

Radikálna filozofia a radikálna politika v epoche antropocénu

Peter DAUBNER

Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, v. v. i.

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.03>



Úvod

Môj vlastný záujem o napísanie tejto kapitoly vychádza z presvedčenia, že medzi rôznymi tradíciami kritickej sociálnej a politickej teórie a konkrétnymi formami sociálneho a politického aktivizmu emancipačných hnutí a rozmanitých politických aktérov existujú značne nedocenené a doposiaľ – aspoň v podmienkach slovenskej proveniencie – takmer neprebádané prepojenia, ktoré sa po ich kritickej reflexii môžu ukázať ako intelektuálne, akademicky, ale aj prakticky produktívne. Ide o špecifický typ textu, ktorý by som si sám želal mať k dispozícii v čase, keď som „vstupoval“ do filozofického myslenia, na akademickú pôdu a zároveň do politickej praxe, motivovaný predovšetkým osobnou skúsenosťou štruktúrnej nespravodlivosti etablovaného politicko-ekonomického systému a potrebou jej kritického pomenovania, ktoré je jednou z kľúčových podmienok skutočne emancipačne orientovaného a radikálneho myslenia.

Táto kapitola sa preto zameriava na konceptuálne vymedzení vzťahu medzi radikálnou politikou, radikálnymi reformami a radikálnym experimentalizmom v rámci súčasnej kritickej sociálnej a politickej teórie. Východiskom je téza, že viaceré súčasne prebiehajúce krízy západných liberálno-kapitalistických spoločností – vrátane prehlbujúcej sa sociálno-ekonomickej nerovnosti a rozsiahlej environmentálnej degradácie – presahujú možnosti a kapacitu štandardného politického reformizmu, ktorý zostáva viazaný na reprodukciu existujúcich inštitucionálnych a normatívnych rámcov. Nevyhnutné sú preto radikálne reformy, ktorých intelektuálnym základom je radikálna filozofia.

Prvá časť kapitoly sa zaoberá prechodom od filozofie ako všeobecnej, politicky neutrálnej, akademickej reflexie spoločenskej reality k radikálnej filozofii, ktorá sa kriticky zameriava na štruktúry moci, dominancie a nerovnosti a možnosti ich eliminácie. Druhá časť predstavuje koncept antropocénu ako epochy, v ktorej sa ľudská činnosť stáva geologickou silou, a analyzuje jeho zásadné politické, epistemologické a civilizačné dôsledky pre interpretáciu sociálnej reality. Tretia časť skúma hnev ako afektívny aj kognitívne produktívny zdroj či motor radikálneho myslenia, ktorý v podmienkach antropocénu nadobúda podobu impulzu kritiky a motivácie k spoločenskej transformácii. Štvrtá časť následne spája predchádzajúce teoretické línie do rámca radikálnej politiky založenej na radikálnych reformách a experimentálnych formách intervencie do sociálneho priestoru, ktoré prekračujú dichotómiu tradičnej reformy a revolúcie smerom k transformačnej spoločenskej zmene.

Kapitola teoreticky nadväzuje na tradície kritickej a marxisticky orientovanej politickej filozofie a sústreďuje sa na napätie medzi reformou

a revolúciou, ako aj medzi reprodukciou a transformáciou spoločenského poriadku. Osobitná pozornosť sa venuje konceptu radikálnych reforiem ako forme politickej intervencie, ktorá umožňuje prekračovanie „racionality kapitalizmu“ bez nutnosti okamžitého predpokladu jeho úplného kolapsu.

V tejto perspektíve kapitola formuluje hypotézu, že radikálna politika v súčasných podmienkach antropocénu nemôže byť redukovaná na víziu systematického revolučného zlomu, ale zahŕňa aj postupné, kumulatívne transformačné intervencie, ktoré narúšajú mechanizmy reprodukcie existujúceho poriadku a zároveň otvárajú priestor pre alternatívne formy demokratickej a sociálno-ekologickej organizácie spoločnosti. Kapitola zároveň sleduje trajektóriu od radikálnej filozofie k radikálnym reformám ako špecifickej forme politickej praxe orientovanej na transformačnú zmenu, pričom tento analytický pohyb je zasadený do kontextu antropocénu ako rámca, ktorý artikuluje environmentálne a civilizačné limity súčasného spoločenského usporiadania.

Metodologicky je kapitola založená na kriticko-teoretickom prístupe kombinujúcom konceptuálnu analýzu a normatívnu rekonštrukciu kľúčových kategórií radikálnej politickej a sociálnej teórie, doplnenom o genealogicko-historickú perspektívu sledujúcu transformácie revolučných a reformných paradigiem od 20. storočia po súčasnosť, ako aj o interdisciplinárnu syntézu poznatkov politickej filozofie, politickej ekológie a teoretickej reflexie antropocénu, pričom ambíciou je kriticky reinterpretovať vzťah medzi reformou, revolúciou a transformačnou zmenou v podmienkach globálneho kapitalizmu a prehlbujúcej sa environmentálnej krízy.

1. Filozofia a radikálna filozofia

Čo je filozofia? A ako a kedy vzniká? Čo je radikálna filozofia? A ako a prečo vzniká? Čo je jej cieľom? Čo je pre ňu špecifické? A aké sú jej teoretické i praktické ambície? V tejto časti práce sa pokúsim stručne zodpovedať na tieto nastolené otázky. Vo všeobecnosti v akademickej filozofii panuje zhoda v tom, že na počiatku filozofie je „údiv“. C. Verhoeven (1972) explicitne konštatuje, že údiv je základom celého „filozofovania“. Boli to práve „prví filozofi“, Platón a Aristoteles, ktorí tvrdili, že filozofickú reflexiu inšpiruje predovšetkým údiv (Kautzer, 2015). „Prví filozofi, ktorí zároveň vytvorili aj samotnú ideu filozofie, chápali filozofiu ako *philosophia*, lásku k múdrosti. (...) Pojem filozofie teda znamená lásku k jednote pravdivého ľudského poznania a dobrého ľudského konania: lásku k jednote pravdy a dobra. Jednota pravdy a dobra je najvyššou hodnotou filozofie. Filozofia je teda láskou k najvyššej hodnote“ (Heller, 1984, 8).

Údiv teda stojí na počiatku idey filozofie a akýchkoľvek filozofických úvah či akejkolvek filozofickej reflexie už od antických čias. J. Malpas (2006) v tomto kontexte rozlišuje medzi údivom a povrchnou zvedavosťou. Aký je vzťah medzi údivom a zvedavosťou a aký majú vzťah k filozofii? J. Malpas ponúka zaujímavú, heideggerovskú interpretáciu tejto relácie, konštatujúc, že údiv, ktorý možno vystopovať k spisom Platóna a Aristotela, musí byť radikálne odlišný od zvedavosti. J. Malpas argumentuje, že údiv na rozdiel od zvedavosti nemožno eliminovať vysvetlením. Nejde o to, že by J. Malpas popieral, že zvedavosť a snaha vysvetľovať patria k filozofii. Tvrdí skôr, že filozofia sa na ne nedá jednoducho zredukovať. Jej impulz totiž neustále vychádza z údivu, ktorý presahuje

naše schopnosti vysvetlenia. Jeden zo zdrojov filozofie tak spočíva v tom, že bežné veci robíme výnimočnými v neustálej hre medzi jasnosťou vysvetlenia a nejasnosťou údivu. Údiv chápe J. Malpas “heideggerovsky” ako znovu-obnovené stretnutie s tým, čo je dané – s „realitou sveta“ – a reflexiu nad naším „bytím-vo-svete“ („being-in-the-world“).¹ Nemôže prekvapiť, že heideggerovský vplyv je tu citeľný.

Údiv je teda návratom k svetu, ku ktorému vždy už patríme – práve v tomto návrate začína filozofia a práve k tomu návratu sa musí vždy sama vracat'. Údiv teda nie je len „štartovací impulz“ filozofickej reflexie, ale je aj určujúcou štruktúrou filozofie, je tým, čo definuje jej hranice, povahu, a je tým k čomu sa musí filozofia nestále vracat'. Možno oceniť Malpasovo inšpiratívne stanovisko, myšlienku, že môžeme zostať v úžase nad nejasnosťou sveta, novej epochy antropocénu, v ktorej hrá človek alebo globálne ľudstvo dominantnú planetárno-transformačnú rolu; a to aj po bazálnom vysvetlení. Nezdá sa však, že by tento „moment“ bolo možné považovať za jediný pôvod filozofie v silnom zmysle slova, ani že by adekvátne odpovedal na otázku „prečo filozofovať“. To však nijako nespochybňuje skutočnosť, že v dejinách filozofie začína pre mnohých a mnohé filozofovanie fakticky v skúsenosti údivu a/alebo v pociťovaní pojmovej či existenciálnej nejasnosti. V tomto kontexte ide nepochybne o relevantný východiskový moment či zdroj inšpirácie aj pre súčasné, antropocénne myslenie, pretože naznačuje, že filozofická reflexia nemusí nevyhnutne začínat' výlučne z analytického odstupu, kritickej perspektívy či systematického hodnotenia faktov.

¹ K interpretácii myslenia M. Heideggera pozri bližšie Sheehan (2014).

Problém je však – samozrejme – komplexnejší, otázka počiatku filozofie sa totiž v zásade „odvíja od toho, ako chápeme filozofiu samotnú“ (Majerník 2023, 44); od toho, či ju – zjednodušene – chápeme ako „dejinnú formáciu“ (ako napríklad J. Patočka) alebo či filozofiu „považujeme za generickú formu ľudskej reflexie nad životom a svetom, ktorá sa (...) rozvinula (...) v princípe len kvôli kontingentným historickým faktorom“ (*ibidem*, 44). Práve v tomto druhom zmysle sa filozofia neredukuje na konkrétny historický začiatok, ale je viazaná na istý typ otázok a spôsob uvažovania o svete, ktorý je pre filozofiu špecifický. „Filozofia začína v momente, keď si kladieme otázky, ktoré nemajú jednoznačné empirické odpovede a vyžadujú uvažovanie o samotných základoch skúsenosti“, tvrdí T. Nagel (1987, 5). Vznik filozofie môžeme teda v špecifickom zmysle chápať aj ako radikálny dejinný zlom, ako „počiatok dejín“, ktorý spočíva v aktívnom kladení otázky po zmysle namiesto nekritického prijímania vopred daných odpovedí a tento zlom sa štandardne situuje do antických gréckych *poleis*. Alebo – *vice versa* – môžeme takýto „výnimočný moment“ v dejinách filozofie odmietnuť a k problému počiatku filozofie pristupovať dôsledne historicko-materialisticky a lokalizovať vznik filozofie z perspektívy „slobody filozofovať“, ktorej nevyhnutným predpokladom je najmä materiálna nadprodukcia. V tomto kontexte filozofia nevzniká ako nejaký špecifický „duchovný zlom“, ale ako sociálno-ekonomický dôsledok situácie, v ktorej je produkcia a reprodukcia spoločnosti adekvátne zabezpečená, v čoho dôsledku vzniká „voľný čas“ ako *conditio sine qua non* akejkoľvek filozofickej reflexie.²

² Pozri bližšie tiež Daubner (2024b).

Iný pohľad však ponúkol G. W. F. Hegel, podľa ktorého sa filozofia ako taká objavuje práve v momente, keď sa spoločenské rozpory vyostria do bodu nezmieriteľnosti v rámci danej podoby spoločenského života (Noonan, 2014). Možno mal však pravdu L. Althusser (2001), keď tvrdil, že filozofia v istom zmysle „nemá históriu“, aspoň nie vlastnú autonómnu históriu nezávislú od materiálnych spoločenských podmienok. Filozofia sa, podľa neho, „deje“ len v kontexte skutočnej (materiálnej) histórie: „Filozofia, rovnako ako náboženstvo a etika, je iba ideológia; nemá žiadnu históriu, všetko, čo sa v nej zdá diať, sa v skutočnosti deje mimo nej, v jedinej skutočnej histórii – histórii materiálneho života ľudí“ (Althusser, 2001, 38). A ľudské dejiny, v rámci ktorých ľudia alebo triedy „zápasia“ medzi sebou o uznanie a zároveň prostredníctvom práce „zápasia“ s prírodou, sú v tomto kontexte, podľa K. Marxa, „ríšou nevyhnutnosti“ (*Reich der Notwendigkeit*) a za jej hranicou (*jenseits*) sa nachádza „ríša slobody“ (*Reich der Freiheit*), ako tvrdil A. Kojève (1989).

2. Koncept antropocénu a jeho implikácie

Z perspektívy konceptu antropocénu sa však spor o to, ako a kedy vzniká filozofia, radikalizuje: ak filozofia historicky vyrastá z materiálneho nadbytku, potom epochálne narušenie ekologických a produkčných základov spoločnosti kladie otázku nielen po jej pôvode, ale aj po možnostiach a podmienkach jej ďalšej existencie. Navyše, ak uznáme, že existuje nejaký počiatok filozofie, implicitne tým uznáme aj skutočnosť, že musí nevyhnutne existovať aj jej koniec. A z tejto perspektívy sa potom „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). Preto sa prikláňam skôr empiristickým, pozitivistickým a najmä marxistickým, resp. materialistickým interpretáciám filozofie, keďže tvrdím, že dejiny nemožno chápať ako teleologicky usporiadaný proces s akýmkoľvek vnútorným cieľom, ale skôr ako kontingentné zret'azenie sociálnych praktík a nepredvídateľných a často celkom náhodných udalostí.³ Tieto procesy sú spravované a riadené anonymnou logikou zautomatizovanej spoločenskej mašinerie, ktorá presahuje intencie individuálnych aktérov a podmieňuje vznik, transformáciu i zánik ideí a inštitúcií ako faktov, ktorých príčiny je potom potrebné hľadať v náhode alebo ľubovoľnosti individuálnych či kolektívnych rozhodnutí. Ako tvrdí Ch. Kautzer (2015, 20): „Väčšina našich činov a súdov nie je ani vedome zamýšľaná, ani náhodná, ale skôr zakorenená a zautomatizovaná cesta, ako sa orientovať v našom spoločenskom svete“.

Je to v zásade istá forma skepticizmu vo vzťahu k historickému poznaniu, ktorá tak následne transformuje filozofiu dejín na „záležitosť epistemológie“, ako tvrdí J. Stewart (2023). A vzhľadom na to, aký hlboký regres v epoche antropocénu, v dôsledku globálnej environmentálnej krízy, prežívame, je spochybnená aj idea dejinného pokroku.⁴ „Viera v pokrok dejín, nehovoriac o priamočiarom lineárnom pokroku, sa zdala byť beznádejne naivným predpokladom dávnych čias“, tvrdí J. Stewart (2023, 59). Viera v progres ľudstva súvisí na tej najvšeobecnejšej úrovni s ideou dobra.

³ Pozri tiež Elster (1985).

⁴ Pozri bližšie Daubner (2024b).

Ak sme, spolu s Á. Heller (1984), tvrdili, že filozofia je láskou k jednote pravdivého ľudského poznania a „spoločného dobra“, tak antropocén je epochou, v ktorej sa celá realita premenila na svoj obraz; na spektakel, akokoľvek odcudzujúci, sa „totalizoval“ a navždy oddelil ľudský život od akejkolvek možnosti predpokladaného „spoločného dobra“. Naša „prirodzenosť“ bola vyvlastnená a komodifikovaná a aj „moc“ sa stala komoditou (Wall, 1999). Ako konštatuje filozof C. Douzinas (2019), tak „spoločné dobro“ sa v súčasnej kapitalistickej sociálnej ontológii často objavuje ako morálny argument ospravedlňujúci ekonomický systém založený na neregulovanej konkurencii a honbe za ziskom. Od Smithovej „neviditeľnej ruky“, cez tvrdenie, že nespútaný egoizmus podporuje „spoločné dobro“, až po predstavu, že priaznivé účinky „presakujú zhora nadol“, ak bohatí dostanú ešte väčšie daňové úľavy, sa kapitalizmus vo svojich dejinách neustále snažil nárokovat' si morálnu prevahu nad akokoľvek alternatívou. „Zatiaľ čo väčšina spoločnosti čelí rastúcej existencnej neistote, najbohatší jednotlivci naďalej akumulujú ďalšie bohatstvo“ (Akbar, 2020, 92). Práve preto, že je tejto predstave tak ťažké uverit', ekonomika býva opakovane moralizovaná a obhajovaná jazykom sociálnej spravodlivosti. V skutočnosti však porevolučný poriadok po roku 1989 spája ekonomický systém, ktorý vytvára obrovské štrukturálne nerovnosti a útlak, s právno-politickou ideológiou sľubujúcou dôstojnosť, slobodu a rovnosť. Táto zásadná nestabilita vedie k jeho postupnému rozpadu.

