností sami vědomě řídíme (svá rozhodnutí chápeme jako kriticky reflektované činy). Proč však potom opakujeme tytéž historické chyby; proč jsou naše selhání tak podobná selháním jiných lidí v minulosti, proč selhání vůbec bývá nejčastěji selháním „lidského faktoru“? Je racionalita, již disponujeme, skutečně schopná zabezpečit, abychom se učili ze situací a z problémů, které si sami připravujeme?

Se silněním diskusí o antropocénu a klimatické změně pozorujeme stále více projevů tohoto typu poosvícenské silné racionality. Zejména politický rozum neví, co činí a ukládá světu, aby se semkl a dal si za cíl oteplení naší planety maximálně o 2 °C. My můžeme stanovit, jak se oteplí nebo neoteplí atmosféra Země? Kdo má v referátu právo stanovit, že oteplení bude obnášet dva stupně Celsia? Co znamená, že se Země oteplí právě o ty dva stupně? Zde se skrývá podstatný problém: politický a ekonomický rozum pracuje v intencích modernistické racionality, která vede k představě, že svět uchopíme mocí svého rozhodování, přeskupíme v něm produkty síly našeho vědění a poznání, k nim připojíme nové popisy práce a návody k použití, a planeta se oteplí tak, jak řečeno. S touto imaginací rozumné správy naší „globální vesnice“ rizika nadále porostou.

Nemluvím zde o „změně myšlení“; ta je, stejně jako změna hodnotových žebříčků, náboženské denominace, mravních norem a dalších výchovou a výukou získaných rysů civilizovanosti, tím nejjednodušším, ale současně tím nejméně platným, o čem by environmentalistická filosofie a politická ekonomie mohly uvažovat. Změna myšlení je definována podmínkami typu racionality, v němž se odehrává; to

je její mez, která mj. limituje její vlastní racionálnost. Na mysli mám spíš rekapitulaci celkového (nakolik toho můžeme být schopni) přínosu modernistického typu osvícenské racionality, kterým je vedeno naše myšlení a z podstatné části také naše (sebeprodukční, ekonomické a politické) jednání v posledních třech stoletích. Žádný historický zákon nás nezavazuje, abychom mysleli a jednali tak, jak jsme se to naučili. Takové zákony dějin neexistují, zato existuje a ve všem, čím, jak a proč jsme, působí kontingence; vědomí, že to, co existuje a co chápeme jako skutečné, by mohlo být jinak, tj. nemuselo by vůbec být skutečné tak, jak je za skutečné máme. Také naše myšlení světa a o světě je pouze způsob myšlení, modalita, kterou můžeme chápat jako typ racionality. Věříme mu, že nás neklame; prověřujeme, potvrzujeme nebo falzifikujeme závěry, k nimž nás vede; pracuje-li kriticky, podrobujeme ho metakritické kontrole; a stále víc podléháme přesvědčení, že je skutečně správný, protože má výsledky, neboli, můžeme se empiricky přesvědčit o jeho účinnosti. Dovedl nás na dno Mariánského příkopu, k přistání na Měsíci, k CERNu, k poznatkům o jemných strukturách matérie. Proti tomu netřeba nic namítat; jen bychom si mohli uvědomovat, že taková empirická základna potvrzení naší racionality stačí jen proto, že jsme jí přivykli.

#### **Závěr – setrvalost narůstání**

Pokud budeme slovo antropocén chápat jako termín teorie poznání, můžeme ho určit jako pojem spadající do tzv. liminálního prostoru (Horyna 2009): v něm leží práh (*limen*) mezi negativním a pozitivním věděním, sloužící k orientaci v prostoru vyplněném omyly, metodologickými, systematickými a statistickými chybami, korekturami poznání a zásadními, nepominutelnými nejistotami (Knorr-Cetina 2002, 94). Je to hledisko moderní teorie a metodologie vědy, vychází ale z úvahy I. Kanta, který v *KČR* říká (Kant 1787, B 603), že nevědoucí člověk nemůže mít pojem svého nevědění. O tom, co neví, musí být zpraven zvnějšku, od věducích, aby získal vědomí o nevěděním. Tím se ještě nestane člověkem disponujícím věděním, ale pouze takovým, který získal informaci o tom, že existuje něco, o čem neví nic, vyjma toho, že daný jev existuje. V situaci této kantovské osoby se nachází každý poznávající subjekt; pojem (který chápeme jako jednoduchý obsah myšlení, ideu či představu něčeho) tvoříme pouze uvnitř hranice, jež je vedena naším možným věděním vůbec. Vně této hranice se otevírá prostor, odkud pocházejí poznatky o našem nevěděním a který proto nemůže být pojímán čistě jako sféra nevěděním (s výjimkou smyslového názoru, který však nezprostředkovává obecný pojem, *repraesentatio per se nota communes*, jenom představu jednotliviny, *repraesentatio singularis*), ale jako prostor negativního věděním. Přesné rozlišování (*discinctio*, tj. negace v Hegelově slova smyslu) v liminálním prostoru je předpoklad pro vymezení sféry pozitivního věděním, pro specifikaci toho, co je možné