Systematická filozofia v súčasnosti nie je v „normálnom stave“, ktorý by implikoval absenciu inovácií a zameranie sa výlučne na opakovanie či reinterpretáciu myšlienok predchádzajúcich filozofov, ako upozorňuje B. Horyna (2020). Koncept antropocénu, tento mnohorozmerný,

komplexný a nejednoznačný fenomén (Pokorný, Storch, 2021), ktorý nie je len označením určitého stavu sveta, ale aj prístupom k tomuto svetu, spôsobom jeho reflexie, však filozofiu vystavuje dramatickému viacúrovňovému posunu z tohto stabilného stavu do tzv. „stavu existenčnej núdze“.⁵ Ide o situáciu, v ktorej tradičné kategórie a metodológie systematickej filozofie čelia bezprecedentným environmentálnym, sociálnym a politickým výzvam, ktoré vyplývajú z planetárnej transformácie pod vplyvom ľudskej činnosti a v konečnom dôsledku aj nového planetárneho režimu (Horyna, St'ahel, 2023).

Porozumieť epoche antropocénu prostredníctvom nástrojov systematickej filozofie (a jej metodológie a epistemológie), ale i klasickej filozofie dejín, nadväzujúc na G. W. F. Hegla (1961), parafrázujúc najmä na F. Novosáda (2022), znamená v podstate rekonštruovať vnútornú logiku vývoja súčasnej epochy, logiku stretania sa protikladných či antagonistických síl, logiku formovania sa, udržiavania a rozkladu niekdajšej „jednoty rozmanitostí“ holocénu, ktorý ustúpil novej geologickej epoche antropocénu, v ktorej ľudské bytosti dominujú planetárnym procesom, čím významne presahujú a často marginalizujú prirodzené ekologické faktory, teda epochy, v ktorej sú ľudské bytosti stále viac hlavnou geologickou silou ovplyvňujúcou systém Zeme, čím zatieňujú všetky ostatné faktory. G. W. F. Hegel (1961, 74) tvrdil, že: „Každá filozofia je filozofiou svojej doby, článkom v celej reťazi duchovného vývoja“. V tomto zmysle môže byť „filozofia antropocénu“ filozofiou ako systematickým vyjadrením epochy

⁵ W. Benjamin (2006, 392) kedysi slávne skonštatoval, že „tradicia utláčaných nás učí, že ‚stav núdze‘, v ktorom žijeme, nie je výnimkou, ale pravidlom“. Túto myšlienku neskôr teoreticky rozvinul A. Agamben (2005), ktorý argumentuje, že „výnimočný stav“ sa dnes stal permanentným a kontinuálnym.

v myšlienkach; epochy, v ktorej hrá človek alebo globálne (kolektívne) ľudstvo dominantnú planetárno-transformačnú rolu. Environmentálna politická filozofia tejto epochy sa tak stáva aj kritickou filozofiou globálnej spoločnosti, skúmajúc nielen mocenské štruktúry, zodpovednosť, suverenity, slobodu, environmentálnu udržateľnosť či etické dimenzie ľudskej činnosti v podmienkach environmentálnej a sociálnej krízy, ale aj globálny kapitalizmus ako politicko-ekonomický systém, na ktorého pozadí sa globálna environmentálna kríza odohráva. „Kríza by pritom mala byť katalyzátorom kritickej sebareflexie o našom iracionálnom správaní a impulzom pre predstavovanie si inej budúcnosti – demokratickejšej, egalitárnejšej a udržateľnejšej“, ako tvrdí K. Saito (2022, 162). A kapitalistický systém je zjavne dlhodobo v kríze, pričom „otázka ekologickej degradácie (...) je ústredným miestom tejto diskusie“ (Wallerstein, 1999, 10).

Ako upozorňuje E. Altvater (2016), tak moderný kapitalizmus nemožno redukovať na obyčajnú „spoločenskú formáciu“. Kapitalistický systém predstavuje komplexnú transformáciu ľudskej existencie, ktorá zasahuje nielen sociálne vzťahy, ale aj fungovanie systémov Zeme a zároveň preniká do mentálnych svetov jednotlivcov ako sociálnych aktérov. A tento vývoj má zásadné implikácie pre politiku i filozofiu. Už totiž nejde výlučne o spoločenské antagonizmy v tradičnom zmysle: každý takýto antagonizmus je neoddeliteľne spätý so socio-ekologickými dôsledkami zmien v systémoch Zeme, ktoré súčasne generujú triedne konflikty a dynamizujú spoločenský vývoj. Význam týchto procesov možno sledovať aj v historickej trajektórii civilizácií. Hoci koncept antropocénu umožňuje zdôrazniť „ústrednú úlohu ľudstva v geológii a ekológii planéty“ (Crutzen, 2002, 23), stav, v ktorom ľudská činnosť konkuruje „niektorým z veľkých

síl prírody svojím vplyvom na fungovanie systému Zeme“ (Steffen *et al.*, 2011, 843), teda skutočnosť, že ľudstvo sa stalo dominantnou silou, ktorá ovplyvňuje všetky zložky planetárneho ekosystému – biosféru, hydrosféru, atmosféru, kryosféru aj litosféru, čím zároveň radikálne mení ich vzájomné fyzikálne, chemické a biologické, presnejšie biochemické interakcie v rámci planetárneho systému (Horyna, St'ahel, 2023), nedokáže reflektovať environmentálnu a sociálnu ontológiu kapitalizmu, konkrétny politicko-ekonomický systém (a jeho prejavy a dôsledky), založený na logike zisku, imperatíve ekonomického rastu a akumulácii kapitálu a vykorisťovaní človeka a prírody a jej zdrojov.

V environmentálnej politickej filozofii preto niektorí radikálni autori (Daubner, 2022a) a kritici súčasného spoločensko-politického, a najmä politicko-ekonomického, poriadku používajú pojem kapitalocén ako modifikáciu tradičného pojmu antropocén. Pojem „kapitalocén“ používajú najmä marxisticky orientovaní autori na zdôraznenie, že súčasné zmeny úzko súvisia so špecifickou formou spoločenskej organizácie – kapitalizmom, ktorý slúži v prospech určitej spoločenskej triedy (Moore, 2015); a ktorý degradáciu prírody chápe ako „špecifický prejav kapitalistickej organizácie práce“ (Moore, 2016, 111). Radikálne kritickí autori operujúci s konceptom kapitalocénu preto požadujú „ukončenie permanentného ekonomického rastu, ktorý je funkčne nevyhnutný v rámci kapitalistického spôsobu výroby, podrobujúceho prírodu aj prácu logike neustálej akumulácie kapitálu“ (Stump, 2021, 11). Ako tvrdí M. Hauser (2024a, 21): „Ak v úvahách o antropocéne zohľadníme rolu kapitalistického socio-ekonomického systému, zmení sa takmer všetko“. Túto konceptuálnu modifikáciu vysvetľuje J. Géryk (2025, 1202) nasledovne:

„Tento pojmový posun je dôležitý pre osvetlenie možnosti prechodu k alternatívne modelu reakcie na ohrozujúcu situáciu. Ak totiž bude primárne identifikovaným zdrojom ohrozujúcej situácie ľudstvo ako celok, potom nám chýba potrebná predstava vonkajška systému, čo nás vedie k tomu, že pristúpime skôr k rezilientnému modelu založenému na adaptácii a reflexívnom prispôbovaní sa zmenám prostredia. Ak však ako zdroj ohrozenia označíme konkrétny politicko-ekonomický systém, otvára sa cesta aj pre revolučný model, ktorý udržiava predstavu nahradenia poriadku a umožní novú, alternatívnu normalitu.“

„Kapitalocén“ ako alternatívny pojem zdôrazňuje, že za súčasnú situáciu nenesie zodpovednosť ľudstvo ako biologický druh, ale skôr určitá jeho časť a/alebo konkrétna forma spoločenskej organizácie. Koncept antropocénu je založený na predstave, že súčasnú environmentálnu krízu spôsobila akási esenciálna ľudská prirodzenosť. Tento koncept ignoruje úlohu systémov, ako sú kolonializmus, kapitalizmus a patriarchát, ktoré vytvorila malá menšina ľudí a zároveň vymazáva rasovo podmienenú históriu extraktívneho kolonializmu, ktorá dala vznik tejto podobe globalizácie (McEwan, 2021). „Antropocén môže byť užitočný pojem na upozornenie na závažnosť globálnej situácie; zároveň však môže byť zavádzajúci – a ak je zavádzajúci, môže viesť k nesprávnej diagnóze toho, čo je potrebné robiť“, konštatujú spoločne E. Cudworth a S. Hobden (2021, 245).

Environmentálna kritika kapitalistického spôsobu výroby, spotreby a dopravy nie je nová. Ako skonštatoval pred desaťročiami napríklad M. Dhaouadi (1994), tak planéta Zem sa stáva čoraz neobývateľnejšou, pričom radikálna rola západného kapitalizmu pri deštrukcii prírodných

zdrojov Zeme a ekológie je viac než zrejmé. Obraz našej súčasnej aj budúcej planéty sa stáva oveľa pochmurnejším a zúfalejším, keď vezmeme do úvahy neustále narastajúce masívne hromady deštruktívnych zbraní všetkých druhov, nezohľadňujúc environmentálne dôsledky ich používania a odhliadnuc od toho, že úplné zničenie našej planéty a totálne vyhľadanie všetkých živých druhov sa stalo v 21. storočí vskutku ľahko dosiahnuteľným. Ľudské činnosti a technologické inovácie zavádzajú do biosféry nové biofyzikálne faktory a upravujú fyzikálne parametre, ktoré riadia fungovanie kľúčových systémov Zeme. Dôsledkom nie je iba globálna klimatická zmena, ktorá pohlcuje väčšinu pozornosti, ale aj ďalšie environmentálne zmeny, ktoré rovnako ohrozujú „bezpečné prevádzkové hranice ľudstva“ (Harrington, 2016). Globálna zmena klímy nie je len hlavná politická výzva antropocénu, ale aj existenčná hrozba pre ľudstvo. Pre rastúci počet akademikov už nie je udržateľné, aby odpoveď na mnohopočetné krízy antropocénu spočívala v udržiavaní politiky „business as usual“ alebo v opakovaní tých istých prístupov k poznaniu a politicko-praktickým riešeniam, ktoré nás doviedli až na úroveň planetárnej deštrukcie (Latour, 2018) alebo globálneho environmentálneho kolapsu (Chakrabarty, 2021).

M. Hauser (2023, 76) v tejto súvislosti dodáva: „Nachádzame sa v okamihu dejín, keď sa rozhoduje o ekologickom prežití ľudstva.“ Je otázkou, že či môže súčasná civilizácia za súčasných podmienok prežiť, aspoň na miestach, ktoré zostanú obývateľné (Horyna, St'ahel, 2023), vzhľadom na závažné, nepredvídané a nepriaznivé „vedľajšie účinky“ ľudskej činnosti (McLaughlin, 1993). „Doteraz všetky civilizácie zanikli v dôsledku narušenia svojich environmentálnych predpokladov. Nie je to nič nové, len dnes to hrozí v celosvetovom meradle“ (Kohák, 2010, 325).

Koncept antropocénu môže byť v tomto kontexte preto interpretovaný ako „ontologický šok“ vyvolaný globálnymi hrozbami, ktoré táto epochálna a radikálna zmena prináša, ako poukazujú T. Morton (2013), D. Haraway (2016a; 2016b) alebo A. Lowenhaupt Tsing (2015). Morton (2013, 1) opisuje antropocén ako „zemetrasenie v bytí“, pretože tradičné chápanie sveta ako javiska ľudskej existencie sa stáva neudržateľným; „svet ako taký – nie špecifická predstava sveta, ale ‚svet‘ vo svojej celistvosti – sa vyparil“ (Morton, 2013, 101). „To (...) znamená, že svet, ako sme ho poznali, už prakticky neexistuje“ (Horyna, St’ahel, 2023, 20). Inými slovami, rastúce uvedomovanie si, že antropocén už nevytvára udržateľné „environmentálne predpoklady pre život“ (Lowenhaupt Tsing, 2015), predstavuje hlboké „otrasenie“ filozofických základov, na ktorých stoja naše (západné) predstavy o modernite a lineárnom pokroku (McEwan, 2021).

Antropocén je teda pomenovaním súčasnej epochy ľudskej civilizácie, epochy geologického vývoja Zeme, ale zároveň špecifickým videním sveta, ktoré je založené na množstve vedeckých poznatkoch o komplexných procesoch v rámci planetárneho systému a kritickej miere vplyvu ľudských aktivít na tento systém a globálnymi transformáciami s nimi súvisiacimi. Je však viac než len to. Zo všeobecnejšej perspektívy, koncept antropocénu zahŕňa, konštatuje M. Ajvaz (2021), situáciu, do ktorej môžeme zaradiť: (1.) skutočnosť, že sa ľudia stávajú obyvateľmi planéty a že sú neoddeliteľnou súčasťou planetárneho celku; (2.) skutočnosť, že ľudia pôsobia na prírodné prostredie spôsobom, ktorý má významný vplyv na všetky prírodné procesy, sa odhaľuje radikálnejšie a zreteľnejšie než v minulosti; a ktorý zároveň premieňa pôsobenie prírody na človeka;

a (3.) teoretickú reflexiu tejto situácie. Limity nášho poznania a kontroly nad realitou sú radikálne, neprekonateľné a všadeprítomné, ako tvrdí C. Douzinas (2019). V dejinách filozofie sú prítomné vo forme odporu proti karteziánskemu projektu, proti Hegelovmu nároku na prístup k absolút-nemu poznaniu či proti vlastníckemu individualizmu, v rámci ktorých narážajú ľudské poznanie a moc na zásadné limity. Ak je humanizmus schopnosťou človeka byť suverénom nad sebou samým a nad svetom, ktorý radikálne transformuje, potom pripomínanie konečnosti v epoche antropocénu tieto nároky radikálne spochybňuje.

Nachádzame sa teda v období označovanom ako antropocén, v ktorom ľudská činnosť nadobudla celoplanetárny rozsah a zanecháva radikálnu stopu v podobe špecifickej geologickej vrstvy. V tomto kontexte dochádza k postupnému vymieraniu živých organizmov a čoraz zreteľnejšie sa črtajú riziká hlbokkej destabilizácie života na Zemi. Približujeme sa k dobe, keď môžeme byť svedkami „konca života“, nie však ako náhlej udalosti, ale ako dôsledku kumulatívnych procesov vyvolaných človekom: masového vymierania, vyčerpávania zdrojov ohrozujúceho samotné základy spoločenského poriadku, zrýchľujúcej sa klimatickej zmeny presahujúcej aj prognózy exponenciálnej akcelerácie, a napokon aj premien ľudského mozgu pod vplyvom digitálnych technológií a vizuálnej kultúry, ktoré naznačujú možný „koniec“ kognitívneho človeka (Hauser, 2024a). „Koniec sveta – a otázka, ako ho prežiť – je v západnej kultúre zjavne prítomný v kolektívnom vedomí, pričom tento trend je nepochybne podnecovaný pochybnými správami o klimatickej zmene“, tvrdí teoretik O. M. Sandberg (2020, 335).