považovat za vědění a za negativní vědění, jež se transformují v kriteriální součást teorie poznání.

Diskuse o antropocénu vyžaduje co nejhlubší reflexi poznání a vědění, kterým disponujeme, a odlišení domněnek, představ, přesvědčení či názorů, které si můžeme vytvářet s liberální libovůlí, nemůžeme pro ně ale nárokovat směrodatnost. Otázka, zda se slovo „antropocén“ používá k účelu, s kterým a pro který vzniklo, zda je takový účel vůbec dostatečně projasněný a zda jsme již schopni natolik důkladně a přesně vymezit charakteristiky současného stavu, vyžaduje přesné údaje a kritické, skeptické, zpochybňující interpretace. Principiální bude nepochybně zjištění, že vzdor všem proklamovaným neutralizacím uhlíkové stopy, trvalému *UR*, růstu nerůstu atd. je současnost nadále epochou narůstání. Tendence se nemění, protože se nezměnilo to rozhodující: ekonomické zájmy lidí. Lidé změnili snad všechno, k čemu pronikli, nyní nezbývá, než aby změnili své zájmy.

## Literatura

- ANDERS, G. (1956): *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck.
- BOLTANSKI, L., CHIAPPELLO, E. (2018): *The New Spirit of Capitalism*. London – New York: Verso Books; Reprint edition.
- DÜRBECK, G. (2018): Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses. *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, 3 (1), 1 – 20. DOI: <https://doi.org/10.2478/kwg-2018-0001>
- GIDDENS, A. (1986), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- HABERMAS, J. (1985): *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- HARDT, M., NEGRI, A. (2002): *V Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main: Campus.
- HARDT, M., NEGRI, A. (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt am Main: Campus.
- HOLZINGER, M. (2006): *Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- HONNETH, A. (2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (čes. *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*. Překlad A. Bakešová. Praha: Filosofia 2011).
- HORYNA, B. (2009): Negativní vědění a liminální nejistota. In: Zachariasz, A. L. (ed.): *Poznanie a prawda*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 175 – 187.
- KANT, I. (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch (týž, *Kritika čistého rozumu*. Překlad J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík. Praha, Oikoymenth 2020; slovenský překlad T. Münz, Bratislava: Pravda 1979).
- KARPIK, L. (2010): *Valuing the unique. The economics of singularities*, Princeton: Princeton University Press.
- KNORR-CETINA, K. (2002): *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- RECKWITZ, A. (2018): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, 5. vyd. Berlin: Suhrkamp.

- RITZER, J. (1996): *McDonaldizace společnosti: Výzkum měnící se povahy soudobého společenského života*. Praha: Academia.
- SŤAHEL, R. (2018): Environmentalizmus ako politická filozofia pre 21. storočie. *Filozofia* 73 (1), 1 – 13.
- SŤAHEL, R. (2019): Lovelockov koncept udržateľného ústupu a jeho konzekvencie. *Filozofia* 74 (5), 352 – 365. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2019.74.5.1>
- SŤAHEL, R. (2020): China's Approach to the Environmental Civilization. *Human Affairs: Postdisciplinary Humanities and Social Sciences Quarterly*, 30 (2), 164 – 173. DOI: <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0016>
- TVRDÝ, F. (2014): *Turingův test – Filozofické aspekty umělé inteligence*. Praha: Togga.

---

Tato studie vznikla s podporou grantu VEGA č. 1/0291/18 *Historicko-filozofická analýza environmentálneho myslenia, skúmanie jeho vplyvov na etické, právne a politické myslenie a jeho spoločenská odozva*.

---

Břetislav Horyna  
Filozofická fakulta UKF v Nitre  
Katedra filozofie  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovenská republika  
e-mail: bhoryna@ukf.sk  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6610-246X>