To, čo je v environmentálnej politickej filozofii nové, je, že tieto pesimistické, katastrofické naratívy, súvisiace s antropocénnym myslením, sú preniknuté radikálnou mierou ľudského zúfalstva a beznádeje *vis-à-vis* prognózovanej environmentálnej katastrofe. „Stav existenčnej núdze“ preto vyžaduje radikálnu akademickú, i politickú reakciu. Ako v tejto súvislosti trefne napísal M. Redclift (1994, 123): „Neschopnosť pochopiť globálny charakter environmentálnych problémov leží v jadre problému pre radikálne akademické bádanie.“ Prečo však dnes potrebujeme filozofiu ako takú? Á. Heller (1984, 5) odpovedá nasledovne:

„Dnes nikto nemôže poprieť, že filozofia sa nachádza v ťažkej situácii. Rovnako ťažké je však poprieť, že existuje potreba filozofie – potreba, ktorá sa dokonca zväčšuje a prehlbuje. Dnes stoja spoločenské vedy pred otázkami, ktoré im čoraz jasnejšie ukazujú, že filozofiu potrebujú. Vedci nepotrebujú filozofiu na potvrdzovanie svojich metód, keďže to dokážu aj bez nej; aktivisti nepotrebujú filozofov, ktorí by obchádzali filozofiu a bojovali po ich boku, keďže bojovať dokážu aj bez filozofov. Potrebná je však jednotná odpoveď na otázky, ako treba myslieť, ako treba konať, ako vôbec treba žiť – a to je odpoveď skutočne filozofická. A nech je už byť filozofom akokoľvek ťažké, povinnosťou filozofa je na tieto otázky odpovedať, alebo aspoň urobiť všetko, čo je možné, aby odpoveď poskytol – odpoveď suverénnu, autonómnu, bez obhajovania sa a bez výhovoriek.“

3. Hnev a radikálna filozofia v epoche antropocénu

Ako som tvrdil, tak filozofickú reflexiu už od čias Platóna a Aristotela inšpiruje predovšetkým údiv. Ako však vzniká radikálna filozofia? A čo to vôbec radikálna filozofia je? Ak filozofia vzniká prostredníctvom údivu, tak pri radikálnej filozofii je to skôr niečo ako hnev, neposlušnosť a odpor, čo pestuje túžbu po poznaní, tvrdí Ch. Kautzer (2015). Ako súvisí hnev, radikálna filozofia a epocha antropocénu? Začnime tým, že hnev je ambivalentný pojem. V diele *Čo je filozofia?* G. Deleuze a F. Guattari (1996) načrtávajú „anatómiu“ pojmu, ktorú možno stručne charakterizovať nasledovne: Pojem nie je daný ako hotová, finálna entita; vzniká tvorbou a konštituuje sám seba spôsobom, ktorý otvára prístup k príslušnej pojmovej rovine. Ako multiplicita (mnohosť) pozostáva z viacerých zložiek, ktoré sú definované svojimi intenzitami a procesnou, modulárnou povahou. Jednota pojmu je preto nevyhnutne fragmentárna. Každý pojem má vlastné „dianie“ – dynamiku vzťahov s inými pojmami nachádzajúcimi sa na tej istej rovine. Pojem zároveň predpokladá problém, respektíve konšteláciu problémov, prostredníctvom ktorých vstupuje do koexistencie s ďalšími pojmami. G. Deleuze a F. Guattari opisujú jeho „klby“ ako oblasti a mosty – oblasti predstavujú vnútorné intenzity jednotlivých zložiek, ktoré medzi sebou prechádzajú v rámci fragmentárnej jednoty pojmu; mosty označujú miesta jeho rezonančného prepojenia s inými pojmami.

Základný problém filozofie podľa G. Deleuzea a F. Guattariho (1996) spočíva v tom, ako dosiahnuť pojmovú koherenciu pri zachovaní kontaktu s inherentnou nesúdržnosťou a chaotickosťou sveta, bez straty

nekonečna, do ktorého je myslenie vždy ponorené. Aj tá najzložitejšia filozofická terminológia je skonštruovaná tak, že ju možno – aspoň v jej východiskovom bode – uchopiť a pochopiť výlučne reflexiou (Heller, 1984). Hnev sa práve v uplynulom období stal objektom dôležitej filozofickej reflexie. A je zaujímavé o ňom uvažovať práve v kontexte konceptu antropocénu. Akú úlohu zohrala táto – dnes už filozofická – kategória dejínach ľudskej civilizácie? Produktívnu alebo naopak, kontraproduktívnu, resp. deštruktívnu? P. Sloterdijk (2010) v tomto kontexte poznamenal, že ľudské dejiny možno chápať ako „drámu akumulovaného hnevu“. Práve z hnevu vzniká nielen radikálna filozofia, ale aj radikálne konanie a emancipačné zápasy. Budem argumentovať, že hnev je produktívny prvok v dejínach ľudstva a môže pôsobiť ako mimoriadne dôležitý katalyzátor inšpirujúci mimoriadne odvážne konanie.

Úlohou filozofie predsa nie je svet iba interpretovať, ale aj meniť, aby som voľne parafrázoval slávnu Marxovu „jedenástu tézu o Feuerbachovi“.⁶ Stručne, podľa K. Marxa je konceptuálna práca filozofického spochybňovania hodnotná iba ako nástroj k politickému cieľu sociálnej revolúcie (Noonan, 2014). Faktom je, že: „Existujúci politický poriadok nikdy nebol pre väčšinu z nás žiaduci; klimatická kríza nás núti uvedomiť si, že jeho pokračovanie už nie je ani možné“ (Sandberg, 2020, 354). Na strane druhej, ak zmeníte filozofiu, zmeníte aj svet. Radikálna filozofia by mala mať emancipačný potenciál, potenciál zmeniť svet. Radikálna filozofia, resp. radikálne filozofické projekty často dezorientujú tých, ktorí na ne nie

⁶ Od čias Marxovej jedenástej tézy o Feuerbachovi je status filozofie v marxizme predmetom sporov. Marx sa prestal venovať „filozofii“ v prospech „vedy“; no zároveň sa zdá jasné, že pri situovaní Marxovho projektu je nevyhnutný istý filozofický „moment“. Pozri bližšie Arthur (1990).

sú zvyknutí, pretože spochybňujú disciplinárne hranice a samotnú čisto kontemplatívnu predstavu akademickej filozofie (Kautzer, 2015), ktorá „prestáva slúžiť dejinám, pretože sa mení na súkromnú konverzáciu medzi expertmi, ktorí sa snažia navzájom vyvrátiť“ (Noonam, 2014, 15).

Ch. Kautzer (2015) tvrdí, že emancipačný a kritický zámer marxistickej filozofie smeroval k tomu, aby sa uskutočnil v praxi a tým prekonal utláčajúce podmienky vtedajšieho kapitalizmu, ktoré si pôvodne vyžadovali teoretickú reflexiu. A hovoriť v tomto kontexte o emancipácii znamená hovoriť o emancipácii od niečoho – konkrétne od útlaku a nespravodlivosti. Radikálna filozofia preto vo všeobecnosti nadobúda výrazne negatívny, kritický alebo intervenčný vzťah k existujúcim spoločenským podmienkam. Snáď najvýstižnejšie to vyjadrila filozofka H. Arendt (1970, 63): „Hnev vzniká iba tam, kde existuje dôvod domnievať sa, že podmienky by sa mohli zmeniť, no napriek tomu sa nemenia“. Opačný filozofický postoj v tomto kontexte zastáva M. Nussbaum (2016, 23): „Predstava, že hnev je nevyhnutnou podmienkou spravodlivosti, patrí medzi najhlbšie zakorenené omyly západného myslenia.“

V súčasnosti je však zároveň nespochybniteľné, ako konštatuje M. Hauser (2024b, 79), že: „Radikálne emancipačná politika dvadsiateho storočia, ktorá bola inšpirovaná Októbrovou revolúciou v roku 1917 a marxistickou politikou v rôznych variantoch, vyčerpala svoje možnosti, a mnohí jej stúpenci si uvedomili, že v dohľadnej dobe nemá pokračovanie.“ Emancipačný potenciál marxistickej filozofie a politiky sa definitívne vyčerpal. To však nevyhnutne neznamená, že zápasy za emancipáciu či dokonca triedne boje v súčasnom svete neprebiehajú. Radikálna ľavica v 21. storočí môže postupne prekonať obdobie intenzívnej introspekcie,

ktoré sa začalo po páde Berlínskeho múru. Politické subjekty a intelektuálne prúdy, ktoré sa historicky identifikovali so „skutočne existujúcim socializmom“, sa buď vytratili z verejného priestoru, alebo dnes pretrvávajú už len ako predmet historickej reflexie. „Oficiálny marxizmus-leninizmus už na začiatku päťdesiatych rokov stratil na svojej sile a presvedčivosti a odvtedy sa ‚učenie klasikov‘ stalo strážnym ornamentom“, tvrdí F. Novosád (2004, 35). Na západe preto už od 40. rokov 20. storočia národné štáty a kapitál spolupracovali na tom, aby si „kúpili cestu von“ z problémov legitimacy „liberálno-kapitalistickej spoločenskej formácie“ najmä prostredníctvom redistributívnej fiškálnej politiky a rozmanitých intervencionistických programov sociálneho štátu (Scerri, 2019), pričom pod tlakom postupne rozširovali prístup k týmto programom aj na tých najzraniteľnejších, čo tlmilo „hnev nás“ a s ním spojený masový odpor.

J. Dean (2012) konštatuje, že v diskurze prevláda pohľad, podľa ktorého rozpad Sovietskeho zväzu v roku 1991 a triumf liberálnej demokracie a kapitalizmu vyplýva priamo z totalitnej povahy stalinizmu a jeho politickej a ekonomickej rigidity. Jedinečná skúsenosť so stalinizmom v Sovietskom zväze sa teda stáva základom, na ktorom sú všetky diskusie o alternatívach k neoliberalnému kapitalizmu umlčované. Sovietsky stalinizmus slúži ako „dôkaz“, že komunizmus v praxi nikdy nemôže fungovať, pretože každá „výzva“ alebo – aby som použil pojem L. Althussera (2001) – „ideologická interpelácia“ voči politickému a ekonomickému *status quo* sa nevyhnutne skončí stalinistickými čistkami a gulagmi. Súčasnú radikálnu ľavicu však reprezentujú najmä politické strany a intelektuálne prostredia nadväzujúce na teoretické tradície eurokomunizmu, socializmu, radikálnej sociálnej demokracie, ekologického hnutia a anarchizmu, teda na tie prúdy,

ktoré aj počas vrcholu studenej vojny formulovali konzistentnú kritiku stalinizmu a ďalších sovietskych verzií marxistickej teórie a praxe. Historiografia a teoretická reflexia ľavice boli pritom vždy úzko prepojené s politickou praxou; práve myslenie orientované na spoločenské konanie predstavovalo jej kľúčový nástroj. V tomto zmysle možno návrat teórie do radikálnej politiky po období sebakritickej reflexie a intelektuálnej kontemplácie považovať za mimoriadne významný. Otvára totiž priestor pre nedogmatické prehodnotenie filozofických, politických, sociálnych, inštitucionálnych a environmentálnych otázok súčasnosti (Douzinas, 2019).

Vráťme sa však na tomto mieste k hnevu. Máme právo hnevať sa v epoche antropocénu? Máme právo na hnev čeliac globálnej environmentálnej kríze a jej nespravodlivým dôsledkom? G. Maté (2023) opisuje hnev z medicínskej perspektívy ako prirodzenú, ochrannú reakciu ľudského organizmu, ktorá slúži na obnovu hraníc a na signalizáciu, že je narušená naša integrita. Tvrdí, že zdravý hnev nie je agresia a ani deštruktívny výbuch, ale krátka, jasná a primeraná reakcia, ktorá sa po vyjadrení stratí. Problém nevzniká z hnevu samotného, ale z jeho potláčania, pretože potlačený hnev sa premieňa na chronické napätie, úzkosť, psychosomatické ťažkosti a niekedy až na autoimunitné ochorenia. Uzdravenie podľa neho spočíva v znovuzískaní schopnosti zdravo, resp. konštruktívne prejavit' hnev, nie ako útok, ale ako návrat k sebe, k vlastným hraniciam a k vnútornému pocitu pravdivosti, resp. autenticity. Analogicky sa filozofická reflexia hnevu zameriava na otázku jeho produktivity pre spoločnosť, kolektív, politické hnutie alebo ľudstvo ako také. Z normatívneho hľadiska ide preto v otázke hnevu najmä o jeho priame a nepriame účinky.

Je teda hnev zo svojej podstaty produktívny alebo nie? Odpoveď je *prima facie* jednoduchá: áno, ale aj nie. A aj keď je hnev kontraproduktívny, stále sa môžeme pýtať: je hnev primeranou reakciou na to, v akom stave je „svet“? Inými slovami: je hnev náležitý? A je hnev oprávnenou odpoveďou na riziká a hrozby antropocénu? M. Nussbaum (2016) ponúka systematickú filozofickú kritiku hnevu ako morálnej emócie a tvrdí, že v súkromnom aj verejnom živote je hnev väčšinou kontraproduktívny, iracionálny a založený na chybných psychologických predpokladoch. M. Nussbaum skúma, či je hnev užitočná alebo morálne obhájitelná reakcia na nespravodlivosť, utrpenie či zradu. Rozoberá právne prostredie, politiku, osobné vzťahy aj náboženské koncepcie odpustenia. Tvrdí, že hnev je úzko spätý s túžbou po odplate – predstave, že druhému treba spôsobiť utrpenie, aby sa obnovila morálna rovnováha. „Hnev v sebe zahŕňa túžbu po odplate“, konštatuje M. Nussbaum (2016, 15). Hnev interpretuje ako emocionálnu reakciu, ktorá má spravidla dve zložky: (1.) pocit, že bolo narušené niečo hodnotné; a (2.) implicitnú túžbu po odplate alebo znížení statusu vinníka. Práve druhú zložku považuje za hlboko problematickú. A správne argumentuje, že odplata je kontraproduktívna, resp. škodlivá, pretože bolesť spôsobená druhému nijak nezlepšuje situáciu obeť ani spoločnosti.

M. Nussbaum, podľa A. Callard (2018), akceptuje a rozširuje Aristotelov koncept hnevu ako túžby po pomste. Aristotelova verzia chápania hnevu, ktorá berie ohľad na jeho osobitnú účinnosť a uznáva ho ako jedinečne vhodný na dosiahnutie pomsty, je však problematická, hoci je pravda, že ak by človek chcel, aby sa niekto pomstil, snažil by sa v ňom vyvolať hnev. Nahnevaní ľudia sú, samozrejme, motivovaní hľadať

pomstu, niekedy však aj ospravedlnenie alebo nápravu a niekedy ich hnev vedie aj k snahe zabrániť budúcim pochybeniam. Problém je, že Aristotelov koncept hnevu je v podstate výlučne interpersonálny. Kritika hnevu ako túžby po pomste je však z morálnej perspektívy plauzibilná.

M. Nussbaum (2016) preto formuluje alternatívu: sústrediť sa nie na odplatu, ale na „prospektívnu spravodlivosť“, teda na to, ako zlepšiť budúce podmienky ľudského života, ako chrániť vzťahy alebo inštitúcie a ako podporovať racionálne riešenia konfliktov. M. Nussbaum teda argumentuje, že spoločnosť aj jednotlivci by mali nahradiť hnev racionálnou starostlivosťou o budúcnosť, nestranným, nezávislým, nezaujatým hodnotením a premyslenou transformáciou konfliktov, pretože odplata ani dlhodobé „živorenie“ v hneve neprinášajú morálne ani psychologické benefity. Tento postoj v podstate obhajuje a konzervuje *status quo*. Podobne uvažuje G. Pettigrove (2012), ktorý tvrdí, že hnev je emócia, ktorej je potrebné sa vyhýbať pre jeho tendenciu narúšať našu schopnosť epistemickej racionality.⁷

Obaja, M. Nussbaum (2016) a G. Pettigrove (2012), zároveň argumentujú, že hnev by sme mali odmietat' aj v situáciách politickej či sociálnej nespravodlivosti, pretože odrádza potenciálnych spojencov, zhoršuje sociálne konflikty a v konečnom dôsledku podkopáva úsilie o spravodlivé výsledky. Namiesto politického či sociálneho hnevu G. Pettigrove (2012)

⁷ Hnev môže byť skutočne považovaný za nepriateľa rozumu a hnevajúca sa osoba za nespôsobilú byť členom racionálnej politickej komunity. Racionalita nám radí hnev potláčať; hnev kazí racionalitu. Pokiaľ sa držíme liberálneho ideálu racionálnej politiky, zdá sa, že hnev v politickej sfére nemá miesto. Hnevajúca sa osoba teda nie je vhodná pre politickú komunitu; musí byť vylúčená, kým sa „nevráti k rozumu“. Pozri bližšie Srinivasan (2018).

odporúča „cnosť krotkosti“, zatiaľ čo M. Nussbaum (2016) navrhuje „ducha občianskej lásky“. Je, celkom pochopiteľne, vo všeobecnosti ťažké argumentovať proti „duchu občianskej lásky“, no oba tieto návrhy tendenčne zakrývajú niečo dôležité nielen o hneve, ale aj o tom, *кто* ich predkladá. Ako totiž upozorňuje Ch. Kautzer (2015), tak privilegovaní akademici a privilegované akademičky s určitou sociálnou pozíciou v hierarchickej spoločenskej štruktúre, neschopní sebakritiky a kritiky svojich vlastných privilégií, generujú špecifické „zaujatosti“, ktoré nie sú na osobnej úrovni ochotní zahrnúť do teórií, ktoré rozvíjajú o sociálnom konaní a sociálnych štruktúrach. Historicky sa totiž diskusia o hneve formovala v kontexte mocenských vzťahov, tvrdí A. Srinivasan (2018).

Radikálne odlišný pohľad na hnev môže mať človek, ktorý je marginalizovaný, utláčaný alebo vykorisťovaný. Radikálna filozofia preto musí prekonať tieto osobné „zaujatosti“, ktoré len nereprodukovujú vzťahy dominancie a nadvlády, musí odhaliť a explicitne popísať potenciál emancipácie a spoločenskej transformácie prítomný v existujúcich hierarchických sociálnych vzťahoch. Radikálna filozofia však musí ísť ešte ďalej. Tento typ filozofie musí explicitne odhaliť potenciál spoločenskej transformácie prítomný v existujúcich sociálnych vzťahoch. Tento postup sa niekedy označuje ako „dialektika imanencie a transcendencie“, pretože ide o proces identifikovania a rozvíjania emancipačných možností imanentných existujúcim sociálnym podmienkam, s cieľom tieto možnosti oživiť a aktivovať.⁸ Je totiž nespochybniteľné, že naše vlastné sociálne pozície vždy obmedzujú naše porozumenie emancipačných zápasov a zároveň limitujú

⁸ Pozri tiež Lánský (2024).

poznaniu druhých. Preto, navrhuje Ch. Kautzer (2015), bez ohľadu na to, kým sme, by mala radikálna filozofia čerpať svoju silu a relevantnosť z prepájania z rozmanitých foriem poznania a zo spolupráce s tými, ktorí nimi disponujú.

V súčasnej akademickej filozofii tézu, že hnev je produktívny, resp. prínosný a jeho účinky sú pre sociálnych aktérov skôr priaznivé, obhajujú napr. Ch. Kautzer (2015), A. Malm (2021), A. Srinivasan (2018; 2021), M. Bell (2009) alebo A. Callard (2018). M. Bell (2009) a A. Callard (2018) obhajujú hnev explicitne ako celkom primeranú reakciu na nespravodlivý svet. Rovnako ako A. Srinivasan (2021, 152), ktorá konštatuje, že: „Hnev môže byť spôsobom, ako registrovať morálnu realitu nespravodlivosti.“ Hnev, strach, smútok, sklamanie, žiarlivosť – toto všetko sú predovšetkým znaky či symptómy starostlivosti o niečo alebo niekoho. V skutočnosti sú to spôsoby, ako nám na niečom alebo na niekom záleží, tvrdí A. Callard (2018). Podobne o hneve uvažuje aj Ch. Kautzer (2015), ktorý koncept hnevu priamo spája s radikálnou filozofiou, ktorú prostredníctvom neho v podstate odlišuje od tradičných, ustálených predstáv o systematickej filozofii, zdôrazňujúc, že oprávnený hnev, aby nebol deštruktívny, je dôležité využiť na podporu rozmanitých emancipačných projektov a zápasov zameraných na základné systémové nespravodlivosti, čo je, podľa jeho slov, úlohou práve radikálnej filozofie. Je pochopiteľné, že obhajcovia hnevu práve kvôli ich dialektickej opozícii voči kritike jeho kontraproduktivity sa sústreďujú primárne na jeho prínosy a ich, nielen morálnu, obhajobu.

V určitých situáciách môžeme predpokladať kontraproduktivitu hnevu, hnev skutočne môže vo všeobecnosti veci zhoršovať, môže byť

kontraproduktívny, ale napriek tomu náležitý a legitímny. V takýchto situáciách sa opatrnosť, resp. rozumnosť a náležitosť, resp. legitimita dostávajú do rozporu a vzniká substantívny normatívny konflikt. Z neho môžu následne vyplývať dve náležitosti. Po prvé, kritik kontraproduktivity musí uniesť bremeno vysvetlenia, prečo v takýchto konfliktoch dôvody opatrnosti (rozumnosti) prevážia nad dôvodmi náležitosti (legitimity), a kým toto bremeno nie je splnené, nemožno vyvodiť žiadny záver, ktorý by smeroval od konštatovania kontraproduktivity hnevu k jeho všeobecnej eliminácii. Po druhé, je možné tvrdiť, že takéto konflikty – v ktorých si obeť útlaku musia vyberať medzi primeraným, náležitým, legitímnym hnevom a opatrným, rozumným konaním – predstavujú samy o sebe formu nerozpoznannej nespravodlivosti, ktorú A. Srinivasan (2018) označuje ako „afektívna nespravodlivosť“.

V hegelovskom duchu sa môžeme spýtať: čo by sa muselo zmeniť, aby už neexistovali príležitosti na kontraproduktívny hnev? Existujú v zásade tri možné odpovede. Prvou odpoveďou rezignácia a pokračovanie v udržiavaní *status quo*. „Nihilistická rezignácia je zárukou toho, že sa nič nezmení a spoločnosť bude pokračovať po vyšliapaných koľajach s ešte väčšou zotrvačnosťou“ (Hauser, 2024c, 67). Druhou odpoveďou je, že by sme mali dosiahnuť stav, v ktorom by už neexistovali žiadne príležitosti na kontraproduktívny hnev. Inými slovami, aby neexistovala nespravodlivosť a nerovnosť. Taká morálna utópia by určite ponúkla riešenie „afektívnej nespravodlivosti“ (Srinivasan, 2018), nejde však o riešenie, ktoré by ponúkalo veľkú nádej v skutočnom svete súčasnej politiky, v ktorej formálna liberálna rovnosť – ako regulatívny princíp – zlyhala pri uzatváraní

priepestí medzi bohatými a chudobnými. „Rovnosť musí byť axiomatickým predpokladom: ľudia sú slobodní a rovní; rovnosť nie je dôsledok, ale predpoklad konania. Čokoľvek popiera túto jednoduchú pravdu, vytvára právo a povinnosť odporu“, konštatuje C. Douzinas (2019, 103).

Napriek tomu je nevyhnutné na pôde filozofie o túto nedosiahnuteľnú, morálnu a súčasne racionálnu „utópiu“ usilovať. Ako tvrdí Á. Heller (1984, 20), tak filozofia je v skutočnosti „racionálna utopia vystavaná z napätia medzi tým, čo je, a tým, čo má byť: medzi dobrom, pravdou a – hoci nie vždy – krásou.“ A filozofia, pokračuje Á. Heller (1984, 20), ako „racionálna utopia je vždy utópiou určitej formy života“. Radikálna kritika by mala udržiavať reflexívnu prax a radikálna filozofia kultivovať radikálnu sociálnu imagináciu, tvrdí v tomto kontexte Ch. Kautzer (2015).

Tretou odpoveďou je, že by sme mali nájsť spôsoby ako kontraproduktivitu hnevu aspoň znížiť. Ako som už naznačil, tak obhajcovia prínosnosti hnevu bývajú skeptickí voči liberálnej predstave politiky založenej výlučne na racionalite. Takto chápaná racionálna politika totiž pre hnev nevyhradzuje legitímne miesto, a tým nepriamo zbavuje utláčaných jednej z mála dostupných radikálnych foriem politickej reakcie na nespravodlivosť. Zdôrazňovanie „rationality“ a apely na „zdvorilosť“ sa preto môžu stať len nástrojmi legitimizácie existujúceho spoločenského poriadku. Preto ak by racionálna politika skutočne vylučovala hnev a jeho prejavy, bolo by namieste spochybniť práve tento model „rationality“. Otvorenou otázkou zároveň je, že či je súčasná politika v kontexte konceptu antropocénu skutočne racionálna vzhľadom na jej zjavnú environmentálnu neudržateľnosť. Navyše, v ľudských dejinách môžeme nájsť množstvo emancipačných či transformačných udalostí, ktoré mali priaznivé účinky

vzhľadom na nespravodlivé podmienky, ktoré im v zásade predchádzali. „Vzbury sa rodia zo skúsenosti iracionality, ktorú človek zakúša tvárou v tvár nespravodlivému a nepochopiteľnému stavu“, tvrdil trefne v tomto kontexte A. Camus (1991, 10).

Preto tvrdím, že hnev má miesto aj v „racionálnej“ politike, hoci kritici hnevu, ako G. Pettitgrove (2012), by argumentovali, že aj keby bol hnev niekedy racionálne ospravedlniteľný, jeho negatívne, nepriaznivé účinky na epistemickú racionalitu sú natoľko závažné, že by mal byť z politickej sféry vylúčený. Ako však tvrdí A. Srinivasan (2018), ide o otvorenú a do značnej miery empirickú otázku. Viacerí autori totiž poukazujú na to, že hnev môže byť zdrojom morálneho a politického poznania: reflexia vlastného hnevu, ako aj reakcií mocenských aktérov naň, môže odhaliť existenciu a štruktúru dovtedy nerozpoznaných foriem nespravodlivosti. To znamená, že aj keď hnev môže mať nepriaznivý vplyv na racionalitu, môže zároveň prinášať aj pozitívne epistemické efekty, ktoré je nevyhnutné zohľadniť. Ak oprávnený hnev nie je len emóciou, ale aj určitým „kognitívnym dobrom“ vo forme primeraného hodnotenia skutočnosti, potom by mala byť jeho vnútorná hodnota zahrnutá do celkového posúdenia jeho účinkov. Tento „epistemický konsekvencializmus“ môže vyvolávať pochybnosti o tom, že či dokážeme dostatočne uznať vnútornú a nenahraditeľnú hodnotu niektorých „dobier“.

Podľa A. Srinivasan (2018), je preto plauzibilné domnievať sa, že oprávnený hnev patrí medzi takéto hodnoty: že je dôležité nielen poznať, ale aj reagovať na nepríjemné fakty, ktoré formujú našu politickú realitu. Racionálna politika teda nemusí byť nevyhnutne politikou bez hnevu

a samotná prítomnosť hnevu nemôže byť dôvodom na vylúčenie jednotlivcov, kolektívov či hnutí z verejnej sféry. Dichotómia medzi rozumom a hnevom môže byť falošná a navyše prispievať k reprodukcii „afektívnej nespravodlivosti“. Je dokonca pravdepodobné, že táto dichotómia pretrváva nielen z filozofických dôvodov, ale aj preto, že slúži na stabilizáciu *status quo*, keďže utláčané skupiny majú často najväčšie dôvody na hnev, jeho diskvalifikácia z verejnej diskusie zároveň diskvalifikuje aj ich samotných, tvrdí A. Srinivasan (2018). Právo na hnev (a jeho politické prejavy) by sme mali uznať najmä tým, ktorí sú „dialekticky diskvalifikovaní“. „Rod, rasa, trieda a ďalšie sociálne štruktúry vykazujú dialektickú logiku, pretože ide o vzťahy moci, presnejšie o štruktúrované hierarchie dominancie. Pozície v rámci tejto dialektiky sú navzájom vnútorne prepojené a vzájomne závislé, keďže vznikajú z rovnakých podmienok a vzťahov dominancie“ (Kautzer, 2015, 18).

Hnutie, ktoré odmieta rozlišovať medzi triedami a zrážajúcimi sa záujmami, skončí na nesprávnej strane koľají. To je recept na odcudzenie práve tých ľudí, ktorí majú najmenej získať z pokračovania doterajšieho „business as usual“, argumentuje A. Malm (2021). Navyše, súčasný globálny režim neúmerne uvalil ekologické „externality“ na chudobné spoločnosti, najmä na „spoločnosti farieb“⁹, pričom na periférii posilnil extraktivizmus a presun environmentálnej záťaže, tvrdí N. Fraser (2021).

⁹ „Communities of colour“ je termín, ktorý sa používa na označenie skupín ľudí, ktorí nie sú bieli. Zahŕňa to ľudí rôznych rás a etník, ako napríklad Afroameričanov, Hispáncov, Ázijcov, Indiánov a Tichomorských ostrovanov. A. A. Akbar (2018) tvrdí, že sústredenie teoretickej pozornosti na skúsenosti chudobných ľudí „farebnej“ pleti vytvára narušenia a odhaľuje rozpory a poukazuje na právo nie ako na silu stability, spravodlivosti a neutrality, ale ako na nástroj vykorisťovania, vyvlastňovania a koncentrácie bohatstva.

Klimatické hnutie bez sociálneho hnevu nezíska potrebnú údernú silu – a pritom by vôbec nemalo problém tento bod rozvinúť. Po prvý raz sa klimatické hnutie stalo jediným skutočne dynamickým sociálnym hnutím na globálnom severe, známym svojimi mladistvými, radostnými, energickými, úctivými a usporiadanými prejavmi. Mnohé udalosti mali aj temnejší podtón: tlejúci hnev. Jeho personifikáciou bola G. Thunberg. Jej silueta sa vznášala nad miliónmi mladých ľudí ako symbol generačnej nespravodlivosti, ktorá stojí v centre klimatického kolapsu, tvrdí radikálny teoretik A. Malm (2021). „Politické hnutia fungujú ako banky, do ktorých sa ukladá kolektívny hnev“, tvrdí v tomto kontexte P. Sloterdijk (2010, 14). V súčasnosti sú sociálne a politické hnutia nevyhnutné pre „spochybnenie zúženého priestoru demokratickej politiky v podmienkach neoliberálneho kapitalizmu a jeho neustále expandujúcej trhovej logiky“ (Akbar, 2020, 97).

Aj v „zelených“ a socialistických hnutiach však môžeme identifikovať deštruktívny hnev, ktorý patrí k najkorozívnejším prvkom pri budovaní širokých sociálnych hnutí, pretože oslabuje práve tie sociálne vzťahy, ktoré je potrebné posilňovať. Napriek tomu nám ľudské dejiny pripomínajú, že väčšina revolúcií začína aktmi individuálneho nesúhlasu, po ktorých nasleduje kolektívny odpor a revolučné či emancipačné aktivity. Kritická masa ľudí so spoločným politickým cieľom vychádza do ulíc a vytrvávajú napriek odporu síl „zákona a poriadku“, štátu, ktorý tradične disponuje monopolom na fyzické násilie. Liberálne demokracie, tvrdí Z. Bauman (2009), sú dnes ohrozené v dôsledku toho, že národné vlády zúfalo hľadajú legitimitu svojho práva vládnuť (a ovládať) a vynucovať disciplínu namiesto toho aby chránili solidaritu, sociálnu užitočnosť svojich

občanov (elektorátu), ich miesto v spoločnosti a podporovali poisťné mechanizmy proti vylúčeniu, strate dôstojnosti a poníženiu.

Odpor môžeme v tomto kontexte definovať ako masovú, ľudovú akciu, ktorá odmieta a konfrontuje ideológie a mocenské štruktúry podporujúce dominanciu, útlak alebo nespravodlivosť. „To, či výsledkom bude radikálna sociálno-politická zmena – formálna definícia úspešnej revolúcie – závisí od pomeru síl, existencie politického subjektu pripraveného uchopiť moc a od náhodných udalostí“, tvrdí C. Douzinas (2019, 173). L. D. Trockij kedysi údajne prozreteľne skonštatoval, že: „Keby sa Leninovi na jeseň roku 1917 urobil močový kamienok, k žiadnej revolúcii by nedošlo“, tvrdí M. Hauser (2005, 109).

Už som naznačil, že hnev môžeme považovať za integrálnu črtu radikálnej filozofie, ktorá je, okrem iného, odpoveďou alebo reakciou na systémovú nespravodlivosť. J. Noonan (2014), nadväzujúc na Aristotela, dodáva, že ak filozofia vychádza z univerzálnej túžby po poznaní a túto túžbu nemožno uspokojiť iba pochopením procesu, ako veci vznikli, ale vyžaduje si aj vysvetlenie dôvodu, prečo sú veci také, aké sú. Ak sa odpoveď na otázku, prečo sú veci také, aké sú, ukáže ako „pretože to je v záujme vládnucej menšiny“, tak sa otvára možnosť pre radikálnu filozofiu a požiadavku radikálnej sociálnej zmeny. Spôsobom, akým používame pojem „radikálny“, má zachytiť jeho latinský pôvod v slove „radix“, ktoré znamená „koreň“ (Pugh, 2009; Kautzer, 2015). Byť radikálny znamená zaoberať sa koreňom, pôvodom alebo základom určitého javu, fenoménu alebo faktu. Práve mladému Marxovi bolo vlastné pripomínať, že byť radikálnym znamená doslova ísť ku koreňom vecí (Bosteels, 2011).

„Byť radikálny znamená uchopiť vec pri jeho koreni. No pre človeka je koreňom veci človek samotný“, tvrdil pred tzv. „epistemologickým obratom“ mladý K. Marx (2005, 182). Keď K. Marx hovorí, že pre ľudské bytosti je koreňom problému ich vlastné ja, nemyslí tým iba to, že ľudia sú schopní pochopiť dané podmienky ako neadekvátne požiadavkám plnohodnotného, slobodného a dobrého života, ale aj to, že sú schopní tieto podmienky meniť (Noonan, 2014). Nie každá marxistická vetva či línia myslenia však v minulosti mala ambíciu byť v tomto kontexte skutočne radikálnou. Typickým príkladom je tzv. „analytický marxizmus“, ktorý je považovaný za „manželstvo marxizmu a analytickej filozofie“ (Cowling, Reynolds, 2000, 18).

Vo všeobecnosti môžeme povedať, že radikálna kritika a radikálna filozofia sa zameriavajú na koreň problému, a nie výlučne na jeho symptómy. Napríklad radikálna kritika „kultu tela“ či tzv. „priemyslu krásy“ nie je založená na tom, že tento priemysel reprodukuje sexuálnu objektifikáciu a vytvára fyziologické štandardy, ktoré je prakticky nemožné naplniť, čím produkuje rozšírené pocity hanby, odcudzenia od vlastného tela či sebanevraživosti. Je dokázateľné, že tieto javy spôsobuje, ide však skôr o symptómy, zatiaľ čo samotný koreň problému leží hlbšie (Kautzer, 2015). Analogicky radikálna filozofia reflektuje kapitalizmus, liberálnu demokraciu, štát, degradáciu životného prostredia, koncept antropocénu atď.

V rámci marxistickej línie je radikálna filozofia tradícia myslenia, ktorá chápe filozofiu ako nástroj kritiky spoločenských štruktúr moci a ako projekt emancipácie – teda zmeny sveta, nie iba jeho interpretácie.

K. Marx bol presvedčený, že „filozofia musí byť viac než len praxou fundamentálneho spochybňovania, ktorá odhaľuje nepravdu a protirečenia na konceptuálnej úrovni, ale ponecháva spoločenskú realitu nezmenenú“ (Noonan, 2014, 10). Je to teda interdisciplinárna tradícia kritického myslenia, ktorá analyzuje hlboké štruktúry moci, ideológie a subjektivity a chápe filozofiu ako nástroj spoločenskej transformácie a emancipácie. Radikálna filozofia je kritická v tom zmysle, že je to politicky orientovaná kritika základov, koreňov spoločnosti. Ch. Kautzer (2015) tvrdí, že radikálna filozofia sa ako bytostne opozičný a kontra-hegemonický projekt usiluje podkopať alebo demontovať to, proti čomu vystupuje, prostredníctvom politického zápasu alebo toho, čo môžeme označovať ako kritický odpor.

M. de Gaynesford (2023) zastáva názor, že filozofia je radikálna vtedy, keď je odvážna a keď sa angažuje v základných otázkach, ktoré sa týkajú nás všetkých, v otázkach o tom, aký je svet a ako by sme v ňom mali žiť. Á. Heller (1984) v tomto kontexte zdôrazňuje, že každá filozofia ponúka určitú formu života a každá filozofia je kritikou jednej formy života a zároveň obhajobou inej formy života. Nový systém a nová forma života už tvoria východiskový bod tejto kritiky. Napriek tomu, že „mnohí filozofi tvrdia, že čas heroizmu už uplynul“ (Badiou, 2016, 136), nemali by sme na radikálne myslenie rezignovať, a to ani v období, v ktorom „doznievajú radikálne emancipačné hnutia a stranícke politiky, ktoré sa usilovali o vytvorenie alternatívneho politického a ekonomického systému na základe emancipačných paradigiem dvadsiateho storočia“, ako správne tvrdí M. Hauser (2024b, 52). Je to však práve koncept antropocénu a spolu s ním dôsledky globálnej klimatickej zmeny a degradácie životného

prostredia, ktoré otvárajú nové okná príležitostí, a ktoré sa môžu stať mobilizátorom novej, radikálnej emancipačnej politiky (Scerri, 2019). Nové sociálne hnutia vychádzajúce z radikálneho myslenia by mali dať hlas rozšírenému presvedčeniu, že ľudský život by mal byť zmysluplný, autentický a zakotvený v etickom sebauvedomení, pričom by mal ako taký prebiehať v súlade s prírodou, resp. rešpektujúc planetárne limity. Ako tvrdí v tomto kontexte A. A. Akbar (2020, 117), tak cieľom je vytvoriť „spoločnosť, ktorá nie je založená na zisku, trestaní a individualizme, ale na spoločnom úsilí naplňovať potreby ľudí a starať sa o ľudský aj neľudský život vrátane krajiny“.

Okrem toho, radikálna filozofia nemôže byť ahistorická. „Aby bola filozofia radikálna, musí sa (...) stať nástrojom spoločenskej transformácie, a robí to tak, že svoje argumenty, kritiky a ideály odvodzuje z dynamiky historického vývoja“, tvrdí J. Noonan (2014, 11). Zároveň musí byť otvorená dialógu, transdisciplinárna a orientovaná, podporujúc a kultivujúc „radikálnu sociálnu imagináciu“ (Kautzer, 2015), na budúcnosť. „Komplikáciou zostáva, že budúcnosť je sčasti determinovaná práve tým, ako sa do nej projektujeme a ako si ju predstavujeme. Neexistuje vopred daná budúcnosť, na ktorú by sme sa mali iba adaptovať; naopak, bude formovaná spôsobom našej prípravy i predstavou budúcnosti, na ktorú sa pripravujeme“ (Sandberg, 2020, 339).

Radikálna filozofia by mala byť vo všeobecnosti nedogmatická a univerzalistická. Inými slovami, radikálna filozofia by sa mala zameriavať na všeobecné a komplexné požiadavky ľudskej slobody, namiesto záujmov akejkoľvek konkrétnej triedy či skupiny, ktoré sú často falošne povýšené na úroveň konceptuálnej univerzality (Noonan, 2014). To znamená,

že ak má byť filozofia radikálna, musí sa zaoberať otázkami, ktoré sa týkajú nás všetkých: otázkami o tom, aký je svet a ako by sme v ňom mali žiť (de Gaynesford, 2023). Skutočne radikálna je len taká filozofia, ktorá dokáže kriticky posudzovať inštitucionalizáciu sociálnych štruktúr, ako sú rod, rasa, trieda či sexualita, a zároveň uchopiť logiku fungovania ekonomických, environmentálnych, politických, vzdelávacích, kultúrnych a medzinárodných systémov (Kautzer, 2015) a to, akým spôsobom sa tieto systémy produkujú a reprodukujú. „Tam, kde je daná spoločnosť rozštiepená triednymi rozdielmi a nespravodlivými hierarchiami rasy, pohlavia, sexuality, etnicity a podobne, podmienky spoločenskej reprodukcie zahŕňajú aj reprodukciu týchto mocenských asymetrií“ (Noonan, 2014, 13).

Radikálna filozofia sa teda v súčasnej teoretickej diskusii formuje ako špecifický spôsob filozofovania, ktorý sa odlišuje od čisto kontemplatívneho alebo akademicky uzavretého chápania filozofie ako výlučne teoretickej disciplíny. Ako uvádza J. Noonan (2014), nejde o prístup viazaný na konkrétny politický program, ale skôr o spôsob myslenia vychádzajúci zo slobody ľudského sebauvedomenia vo vzťahu k prírodnému a spoločenskému svetu. Tento dôraz na reflexívne sebauvedomenie zároveň predpokladá, že filozofické myslenie sa nemá uzatvárať do sféry abstraktných úvah, ale má smerovať „von“, teda od vedomia ku kritike a následne ku konaniu v rámci sveta, v ktorom sa subjekt nachádza, vrátane potenciálneho odporu voči nemu.

V tomto zmysle sa radikálna filozofia nevyčerpáva v interpretácii sveta, ale smeruje k jeho transformácii, ktorá „predstavuje zmenu štruktúry, zloženia alebo charakteru“ (Stahly-Butts, Akbar, 2022, 1548). Cieľom

radikálnej filozofie teda je „identifikovať a meniť vládnu hodnotový systém a spoločenské dynamiky zodpovedné za utláčajúce obmedzovanie ľudských životných kapacít, ich prejavu a prežívania“ (Noonan, 2014, 14). Cieľom radikálnej filozofie je teda radikálna zmena, ktorá „vyplýva z dialektického vzťahu medzi ideálom a nevyhnutnosťou, urýchleného vôľou“ (Douzinas, 2019, 191). Radikalizmus sa vyznačuje svojou blízkosťou ku „koreňu“ politických problémov, k ich príčinám (Freedon, 1996). Radikalita teda neoznačuje žiadnu extrémnosť postoja, či už v politickom alebo inom zmysle, ale orientáciu na „koreňové“ (základné) štruktúry sociálnej reality, ktoré podmieňujú formy dominancie, útlaku a nespravodlivosti a ktoré vyplývajú z uplatňovania „základných hodnôt bieleho patriarchálneho kapitalizmu“ (Stump, 2021, 8).

Ch. Kautzer (2015) zdôrazňuje, že radikálna filozofia stojí na viacerých navzájom prepojených „záväzkoch“: kritickej metodológii, zameraní na konkrétne sociálne praktiky a materiálne podmienky, orientácii na emancipáciu a prepojení s praktickým kontextom kolektívneho konania. Tieto dimenzie nemožno chápať izolovane, keďže sa vzájomne podmieňujú a vytvárajú dynamický celok, v ktorom sa teória a prax neustále ovplyvňujú. Dôležitým aspektom tohto prístupu je dôraz na kolektívne konanie a schopnosť „škálovať“ kritické poznanie z úrovne každodenných skúseností a lokálnych zápasov na širšie spoločenské úrovne. Radikálna filozofia sa tak neobmedzuje na individuálnu reflexiu, ale vstupuje do priestoru spoločenskej transformácie, v ktorom sa kritika dominancie prepája s vytváraním alternatívnych foriem sociálnych vzťahov. Ide najmä o formy kolektívneho sebaurčenia, vzájomnej pomoci, horizontálnych

vzt'ahov a nesuverénne chápaných foriem slobody, ktoré sú zároveň podmienené materiálnymi podmienkami ich uskutočňovania.

Ch. Kautzer (2015) zároveň poukazuje na pluralistický a interdisciplinárny charakter radikálnej filozofie. Keďže cieľom je vytvoriť komplexnú teóriu súčasných foriem útlaku a zároveň identifikovať možnosti ich prekonania, radikálna filozofia nevyhnutne čerpá poznatky z rôznych akademických disciplín, ako sú história, sociológia, antropológia či ekonómia. Zároveň si však radikálna filozofia musí zachovávať kritický odstup voči ich metodológiám a možným ideologickým predpokladom a „zaujatosťiam“. Radikálna filozofia sa tak ukazuje ako teoreticko-reflexívny a zároveň praktický a angažovaný projekt, ktorý je permanentne otvorený korekciám vyplývajúcim z empirickej sociálnej reality. Aj takých v situáciách, keď sa spoločenské antagonizmy ešte plne neprejavili alebo keď represívne podmienky obmedzujú možnosti ľudového odporu, môže radikálna filozofia plniť funkciu udržiavania kritickej reflexivity a rozvíjania sociálnej imaginácie. Tým sa odkláňa od tradičného chápania filozofie ako výlučne vysvetľujúcej disciplíny a posúva sa smerom k emancipačne orientovanej praxi zameranej na „fundamentálne otázky“ a reflektujúc ich „univerzálnu relevantnosť“ (de Gaynesford, 2023) a demokratický charakter.

Radikálnu filozofiu teda možno chápať ako dynamický a otvorený projekt, ktorý spája kritickú reflexiu, interdisciplinárne poznanie a emancipačnú prax. Jej cieľom nie je iba interpretovať spoločenskú realitu, ale aktívne sa podieľať na jej transformácii, pričom si zároveň zachováva vedomie vlastnej epistemologickej neistoty a historickej podmienenosti.

Z novodobých dejín môžeme získať poznanie, že kritický odpor ľudové vzbury, povstania či akékoľvek aktivity smerujúce k emancipácii,

vyplynuli „práve zo spojenia ľudovej vôle s ideami sociálnej spravodlivosti a demokracie, čo iniciovalo autonómnú kolektívnu politickú činnosť a priame, bezprostredné demokratické formy“ (Douzinas, 2019, 191). Radikálna filozofia však v tomto kontexte čelí tomu, že „masové radikálne emancipačné hnutia vyhasínajú, ľud sa postupne rozpadá a prestáva byť viditeľným politickým aktérom. Stále tu síce je, avšak prejavuje sa v oslabenej a mnohokrát roztrieštenej podobe“, ako konštatuje M. Hauser (2024b, 92). Ako som už naznačil, tak novú dynamiku môže do sociálnej reality vniesť koncept antropocénu a environmentálna politická filozofia reagujúca na globálnu environmentálnu krízu.¹⁰ Je však environmentálna filozofia, nech je akokoľvek rozmanitá, autenticky radikálna? Environmentálna filozofia predstavuje široké a rôznorodé pole prístupov a teórií, odpoveď preto záleží od toho, ktorý prúd environmentálneho myslenia máme na mysli. V zásade však platí, že environmentálna filozofia je praxeologickou disciplínou s transformačným potenciálom, ktorá môže, ale nemusí ponúkať radikálne riešenia alebo transformačné zmeny. T. Sedová a Z. Plašienková (2026, 7 – 8) zastávajú v tomto kontexte nasledovné stanovisko:

„Environmentálna filozofia je predovšetkým formou praktickej filozofie – skúma etické, praktické a konceptuálne otázky súvisiace so životným prostredím, prírodou a miestom človeka v prírodnom svete. Environmentálna filozofia má viacero odvetví alebo teórií: od humanistickej ekológie cez hlbokú ekológiu a sociálnu ekológiu, od antropocentrických teórií po biocentrické a ekocentrické teórie,

¹⁰ Pozri bližšie Horyna, St'ahel (2023).

ako aj ekofeminizmus, ekoanarchizmus a podobne. Spoločným znakom týchto foriem či teórií je, že každá z nich reaguje na problémy ohrozujúce ekosystém na globálnej úrovni a často ponúka radikálne riešenia.“

4. Radikálna politika, radikálne reformy a radikálny experimentalizmus

V nasledujúcom texte sa pokúsim konceptuálne prepojiť radikálnu filozofiu s radikálnou politikou vo forme radikálnych reforiem a radikálneho experimentalizmu, teda takých politických konceptov a nástrojov, ktoré majú transformačný a emancipačný potenciál. Začnem definíciou radikálnej politiky. Čo je pre radikálnu politiku charakteristické? Na tej najvšeobecnejšej úrovni je radikálna politika, reflektujúc latinské podstatné slovo „radix“, označením pre politiku, ktorá ide ku koreňom politických problémov. J. Pugh (2009) argumentuje, že radikálna politika nielenže ide ku koreňom problému, ak je účinná, tak zároveň tieto korene „vytrháva“ a nanovo definuje spôsob fungovania spoločnosti, čo však nemusí nevyhnutne znamenať revolúciu a neznamená to ani, že je radikálna politika obmedzená na nejaké konkrétne príčiny alebo otázky. Radikálna politika preto predstavuje značnú rozmanitosť a intelektuálnu vitalitu. Neprekvapí v tomto kontexte, že radikálna ľavica usiluje o zásadnú (radikálnu) transformáciu súčasného kapitalizmu a existujúcich sociálno-ekonomických štruktúr (March, 2011), resp. spoločenskej formácie, aby som použil Marxovu terminológiu.

A pre tých, ktorí sa usilujú transformáciu prevládajúceho politického, ekonomického a sociálneho systému, môže byť horizontom socializmus (Stump, 2021). „Rozvíjanie alternatívnych horizontov a rámcov je nevyhnutné na presadzovanie požiadaviek, ktoré umožnia politickú, ekonomickú a sociálnu transformáciu, ktorú mnohí považujú za potrebnú“ (Stahly-Butts, Akbar, 2022, 1547). F. Cunningham (1993) však upozorňuje, že neexistuje žiadna ostrá hranica medzi radikálnou a neradikálnou politikou. A zdôrazňuje, že otázky, aké druhy aktivít môžu v konkrétnych okolnostiach priniesť spoločnosti pokrok, resp. emancipáciu, alebo kedy je potrebné konkrétnu politiku podporiť, sú otázkami politického úsudku. Transformácia kapitalizmu na iný politicko-ekonomický systém však nemôže byť záležitosťou výlučne transformácie produkčných vzťahov, bez toho, aby radikálnej transformácii nebola podrobená aj ideológia „demokratického materializmu“¹¹ (Badiou, 2009), ktorý je dominantnou ideológiou súčasných liberálno-demokratických spoločností západného civilizačného okruhu. S. Žižek (2016) v tejto súvislosti upozorňuje, že sféra kapitalistickej ekonomiky, zahŕňajúca organizáciu výroby, výmeny, distribúcie a dopravy, disponuje vlastnou zotrvačnosťou a imanentnou dynamikou, pričom demokratický politický rámec je už tejto štruktúre inštitucionálne a legislatívne prispôsobený, preto argumentuje, že ak má dôjsť k skutočnej transformácii kapitalistického systému, je nevyhnutné paralelne prekonfigurovať aj to, čo označuje ako „demokratický politický rámec“, teda *de facto*, povedané marxistickým jazykom, „právno-politickú nadstavbu“, ktorá je, okrem iného, sieťou

¹¹ Pozri tiež Hauser (2021).

„liberálnych právnych rámcov“, ktoré majú tendenciu zakrývať nadvládu, vykorisťovanie a skutočné mocenské vzťahy (Stump, 2021).

Takúto radikálnu zmenu teda nemožno podľa neho dosiahnuť výlučne prostredníctvom presadzovania reforiem, nech sú akokoľvek radikálne, v rámci existujúcich liberálno-demokratických procedúr, pokiaľ tieto zostávajú v zásade nezmenené. Inými slovami, radikálna zmena sociálnej reality vyžaduje radikálnu demokratizáciu sociálneho života. „Demokracia nie len ako systém parlamentnej reprezentácie a volieb, ale ako forma života, ktorá preniká do všetkých aspektov spoločenského tkaniva – od domácnosti, cez pracovisko, až po spoločenský a kultúrny život“ (Douzinas, 2019, 191). Ako tvrdí A. A. Akbar (2020), tak v súčasnosti nejde len o to, že materiálne podmienky života sa pre väčšinu spoločnosti stávajú čoraz menej znesiteľnými, ale najmä o to, že väčšina spoločnosti zároveň majú reálnu možnosť spoluurčovať podmienky vlastnej existencie. Ako spoločnosť „sme uväznení v zostupnej špirále, v ktorej rastúca ekonomická nerovnosť oslabuje demokraciu, čo vedie k prijímaniu ďalších politík prehĺbujúcich ekonomickú nerovnosť, ktorá následne demokraciu ešte viac oslabuje“, konštatuje M. J. Klarman (2020, 254). „Výsledkom sú narastajúce pocity bezmocnosti a rezignácie“, sumarizuje A. A. Akbar (2020, 96).

Navyše, v epoche antropocénu, vzhľadom na globálnu environmentálnu krízu, je nevyhnutné demokraciu opätovne reinterpretovať a uvažovať o nej a jej dôsledkoch radikálne inak. Ako tvrdí A. Mert (2021, 299): „Antropocén zároveň ohrozuje aj potenciálne oživuje prax demokratického vládnutia. Núti nás premýšľať o demokracii inovatívnym spôsobom.“

V tomto kontexte forma života súvisí so životnou stratégiou ľudstva, ktorá je v epoche antropocénu environmentálne neudržateľná. Našu životnú stratégiu je preto v dohľadnom čase nevyhnutné zmeniť. „Dejinný čas neplynie rovnomerne, dejinné procesy sa odohrávajú vo vlnách, víroch, v cykloch. Spôsoby konania, správania sa ľudí a ich životné stratégie sa menia v čase“ (Novosád, 2022, 121). V čase, v epochách, sa menia aj formy organizácie spoločenského života (historické spoločenské formácie) a to spolu so spôsobmi výroby, spotreby a dopravy, ktoré determinujú organizačné i inštitucionálne formy a rámce, ktorými „tvoríme“ spoločnosť. Je nespochybniteľné, že naše životné stratégie založené na „imperiálnom spôsobe života“ (Brand, Wissen, 2021) v epoche antropocénu nezohľadňujú planetárne limity a globálny kapitál v súčasnosti neberie žiadny ohľad na ochranu prírody a existenciu prírodných ekosystémov, čím ohrozuje sociálnu reprodukciu a teda aj existenciu ľudskej civilizácie.

Ak je politicko-ekonomický systém environmentálne neudržateľný a sociálne nespravodlivý, pretože udržiava a legitimizuje nerovné a vykorisťujúce mocenské vzťahy (Stahly-Butts, Akbar, 2022), tak je nevyhnutná radikálna politika. Radikálnu politiku môžeme chápať ako takú politiku, ktorá odmieta také reformy, ktoré akceptujú limity environmentálne neudržateľného patriarchálneho kapitalistického systému, a namiesto toho nevyhnutne požaduje postkapitalistickú, resp. socialistickú transformáciu. Za hlavné politické nástroje radikálnej politiky budem považovať „radikálne reformy“, ktoré sú odlišné od štandardných reforiem. Radikálne reformy môžu poslúžiť ako „jeden z kľúčových nástrojov vedúcich k širším emancipačným systémovým transformáciám“ (Stump, 2021, 16).

V tejto časti textu nadviažem na politickú ekológiu a politickú teóriu socialistického teoretika a radikálneho filozofa A. Gorza, ktorej som sa venoval už v minulosti.¹² Reformy a/alebo revolúcie dlho boli a zostávajú ústrednou otázkou v akademických diskusiách o taktike a stratégii socialistickej ľavice, pričom existuje množstvo termínov zachytávajúcich túžbu po reformnom programe smerujúcom k širšiemu projektu sociálnej, resp. sociálno-ekologickej transformácie.¹³ Sociálne a ekologické hnutia sa však v súčasnosti čoraz častejšie odvolávajú na tzv. „nereformistické reformy“, koncept, ktorý v 60. rokoch 20. storočia vytvoril práve A. Gorz (1967) vo svojej práci *Strategy for Labor*, v ktorej definoval nereformistickú reformu ako takú reformu, ktorá sa neprispôsobuje „potrebám, kritériám a racionalite kapitalizmu“. Možno povedať, že radikálny reformný návrh je taký, ktorý spochybňuje kapitalistickú racionalitu tak, ako ju chápe A. Gorz.¹⁴

Nereformistické reformy a radikálne reformy v politickej teórii budem jednoducho chápať ako synonymá, pričom tento konceptuálny rámec reforiem je dnes výrazne prítomný v abolicionistickom hnutí, a využívajú ho aj hnutia orientované na rasovú spravodlivosť, antikapitalizmus a socializmus vo všeobecnosti (Akbar, 2020). Ak som tvrdil, že neexistuje žiadna ostrá hranica medzi radikálnou a neradikálnou politikou, tak rovnako neexistuje jasná hranica medzi „reformistickými“ a „nereformistickými“ reformami. Taktiež neexistuje žiadny reformný „návod na použitie“, podľa ktorého by bolo možné v praxi postupovať. Teoretická práca A. Gorza (1967) je v tomto zmysle značne ambivalentná.

¹² Pozri bližšie Daubner (2024a).

¹³ Pozri tiež Honneth (2020) a Daubner (2022b).

¹⁴ K „racionalite kapitalizmu“ pozri bližšie Daubner (2024a).

Jeho dielo však oživuje viaceré koncepty z polovice 20. storočia, rovnako ako širšie debaty o socialistickej stratégii, reforme a revolúcii a o marxistických teóriách sociálnej zmeny.¹⁵

Prečo však vôbec hovoriť o reforme a nie o revolúcii? Po prvé, ako tvrdí A. A. Akbar (2020), tak súčasné ľavicové sociálne hnutia v 21. storočí sa z rôznych dôvodov v praxi čoraz viac orientujú na formulovanie požiadaviek, reforiem a politických programov, čo signalizuje paradigmatický posun v rámci formujúcej sa novej ľavice. A tieto požiadavky sú, podľa nej, zároveň podporované rastúcou organizačnou stratégiou zameranou na voľbu ľavicových a socialistických kandidátov s radikálnym politickým programom do verejných funkcií.¹⁶

Po druhé, obrat smerom k reformám nepochybne odráža porážku revolučnej politiky v politických dejinách 20. storočia, najmä po roku 1968 a v nasledujúcich desiatich „červených rokoch“. Ako konštatuje M. Hauser (2024b), tak experimenty s radikálnou politikou sa primárne zaoberali otázkou, ako sa vyhnúť byrokratickému zakonzervovaniu a „dogmatickému spánku“, do ktorého upadli európske komunistické strany, a zároveň ako nesklznúť do organizačnej anarchie, ktorá je politicky bezmocná. „Počas červenej dekády sa však novú formu politickej organizácie nájsť nepodarilo a emancipačná politika spojená s emancipačnými paradigmami dvadsiateho storočia začala vyhasínať“, správne tvrdí M. Hauser (2024b, 77).

¹⁵ Pozri tiež Laclau, Mouffe (2014).

¹⁶ A. A. Akbar (2020) v tomto kontexte analyzuje politickú situáciu v Spojených štátoch amerických.

V skratke možno povedať, že marxistická paradigma revolučnej politiky sa v 90. rokoch 20. storočia dostala do „slepej uličky“. Ako v tejto súvislosti brilantne konštatuje A. Penzin (2022, 209):

„Klasická marxistická tradícia spravidla rozvíja skúmanie možného scenára zániku kapitalistickej spoločenskej formácie – chápanej ako revolučný prechod ku komunizmu, ktorý je dialekticky interpretovaný ako začiatok autentických ľudských dejín. V posledných desaťročiach, po kolapse socialistických experimentov dvadsiateho storočia, je však koniec kapitalizmu predstavovaný menej utopickými a menej inšpiratívnymi spôsobmi než v minulosti: od predstáv explozívnej a nepredvídateľnej technologickej akcelerácie, náhodných katastrof a ekologických kolapsov až po striedmejšie diskusie o možnostiach obnovy radikálnej politiky.“

Tieto „striedmejšie diskusie o možnostiach obnovy radikálnej politiky“ by sme mali chápať, okrem iného, aj v súvislosti s problematikou ľudských práv, ktorá by mala byť v centre pozornosti radikálnej filozofie a radikálnej politiky. Ako tvrdí C. Douzinas (2019), tak požiadavky a zápasy za ľudské práva odhaľujú vylúčenie, nadvládu, vykorisťovanie a konflikty, ktoré sú prirodzenou súčasťou spoločenského a politického života. Zároveň však často zakrývajú hlbšie príčiny týchto konfliktov a foriem dominancie tým, že odpor a boj za zmenu predstavujú najmä ako otázku právnych a individuálnych riešení. Aj keď sú tieto riešenia úspešné, zvyčajne prinášajú len obmedzené individuálne zlepšenia a len mierne úpravy existujúceho spoločenského poriadku. Otázkou preto zostáva, či môžu ľudské práva znova podnietiť politiku odporu. Práve prepojenie

raných prirodzených práv, náboženskej transcendencie a politického radikalizmu kedysi takúto možnosť otváralo.

Po tretie, revolúcia, ktorej úlohou je radikálne transformovať, zmeniť celý systém, môže byť skutočne skľučujúcou úlohou, ako tvrdí O. M. Sandberg (2020), čo len potvrdzuje staré klišé, podľa ktorého „je ľahšie predstaviť si koniec sveta než koniec kapitalizmu“. Už samotná formulácia problému týmto spôsobom môže pôsobiť príliš paralyzujúco. Požiadavka revolúcie je preto príliš abstraktná, príliš rozsiahla a možno dokonca presahuje hranice toho, čo sme kolektívne schopní považovať za reálne. V tomto zmysle je „celý systém“, ktorý by mal revolúcii „podľahnúť“, podobne ako „globálne otepľovanie“, tým, čo T. Morton (2013) označuje, vychádzajúc z objektovo orientovanej ontológie, ako „hyperobjekt“. Globálnu zmenu klímy môžeme rovnako ako „celý systém“ chápať ako hyperobjekt. Je to taký veľký a zložitý konceptuálny fakt, že ho nie sme schopní teoreticky pochopiť. Disponuje charakteristickými črtami ako „veľkosť“, „rozsah“ či „brutalita“. T. Morton (2013) definuje päť základných vlastností hyperobjektov: (1.) sú „lepkavé“, čo znamená, že sú ako olej; „prilepia“ sa na každý iný objekt alebo myšlienku, s ktorými sú v kontakte; (2.) sú „roztavené“, čo znamená, že sú také veľké, že popierajú našu percepciu časopriestoru; (3.) sú „nelokálne“, čo znamená, že nie je možné vnímať ich vo svojej komplexnosti len z jednej perspektívy; (4.) sú „odstupňované“, čo znamená, že disponujú takými rozmerovými vlastnosťami (funkciami), že im nie je možné porozumieť; (5.) sú „mediobjektové“, čo znamená, že spájajú rôzne entity a systémy. A. Kvíčalová (2021) preto tvrdí, že hyperobjekty sú geologické, klimatické, ekonomické, ale aj iné celky, ktoré sú takého rozsahu a komplexity, že máme – z hľadiska

epistemológie – značné ťažkosti vnímať ich v ich časovej i priestorovej šírke. Inými slovami, v tomto kontexte je pre ľudstvo náročné vnímať jednotlivosti vo vzťahu k ich okoliu, histórii a rozsiahlej sieti kauzálnych aj iných väzieb, ktoré ich prepájajú so svetom.

Ak je v dôsledku uvedeného revolúcia len ťažko predstaviteľná a uskutočniteľná v praxi, tak ako realistická alternatíva, ktorej cieľom je transformačná zmena, je radikálna reforma, ktorá je výrazne inšpirovaná politickou teóriou A. Gorza. Radikálne reformy sú na rozdiel od tradičných reforiem navrhované tak, aby pomáhali prekonať etablovanú hegemonickú „liberálno-kapitalistickú paradigmu“. A zároveň je nevyhnutné, aby budovali a rozvíjali „moc pracujúcej väčšiny“¹⁷, ktorá je potrebná pre „skutočne emancipačné transformácie ekologickej politickej ekonómie“, tvrdí N. F. Stump (2021, 8). A. A. Akbar (2020) v tomto kontexte píše o potrebe „demokratickej politickej ekonómie“. Uvedené možno zhrnúť tak, že to, čo potrebujeme, je skutočne radikálna politická ekonómia, ktorá smeruje k „organizovaniu a posilňovaniu občianstva v úsilí o transformačnú spoločenskú zmenu“ (Stump, 2021, 12).

Radikálna reforma sa v tomto neusiluje iba o technické riešenie izolovaných spoločenských či politických problémov. „Jej cieľom je mobilizovať kolektívnu moc ľudí proti existujúcim politickým, ekonomickým a sociálnym usporiadaniam a otvárať priestor pre nové možnosti spoločenskej organizácie“ (Akbar, 2020, 102). Koncept radikálnych reforiem zdôrazňuje potreba budovania „demokratických väčšín“ schopných rekonštituovať moc, štát a spoločnosť.

¹⁷ Pozri bližšie Hauser (2023).

Ide o súčasť širšieho návratu politickej ľavice k masovej politike a demokratickým formám organizácie, ktoré efektívne podkopávajú samotný systém a oslabujú „moc buržoázie“ (Gorz, 1967). „Transformácia je tu chápaná nie ako jednorazový prelom, ale ako proces narušania existujúceho poriadku, opakovania konfliktu a postupného budovania nových demokratických priestorov“ (Akbar, 2023, 2517). V zásade však platí, že radikálne reformy môžu byť „účinné iba vtedy, ak sú prepojené so širším spektrom stratégií a taktík politickej, ekonomickej a sociálnej transformácie“ (Stump, 2021, 13).

A. A. Akbar (2020) poukazuje na tri charakteristiky nereformistických, teda radikálnych reforiem. Po prvé, radikálne reformy presadzujú „radikálnu kritiku a radikálnu imagináciu“ a tým poskytujú rámce, „ktoré narúšajú schopnosť prevládajúceho politického, ekonomického a sociálneho systému reprodukovať sa. Po druhé, radikálne reformy aktívne presúvajú moc z centra na perifériu a pracujú na posilnení tých, ktorí boli prehliadaní a znevýhodnení. A po tretie, radikálne reformy vytvárajú možnosť prehliadť nezávislé, kritické myslenie, rozvíjať tvorivé požiadavky a formovať nové politické siete na báze lokálnych komunit.

Ako ďalej zdôrazňuje A. A. Akbar (2023), obrat k radikálnym reformám je súčasťou širšej úvahy o tom, aké stratégie a taktiky môžu prispieť k vytváraniu egalitárnejšej a sociálne spravodlivejšej spoločnosti, teda takej, ktorá neslúži úzkej, bohatej elite, ale – *vice versa* – väčšine, takej, ktorá zabezpečuje napĺňanie základných potrieb a rozširuje demokraciu aj mimo rámec inštitúcií „volebnej politiky“ v rámci „buržoáznej demokracie“ (Gorz, 1967). Radikálne reformy smerujú k narušeniu existujúceho politického, ekonomického a sociálneho usporiadania (poriadku) a zároveň

k postupnému budovaniu alternatívnych foriem spoločenskej organizácie. Ich hlavnou ambíciou je postupný presun a redistribúcia politickej moci, teda zásadná štrukturálna zmena toho, kto rozhoduje a akým spôsobom sa výkon tejto moci uskutočňuje, s cieľom otvárať priestor autenticky demokratickým, emancipačným horizontom. Súčasné diskusie o radikálnych reformách sa tak zároveň pokúšajú analyzovať, aké právne normy, politiky, inštitucionálne a organizačné formy môžu spoluutvárať spoločnosť, pričom dôraz kladú na demokratizáciu mocenských vzťahov a na vstup nových, doteraz marginalizovaných aktérov do procesov rozhodovania.

A. A. Akbar (2023) kladie dôraz na sociálne hnutia, ktoré spájajú tri roviny: kritické chápanie „existujúcej reality“, predstavu žiaduceho spoločenského horizontu a konkrétne stratégie a taktiky, ktoré tieto dve roviny prepájajú v politickej praxi zohľadňujúc demokratické princípy. „Demokracia (...) musí byť projektom budovaným zdola“, tvrdí A. A. Akbar (2020, 97). To, čo potrebujeme, sú najmä „diskusie o rôznych formách kolektívneho vlastníctva výrobných prostriedkov a o demokratickom ekonomickom plánovaní od lokálnej až po globálnu úroveň“, tvrdí N. F. Stump (2021, 11). V tomto zmysle diskurz o radikálnych reformách predstavuje širší prúd sociálno-teoretického a spoločensko-vedného myslenia, ktorý sa rozvíja na okrajoch právnej vedy, politickej teórie a normatívnej politickej filozofie. Do tohto diskurzu by však mal byť začlenený aj environmentálny rozmer radikálneho myslenia, konkrétne koncept antropocénu s jeho hrozbami, výzvami a rizikami, pretože „globálna environmentálna kríza si vyžaduje nové spôsoby myslenia a nové komunity, ktoré produkujú environmentálne riešenia ako formu občianskeho poznania“ (Emmett, Nye, 2017, 7).

Radikálne reformy sú predovšetkým projektom budovania spoločenskej, ľudovej moci potrebnej na dlhodobý transformačný zápas. Na rozdiel od tradičných „štrukturálnych“ reforiem formulovaných expertnými elitami vychádzajú zo sociálnych hnutí, odborov a organizovaných kolektívov marginalizovaných, vylúčených, chudobných, pracujúcich a „dialekticky diskvalifikovaných“ (Kautzer, 2015), ktorí požadujú saturáciu ich základných potrieb, kontrolu nad podmienkami vlastného života a účasť na konštituovaní podoby spoločenských a politických inštitúcií. „Ľudia žijúci v neistých a ohrozujúcich podmienkach musia sami kolektívne vytvárať analýzu týchto podmienok a zároveň formulovať riešenia prostredníctvom organizovaného spoločenského konania“ sumarizuje A. Akbar (2020, 105).

Dôležité je, že v konceptuálnom rámci radikálnych reforiem nepredstavuje samotná reforma konečný cieľ. Radikálna reforma sa teda chápe ako súčasť širšej transformačnej stratégie. V rámci štandardného reformizmu sa reforma interpretuje ako technická „regulácia“, nástroj „vylepšenia“ existujúceho *status quo*. Štandardný reformizmus z hľadiska formy aj obsahu *de facto* chráni *status quo* a jeho inštitucionálne zázemie pred pretrvávajúcimi výzvami, ktoré sú nevyhnutné na spochybnenie existujúcej moci a na budovanie alternatívneho spoločenského poriadku. Týmto spôsobom reformizmus prispieva ku konsolidácii mocenských pozícií tých, ktorí už moc držia, a prehĺbuje existujúce sociálne nerovnosti. V tomto zmysle je štandardný reformizmus dôležitou stratégiou vládnucej triedy, pretože umožňuje realizovať len minimálne úpravy potrebné na utlmenie potenciálnych vzbúr, ktoré by mohli viesť k hlbšej štrukturálnej transformácii.

Štandardný reformizmus sa neusiluje o zásadnú premenu moci, politiky ani štátu či spoločnosti. Namiesto toho operuje v rámci existujúcej konfigurácie týchto štruktúr. Aj v prípadoch, keď impulz k reformám vychádza z pouličnej politiky a mobilizácie zdola, politické elity si často prisvojujú jej energiu a smerovanie. Túto dynamiku využívajú na opätovné upevnenie vlastnej moci, pričom zároveň ospravedlňujú alebo odvádzajú pozornosť od svojej neschopnosti konať alebo uskutočniť hlbšie zmeny, argumentuje A. A. Akbar (2023). Politické elity majú schopnosť rôznymi spôsobmi vykorisťovanie práce, vyvlastňovanie pôdy, environmentálnu degradáciu, patriarchát a ďalšie formy dominancie presúvať do roviny výlučne „technickej regulácie“, namiesto toho, aby boli chápané ako priame dôsledky fungovania kapitalistického spôsobu výroby, spotreby a dopravy a základných mocenských vzťahov existujúceho spoločenského poriadku.

Na taktické a strategické úskalia radikálnej politiky upozorňuje R. Seymour (2016) konštatujúc, že rôzne radikálne strany naprieč európskym kontinentom, naposledy grécka Syriza, na vlastnej koži zistili, že dostať sa do vlády neznamená automaticky získať aj suverénnu moc. Vždy totiž existuje „niečo“ v samotnej povahe štátu, vysokých štátnych úradníkov, vojenských predstaviteľov, ministerských poradcov, guvernérov centrálnych bánk a podobne, čo ich robí odolnými voči radikálnym, transformačným zmenám. Efektívne vládnutie radikálnych strán si totiž vyžaduje aspoň minimálnu spoluprácu zo strany podnikov a investorov, ako aj medzinárodných inštitúcií, ratingových agentúr, zamestnávateľských organizácií a zväzov a ďalších významných ekonomických aktérov, ktorí využívajú svoj vplyv na eliminovanie alebo zmierňovanie radikálnych reforiem zavádzaných radikálnymi národnými vládami.

Ide o to, že medzi všetkými týmito aktérmi existuje takmer plynulá cirkulácia moci a aj záujem na udržaní existujúceho *status quo*. Radikálne vlády môžu mať problém uplatňovať suverénnu moc práve preto, že sa rýchlo ocitnú obkolesené tými, ktorí skutočnú moc už majú a sú zvyknutí a schopní ju aj efektívne a vo vlastnom záujme vykonávať. Ak sa aj radikálnej vláde podarí získať čas a priestor pre vlastnú agendu radikálnych reforiem, ďalšou prekážkou častokrát je, že musí nevyhnutne „spravovať“ kapitalizmus v rámci štátnych hraníc a zároveň ho nútiť, aby „fungoval“ v prospech jej radikálnych reforiem. Inými slovami, musí nájsť dočasný ekonomický model, ktorý zároveň umožní kapitalizmu rásť a byť ziskový, ale súčasne aj presúvať bohatstvo a moc smerom k pracujúcim a chudobným. V 20. storočí bolo štandardne riešením tejto dilemy „zmiešané hospodárstvo“ s prvkami štátneho vlastníctva, cenovými a mzdovými reguláciami a redistributívnym modelom sociálneho štátu, tvrdí R. Seymour (2016). V 21. storočí však toto riešenie, pokiaľ vôbec niekedy fungovalo pre radikálne ciele, nefunguje vôbec.

Každopádne, výhodou heuristiky radikálnych reforiem je to, že nevyžaduje úplne zdieľanú víziu budúcnosti nového sociálneho poriadku naprieč sociálnymi aktérmi. Vďaka svojej radikálnej otvorenosti umožňujú radikálne reformy vznik rozmanitých, heterogénnych koalícií, ktoré zdieľajú aspoň čiastočné, partikulárne ciele alebo sú schopné spoločne podniknúť určité kroky smerujúce k transformačnej zmene. To, či sa sociálne hnutia prikláňajú k reformám alebo radikálnym reformám ako stratégii budovania moci závisí od ich akcieschopnosti a množstva ideologických, strategických a taktických rozhodnutí.

Zároveň však, ako tvrdí M. Hauser (2024b), sociálne hnutia, ktoré sa objavili v posledných desaťročiach, nepriniesli žiadne nové radikálne emancipačné paradigmy, ktoré by svojim spoločenským vplyvom boli porovnateľné s paradigmami druhej polovice 20. storočia. Radikálna politika má v zásade vždy ambivalentný charakter, ktorý vyplýva z otázky politickej praxe: či je možné v rámci kapitalizmu presadzovať také antikapitalistické riešenia, ktoré nebudú okamžite absorbované a podriadené logike samotného kapitalistického systému.

Ako tvrdil A. Gorz (1967) už v 60. rokoch 20. storočia, tak z tohto hľadiska sa nevyhnutnou stáva reflexia socialistického „modelu rozvoja“ a socialistickej „alternatívy“ prispôsobenej podmienkam priemyselne rozvinutých krajín. To predpokladá kritické preskúmanie príčin vzniknutých ťažkostí a oneskorení, hľadanie spôsobov, ako ich prekonať a predísť im, ako aj úvahu o type civilizácie, ku ktorej by malo socialistické hnutie smerovať v období, keď rozvoj výrobných síl umožňuje vytváranie nadbytku, a nielen zabezpečenie základných životných potrieb. Takéto skúmanie je úlohou všetkých radikálnych teoretikov, práve spoločným úsilím môžu potvrdiť životaschopnosť socialistického hnutia i jeho vernosť pôvodným cieľom smerujúcich *pro futuro* k emancipácii a radikálnej rovnosti ako základov budúceho environmentálne udržateľného sociálneho poriadku.

„Odpor a radikálna rovnosť vytyčujú imaginárnu oblasť práv, ktorá je znepokojivo blízka utópii“, konštatuje v tomto kontexte C. Douzinas (2019, 104). Podľa E. Blocha (1988) prítomnosť predznamenáva budúcnosť, ktorá ešte neexistuje a nikdy nebude možná. Projekcia budúceho sociálneho poriadku, v ktorom človek už nie je „poníženou, zotročenou,

opustenou alebo opovrhovanou bytosťou“, spája najlepšie tradície minulosti so silnou „spomienkou na budúcnosť“, skonštatoval kedysi groteskne E. Bloch (1988, xxviii). Píšuc v radikálne odlišnom momente krízy v roku 1918, E. Bloch (1918, 200) formuluje nasledovné konštatovanie: „Nachádzame sa vo vlastnom slepom bode, v temnote prežívaného okamihu, ktorej temnota je napokon našou vlastnou temnotou“. Hľadanie cesty z tejto „temnoty“ si podľa neho vyžadovalo utopické myšlienkové experimenty, ktoré neskôr rozvíjal vo svojich ďalších dielach a ktorých cieľom bolo „zmieriť“ prírodu a ľudstvo prostredníctvom socializmu. Zdá sa však, že Achillovou pätou súčasnej radikálnej politiky v epoche antropocénu je, že nám v tomto kontexte chýba nejaký „kolektív, na ktorý by sa revidovaný socializmus pokúšal pôsobiť svojou víziou demokratickej formy života, aby ho motivoval k experimentálnym objavom“ (Honneth, 2020, 137). Rôzne radikálne experimenty ako nové formy sociálneho usporiadania založené na radikálnej imaginácii však potrebujú svoj adekvátny priestor. A ako dodáva S. Buck-Morss (2013, 75), tak

„...potrebujú čas – spomalenie času, zatiahnutie núdzovej brzdy, aby mohlo vzniknúť niečo nové. Je to čas, ktorý štátna moc chce skrátiť, a priestor, ktorý staromódne politické strany chcú uzavrieť. Nie je kam sa ponáhľať. Spomalenie času je samo osebe nový začiatok. Každý deň, keď toto dianie pokračuje, uskutočňuje možnosť, že svet môže byť iný. Proti hegemonii súčasného svetového poriadku, ktorý sa vydáva za prirodzený a nevyhnutný, globálni aktéri derú dieru do poznania. Objavujú sa nové formy. Živia našu predstavivosť – najradikálnejšiu moc, ktorú ako ľudia máme.“

Záver

Cieľom tejto kapitoly bolo preskúmať filozofické, politické a sociálne implikácie konceptu antropocénu a zároveň ukázať, že globálna environmentálna kríza predstavuje aj hlbokú krízu samotných podmienok súčasného západného myslenia, politiky a spoločenského života. Koncept antropocénu preto nemožno chápať len ako označenie novej geologickej epochy, ale aj ako radikálnu transformáciu spôsobu, akým človek rozumie svetu, dejinám, prírode, pokroku, racionalite, slobode, suverenite či vlastnému postaveniu v rámci planetárneho systému.

V situácii globálnej environmentálnej krízy, ktorej ľudstvo čelí, sa zároveň oslabujú materiálne, sociálne a symbolické predpoklady, na ktorých stáli moderné projekty emancipácie 20. storočia. Filozofia sa preto ocitla v „stave existenčnej núdze“, v ktorom už nemôže zostať iba neutrálnou, výlučne akademickou záležitosťou, ale musí reflektovať vlastné historické podmienky a zároveň reagovať na nové formy planetárnej nestability, extrémnej sociálnej nerovnosti a očakávaného kolapsu planetárneho systému v dôsledku globálnej klimateckej zmeny.

V tomto kontexte nadobúda význam práve radikálna filozofia ako forma kritickej reflexie orientovanej na spoločenskú transformáciu. Ak tradičná filozofia vyrastá najmä z údivu, potom radikálna filozofia vzniká predovšetkým z hnevu, odporu a skúsenosti nespravodlivosti. Hnev pritom nemožno redukovať na iracionálnu alebo výlučne deštruktívnu emóciu. Naopak, môže predstavovať primeranú a epistemicky významnú reakciu na podmienky sociálneho útlaku, environmentálnej devastácie a rastúcej existenčnej neistoty väčšiny populácie. Hnev sa tak môže stať

nielen afektívnym prejavom nesúhlasu, ale aj zdrojom politického poznania a impulzom emancipačného konania.

V kapitole som však zároveň poukázal na limity konceptu antropocénu a na dôvody, pre ktoré časť radikálnych teoretikov uprednostňuje pojem kapitalocén. Globálna environmentálna kríza totiž nie je dôsledkom abstraktnej „ľudskej prirodzenosti“, ale konkrétneho politicko-ekonomického systému založeného na logike nekonečnej akumulácie kapitálu, ekonomického rastu a exploatacie človeka i prírody. Kritická a radikálna reflexia konceptu antropocénu preto nevyhnutne smeruje aj ku kritike globálneho kapitalizmu a k problematike radikálnej imaginácie zameranej na možnosti alternatívnych foriem spoločenskej organizácie, ktoré môžu byť výsledkom implementácie radikálnych reforiem.

Globálna environmentálna kríza zároveň otvára priestor pre nové formy sociálnych a politických konfliktov, ako aj pre vznik nových a rozvoj emancipačných hnutí. Klimatické a environmentálne zápasy nemožno oddeliť od otázok sociálnej spravodlivosti, triednych nerovností, kolonializmu, patriarchátu či globálnej distribúcie moci. Budúcnosť demokratickej politiky preto závisí aj od schopnosti prepájať environmentálne požiadavky so sociálnou emancipáciou a vytvárať nové formy kolektívnej solidarity s cieľom transformačnej zmeny.

Napokon možno konštatovať, že koncept antropocénu nepredstavuje iba krízu environmentálnych podmienok ľudskej života a udržateľnosti politicko-ekonomického systému, ale aj krízu samotnej imaginácie nadchádzajúcej budúcnosti. Ako v tejto súvislosti skonštatoval C. Castoriadis (1987, 14):

„Dostali sme sa do bodu, keď si musíme vybrať medzi tým, či zostaneme marxistami a či zostaneme revolucionármi, medzi vernosťou doktríny, ktorá už dávno neinšpiruje ani reflexiu, ani konanie, a vernosťou projektu radikálnej zmeny spoločnosti, ktorá vyžaduje, aby sme najprv pochopili, čo chceme zmeniť, a aby sme identifikovali, čo v spoločnosti skutočne ohrozuje súčasný stav spoločnosti a bojuje proti jeho súčasnej podobe.“

Filozofia preto dnes, rovnako za Marxových čias, stojí pred úlohou nielen interpretovať meniaci sa svet, ale aj hľadať nové pojmy a koncepty, nové formy imaginácie a nové horizonty politického konania, ktoré by umožnili myslieť a najmä vytvárať demokratickejšiu, spravodlivejšiu, egalitárnejšiu a environmentálne udržateľnú podobu spoločenského života. Práve v tomto spočíva aktuálnosť, význam a nevyhnutnosť radikálnej filozofie v epoche antropocénu.

Literatúra

- AGAMBEN, G. (2005): *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- AJVAZ, M. (2021): Antropocén, moderna, relační svět. In: Pokorný, P. – Storch, D. et al. (eds.): *Antropocén*. Praha: Academia, 74 – 103.
- AKBAR, A. A. (2023): Non-Reformist Reforms and Struggles over Life, Death, and Democracy. *Yale Law Journal*, 132 (8), 2497 – 2577.
- AKBAR, A. A. (2018): Toward a Radical Imagination of Law. *New York University Law Review*, 93 (3), 405 – 479. DOI: <https://doi.org/10.2139/ssrn.3061917>
- AKBAR, A. A. (2020): Demands for a Democratic Political Economy. *Harvard Law Review Forum*, 134 (1), 90 – 122.
- ALTHUSSER, L. (2001): *Lenin and Philosophy and other essays*. New York: Monthly Review Press.
- ALTVATER, E. (2016): The Capitalocene, or, Geoengineering against Capitalism's Planetary Boundaries. In: Moore, J., W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press/Kairos, 138 – 152.
- ARENDT, H. (1970): *On Violence*. New York: Harcourt Brace & Company.
- ARTHUR, Ch. J. (1990): *Introduction*. In: Sayers, S. – Osborne, P. (eds.): *Socialism, Feminism and Philosophy: A Radical Philosophy Reader*. London, New York: Routledge, 1 – 8.
- BADIOU, A (2009): *Logics of Worlds: Being and Event II*. London: Continuum.
- BADIOU, A. (2016): The Affirmative Dialectics. In: Lee, A. T.-G. – Žižek, S. (eds.): *The Idea of Communism 3: The Seoul Conference*. London, New York: Verso, 127 – 136.

- BALIBAR, É. (2017): *Násilí a civilita*. Praha: Rybka Publishers.
- BAUMAN, Z. (2009): Getting to the Roots of Radical Politics Today. In: Pugh, J. (ed.): *What is Radical Politics Today?*. New York: Palgrave Macmillan, 17 – 26.
- BELL, M. (2009): Anger, Virtue and Oppression. In: Tessman, L. (ed.): *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*. London: Springer, 58 – 77.
- BENJAMIN, W. (2006): On the Concept of History. In: Bullock, M. – Jennings, M. W. (eds.): *Walter Benjamin: Selected Writings, Vol. 4, 1938–1940*. Cambridge: Harvard University Press.
- BLOCH, E. (1918): *The Spirit of Utopia*. Stanford: Stanford University Press.
- BLOCH, E. (1988): *Natural Law and Human Dignity*. Cambridge: MIT Press.
- BOSTEELS, B. (2011): *The Actuality of Communism*. London, New York: Verso.
- BRAND, U. – WISSEN, M. (2021): *The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*. London, New York: Verso.
- BUCK-MORSS, S. (2013): A Communist Ethics. In: Žižek, S. (ed.): *The Idea of Communism: Volume 2*. London, New York: Verso, 57 – 76.
- CALLARD, A. (2018): The Reason to Be Angry Forever. In: Flanagan, O. – Cherry, M. (eds.): *The Moral Psychology of Anger*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 123 – 138.
- CAMUS, A. (1991): *The Rebel*. New York: Vintage Books.
- CASTORIADIS, C. (1987): *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- COWLING, M. – REYNOLDS, P. (2000): *Marxism, the Millennium and Beyond*. New York: Palgrave Publishers.
- CRUTZEN, P. J. (2002): Geology of mankind. *Nature*, 415, 23. DOI: <https://doi.org/10.1038/415023a>

- CUDWORTH, E – HOBDEN, S. (2021): Challenges to Democracy in the Anthropocene. In: Chandler, D. – Müller, F. – Rothe, D. (eds.): *International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies and New Approaches*. Cham: Palgrave Macmillan, 233 – 250.
- CUNNINGHAM, F. (1993): Radical Philosophy and the New Social Movements. In: Gottlieb, R. S. (ed.): *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*. Philadelphia: Temple University Press, 199 – 220.
- DAUBNER, P. (2022a): Od antropocénu ku kapitalocénu: K postmarxistickému environmentálnemu mysleniu. *Kontradikce/Contradictions: časopis pro kritické myšlení*, 6 (1), 45 – 71. DOI: <https://doi.org/10.46957/con.2022.1.3>
- DAUBNER, P. (2022b): Idea socializmu v ére antropocénu. In: Daubner, P. (ed.): *Idea socializmu? Ku knihe Axela Honnetha*. Bratislava: Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, v. v. i., 144 – 211.
- DAUBNER, P. (2024a): K politickej ekológii A. Gorza. In: Daubner, P. (ed.): *Ekológia, politika a sloboda*. Bratislava: Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, v. v. i., 106 – 145.
- DAUBNER, P. (2024b): K reflexii myslenia Františka Novosáda. *Filozofia*, 79 (1), 90 – 106. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2024.79.1.7>
- DE GAYNESFORD, M. (2023): *How to Be Radical in Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.
- DEAN, J. (2012): *The Communist Horizon*. London, New York: Verso.
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. (1996): *What Is Philosophy?*. New York: Columbia University Press.
- DHAOUADI, M. (1994): Capitalism, Global Humane Development and the Other Underdevelopment. In: Sklair, L. (ed.): *Capitalism and Development*. London, New York: Routledge, 140 – 164.
- DOUZINAS, C. (2019): *The Radical Philosophy of Rights*. New York: Routledge.

- ELSTER, J. (1985): *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EMMETT, R. S. – NYE, D. E. (2017): *The Environmental Humanities: A Critical Introduction*. Cambridge, MA: MIT Press.
- FRASER, N. (2021): Climates of Capital: For a Trans-Environmental Eco-Socialism. *New Left Review*, 127, 94 – 127.
- FREEDEN, M. (1996): *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- GÉRYK, J. (2025): Napětí na pozadí pohrom: Klimatická krize jako výzva teorii mimořádného vládnutí. *Právník*, 164 (12), 1195 – 1206.
- GORZ, A. (1967): *Strategy for Labor: A Radical Proposal*. Boston: Beacon Press.
- HARAWAY, D. (2016a): Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: Moore, J., W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press/Kairos, 34 – 77.
- HARAWAY, D. (2016b): *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- HARRINGTON, C. (2016): The Ends of the World: International Relations and the Anthropocene. *Millennium: Journal of International Studies*, 44 (3), 1 – 21. DOI: <https://doi.org/10.1177/0305829816638745>
- HAUSER, M. (2005): *Adorno: Moderna a negativita*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- HAUSER, M. (2021): *Doba přechodu: Tranžitní ontologie a dílo Alaina Badioua*. Praha: Filosofia.
- HAUSER, M. (2023): *Manifest socialistického hnutí: Cíle a strategie socialistů v jednadvacátém století*. Praha: Neklid.

- HAUSER, M. (2024a): Od posthumanismu k hyperhumanismu. *Filosofický časopis*, 72, mimoriadne číslo 2, 10 – 29. DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.10>
- HAUSER, M. (2024b): *Metapopulistická demokracie: Politika doby přechodu*. Praha: Filosofia.
- HAUSER, M. (2024c): Manifest jako performativní experiment: Odpověď Peteru Daubnerovi. *Studia Politica Slovaca*, 17 (1), 59 – 68. DOI: <https://doi.org/10.31577/SPS.2024-1.4>
- HEGEL, G. W. F. (1961): *Dějiny filosofie I*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- HELLER, Á (1984): *A Radical Philosophy*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- HORYNA, B. – ŠTAHEL, R. (2023): *Úvod do environmentální politické filosofie*. Praha: Malvern.
- HORYNA, B. (2020): *Konec metafyziky a důvod k myšlení: Blumenbergova péče o rozum jako typ následováníhodné filosofie*. Praha: Malvern.
- CHAKRABARTY, D. (2021): *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- KAUTZER, Ch. (2015): *Radical philosophy: An Introduction*. Boulder, London: Paradigm Publishers.
- KLARMAN, M. J. (2020): The Supreme Court, 2019 Term – Foreword: The Degradation of American Democracy – And the Court. *Harvard Law Review*, 134 (1), 1 – 95.
- KOHÁK, E. (2010): *Domov a dálava: Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia.

- KOJÉVE, A. (1989): *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press.
- KVÍČALOVÁ, A. (2021): Tiché jaro a ruch antropocénu. In: Pokorný, P. – Storch, D. et al. (eds.): *Antropocén*. Praha: Academia, 344 – 360.
- LACLAU, E. – MOUFFE, C. (2014): *Hegemonie a socialistická strategie: Za radikálně demokratickou politiku*. Praha: Karolinum.
- LÁNSKÝ, O. (2024): Resilience as a Methodological Challenge for Axel Honneth's Critical Theory. *Filozofia*, 79 (10), 1144 – 1158. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2024.79.10.6>
- LATOUR, B. (2018): *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity.
- LOWENHAUPT TSING, A. (2015): *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- 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.
- MALM, A. (2021): *How to Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*. London, New York: Verso.
- MALPAS, J. (2006): Beginning in Wonder: Placing the Origin of Thinking. In: Kompridis, N. (ed.): *Philosophical Romanticism*. London: Routledge, 282 – 298.
- MARCH, L. (2011): *Radical Left Parties in Europe*. New York, London: Routledge.
- MARX, K. (2005): Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction. In: Marx, K. – Engels, F. *Collected Works. Vol. 3*. London: Lawrence & Wishart, 175 – 184.

- MATÉ, G. (2023): *Mýtus normálnosti: Trauma, choroba a uzdravenie v toxickkej kultúre*. Bratislava: Eastone Books.
- McEWAN, Ch. (2021): Decolonizing the Anthropocene. In: Chandler, D. – Müller, F. – Rothe, D. (eds.): *International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies and New Approaches*. Cham: Palgrave Macmillan, 77 – 94.
- McLAUGHLIN, A. (1993): Marxism and the Mastery of Nature: An Ecological Critique. In: Gottlieb, R. S. (ed.): *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*. Philadelphia: Temple University Press, 166 – 181.
- MERT, A. (2021): Challenges to Democracy in the Anthropocene. In: Chandler, D. – Müller, F. – Rothe, D. (eds.): *International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies and New Approaches*. Cham: Palgrave Macmillan, 291 – 309.
- MOORE, J. W. (2015): *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London, New York: Verso.
- 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, CA: PM Press/Kairos, 78 – 115.
- MORTON, T. (2013): *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NAGEL, T. (1987): *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- NOONAN, J. (2014): Radical Philosophy and Social Criticism. *International Critical Thought*, 4 (1), 10 – 20. DOI: <http://doi.org/10.1080/21598282.2014.878143>
- NOVOSÁD, F. (2004): *Alchýmia dejín: Slovensko v dobe neurčitosti*. Bratislava: IRIS.
- NOVOSÁD, F. (2022): *Filozofia vo víre dejín: Vlny, cykly, formácie*. Bratislava: IRIS.

- NUSSBAUM, M. (2016): *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- PENZIN, A. (2022): 'Il Faut Continuer': Always-on Capitalism and Subjectivity. In: Carson, R. – Halligan, B. – Penzin, A. – Pippa, S. (eds.): *Politics of the Many: Contemporary Radical Thought and the Crisis of Agency*. London, New York: Bloomsbury Publishing, 207 – 229.
- PETTIGROVE, G. (2012): Meekness and „Moral“ Anger. *Ethics*, 122 (2), 341 – 370. DOI: <https://doi.org/10.1086/663230>
- POKORNÝ, P. – STORCH, D. (2021): Kde jsme se to ocitli? In: Pokorný, P. – Storch, D. et al. (eds.): *Antropocén*. Praha: Academia, 18 – 27.
- PUGH, J. (2009): What is Radical Politics Today? In: Pugh, J. (ed.): *What is Radical Politics Today?*. New York: Palgrave Macmillan, 1 – 14.
- REDCLIFT, M. (1994): Development and the Environment: Managing the Contradictions? In: Sklair, L. (ed.): *Capitalism and Development*. London, New York: Routledge, 123 – 139.
- SAITO, K. (2022): *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*. New York: Cambridge University Press.
- SANDBERG, O. M. (2020): Climate Disruption, Political Stability, and Collective Imagination. *Radical Philosophy Review*, 23 (2), 331 – 360. DOI: <https://doi.org/10.5840/radphilrev2020324108>
- SCERRI, A. (2019): *Postpolitics and the Limits of Nature: Critical Theory, Moral Authority, and Radicalism in the Anthropocene*. New York: State University of New York Press.
- SEDOVÁ, T. – PLAŠIENKOVÁ, Z. (2026): The Limits and Possibilities of Philosophy: Who is the Subject of Rights in the Context of Environmental Issues? *Studia Ecologiae Et Bioethicae*, 24 (1), 5 – 16. DOI: <https://doi.org/10.21697/seb.5872>

- SEYMOUR, R. (2016): *Corbyn: The Strange Rebirth of Radical Politics*. London, New York: Verso.
- SHEEHAN, T. (2014): *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. New York, London: Rowman & Littlefield.
- SLOTERDIJK, P. (2010): *Rage and Time*. New York: Columbia University Press.
- SRINIVASAN, A. (2018): The Aptness of Anger. *Journal of Political Philosophy*, 26 (2), 123 – 144. DOI: <https://doi.org/10.1111/jopp.12130>
- SRINIVASAN, A. (2021): *The Right to Sex: Feminism in the Twenty-First Century*. London: Bloomsbury.
- STAHLY-BUTTS, M. – AKBAR, A. A. (2022): Reforms for radicals? An abolitionist framework. *UCLA Law Review*, 68 (6), 1544 – 1583.
- STEFFEN, W. et al. (2011). The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369 (1938), 842 – 867. DOI: <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
- 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.
- STUMP, N. F. (2021): Non-Reformist Reforms in Radical Social Change: A Critical Legal Research Exploration. *Boston University Law Review Online*, 101, 6 – 16.
- VERHOEVEN, C. (1972): *The Philosophy of Wonder*. New York: Macmillan.
- WALL, T. C. (1999): *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*. Albany: State University of New York Press.

- WALLERSTEIN, I. (1999): Ecology and Capitalist Costs of Production: No Exit. In: Goldfrank, W. L. – Goodman, D. – Szasz, A. (eds.): *Ecology and the World System*. Westport: Greenwood Press, 3 – 11.
- ŽIŽEK, S. (2016): No Way Out? Communism in the New Century. In: Lee, A. T.-G. – Žižek, S. (eds.): *The Idea of Communism 3: The Seoul Conference*. London, New York: Verso, 246 – 258.

Tento text vznikol v rámci projektu VEGA č. 2/0110/24: Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu II.